

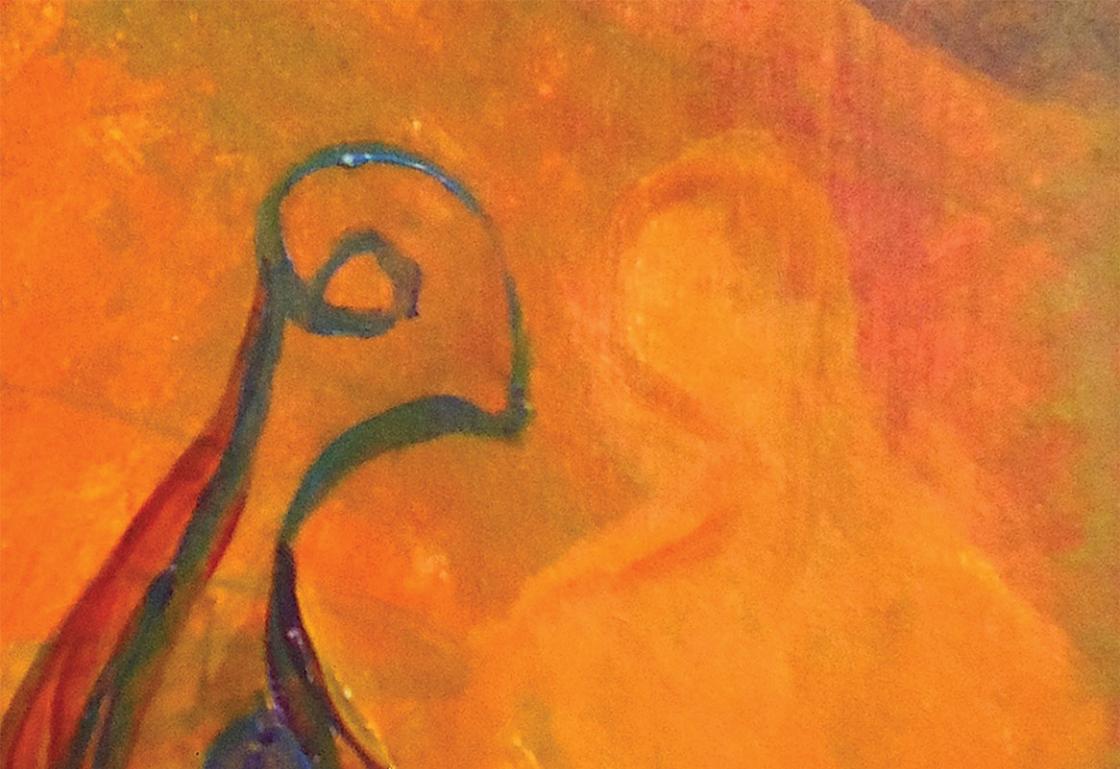


24

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Geovane Paulino Oliveira
(Orgs.)

FILOSOFIA RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Φ editora fi



A tarefa que se põe para pensar a religião filosoficamente consiste antes de tudo em determinar o lugar sistemático da consideração da religião numa teoria do ser em seu todo que é o objeto da filosofia. A pergunta, então, que se impõe em primeiro lugar é: qual é a forma adequada de se falar filosoficamente da religião? A religião é uma atividade humana o que significa dizer que é na esfera de uma teoria filosófica sobre o homem que ela encontra o lugar próprio para sua explicação filosófica. Assim, para tratar filosoficamente a religião, a primeira tarefa consiste em ir além de uma consideração sobre a função que a religião exerce ou exerceu de muitos modos na vida e na cultura dos povos no passado ou pode ou deve exercer nas sociedades modernas. Estas são basicamente as perguntas das ciências da religião e das pesquisas fenomenológicas sobre os princípios de ordenação das diferentes manifestações religiosas, o que é certamente uma consideração fundamental e imprescindível e é também considerada neste livro.

 Editora fi
www.editorafi.org



**F I L O S O F I A ,
R E L I G I Ã O E
S E C U L A R I Z A Ç Ã O**

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-Fraçois Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

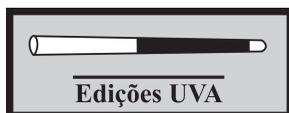


Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

24

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Geovani Paulino Oliveira
(Orgs.)

FILOSOFIA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO



Φ editora fi

Porto Alegre
2015

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Lucas Fontella Margoni
Revisão: Francisco Vicente de Paula Júnior
Ilustração de capa: Encaracolado (2014) - Wesley Braga
Copyright © Autores



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 3.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/br/>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 24

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino.

Filosofia, religião e secularização [recurso eletrônico] / Antonio
Glaudenir Brasil Maia, Geovani Paulino Oliveira (Organizadores)
-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
337 p.

ISBN - 978-85-66923-57-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Religião. 3. Secularização 4. Interdisciplinaridade.
5. Fé. I. Título. II. Série.

CDD-210

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia e teoria da religião 210

Apresentação

Os textos que compõem a proposta da obra foram elaborados em virtude do II Colóquio Filosofia da Religião, com a temática Filosofia, religião e secularização, realizado na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). O evento é uma atividade do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir), credenciado junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Além dos participantes do referido colóquio, convidamos alguns pesquisadores nacionais e internacionais que realizam pesquisas na área de Filosofia da Religião, dentre eles, Michael Löwy (Diretor emérito de pesquisas do *Centre National de la Recherche Scientifique*/França) e Santiago Zabala (Pesquisador de Filosofia do Instituto Catalão de Pesquisa e Estudos Avançados /ICREA/Universidade Barcelona).

Os textos abordam os respectivos problemas de um ponto de vista histórico, filosófico e científico, de maneira que estejam ancorados na perspectiva de contribuir com o debate em torno da Filosofia da Religião. A categoria da secularização vem entendida como a chave de leitura do discurso sobre o fenômeno do religioso, em especial, na transição do moderno ao contemporâneo em Filosofia, colocando desafios ao pensamento em geral, que percorrem a própria relação entre Filosofia e Religião. Tais desafios, no contexto da civilização secularizada, trazem perspectivas renovadas que, por um prisma, sinalizam para a abdicação da pretensão da ‘supressão’ do religioso e, por outro, abordam criticamente o renovado interesse pela

religião nos tempos atuais. A atualidade do debate garante que não há dúvidas quanto à contribuição da obra para a comunidade acadêmica de várias instituições brasileiras e para o público em geral que se interessa pela temática.

Os organizadores.

Sumário

Autores/Colaboradores da proposta 11

Prefácio

Manfredo Araújo de Oliveira 15

Religião, Modernização e Secularização

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell 30

Secularização, Cristianismo e Ciência: será mesmo o Fim?

Agnaldo Cuoco Portugal 61

A crítica de Darwin ao argumento teleológico de Paley

Maxwell Moraes de Lima Filho 84

O que há de errado com o argumento ontológico?

Algumas palavras sobre existência e perfeição

André Nascimento Pontes 109

Política e Religião: um olhar a partir do Behemoth de Thomas Hobbes

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes 133

Da moral à religião em Kant: considerações introdutórias	
<i>José Edmar Lima Filho</i>	148
<i>Marcos Fábio A. Nicolau</i>	
A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados.	
<i>Eduardo F. Chagas</i>	172
Religião: grito do oprimido e ópio do povo – considerações sobre a religião no jovem Marx	
<i>Renato Almeida de Oliveira</i>	190
Filosofia especulativa ou Teologia racional: Considerações a partir de Feuerbach e Kierkegaard	
<i>Geovani Paulino Oliveira</i>	209
<i>Ricardo George de Araújo Silva.</i>	
Lucien Goldmann, marxista pascaliano	
<i>Michael Löwy</i>	233
O término da Racionalidade da Fé através da Interpretação - Por que “Bem-aventurados são aqueles que crêem sem ver”?	
<i>Santiago Zabala</i>	252
Jürgen Habermas e o diálogo entre Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa	
<i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	279
O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo	
<i>Antonio Glaudenir Brasil Maia</i>	297

Sociedades plurais, religião e princípios bipolares

Agemir Bavaresco

315

Raphael C. Pinto

Autores/ Colaboradores da proposta

Agemir Bavaresco - Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Professor do PPG/Fil/PUCRS.

Agnaldo Cuoco Portugal – Doutor em Filosofia da Religião pelo King s College da Universidade de Londres (2003). Professor da Universidade de Brasília. Coordenador do Grupo de Trabalho em Filosofia da Religião da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Presidente da Associação Brasileira de Filosofia da Religião. Universidade de Brasília

André Nascimento Pontes - Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio). Professor Assistente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Antonio Glaudenir Brasil Maia – Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Professor do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade

Estadual do Ceará – UECE. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (Gephir/CNPq).

Eduardo F. Chagas - Doutor em Filosofia pela Universität Kassel; Professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação (FACED) da UFC. Pesquisador Bolsista do CNPq.

Geovani Paulino Oliveira- Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Atualmente coordena um grupo de estudo sobre filosofia da existência e existencialismo.

José Edmar Lima Filho - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará; Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião – GEPHIR (CNPq/UVA).

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell - Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana; Professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE/BH.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista Capes.

Manfredo Araújo de Oliveira - Doutor em Filosofia pela Universität München Ludwig Maximilian. Professor Titular da Universidade Federal do Ceará.

Marcos Fábio A. Nicolau - Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará; Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião – GEPHIR (CNPq/UVA).

Maxwell Moraes de Lima Filho - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará; Professor do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas.

Michael Löwy – Sociólogo, Diretor emérito de pesquisas do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Raphael C. Pinto - Mestrando em Teologia no Programa de Pós-Graduação da PUCRS.

Renato Almeida de Oliveira - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará; Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião – GEPHIR (CNPq/UVA).

Ricardo George de Araújo Silva – Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará; Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Líder do Grupo de Pesquisa GEPEDE, cadastrado no CNPq. Editor da Revista Reflexões de Filosofia.

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes – Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora da Universidade Federal do Ceará/Sobral.

Santiago Zabala - Professor Pesquisador da Pompeu Fabra University e Filosofia do Instituto Catalão de

Pesquisa e Estudos Avançados (ICREA), em Barcelona, onde leciona Filosofia Contemporânea. Seus livros incluem *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy* The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy(2008), *The Remains of Being* The Remains of Being(2009), publicados pela Columbia University Press e, mais recentemente, *Being Skaken: Ontology of the Event* Hermeneutic Communism(2013, em co-autoria com M. Marder), publicado pela Palgrave Macmillan. Também contribui com os jornais *New York Times*, *Al Jazeera* e *New Statesman* escrevendo artigos opinativos.

Prefácio

Manfredo Araújo de Oliveira

A tarefa que se põe para pensar a religião filosoficamente consiste antes de tudo em determinar o lugar sistemático da consideração da religião numa teoria do ser em seu todo que é o objeto da filosofia. A pergunta, então, que se impõe em primeiro lugar é: qual é a forma adequada de se falar filosoficamente da religião? A religião é uma atividade humana o que significa dizer que é na esfera de uma teoria filosófica sobre o homem que ela encontra o lugar próprio para sua explicação filosófica.

Assim, para tratar filosoficamente a religião, a primeira tarefa consiste em ir além de uma consideração sobre a função que a religião exerce ou exerceu de muitos modos na vida e na cultura dos povos no passado ou pode ou deve exercer nas sociedades modernas. Estas são basicamente as perguntas das ciências da religião e das pesquisas fenomenológicas sobre os princípios de ordenação das diferentes manifestações religiosas, o que é certamente uma consideração fundamental e imprescindível e é também considerada neste livro. No quadro teórico próprio à reflexão filosófica se põe em primeiro lugar uma consideração daquilo que constitui a religião enquanto uma atividade específica na vida humana e a questão de sua pretensão de validade teórica ou prática.

Trata-se, então, de uma reflexão sobre a estrutura específica desta atividade o que significa dizer que é uma reflexão que se situa no contexto maior de uma consideração do ser humano enquanto tal, de sua constitutividade ontológica, que se articula no quadro teórico de uma concepção abrangente da realidade, ou seja, do ser enquanto tal e em seu todo. Mas esta pergunta pressupõe, incontornavelmente, uma outra questão mais fundamental sem a qual não se pode propriamente compreender em sua amplitude a questão da religião: qual é a forma adequada de se falar filosoficamente de Deus que constitui o ponto de referência fundamental da religião?

Este livro enfrenta estas duas questões básicas. A primeira, a questão de Deus e da religião enquanto atividade do ser humano em seus traços essenciais, é enfrentada em primeiro lugar pelo confronto com um quadro filosófico que elimina enquanto tal a possibilidade de se falar filosoficamente de Deus, o naturalismo, hoje muito difundido, e que se apresenta em primeiro lugar como uma tese científica, como um pressuposto metodológico básico para a articulação das ciências naturais.

A. Cuoco Portugal começa sua contribuição com uma interpretação do processo de secularização distinguindo seus três sentidos básicos. O que aconteceu para ele com este processo é que emergiram alternativas em relação aos modos pelos quais se entendia a vida humana e sua plenitude que se distinguem radicalmente da forma cristã de interpretação da realidade. A mais importante destas alternativas é a “visão naturalista” que desemboca numa concepção inteiramente imanente da realidade em que se prescinde de Deus para entender o universo e a vida humana. Epistemologicamente, isto conduziu a um conflito radical entre as ciências modernas e a fé religiosa levando muitos crentes a se refugiar na dimensão existencial e ética da religião prescindindo de qualquer metafísica no sentido

de uma interpretação da realidade em seu todo. O autor desvela a verdadeira natureza teórica do naturalismo: em primeiro lugar, na realidade, o naturalismo é uma “tese epistemológica” que afirma que as ciências são o único instrumento teórico válido de que dispomos para conhecer a realidade; em segundo lugar, ele é uma “tese ontológica” sobre a realidade como um todo: “não há seres ou forças atuando no mundo que não sejam naturais”.

Desta forma, enquanto tal o naturalismo é uma tese filosófica que se articulou de contrabando dentro do pacote das teorias científicas. Em sua postura teórica, as entidades postuladas pelas religiões pelo fato de não serem alcançáveis pelo método científico de testabilidade empírica são consideradas não existentes. No final do século XX e agora no século XXI aumentou muito o número dos críticos do naturalismo. O autor apresenta a título de exemplo duas argumentações de filósofos contemporâneos (Lewis e Plantinga) que pretendem demonstrar o caráter autodestrutivo em termos lógicos das teses naturalistas.

J. A. Mac Dowell defende a tese teórico-metodológica de que é a filosofia, especificamente a fenomenologia hermenêutica, que em contraposição às ciências é capaz de captar os traços essenciais dos fenômenos, portanto, de atingir propriamente a realidade. Desta forma, distanciando-se de um conceito puramente funcional da religião que se reduz a uma consideração das funções por ela exercidas nas sociedades humanas pretende articular uma “concepção filosófica” da religião.

Muitos autores das ciências humanas atribuem uma função soteriológica à religião enquanto ela é portadora de uma proposta de salvação para o ser humano. Para o autor, porém, esta proposta somente tem consistência na medida em que o sagrado for experimentado como absoluto, princípio e fim de toda a realidade humano-mundana do contrário o ser humano mesmo termina considerado absoluto submetendo o sagrado a seu serviço. A religião

leva o ser humano a tomar consciência da contingência de tudo o que encontra no mundo e de si mesmo e consequentemente à afirmação de um absoluto transcendente de onde pode esperar sua vida e sua realização. Assim, o essencial numa religião consiste em reconhecer efetivamente o divino como absoluto transcendente, radicalmente outro, que dá sentido à existência.

Do ponto de vista estritamente filosófico, a secularização, que acompanhou o processo de modernização da sociedade, contrapõe-se a este cerne da religião na medida em que tem como traço distintivo o “antropocentrismo” que absolutiza o sujeito humano e rejeita a transcendência em nome da dignidade humana atribuindo-lhe funções próprias do Deus cristão. Assim, o homem moderno busca em si mesmo, na sua razão, o fundamento de toda a realidade e a pós-modernidade não significa uma ruptura com esta postura.

Os dois artigos seguintes se confrontam com dois dos tradicionais argumentos de prova da existência de Deus para mostrar sua inaceitabilidade. M. M. de Lima Filho se confronta com o “argumento teleológico” considerando a crítica de Darwin à formulação deste argumento no pensamento de Paley que o formula a partir de uma consideração das estruturas biológicas, o que o leva a postular um Projetista inteligente por trás delas. Darwin destrói a argumentação de Paley a partir de sua teoria do mecanismo de seleção natural o que para Lima Filho é suficiente para destruir o argumento de Paley, mas não para garantir a inexistência de Deus basicamente por três motivos: a) Não é possível provar ou refutar Deus a partir de dados empíricos; b) A teoria evolutiva não é necessariamente uma concepção ateísta; c) Mesmo se fosse possível refutar empiricamente Deus, isso não se daria apenas tendo em vista a biologia evolutiva.

A. N. Pontes trabalha a inaceitabilidade do argumento ontológico. Em sua estrutura fundamental, o argumento consiste em afirmar que não seria possível compreender o que o termo “Deus” significa - o ser maximal em perfeição - sem reconhecer que tal termo deve necessariamente possuir referência. Segundo o autor, o argumento ainda hoje exerce apelo e sedução por duas razões básicas: a) O argumento é estruturalmente claro, objetivo e do ponto de vista lógico impecável; b) Seria fabuloso em disputa a respeito da existência de entidades metafísicas, poder dirimir a questão através de uma análise puramente conceitual. Para o autor, há no argumento um pressuposto não questionado por Anselmo que é simplesmente decisivo para a determinação da validade de seu argumento: a suposição de que existência é uma propriedade de perfeição o que nem de longe é um ponto pacífico. É possível até mesmo questionar por fortes razões técnicas se existência é realmente uma propriedade não trivial de entidades. Em última instância, o argumento contém uma falha que o torna inaceitável: a “falácia da reificação”, ou seja, a passagem não legítima do nível linguístico para o nível ontológico. Nenhuma ideia pode implicar necessariamente a existência da entidade a que ela pretende referir.

J. E. Lima Filho e M. F. A. Nicolau iniciam sua contribuição com uma afirmação central: a virada copernicana de Kant não significa uma destruição da metafísica enquanto tal, mas sua reformulação sob uma base epistemológica. Sua tese inicial é que o conhecimento humano é condicionado pela estrutura da subjetividade transcendental que restringe ao âmbito fenomênico a atuação das categorias do entendimento humano. Deus, liberdade e imortalidade constituem neste projeto crítico de Kant princípios fundamentais de síntese da viabilidade de todo conhecimento humano possível. Eles possibilitam a passagem de uma metafísica transcendente dogmática para

uma “metafísica transcendental” em que se afirma em primeiro lugar que o escopo final da razão humana não é teórico, mas prático. O objetivo de Kant na esfera do prático vai consistir acima de tudo na busca de fundamentação do princípio supremo de moralidade, possuidor dos atributos de necessidade e universalidade característicos de algo a priori.

O objetivo fundamental dos autores consiste agora em mostrar como Kant embasa seu argumento sobre a religião na ideia transcendental de Deus algo exigido pela constituição natural da razão humana como a unidade última do sujeito pensante. Deus emerge aqui em primeiro lugar como uma ideia indispensável. O verdadeiro acesso a esta temática, contudo, não se faz através de provas teóricas, mas de uma “prova moral” que leva em consideração o problema da teleologia a fim de avaliar a questão do fim último do ser humano: sua destinação moral. A religião é, então, uma doutrina com fundamento na razão prática: a verdadeira religião é a que se enquadra nos limites da razão e deve antes de tudo levar ao esclarecimento uma vez que nela deve imperar a autonomia. Desta forma, apenas uma religião situada nos limites da razão pode ser aceita numa consideração filosófica. Assim, ela representa um momento essencial de articulação no projeto filosófico kantiano.

E. F. Chagas aponta o argumento filosoficamente central no pensamento de Feuerbach para a compreensão de sua concepção de Deus. O argumento pressupõe uma determinada concepção da linguagem humana, especificamente da semântica, embora não explicitada, para justificar sua tese básica: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados. Deus não é um “nome próprio”, nenhum ser em si e por si, mas essencialmente uma qualidade determinada por um outro ser. Numa palavra, Deus não é sujeito, mas predicado que nada mais é do que uma expressão do sentimento e da fantasia humana.

A verdadeira essência de Deus é sua determinidade e não o ser de Deus enquanto tal. Se a existência de Deus para poder ser precisa de predicados, então, separada deles ela só possui uma existência abstrata, ou seja, não possui qualquer certeza, imediata, absoluta ou objetiva. Por isto, a negação dos predicados é igualmente a negação de Deus já que o que constitui uma existência ou um sujeito se encontra no predicado. Ora, os predicados divinos são simplesmente qualidades humanas adoradas como essências sublimes, universais e absolutas. Daí porque para Feuerbach a religião não passa de uma contemplação infantil, fantástica da essência humana, portanto, no fundo uma grande ilusão.

G. P. Oliveira e R. G. de Araújo Silva concentram suas considerações no que denominam “Filosofia Especulativa” que entendem como uma filosofia que hipostasia a realidade em puro pensar, contrapondo-se à experiência e ao conhecimento natural. Isto significa um tipo de filosofia que visa uma forma de expressão que se situa para além da existência empírica dos seres humanos e encontra o ápice de sua realização na filosofia de Hegel. Feuerbach e Kierkegaard são apresentados como filósofos que a partir de posturas diferentes se confrontaram com este tipo de pensamento.

Feuerbach vai ver em Hegel a expressão suprema desta filosofia por ele ter considerado o conceito idealisticamente como a realidade absoluta o que significa esvaziar o sentido do humano. Isto o faz desembocar numa teologia o que vai levar Feuerbach a afirmar que o segredo da filosofia especulativa é a teologia e que o mistério da teologia é a antropologia. Assim, o absoluto desta filosofia carece de conteúdo de necessidade. Portanto, somente uma ruptura radical com a teologia e a filosofia especulativa será capaz de reconhecer a verdadeira essência de Deus, que é o homem.

Kierkegaard por sua vez manifesta a convicção de que nenhum sistema filosófico consegue atingir a existência humana em seu devir, suas contradições, sua tragicidade precisamente por não considerar o ser humano em sua singularidade e suas escolhas individuais, ou seja, nenhum sistema consegue verdadeiramente mergulhar na experiência da subjetividade e em seus dilemas. Por isto mesmo também em virtude de sua pretensão de dar conta da totalidade e de suas formulações lógicas não é capaz de compreender o cristianismo. Suas tentativas de compreensão se deparam com o paradoxo que lhe exige a fé em Cristo, ou seja, que este homem chamado Jesus é na verdade o Deus encarnado.

Aqui é o lugar em que se encontra a verdade, um instante de significação absoluta, a saúde da alma. Neste contexto, a esfera religiosa se revela como a possibilidade de significação da existência singular de cada indivíduo. Racionalizar a fé de forma lógico-conceitual seria esvaziá-la de qualquer sentido: ou se aceita o escândalo ou não existe cristianismo. A existência em sua facticidade deve constituir, então, o centro da reflexão filosófica.

Se o naturalismo torna qualquer acesso a Deus sem sentido por sua metafísica fisicalista, para o pensamento pós-metafísico somente a rejeição radical da metafísica, que implica a historificação total da razão, torna possível o acesso à Transcendência é a tese fundamental que defende S. Zabala em sua contribuição. A desconstrução da metafísica abre o espaço para uma prática e uma compreensão não dogmática da fé religiosa. A questão do Ser é uma condição com a qual temos que aprender a viver, mas com a historificação do pensamento se elabora uma nova formulação, pós-metafísica da questão que é central no pensamento contemporâneo: trata-se de esclarecer o que significa Ser “na situação atual”, uma questão completamente desconhecida pela filosofia tradicional que ignorou a historicidade.

Foi a Filosofia Hermenêutica, articulada por Heidegger e Gadamer, que nos fez capazes de ver que as coisas são o que elas realmente são apenas dentro dos domínios da Tradição, da Interpretação e da Linguagem. Cada tradição é válida como uma possível linguagem que se torna uma linguagem verdadeira em situações históricas determinadas para a *Existenz* que se descobre nelas. O reconhecimento da historicidade linguística do Ser nos liberta da ideia de conhecimento objetivo. Assim cada indivíduo mergulha na Transcendência ao mergulhar no que é mais específico de sua visão do mundo. O mundo é capaz de infinitas interpretações, todas levando à consciência do Ser, o que significa, como diz Vattimo, novos sentidos de experiência, novos caminhos para o mundo anunciar-se.

Trata-se aqui de um conceito de interpretação que destrói tanto a metafísica como a racionalidade da fé. Desta forma, faz-se claro que a Hermenêutica não é uma filosofia, mas a formulação da própria existência histórica na época do fim da metafísica. Daí a tese final: a caridade e não a objetividade é o único limite e critério que podemos usar para chegar a Deus. Para sermos abençoados não precisamos de nada objetivo.

Dois traços fundamentais caracterizam para A. G. Brasil Maia nossa época: o retorno difuso da religião e a postura filosófica pós-moderna que pretende abolir todo tipo de fundacionalismo. A referência teórica fundamental para o tratamento destas questões é aqui o pensamento de Vattimo para quem o retorno do religioso em nossa época é interpretado em primeiro lugar a partir dos traços que marcam a situação da humanidade hoje: riscos globais como por exemplo a guerra nuclear, as ameaças ecológicas, a manipulação genética, o medo da perda de sentido da existência acompanhado do tédio do consumismo. O retorno se vincula a uma recusa da modernização entendida como destruição das raízes autênticas da existência. Nese

contexto, a retomada da figura do Deus metafísico como fundamento último é evocada para a defesa do humano.

No entanto, para Vattimo o retorno do interesse pela religião não se reduz a uma questão sociológica. Com o fim da modernidade se dissolveram as principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado com a religião de tal modo que hoje não existem mais razões plausíveis e fortes para negar Deus e rejeitar a religião. Com o fim da metafísica à filosofia é atribuída uma missão precisa: possibilitar que o reencontro da religião seja compreendido nas condições históricas da existência na modernidade tardia e assim não signifique uma retomada dos dogmas e princípios metafísicos.

A proposta de Heidegger do fim da metafísica liberando a validade do simbólico libera também o simbólico religioso. Emerge, assim, o parentesco entre a mensagem bíblica da salvação, cujo núcleo é a kénosis de Deus, e o enfraquecimento que a filosofia descobre. A filosofia toma neste contexto a forma de uma hermenêutica que é herdeira do mito cristão da encarnação de Deus, uma filosofia não-metafísica de caráter essencialmente interpretativo da verdade. Aqui se abre o espaço para uma nova ontologia: a ontologia da debilidade que é condição para pensar a religião na época pós-metafísica. Interpretada neste contexto, a secularização se revela como a própria essência do cristianismo: ela é continuação do processo kenótico de Deus que eliminando o sagrado violento revela o cristianismo como a religião do amor, da caridade.

A segunda questão trabalhada no livro tem a ver com o fenômeno social da secularização e o papel que as religiões exercem ou podem/devem exercer em sociedades secularizadas. J. A Mac Dowell defende em sua consideração a tese básica de que o ressurgimento religioso dos últimos decênios não representa uma reversão no processo de secularização da sociedade e da cultura

enquanto intrinsecamente ligado à modernidade e à pós-modernidade. O autor entende secularização como um processo histórico caracterizado por uma mudança estrutural da relação entre a religião e a realidade sócio-cultural: de fundamento da vida social a religião se torna um subsistema da vida social ao lado de outros. Isto significa dizer que a sociedade em seu todo adquire um caráter secular o que legitima a independência das instituições da vida coletiva da autoridade religiosa. Isto significa que a atitude secularizada consiste essencialmente em guiar-se por valores imanentes que em última instância conduz ao niilismo.

A secularização acompanhou o processo de modernização da sociedade que é uma decorrência de uma mudança na visão de mundo da sociedade moderna. Este processo para o autor vem acompanhado de vários fenômenos: a) A religião como privatização da religião consiste na perda de influência da religião na vida pública e nas instituições sociais; b) Declínio da crença e prática religiosa institucional; c) Nova forma da religião ao lado das instituições confessionais que possibilita um acesso dos indivíduos a uma variedade de representações e propostas religiosas; d) Conformação da comunidade religiosa ao mundo; e) Transposição dos valores religiosos ao mundo para o âmbito da cultura profana moderna. O autor conclui sua contribuição com uma confirmação empírica da tese de que onde vigora a modernidade aí ocorre a secularização e que os movimentos religiosos recentes não conseguem reverter este processo.

Tendo como pano de fundo este profundo processo de mudanças que caracterizam as sociedades modernas, R. A. de Oliveira nos apresenta a forma como o jovem Marx interpreta a função que a religião exerce na forma de configuração da sociedade burguesa. Por isto o ponto de referência é sua análise crítica desta sociedade em que a atividade humana se revela como uma atividade

estranhada que conduz o ser humano à perda de sua essência ao objetivar-se nos produtos de seu trabalho. Na sociedade burguesa, o trabalhador se torna uma mercadoria miserável e sua miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção o que significa uma superavaliação do mundo das coisas em detrimento da valoração do ser humano.

Para Marx, neste contexto, a religião tem uma estrutura paradoxal: em primeiro lugar, ela emerge como o grito da criatura, grito que não se explica como um produto da natureza humana, mas tem seus fundamentos na vida social, ou seja, na forma como a sociedade está configurada. A religião é por isto a lógica popular do mundo social e desta forma ela constitui um produto humano dentro de uma sociedade determinada e tem como função tornar a vida humana tolerável.

Assim, a religião é um artifício criado para que o ser humano possa suportar o que não consegue compreender e enquanto tal ela se revela como um elemento superestrutural do estranhamento. Por esta razão, ela é um ópio que entorpece fazendo os indivíduos capazes de suportar os sofrimentos de sua vida. A religião transfere a utopia de uma vida feliz para uma esfera exterior à vida humana real, portanto, constitui-se como uma proposta ilusória. Por esta razão a abolição da religião é a condição para a conquista da verdadeira felicidade.

O encontro entre Marx e Pascal no pensamento, segundo o autor, do mais heterodoxo sociólogo marxista judeu romeno naturalizado francês _ L. Goldmann _ nos é apresentado por M. Löwy. A pergunta inicial é: como um pensador marxista/humanista judeu e ateu se interessa pela visão trágica do mundo de jansenistas e de Pascal? A questão de ponto de partida era justamente a situação de seu tempo em que para Goldmann se experimentava a subordinação do ser humano. Isto levava os pensadores honestos a constatar a ruptura que assustava Pascal entre a

força e a justiça. Foi esta situação que tornou possível a consciência da ambiguidade do mundo e do caráter inautêntico da vida cotidiana e despertou o interesse pelos pensadores trágicos do passado.

A referência histórica aqui é a experiência do stalinismo que nos anos cinquenta exercia grande influência sobre a inteligência francesa e que aparecia com uma experiência trágica e inevitável. Tudo indicava que as condições não eram favoráveis a um pensamento de otimismo e esperança, mas Goldmann continuava a crer com Hegel e Marx na vitória do homem e da razão. O que Pascal e Goldmann têm em comum é a fé num conjunto de valores que transcendem o indivíduo e a diferença que os separa é ausência da perspectiva histórica da visão trágica que termina admitindo o mundo existente como definitivo e imutável. O socialismo, ao contrário, é radicalmente orientado para o futuro da comunidade humana o que o distingue radicalmente de qualquer religião revelada que afirma a existência de um ser supremo, sobrenatural. Para Goldmann ele significa a alternativa à nossa sociedade tecnicizada que sem dúvida retomará as possibilidades técnicas criadas pela sociedade burguesa, mas superará ao mesmo tempo a alienação. Dessa forma, o socialismo criará uma nova religiosidade imanente e livre de qualquer transcendência, da comunidade humana ou da história. Esta é a fé que aposta numa significação imanente: a possibilidade histórica de uma comunidade humana autêntica, o socialismo. Trata-se de apostar no triunfo da opção autenticamente humana, na alternativa que se oferece à humanidade de escolha entre o socialismo ou a barbárie.

R. H. S. Ferreira Gomes enfrenta no pensamento de Hobbes a questão da “relação entre política e religião” na sociedade moderna. Sua ideia central defendida em diferentes obras é que o poder da Igreja precisa ser submetido ao do Estado, pois negar esta tese equivaleria

contestar uma das características essenciais da soberania, ou seja, seu caráter absoluto. Só há espaço para uma instância última a que se atribui o direito de unificar as vontades e suas decisões e esse âmbito pertence ao Estado e não ao clero. A ideia de que a religião pode em nome uma doutrina de salvação exigir que os crentes se rebelem contra seus reis leva Hobbes a explicar como as leis da religião são englobadas pela lei civil. Fazer o contrário significaria minar as possibilidades de uma paz duradora e abrir as portas ao caos e à guerra de todos contra todos.

J. C. da Costa Oliveira trata do papel da religião nas sociedades da modernidade tardia no pensamento de Habermas. Na modernidade para Habermas o ser humano se experimenta como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Neste contexto, a autoridade do sagrado é substituída pela autoridade de um consenso discursivamente fundado num mundo que se transformou num mundo racionalizado, guiado pela ciência e pela técnica. Neste contexto se impõe a tarefa da articulação de uma nova racionalidade que rompe fundamentalmente com a tradição do pensamento ocidental. Para Habermas, esta é uma racionalidade essencialmente pós-metafísica que se radica no acontecimento epistemológico mais importante do século passado: a reviravolta linguística. Ela se funda em procedimentos e não em fins e resultados. Do ponto de vista das questões que dizem respeito à configuração da vida coletiva, este novo paradigma teórico tornou possível a articulação do conceito de democracia deliberativa mediado por uma crítica tanto ao liberalismo como ao republicanismo que desemboca na tese da conciliação entre a autonomia privada e pública.

É neste contexto que Habermas vai legitimar a participação de pessoas crentes na esfera pública deliberativa com a condição de que elas aceitem que o exercício do poder é neutro no que diz respeito a visões de mundo e que façam o exercício de traduzir para uma

linguagem secular os conteúdos de suas crenças articuladas a partir do patrimônio ético de suas tradições de fé. Cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e aprenderem uns com os outros. É isto precisamente o que constitui uma sociedade pós-secular que torna possível o diálogo entre tradições seculares e religiosas no contexto da democracia deliberativa.

Bavaresco e R. C. Pinto iniciam com a tentativa de compreender o fenômeno das sociedades plurais apontando para as grandes transformações impulsionadas pelas últimas revoluções tecnológicas e para as mudanças das atitudes que marcam o homem contemporâneo no novo contexto social. Num segundo momento examinam o pluralismo religioso que decorreu da ruptura do elo fundamental entre religião e cultura como resultado dos processos de modernização de nossas sociedades. Por fim, apresentam os quatro princípios propostos pelo Papa Francisco que para eles são um referencial para a compreensão do fenômeno religioso nas sociedades plurais porque são princípios que constituem toda a realidade social e no contexto das relações entre povos e religiões são orientações para a construção do bem comum e da paz social entre os povos: a) Primazia do tempo/plenitude em relação ao espaço/limitado; b) Primazia da unidade/diferença em relação ao conflito/fragmentação e c) Primazia da realidade/objetividade em relação à ideia/formalismo e d) Primazia do todo em relação à parte.

O livro nos oferece sem dúvida com a sua temática e a riqueza diversificada de posturas uma contribuição significativa para o grande debate que também ocorre entre nós a respeito de questões centrais de nossa vida.

Religião, Modernização e Secularização

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell

O terreno que pretendemos atravessar com nossa reflexão é particularmente escorregadio. Religião, secularização e modernidade são fenômenos sobre os quais não há consenso entre os estudiosos, tanto sobre suas causas e sua origem, como sobre sua natureza. São múltiplas as concepções de religião e secularização, bem como de sua relação com a modernidade. Para avançar com segurança, é preciso, antes de tudo, consolidar a compreensão de tais realidades, justificando os sentidos aqui propostos. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de articular as grandezas mencionadas, no contexto do debate que as envolve hoje, sem, contudo, apresentar e discutir expressamente as várias posições a respeito.¹ Defenderemos basicamente a seguinte tese: O “ressurgimento religioso” dos últimos decênios não representa uma reversão no

¹ O problema da modernidade e/ou da secularização tem sido tratado, entre outros, pelos filósofos A. Comte, K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger, K. Löwith, H. Blumenberg, J. Habermas, M. Gauchet, G. Vattimo; pelos teólogos (evangélicos), E. Troeltsch, F. Gogarten, W. Pannenberg; pelos sociólogos, E. Durkheim, M. Weber, B. Wilson, P. Berger, Th. Luckmann, N. Luhmann, St. Bruce, S. Acquaviva, S. Martelli, K. Dobbelaere, D. Hervieu-Léger, J. Casanova.

processo de secularização da sociedade e da cultura, enquanto intrinsecamente ligado à modernidade (e à pós-modernidade).

Preliminarmente, convém esclarecer que nossa reflexão terá um cunho estritamente filosófico. Tanto a religião, quanto a secularização são objetos legítimos de análises sociológicas, sujeitos também a avaliações apriorísticas de caráter ideológico. A sociologia da religião constata fatos e levanta hipóteses explicativas de suas origens e conexões, que procura comprovar com novos fatos. Suas teorias, pela própria natureza do método, não são capazes de atingir o núcleo da realidade, ainda que com frequência extrapolem o âmbito da ciência positiva, adentrando o terreno filosófico com pressupostos, como tais indispensáveis, e com conclusões apressadas. A filosofia da religião, por sua vez, leva em conta certamente os fatos fornecidos pela sociologia e pela história das religiões, com o intuito, porém, de interpretá-los radicalmente, determinando o seu sentido e a sua essência. Esta interpretação baseia-se numa hermenêutica fenomenológica, que procura estabelecer os traços essenciais dos fenômenos. Conflui, contudo, em uma verdadeira ontologia, que descobre a raiz unitária de tais características.²

1. Significados de secularização

Passemos então imediatamente ao nosso tema com a análise da noção de secularização. O termo “secularização” tem sido usado nos últimos decênios com diversos significados, tanto na linguagem científica (filosofia, teologia, sociologia, história), como na linguagem ordinária, sempre, porém, a propósito das relações entre

² Não cabe aqui justificar esta abordagem fenomenológico-ontológica contra todo tipo de positivismo e de empirismo nominalista.

religião e sociedade ou cultura. É possível, porém, identificar um significado fundamental do termo, enquanto remete a um fenômeno universalmente reconhecido pelos estudiosos do assunto. Trata-se de um processo histórico, que se desenvolveu progressivamente na Europa ocidental, a partir do fim da Idade Média, i.e. nos tempos modernos, estendendo-se posteriormente às sociedades que estão sob o influxo da cultura ocidental moderna (globalização), caracterizado por uma mudança estrutural da relação entre religião e realidade sociocultural. Esta mudança consistiu propriamente na perda da função hegemônica da religião nas sociedades modernizadas. Com efeito, nas sociedades tradicionais a religião constituía o fundamento da vida social, de modo que todos os subsistemas (político, econômico, jurídico, científico, artístico, etc.) estavam subordinados à dimensão religiosa e por ela impregnados. Com a modernidade, porém, a religião deixou, pela primeira vez na história da humanidade, de exercer este papel integrador do conjunto da sociedade, tornando-se apenas um subsistema ao lado dos outros. As diversas esferas da vida social adquirem consistência própria e autonomia funcional. Neste contexto histórico, a sociedade no seu todo, intrinsecamente articulada em subsistemas, adquire um caráter secular. Para exercerem suas funções específicas as instituições religiosas devem adaptar-se a tal situação. No entanto, a estruturação secular da sociedade, como tal, não equivale necessariamente a um recuo e muito menos à eliminação da presença do fator religioso na vida pública e privada. Com efeito, esta secularidade pode significar simplesmente a legítima independência do Estado (e dos outros setores da sociedade) em relação à autoridade religiosa (separação dos poderes). Pode, porém, adquirir também um caráter expressamente não-religioso ou até antirreligioso, com a recusa de qualquer fundamentação da realidade social em uma instância transcendente e sagrada, ou mesmo com o cerceamento ou a repressão das

expressões religiosas. Faz-se mister distinguir, portanto, entre secularização, secularidade e secularismo. No primeiro caso, trata-se de um fato histórico, cujo desfecho é uma sociedade secular (secularidade). O secularismo, ao invés, corresponde a um juízo de valor, de caráter ideológico, que rejeita a religião e o divino, em nome da absoluta autonomia do humano, e até prognostica o seu completo desaparecimento como termo do processo de secularização.³

A secularização da sociedade, no sentido exposto, que efetivamente ocorreu no mundo moderno, com diferente intensidade nas diversas regiões, tem sido acompanhada de fenômenos, que representam algum tipo de redução da presença da religião na vida social e cultural e que, portanto, são considerados como suas expressões. De acordo com as diversas modalidades da perda do influxo da religião no mundo moderno e contemporâneo, podem-se elencar as seguintes noções de secularização.

(1) A secularização como “privatização” da religião consiste na perda da influência da religião na vida pública e nas instituições sociais, ou seja, na configuração dos outros subsistemas da sociedade, restando-lhe apenas desempenhar as funções de agência de salvação para os indivíduos que a procuram para satisfazer suas aspirações pessoais. As instituições religiosas mantêm sua influência apenas no nível individual e familiar, sem pretender ou conseguir impregnar o conjunto da sociedade com seus valores e sua proposta. Este confinamento da instituição religiosa na esfera privada pode resultar de um duplo fator: ou de uma tendência da própria instituição religiosa que, por sua natureza espiritualista, individualista ou sectária (isolacionista), não se interessa pela transformação das estruturas sociais, nem pretende influenciar a vida social

³ Como Marx e Freud, p.ex.

nos seus diversos setores; ou da ideologia do Estado leigo, que não só assume as funções educativas e assistenciais, etc. anteriormente desempenhadas pelas Igrejas, mas também exclui em princípio a participação das instituições religiosas na vida pública.

(2) A secularização como declínio da crença e prática religiosa institucional consiste na diminuição da adesão dos cidadãos às instituições religiosas, quanto às doutrinas, valores e práticas, por elas transmitidas. Esta redução do número de praticantes ou de crentes de instituições religiosas verifica-se propriamente nas Igrejas cristãs tradicionais (“Meanstream Churches”), quanto à frequência aos atos religiosos, à própria integração na comunidade religiosa (batismo, outros sacramentos) e à aceitação das orientações da instituição religiosa (dogmas, doutrinas, normas morais)

(3) A secularização como subjetivação da religião corresponde a uma nova forma social de religião ao lado das instituições confessionais, caracterizada pela possibilidade de acesso direto do indivíduo a uma variedade de representações ou propostas religiosas (supermercado religioso). Isto permite que cada um configure pessoalmente suas crenças e práticas religiosas, sem ater-se às normas de sua confissão religiosa, ou, mesmo, sem considerar-se ligado a nenhuma. Esta religiosidade, não suportada por instituições religiosas, é uma consequência da perda de autoridade da religião institucional no nível da consciência, i.e. da ausência na sociedade pluralista moderna de modelos sociais de religião, que se imponham como obrigatórios e socialmente plausíveis, enquanto resposta à persistente aspiração humana de transcendência. Um elemento constante destes modelos religiosos é o “status” sagrado do próprio indivíduo, que tem como valor supremo sua autorrealização e autoexpressão. Nesta

“religião invisível”⁴ as crenças e atitudes religiosas de cada um resultam de uma escolha pessoal, baseada em emoções e sentimentos subjetivos e mutáveis, e são articuladas em sistemas heteróclitos (bricolagem). Deste modo a pessoa se torna, por assim dizer, “herege”, no sentido original do termo como “escolha que separa” (hairesis).⁵ No limite ter-se-ia uma sociedade sem religião institucionalizada, tendo cada um sua própria forma de religião.

(4) A secularização como conformação da comunidade religiosa ao mundo resulta da tendência de uma instituição religiosa ou de seus membros a esvaziar o significado especificamente religioso de sua fé (caráter sobrenatural de sua origem; elementos supra-rationais de sua mensagem [mistério]; atenção aos valores transcendentais e à vida futura; exigências morais absolutas), adaptando a sua proposta ao mundo moderno e à sua cultura, até a perda da própria identidade (p. ex. em termos de uma ética humanista e humanitária ou, no caso do cristianismo, pela sua redução ao social e político). É o caso do “protestantismo liberal” (fim do século XIX e início do século XX), das teologias protestantes da “morte de Deus” (décadas de 60 e 70 do século XX) e de algumas correntes progressistas no catolicismo pós-Vaticano II.

(5) A secularização como transposição de valores religiosos para o âmbito da cultura profana moderna significa que a sociedade civil se tornou herdeira dos valores religiosos, destituídos, porém, de sua conotação transcendente e especificamente religiosa. Nesta perspectiva a cultura moderna não é senão a secularização e

⁴ Veja-se o título do livro de Thomas LUCKMANN: *The Invisible Religion*, Macmillan, London, 1967.

⁵ Veja-se o título do livro de Peter BERGER: *The Heretical Imperative*, 1979.

consumação do cristianismo, que perde sua razão de ser como religião e Igreja ao transmitir ao conjunto da sociedade o melhor de sua mensagem. P. ex.: ideais de liberdade, igualdade, fraternidade [Revolução francesa], neutralidade religiosa do Estado, princípio da tolerância, respeito pela pessoa humana e seus direitos, princípio da inteligibilidade da natureza como motor da investigação científica, ideia de progresso em direção à realização plena da humanidade, etc.⁶

As várias formas da relação religião/realidade sociocultural, que acabam de ser descritas, representam, sem dúvida, fenômenos constatáveis no mundo moderno e/ou pós-moderno. Entretanto, nenhum desses aspectos do processo de secularização se apresenta como algo necessariamente ligado à modernização da sociedade. Com efeito, é fácil mostrar que não se trata de características universais da situação da religião nas sociedades modernas. Assim, a “privatização” da religião (modalidade 1^a), ainda que se manifeste na Europa Ocidental, é contrariada pelo peso político das religiões p.ex. no mundo árabe, na América Latina e mesmo nos Estados Unidos (*moral majority*, *Tea party*), não obstante ser esta nação o modelo de civilização moderna. Por outro lado, a redução da adesão às instituições religiosas tradicionais (2^a modalidade), que se observa, sobretudo, na Europa, onde leva a um crescente indiferentismo religioso, é compensada em outras regiões, como a América Latina, pela passagem dos fiéis das confissões tradicionais (católicos, anglicanos, luteranos, presbiterianos, metodistas) a novos grupos religiosos, que pululam por toda parte. Do mesmo modo, a subjetivização da religião (3^a modalidade), que ocorre também no Brasil,

⁶ Esta tese é defendida pelo *protestantismo liberal* (cf. E. Troeltsch), para o qual a reforma protestante, em particular, favoreceu a formação do mundo moderno pela transformação dos valores cristãos em valores seculares, i.e. assimilados pela cultura moderna.

onde as estatísticas revelam o crescimento da porcentagem dos que se declaram “sem religião”, ainda que creiam em Deus, é ainda um fato menor, comparado ao número de aderentes a confissões religiosas tradicionais ou de origem mais recente, no mundo inteiro. Igualmente constatável é a adaptação das instituições religiosas ao mundo moderno, com maior ou menor perda de sua identidade original (4ª modalidade). Esta tendência que se manifesta em algumas confissões religiosas, está longe de representar a situação vigente no conjunto do mundo religioso, baste ver a força dos fundamentalismos nas grandes religiões mundiais (cristianismo, islã, hinduísmo). Finalmente, a difusão dos princípios religiosos, p.ex. cristãos, na cultura moderna (5ª modalidade) não significa, em si mesmo, qualquer redução da presença da religião na sociedade.

A contestação mais clamorosa da tese da crescente secularização da sociedade em função da sua modernização parece vir, todavia, do chamado “ressurgimento religioso”, em suas várias modalidades, constatado desde a década de 70 do século passado e designado também como a “revanche de Deus” face à proclamação de sua “morte”. Este fenômeno levou alguns sociólogos da religião a afirmar que nunca existiu no mundo moderno propriamente um afastamento da religião, a não ser por parte de grupos muito restritos, sendo a teoria da secularização uma construção ideológica sem fundamento nos fatos.⁷ Outros mais moderados admitem que se verifica, de fato, um processo de secularização na modernidade, próprio da sociedade europeia, mas que tal tendência histórica foi claramente revertida nos últimos

⁷ O mais destacado defensor desta posição é BERGER (1999), que, depois de ter sido um dos propagadores da tese da secularização moderna, mudou de opinião, afirmando enfaticamente a persistência do religioso no mundo atual.

decênios com o advento da pós-modernidade.⁸ Estas posições podem alegar em seu favor as estatísticas sobre a situação religiosa do conjunto da humanidade. Com efeito, os dados de que dispomos, referentes à situação no início do novo milênio, identificam como “não-religiosos”, incluindo crentes em Deus sem religião definida, agnósticos e categorias afins, apenas 16% da população mundial, dos quais não mais de 3% se declaram ateus.⁹ Todos esses indícios parecem desmentir nossa tese que aponta, ao contrário, para uma crescente secularização da sociedade e da cultura, ligada ao processo de modernização.

2. **Religião e secularização**

Volta então a questão da secularização: se se deve constatar uma redução da presença da religião no mundo atual, como consequência de sua modernização e em que sentido. Para dirimir esta disputa impõe-se, em primeiro lugar responder à pergunta: que é propriamente religião? Só assim dispostos de um critério para discernir se e como a religião se mantém viva na sociedade moderna (e pós-moderna) ou se a modernização implica uma perda do senso religioso. Trata-se de uma questão filosófica. A sociologia da religião pode constatar os fatos empíricos, tidos como religiosos (declaração de adesão a confissões religiosas, frequência às práticas religiosas, aceitação ou não de itens dos credos religiosos) e explicar as suas relações em termos de causa e efeito. Pode também definir o que entende por religião e religioso, a partir das funções que ela exerce no plano individual e social. A grande maioria dos sociólogos considera, como se viu acima, que a religião nos tempos modernos perdeu a sua função integradora da

⁸ Tal é a posição p.ex. de Martelli (1995, p.321ss, 415ss), que fala de “eclipse da secularização”.

⁹ Major Religions of the World, 2005, www.adherents.com

sociedade, postulada, aliás, como essencial para a coesão social, p.ex. por E. Durkheim no início do século XX.¹⁰ Resta-lhe, porém, afirmam eles, uma importante função no plano pessoal, como resposta à aspiração do ser humano a compreender o sentido último de sua existência. Ora, nenhuma das outras dimensões da vida social, sujeitas hoje aos imperativos da razão instrumental, é capaz de responder a esta aspiração. Cabe, portanto, às doutrinas religiosas e às práticas correspondentes, consideradas como objeto de uma fé, que foge aos parâmetros da racionalidade moderna, oferecer esta perspectiva de realização plena da existência humana. Daí a sua função essencial na vida humana.¹¹ Com efeito, o ser humano, ao tomar consciência de si mesmo, toma consciência da própria contingência, constata a precariedade e os limites de sua existência, expressos especialmente na impotência diante das forças da natureza, na violência do próprio comportamento humano, na culpa, sofrimento e morte. A religião implica a crença de que o mal, a dor, a desordem e a injustiça são inerentes à condição humana. Ela exprime, porém, ao mesmo tempo, a recusa de capitular diante da negatividade da existência, despertando a certeza de que o ser humano pode superar estas situações e promovendo a esperança numa realidade superior, capaz de libertá-lo de seus limites. A admissão deste papel próprio da religião não exclui, evidentemente, a possibilidade de se recusar a sua proposta, como insatisfatória ou ilusória, e buscar por outras vias a própria realização.

Esta concepção soteriológica da religião é, sem dúvida, legítima, enquanto retrata o que propõe a religião, a sua função na vida humana, ou seja, para que ela serve ou

¹⁰ **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, 1912. Ver DURKHEIM (2008).

¹¹ É o que afirmam entre outros BERGER (1979) e LUCKMANN (1967).

pretende servir. As ciências humanas, como a sociologia, trabalham necessariamente com este conceito funcional de religião. Em virtude de seu próprio método não podem considerar em si mesmo o outro polo da relação religiosa, o divino, que é por definição trans-empírico. Elas só podem analisar a religião como fenômeno humano. Não atingem, portanto, o âmago do fenômeno religioso, acessível apenas à reflexão filosófica. Daí que entrem em contradição, na medida em que, extrapolando a própria competência e absolutizando indevidamente a sua perspectiva, adotam uma linha positivista, ao reduzir a religião às funções indicadas. Pelo contrário, do ponto de vista de uma filosofia bem fundamentada, a religião deve ser entendida essencialmente como a relação recíproca, mas não equipolente, entre o ser humano e o sagrado ou divino, do qual depende sua existência e realização. Com isso, não se afirma a realidade deste ser supremo ou da esfera do sagrado, mas apenas se expressa a compreensão que tem de si mesmo e de sua religião o *homo religiosus*. Com efeito, a atitude religiosa autêntica remete a um absoluto, o mistério transcendente, diante do qual o ser humano experimenta respeito e admiração. Trata-se de uma atitude gratuita, que se volta ao Deus, em primeiro lugar, não para obter vantagens, mas na adoração, por ser ele quem é, digno de louvor, reverência e serviço.

Certamente, como já consta, a religião tem uma proposta de salvação para o ser humano, que pede e espera da divindade a sua plena realização. Entretanto, a função soteriológica da religião só tem consistência na medida em que o sagrado for experimentado como o absoluto, princípio e fim de toda a realidade humano-mundana. A sua relativização pela subordinação aos fins e interesses humanos, como meio para a realização individual ou social equivale à negação daquilo que experimenta e afirma o *homo*

religiosus.¹² Neste caso, o homem seria o absoluto, o centro, reduzindo o sagrado a seu serviço, numa atitude existencialmente contraditória. Com efeito, a religião, como já se disse, ao despertar a admiração e o senso do mistério, leva o ser humano a tomar consciência da contingência não só de sua existência, mas do mundo como um todo. Reconhecendo a sua finitude, ele só poderá esperar a sua vida e realização de um absoluto transmundano, não contingente. Não pode, portanto, coerentemente, absolutizar-se, relegando o sagrado a um provedor dos bens de seu interesse. A salvação que vem da divindade é vivida autenticamente quando não se visa, em primeiro lugar, à própria realização, mas ao louvor e serviço reverente de Deus. Em todas as religiões, na medida em que mantêm a pureza de sua experiência originária, a salvação não consiste senão em confessar e testemunhar a grandeza do sagrado em seus mitos e ritos, prestando-lhe o serviço, do qual depende a integridade do mundo natural e humano.¹³ É esta atitude gratuita para com Deus, que, na visão religiosa da existência, realiza o ser humano. Antepor o seu interesse à vontade de Deus, equivale a converter a divindade em um ídolo. É o que acontece com frequência no próprio âmbito religioso, mas que representa, como se viu, uma deformação da autêntica religiosidade. Neste sentido, o essencial numa religião não são as práticas religiosas, nem a afirmação de seu credo, mas o espírito que anima tais comportamentos, a mentalidade das pessoas, a sua visão do mundo, os critérios e valores que determinam as suas atitudes. A religiosidade será autêntica na medida em que reconhecer efetivamente o divino como o absoluto transcendente, radicalmente outro, que dá sentido à existência humana.

Estas considerações sobre o sentido essencial do

¹² Cfr. Spaemann (1985).

¹³ Cfr. Schaeffler (1973).

fenômeno religioso permitem também determinar adequadamente em que consiste propriamente a secularização, enquanto diminuição do peso da religião no mundo atual, e até que ponto ela ocorreu ou ocorre ainda, no rastro da modernização. No início do presente estudo, a secularização foi definida basicamente como o processo histórico, que ocorreu no mundo ocidental, a partir do fim da Idade Média e que levou à perda do papel hegemônico da religião, no caso a religião cristã, no sistema social. Verificou-se também que este fenômeno como tal não implica necessariamente num declínio da influência da religião na vida social. Esta hipótese foi confirmada pela análise de certas características do mundo moderno na sua relação com a religião: (1) a privatização da religião; (2) a redução da adesão a instituições religiosas; (3) a subjetivização da atitude religiosa; (4) a tendência à adaptação de instituições religiosas ao mundo moderno com perda de sua identidade tradicional; (5) a integração de valores religiosos (cristãos) na cultura moderna, tornando supérfluas as próprias instituições que os promovem. Com efeito, os resultados desta análise são ambíguos. Por um lado, é certo que todos estes fenômenos têm ocorrido no âmbito da cultura moderna, como algo até então inédito em toda a história da humanidade. Por outro lado, nenhum deles se apresenta como necessariamente conexo com o processo de modernização da sociedade, já que não se manifestam em vários países que adotaram os valores básicos da modernidade, e, muito menos, em regiões que estão longe de ser plenamente modernas. A razão desta indefinição é que tais análises de cunho sociológico não atingem a raiz do fenômeno da secularização, enquanto se contrapõe à própria essência da religião, conforme a sua definição substancial, que vem de ser exposta. Com efeito, em contraste com a autêntica religiosidade, a atitude secularizada consiste essencialmente em guiar-se por valores imanentes, que levam, em última análise, o próprio

indivíduo a colocar-se no centro de seu universo, subordinando toda a realidade aos seus interesses. Neste sentido, a secularização constitui uma ameaça grave à própria subsistência da religião.

3. Modernidade e secularização

Observamos que a secularização, em seus vários significados, acompanha o processo de modernização da sociedade. Mas, em que consiste propriamente a modernidade e qual a sua relação com a secularização, enquanto oposta à religião autêntica? A raiz da modernidade não reside propriamente no progresso tecnocientífico, nem no desenvolvimento econômico, próprio da civilização industrial e pós-industrial, nem no aperfeiçoamento do sistema jurídico, com a declaração explícita dos direitos humanos individuais e sociais, nem na universalização da educação escolar e no reconhecimento da responsabilidade dos cidadãos pelo bem público, próprio da democracia participativa. Tampouco se trata apenas de uma reestruturação do sistema social, em função da perda do papel decisivo da religião, nos termos acima descritos. Todos estes processos ocorreram como manifestações de algo mais profundo que se pode designar como o espírito da modernidade. Embora em si mesmos pudessem ser considerados como neutros ou mesmo como positivos em vista do bem estar da humanidade, de fato, são decorrência de uma mudança na visão do mundo da sociedade moderna, responsável por todos os seus elementos constitutivos. Na verdade, a civilização moderna caracteriza-se essencialmente por seu antropocentrismo, que se contrapôs ao teocentrismo das sociedades tradicionais.

Esta reorientação de toda a compreensão da realidade foi expressa de modo paradigmático pelo “cogito” cartesiano, assumido como fundamento inabalável

(*fundamentum inconcussum*) de todo ser e todo conhecer. Com efeito, o antropocentrismo moderno, enquanto humanismo intramundano e autossuficiente, absolutiza o sujeito e rejeita a transcendência em nome da dignidade humana, atribuindo-lhe as funções próprias do Deus cristão, enquanto criador do mundo e redentor da humanidade. Ele se exprime, por um lado, no plano do conhecimento, pela afirmação da autonomia da razão humana (racionalismo crítico), incompatível com a dependência de qualquer saber não adquirido pelo próprio homem, mas recebido de outro, como fé e tradição. Tal pretensão de autossuficiência produziu a atrofia do próprio campo racional, reduzido à razão instrumental, o que levou, por sua vez, à absolutização do método científico, capaz de explicar toda a realidade (leis da natureza e da dinâmica social). Daí se segue a exclusão da validade de qualquer outro tipo de saber, i.e. do conhecimento de uma realidade não-acessível ao método científico, como Deus. O progresso científico gerou a confiança no poder criador do ser humano, através da técnica, capaz de controlar as forças da natureza e da sociedade e assim transformar a realidade segundo seus interesses e orientar a história segundo seus projetos. Daí surge o mito do progresso contínuo, que permitiria a solução dos problemas da humanidade, realizando plenamente o seu destino final, sem qualquer intervenção da divindade. Esta visão prometeica do ser humano implica, por outro lado, no plano da ação, a afirmação da autonomia da liberdade, incompatível com a dependência de um Deus, criador e salvador da humanidade. A origem e fundamento dos valores éticos são atribuídos à liberdade do homem, que assume a plena responsabilidade de suas atitudes e decisões, não admitindo qualquer autoridade superior ou norma extrínseca, imposta em nome de Deus pela Igreja ou pela sociedade. No campo político, o Estado, a autoridade civil, os regimes políticos, as classes sociais, etc. são concebidos como instituições humanas e históricas

e não expressões de uma ordem natural, de origem divina.

É claro, portanto, que a modernização não é um processo ideologicamente neutro. Ela se funda, na visão antropocêntrica da realidade, de caráter racionalista e imanentista, que tende a eliminar da vida social e da consciência individual qualquer referência a um absoluto transcendente e divino como inútil para a realização do ser humano e mesmo contrário à sua dignidade. De fato, ela corresponde a uma nova compreensão e atitude do ser humano em relação ao divino, resultante do antropocentrismo, que constitui a raiz da cultura moderna. Com efeito, a modernidade acarreta, por um lado, juntamente com os fenômenos sócio-estruturais indicados, que, em princípio podem ser positivos, uma mudança de mentalidade, critérios e escala de valores, em contraste com a interpretação religiosa do mundo. O homem moderno procura em si mesmo, na sua razão, o fundamento de toda a realidade. Com esta mudança de direção altera-se profundamente todo o seu universo simbólico, i.e. o conjunto articulado de representações e valores, segundo os quais ele interpreta a realidade e se situa diante dela. Portanto, a secularização no seu sentido radical, enquanto negação da autêntica atitude religiosa, é uma decorrência necessária do antropocentrismo moderno.

Por outro lado, a modernização dessacraliza o mundo, enquanto provoca a perda do senso do sagrado e da capacidade de experimentar o mistério da realidade. Esta dessacralização ocorre à medida que o mundo se torna objeto de explicação puramente racional (ciência) e de manipulação em função de objetivos humanos (técnica). Com efeito, a técnica, considerada na sua essência,¹⁴ consiste na atitude do ser humano no mundo, caracterizada

¹⁴ Esta concepção da essência da Técnica é central no pensamento de M. Heidegger. Veja-se p. ex. “Die Technik und die Kehre”. Pfullingen: Neske, 1962.

pelo império da racionalidade instrumental (entendida como cálculo, organização e método, planejamento, eficácia, otimização dos recursos, funcionalidade, etc.), a serviço da “vontade de poder”. Daí a dificuldade para o homem moderno, enquanto tal, i.e. para o homem impregnado pela cultura secular, de fazer uma autêntica experiência religiosa.¹⁵ Ele não pode encontrar Deus no mundo da técnica, criado à sua própria imagem e semelhança e, portanto, vazio de qualquer significado transcendente. Em vez de manifestação de Deus (teofania), o mundo se torna espelho do próprio ser humano (antropofania). Também a vida social nas suas várias dimensões (ciência, trabalho, lazer, política, etc.) deixa de oferecer qualquer ponto de apoio para a experiência religiosa através de símbolos e de situações favoráveis à sua eclosão. As realidades humanas fundamentais (nascimento, morte, amor, etc.), inseridas num sistema interpretativo racionalista e plenamente funcionalizadas, perdem o seu sentido de mistério. Mais radicalmente a realidade da natureza e da sociedade, convertidas em matéria prima e massa para a manipulação por parte do sistema tecnocapitalista-mediático, perde totalmente o caráter de “meio divino” (Teilhard de Chardin),¹⁶ mediador do encontro com o transcendente.

Poder-se-ia, no entanto, objetar que tal conclusão aplica-se apenas à modernidade, enquanto confia absolutamente no poder da razão humana e nas realizações da técnica, seja para a compreensão da realidade, seja para a sua recriação de acordo com os interesses humanos. A nova

¹⁵ Esta precisão é importante, porque o mundo atual não está plenamente modernizado, de modo que há possibilidades, ainda que escassas, de eximir-se do espírito secularizante da modernidade numa autêntica relação com o divino.

¹⁶ “Le milieu divin” (Paris: Seuil, 1957) é o título de uma das obras em que Teilhard expressa sua visão do mundo.

mentalidade pós-moderna, após o colapso das “grandes narrativas”, recusando as certezas do racionalismo imanentista, abriria, ao invés, um novo espaço para a religião, tanto como fé que supera a pura racionalidade, quanto como afirmação da transcendência pela consciência acentuada dos limites da condição humana.¹⁷ Não pretendemos contestar que, sob este aspecto, a situação cultural contemporânea poderia oferecer uma oportunidade para o ressurgimento ou consolidação da religião. Entretanto, a análise dos fatos, à luz dos critérios acima propostos, não corrobora, como logo veremos, tal asserção. Na verdade, a chamada pós-modernidade, não constitui uma ruptura em relação à modernidade e seu caráter secularizante. Trata-se antes de uma nova fase do processo de modernização, um aprofundamento de suas tendências, que se pode designar mais adequadamente como modernidade avançada. Certamente, a cultura emergente apresenta alguns traços contrários a pontos fundamentais da modernidade clássica. Trata-se, porém, não de superação desta visão do mundo, mas de reações, que, como tais, se situam no mesmo plano do pensamento moderno. A contraposição entre humanismo autossuficiente e pós-humanismo desenganado, razão e sentimento, objetividade e subjetividade, autocontrole e autenticidade, eficiência e gratuidade, produção e consumo, não aponta para um novo caminho de realização do destino humano. A absolutização da razão foi substituída pela relativização de todo conhecimento, que leva efetivamente ao niilismo, reforçando a imanência do horizonte existencial das novas gerações. O sentimento fideísta que pretende ocupar tal horizonte pouco ou nada tem a ver com a verdadeira experiência religiosa. O “pensamento fraco”, longe de favorecer o acesso a uma autêntica transcendência, dissolve todos os valores morais e religiosos no caldeirão da

¹⁷ Tal é a posição p.ex. de Martelli (1995, cap. 5º, p.415-451).

subjetividade. Uma nova ideologia, o individualismo, se bem que ainda pouco expressa em termos teóricos, reina existencialmente, determinando a mentalidade, as atitudes e escolhas do homem atual. No eclipse dos valores universais, o indivíduo, não como liberdade, antes como joguete de desejos insaciáveis (consumismo, hedonismo), converte-se no único absoluto. Evidentemente, tal quadro, apenas esboçado, já deixa perceber, que a pós-modernidade, com suas peculiaridades, não se subtrai ao domínio do espírito moderno, consubstanciado no antropocentrismo, que guia o processo de secularização.

4. **Confirmação empírica da secularização em curso**

Podemos, portanto, concluir que a secularização da sociedade, no sentido radical, continua a acentuar-se no mundo atual, como um fenômeno intrinsecamente ligado à modernidade, seja enquanto esta é alimentada por uma visão imanentista da realidade, seja enquanto provoca a dessacralização do mundo. É verdade que o processo de modernização incide em graus diversos nas várias regiões. Há, portanto, populações que ainda não estão inteiramente sob seu império. Por outro lado, mesmo onde já reina a modernidade plena, pode haver pessoas ou grupos de pessoas que resistem ao seu espírito. Em todo caso, tal é a nossa afirmação, na medida em que vigora a modernidade, dá-se também a secularização. Trata-se agora de confirmar empiricamente esta conclusão, demonstrando como a mentalidade do homem moderno (e pós-moderno) reflete esta compreensão secularizada da realidade. Para tanto, examinemos, em primeiro lugar, à luz do sentido essencial da atitude religiosa, os movimentos mais recentes, que são apontados como prova de um retorno da religião na pós-modernidade. Eles podem classificar-se basicamente em duas categorias, correspondentes aos novos movimentos religiosos dentro ou fora das religiões mundiais

(cristianismo, hinduísmo, islã).

Estes movimentos, no primeiro caso, têm um caráter basicamente fundamentalista. Muitos adeptos de tais religiões sentem-se ameaçados em suas convicções religiosas, em primeiro lugar, pelo espírito crítico, próprio da razão moderna, enquanto, rejeitando a autoridade da tradição e qualquer afirmação que não seja cientificamente demonstrável, leva ao questionamento de todo o corpo das verdades religiosas. Diante da desorientação provocada pelo pluralismo e relativismo modernos, o fundamentalista volta-se para o passado na busca de um fundamento sólido para a sua vida nas doutrinas tradicionais de sua religião. Trata-se, em particular, de apoiar-se nos documentos fundantes da própria fé (Bíblia, Alcorão, livros sagrados), interpretados literalmente, sem qualquer tentativa de uma reflexão sobre o seu conteúdo, a não ser em vista de uma inserção na própria vida. Este fideísmo alia-se a regras estritas de comportamento, aplicadas automaticamente, sem o discernimento, que acarretaria de novo a insegurança existencial, que se procura superar. Outra característica é a busca de confirmações sensíveis da fé, em milagres, aparições e acontecimentos sensacionalistas de um modo geral. Ao contrário da atitude das grandes instituições religiosas, muitas vezes perplexas e confusas ante os desafios da modernidade, os grupos fundamentalistas oferecem respostas claras e precisas sobre os meios de alcançar a salvação. Sua proposta tem um caráter sectário, enquanto tendem a apresentar-se como única via de salvação.

A presente descrição vale, certamente, em graus diversos, do fundamentalismo cristão, tanto católico como protestante, representados particularmente pelo pentecostalismo (no Brasil: Assembleia de Deus,

Congregação Cristã Brasileira, etc.)¹⁸ e neopentecostalismo evangélico (no Brasil: Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, etc.) e pela Renovação carismática católica.¹⁹ Como reação contra o espírito da modernidade, estes movimentos colocam-se, por isso mesmo, no mesmo plano da mentalidade moderna, apenas com sinais contrários. Apesar de sua referência ao passado, tais movimentos não relutam, antes pelo contrário, em utilizar-se amplamente de recursos tecnológicos da modernidade, em particular, das técnicas organizacionais e dos meios de comunicação de massa. Tais movimentos desenvolvem também um ativismo político na luta pela conservação de seus valores morais e contra qualquer medida que ponha em risco o envoltório social de suas crenças. No islã e no hinduísmo o fundamentalismo adquire uma conotação peculiar, enquanto a defesa dos valores, real ou supostamente tradicionais, não é motivada simplesmente pela reação ao secularismo da razão moderna em defesa da própria fé, mas adquire também um caráter nacionalista, enquanto autoafirmação da própria tradição cultural face à invasão da cultura ocidental moderna.

A outra novidade no panorama religioso contemporâneo são os movimentos religiosos que pululam fora do quadro institucional das religiões, particularmente das grandes religiões mundiais. Trata-se p.ex. da Nova Era (*New Age*), como modelo de uma religiosidade muito difusa na sociedade e cultura pós-moderna; das propostas de cultivo da espiritualidade oriental (Meditação

¹⁸ Berger (1999 p.1-18) aponta o grande desenvolvimento dos movimentos evangélicos na América Latina e do islã na África, como sinais da vitalidade da religião no mundo atual, sem perceber que isto se deu em populações ainda não modernizadas e já religiosas, i.e., católicas (no primeiro caso) e adeptas das religiões tradicionais no segundo.

¹⁹ A classificação do movimento carismático católico como fundamentalismo refere-se apenas a um dos seus aspectos e não se pronuncia quanto ao valor teológico-pastoral desse movimento.

transcendental, Consciência de Krishna, Soka Gakkai, etc.); dos movimentos mais ou menos religiosos de caráter para-ou pseudocientífico, como a “Scientology”, a “Cência Cristã”, a Bioenergética; das práticas exotéricas (horóscopo, quiromancia, cartomancia, cristais, etc.). Sua grande diferenciação impede de estabelecer um denominador comum mais preciso. Assinalaremos, contudo, alguns traços mais ou menos encontráveis em todos estes fenômenos. Trata-se também aqui de uma reação contra a modernidade, entendida, sobretudo, como racionalização da existência (mesmo no campo teológico e na vida eclesial). Ao encerrar o ser humano no âmbito da razão instrumental, a cultura atual rouba qualquer sentido à vida, enquanto presa ao ciclo da produção e consumo, sem qualquer perspectiva transcendente. A organização do mundo moderno a partir da razão funcional e calculista, com sua preocupação com a eficiência técnica em vista da obtenção do máximo de resultados intramundanos (produtividade, sucesso, status, riqueza, etc.), ao pretender pôr tudo sob controle através de uma perfeita previsibilidade, elimina o caráter misterioso e sagrado do mundo. Esta racionalização da existência, que se exerce também mediante o autocontrole e a repressão das emoções e sentimentos, bem como pelo adiamento da gratificação, dá a sensação de que a realização em termos modernos obriga a vestir uma camisa-de-força que inibe a dimensão expressiva do ser humano. Por outro lado, a fragmentação da vida moderna e da identidade pessoal, a mecanização rotineira do exercício profissional, o anonimato e o predomínio das relações funcionais, geram uma permanente insatisfação com as condições de vida no mundo atual.

O conjunto desses fatores desperta, então, em muitos a aspiração de escapar desta realidade opressora, buscando num novo horizonte religioso, um modo de existir mais humano e autêntico. Procura-se, então, superar

esta situação através de experiências, que satisfaçam o sentimento religioso. Os diversos movimentos apresentam graus diversos de reconhecimento de um poder divino distinto do próprio “eu”, mas, em todo caso, não suficientemente pessoal para ser cultuado. Trata-se antes de mergulhar nesse elemento divino através de experiências de caráter extático. Para tanto, se fornecem métodos orientados para a liberação da espontaneidade, permitindo assim, por um lado, o contato com o “eu” verdadeiro, por trás das máscaras e papéis sociais impostos pela vida moderna, e, por outro, sentir e partilhar intimidade e amor. A “salvação” proposta por essa nova religiosidade consiste no aperfeiçoamento do indivíduo, através da liberação dos poderes superiores da mente, inibidos pelo domínio da racionalidade e, portanto, da sua plena realização pessoal em termos de uma felicidade intramundana. Esta transformação do indivíduo implica em um tomar consciência de sua própria essência divina e de sua unidade orgânica com o universo e com os outros. Ela ocorre mediante um tipo de conhecimento intuitivo, que desperta a consciência cósmica, uma interioridade mística, em sintonia com a energia universal. O ponto fulcral desta nova espiritualidade é, portanto, o holismo, que designa a unidade última de todas as coisas, rejeitando as dicotomias entre ciência e espiritualidade, corporal e mental, indivíduo e universo, humano e divino. Ainda que tomem empréstimos de religiões tradicionais (cristianismo, budismo, hinduísmo, teosofia), tais movimentos oferecem, em suma, novas sínteses religiosas, de cunho predominantemente gnóstico, com um acentuado caráter individualista e anti-institucional (não-dogmático, não-organizacional).

Como julgar estas manifestações de uma nova religiosidade à luz das características essenciais da religião como dimensão constitutiva da existência humana? Nas suas duas modalidades básicas, fundamentalista e futurista,

esta nova religiosidade tem como traço comum ser uma reação contra a secularização da sociedade, enquanto desfecho do processo de modernização.²⁰ Entretanto, as propostas que fazem, como se verá mais em detalhe, longe de constituir uma renovação da autêntica atitude religiosa, correspondem antes a sua deturpação, enquanto presas ainda nas malhas da modernidade. Em particular, o fundamentalismo se insurge contra a relativização dos valores morais e religiosos e contra a visão puramente imanente da realidade, que reinam no mundo atual, com exclusão de qualquer referência ao sobrenatural. Mas, longe de exprimir um ressurgimento ou reafirmação da religião, constitui uma forma inautêntica de religiosidade, na qual, malgrado as aparências, o ser humano não está orientado gratuitamente para Deus, mas se volta sobre si mesmo, em busca da segurança existencial, pessoal e coletiva, pela absolutização por uma leitura fideísta dos textos que constituem o fundamento de sua fé. O caso extremo desta tendência são os grupos religiosos só de fachada, que se apresentam como cristãos, na verdade, porém, são absolutamente antievangélicos. Eles merecem esta qualificação, não só enquanto têm por objetivo tácito o enriquecimento dos seus dirigentes, à custa da credulidade dos adeptos, mas também enquanto promovem uma religiosidade egoísta e materialista, compreendida como um negócio com Deus, que cumulará o fiel de bens terrenos em troca da oferta pecuniária feita à Igreja à qual pertence. Este predomínio da subjetividade, entre outras coisas, afasta o fundamentalismo da autêntica atitude religiosa e o

²⁰ Veja-se o comentário de Bryan Wilson a respeito da religião no mundo atual: “In this, sense religion remains an alternative culture, observed as unthreatening to the modern social system, in much the same way that entertainment is seen as unthreatening. It offers another world to explore as an escape from the rigors of technological order and the ennui that is the incidental by-product of an increasingly programmed world.” (WILSON, 1985, p.20).

caracteriza, paradoxalmente, como momento do processo de secularização.²¹

Quanto às formas emergentes de religiosidade, a avaliação recai também, ainda mais claramente, sobre seu caráter subjetivo e imanente, em contraste com a transcendência, objetividade e gratuidade da verdadeira religião. Trata-se com efeito de espiritualidades que, ao contrário da dinâmica autenticamente religiosa, promovem uma autossalvação, não recebida do absoluto transcendente, nem para ele orientada, mas voltada inteiramente para a satisfação existencial do indivíduo. Certamente, os novos movimentos religiosos, nos seus dois tipos básicos, surgem de preocupações plenamente válidas com o sentido da existência, visando à superação dos limites intoleráveis da situação atual, fruto do processo de modernização. Eles são, na verdade, expressões da abertura constitutiva do ser humano para o transcendente, fundamento da dimensão religiosa da existência. As soluções que oferecem são, no entanto, inconsistentes e, malgrado certos traços promissores, constituem, em última análise, deturpações do sentimento religioso, qual planta que, mesmo brotando de uma semente fecunda, acaba sendo esturricada pelo clima inóspito da modernidade. Aliás, os membros de certos movimentos não religiosos, como os “médicos sem fronteira”, na medida em que são motivados por ideais de solidariedade, parecem, às vezes,

²¹ Concordamos com as seguintes observações de St. BRUCE, que se referem ao mundo protestante: “Let us go back to two observations made by all the commentators: it [the charismatic movement] has mostly recruited from old evangelical organizations and it has accommodated considerably to the secular world. Combined, these suggest that, far from representing a radical religious alternative to the secularization of the wider society, the charismatic movement has been the route by which many previously conservative evangelical Protestants have become increasingly liberal and denominational. [...] The charismatic movement does not refute secularization; it shows how it works.” (BRUCE, 2002 p.185).

mais próximos de uma atitude de verdadeira abertura ao transcendente do que aqueles que estão marcados pelo espírito dos novos movimentos que vêm de ser descritos.

Se passarmos agora da análise das atitudes favorecidas pelos novos movimentos religiosos, para o exame da qualidade religiosa da sociedade contemporânea no seu conjunto, seremos levados a constatar nela a exacerbação dos fatores secularizantes e dos elementos secularizados. Com efeito, no primeiro caso, ou seja, nos novos movimentos religiosos, os indivíduos buscam, sem dúvida, no mundo religioso a satisfação de seus anseios de segurança e realização (fim). Tal busca é, porém, prejudicada por uma compreensão imanente e subjetivista e, portanto, secularizada, de tal realização (meios). Hoje em dia, porém, a grande maioria da população mundial, mesmo quando se declara crente em Deus e adepta de alguma religião, manifesta por suas atitudes que são outros os valores que mobilizam seus esforços de realização pessoal. Não vamos invocar aqui estatísticas mais detalhadas sobre as crenças em Deus, na vida futura, em valores morais, declaradas pelos participantes das diversas sociedades, já que mantemos que a verdadeira religiosidade não se comprova em termos de adesão formal a certas representações do universo religioso, mas em função das atitudes efetivamente assumidas. Ora, quais são os critérios e valores que orientam as decisões e comportamentos no mundo de hoje? Não há dúvida que as sociedades modernas são moldadas pelo capitalismo, de sorte que o econômico torna-se, em geral, o valor supremo que comanda a dinâmica da vida pública e privada. Esta preponderância do econômico é instigada pela ideologia individualista que se configura neste plano, sobretudo, como consumismo e hedonismo. O mesmo acontece com fenômenos recorrentes em nossas sociedades como a injustiça, a violência, a mentira, todos provocados por uma visão egoísta e imediatista da própria vida. Evidentemente,

podem-se detectar também gestos generosos de respeito e solidariedade em relação ao próximo, especialmente aos mais marginalizados, inspirados por uma fé religiosa, que escapa mais ou menos ao influxo da modernidade. No entanto, há de se convir que tais atitudes coerentes com uma visão transcendente da existência constituem mais a exceção do que a regra. É verdade que nas sociedades tradicionais, como a Idade Média Ocidental, não parece terem vigorado atitudes mais sadias do ponto de vista ético e religioso do que as que deparamos no mundo atual. Os dados históricos mostram que naquelas sociedades os mandamentos religiosos e as normas morais, que eles envolvem, não foram mais bem observados do que na nossa. Há, porém, uma diferença fundamental sob o aspecto que nos interessa. Os seus membros, ao errar, tinham consciência de estar transgredindo uma prescrição religiosa. Embora muitas vezes incoerentes com os valores que professavam, eles reconheciam a soberania do divino e pretendiam respeitá-la, mantendo, portanto, uma atitude religiosa, o que, em geral, não ocorre hoje, justamente por causa da imanência do horizonte existencial.

Aliás, a ambiguidade do comportamento atual é clara, precisamente naqueles exemplos que são trazidos para comprovar a força da religião no mundo contemporâneo. A derrocada do regime comunista no leste europeu, especificamente na Polônia, por volta de 1990, deveu-se em grande parte ao influxo da Igreja Católica, em particular do Papa João Paulo II. Entretanto, os motivos que provocaram a revolta popular não tiveram geralmente um caráter religioso e transcendente. Foram muito mais o nacionalismo como anseio pela liberdade da pátria e dos seus cidadãos, por um lado, e, por outro, a atração pelas benesses do sistema econômico capitalista do Ocidente. Esta interpretação bastante óbvia é confirmada pela evolução da sociedade polonesa desde aquela data, cada vez mais atraída pelo estilo de vida secularizado da Europa

Ocidental. Também no caso da “moral majority” nos Estados Unidos, prevalecem, sob a capa de autêntico cristianismo, motivos como a ameaça a determinado modo de vida e outras expressões de interesses subjetivos, como mostram as atitudes antievangélicas que assumem muitas vezes seus representantes nas suas campanhas. Finalmente, a Al-Qaeda e outros movimentos fundamentalistas islâmicos, longe de testemunharem um ressurgimento religioso, representam antes, pelos fins e meios que adotam, uma perversão da religião, plenamente consentânea com o espírito da modernidade, enquanto tende a esvaziar e mundanizar a proposta das várias religiões, neste caso, do islã. Por outro lado, é significativo que poderosas culturas de grande teor religioso como a japonesa e a hindu, à medida que se modernizam, mediante a racionalidade tecnocientífica e econômica capitalista vão absorvendo progressivamente o espírito da modernidade e a imanência materialista de sua compreensão da existência. A cultura japonesa resistiu por muito tempo à invasão dos valores e estilos de vida modernos, mas teve de render-se à medida que sua promoção a segunda economia do mundo após os Estados Unidos²² elevava o nível de vida da população. Hoje 71% dos japoneses adotam na vida uma atitude de indiferença em relação à religião.²³ Na Índia o desenvolvimento econômico, ligado ao processo de modernização, é muito mais recente e desigual. Mesmo assim, já se notam os seus efeitos em termos de mudança da compreensão da existência, especialmente nas regiões

²² Hoje o Japão ocupa o quarto lugar quanto ao produto interno bruto, tendo sido superado pela China e pela Índia, cujas populações são muito mais numerosas (Cfr. Relatório do Banco Mundial, relativo a 2012). Entretanto, o seu índice per capita é muito superior ao desses países.

²³ A pergunta exata da enquete de Gallup (2006-2011) foi: *Is religion an important part of your daily life?* (Cfr. Wikipedia: *Irreligion by country*, 13/11/2013)

ocidentais do país.

5. Considerações finais

Nosso balanço da situação religiosa atual confirma, portanto, a afirmação da persistência do processo de secularização também na pós-modernidade, ou seja, no mundo atual.²⁴ O chamado “retorno da religião” pode ser observado sob certos aspectos mais ou menos superficiais, não, porém, quanto ao significado essencial de religião e de secularização. É a constatação de um fato, não um juízo de valor, favorável a esta situação, que recai, aliás, sobre a raiz da cultura moderna e não sob todas as suas manifestações. Nem por isso, há razões para alimentar a crença pessimista na extinção da dimensão religiosa da existência. Com efeito, a secularização intrinsecamente conexas com a modernização, não é um processo irreversível, como não o é também a modernização da sociedade, nos termos em que ocorreu de fato na história do Ocidente e hoje assumiu dimensões planetárias. Mesmo filosoficamente podemos reconhecer, por um lado, que o curso da história não obedece a um determinismo, cego ou racional, mas depende fundamentalmente do posicionamento da liberdade humana diante dos fatos que se impõem com maior ou menor necessidade. Por outro lado, a dimensão religiosa pertence à própria essência do ser humano, de modo que não poderá ser suprimida, ainda que possa manifestar-se também de maneira privativa ou deformada. É o que reconhecem muitos pensadores, inclusive quem não aceita o caráter real do sagrado. Como se viu, a modernização das várias sociedades dá-se em ritmos

²⁴ É também a conclusão de St. BRUCE, de um ponto de vista empírico, a respeito de “Postmodernism and Religious Revival”: “I see no grounds to expect secularization to bereversed.” (BRUCE, 2002, p.241);

diferentes e ainda não foi completada, inclusive no Brasil, onde convivem expressões das culturas tradicional, moderna e pós-moderna. Além disso, ainda que o contexto cultural seja determinante na configuração das ideias e valores dos indivíduos, não se trata de um absoluto, permitindo, ao contrário, a resistência ao seu influxo, a crítica de seus limites e a superação de sua proposta. Tal é a missão que compete a quantos admitem a orientação do espírito humano para um absoluto transcendente.

Referências

- BRUCE, Steve. **God is dead: secularization in the West**. Oxford: Blackwell, 2002.
- BERGER, Peter L.. **The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**. New York: Doubleday, 1979.
- BERGER, Peter L. **The Desacralization of the World: A Global Overview**. In: BERGER, Peter L. (ed.). **The Desacralization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999, p.1-18.
- DURKHEIM. E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: PUF, 2008.
- LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion**. London: Macmillan, 1967
- MARTELLI, Stefano. **A Religião na Sociedade Pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. Trad. de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas: 1995.
- SCHAEFFLER, Richard. **Religion und kritisches Bewusstsein**. München: Alber, 1973
- SPAEMANN, Robert. **Funktionale Religionsbegründung**

und Religion. In: KOSLOWSKI, P. (Org.). **Die religiöse Dimension der Gesellschaft.** München: Mohr, 1983.

WILSON, Bryan. **Secularization: The Inherited Model.**
In: HAMMOND, Phillip E. (ed.). **The Sacred in Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion.** Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1985, p.9-20.

Secularização, Cristianismo e Ciência: será mesmo o Fim?

Agnaldo Cuoco Portugal

1. Dois conceitos de Secularização e um pouco de sua História

Para começar, proponho que tentemos entender melhor do que estamos dizendo quando falamos de “secularização”. Em termos gerais, trata-se de um processo pelo qual algo que estava sob o domínio religioso passa para o domínio leigo, ou do âmbito eclesial para o âmbito do mundo cotidiano ou secular. Assim, por exemplo, diz-se que um cemitério foi secularizado quando o controle deste passou de uma igreja para uma empresa privada ou para o Estado. Fala-se também que um religioso se secularizou quando deixou de fazer parte de uma ordem religiosa ou mosteiro e passou a fazer parte do clero de uma diocese, que não por acaso é também conhecido como “clero secular”. Em outras palavras, secularização tem a ver com perda total do caráter ou da ligação religiosa em certos contextos (no exemplo do cemitério) ou com a mudança da forma como se vive a religiosidade – de uma forma mais

totalizante e onipresente para uma forma que inclui o contato com realidades não religiosas também (como no exemplo da passagem da vida monástica para o clero secular). Assim, secularização pode significar a total perda da religiosidade ou uma simples mudança no modo como esta é vivida.

Apesar de parecerem banais, os exemplos acima do cemitério e da mudança na vida religiosa indicam dois sentidos bastante diferentes daquilo que o termo “secularização” quer dizer quando usado para se referir àquilo que caracteriza os tempos atuais em relação aos tempos anteriores à modernidade. Antes de aplicar esses dois sentidos ao problema da relação entre cristianismo e ciência, precisamos entender melhor essas mudanças em termos históricos. Neste texto, faremos esse percurso com a ajuda de um trabalho monumental, que será apresentado aqui de modo bastante breve: *A Secular Age* (2007) do filósofo norte-americano Charles Taylor.

Taylor distingue três sentidos de secularização quanto à situação específica da chamada sociedade ocidental nos últimos quinhentos anos e que inclui especialmente o oeste da Europa e a América do Norte. No primeiro sentido, temos o fenômeno de que a fé religiosa cristã deixou de fazer parte da esfera pública de um modo constante, tornando-se predominantemente um assunto privado. No segundo sentido, secularização significa a diminuição significativa no número de pessoas que se declaram acreditar em Deus e que participam de atividades religiosas regularmente hoje em dia, em comparação com o século XVI. O terceiro sentido entende a secularização como uma mudança na sociedade ocidental na qual se passa de uma situação em que é quase impossível não acreditar em Deus para uma na qual esta é apenas mais uma opção entre outras (TAYLOR, 2007, p. 3).

Taylor se concentra no terceiro sentido de secularização – apesar de admitir que de fato acontecem os

fenômenos a que se referem os outros dois – procurando entender não tanto a mudança em relação à crença em Deus, mas sim ao que ele chama de “condições de crença”, ou seja, dos tipos de experiência vivida quanto à religião ou ao tipo de sentido que a religião geralmente oferece. O que aconteceu nesse período foi o aparecimento de tipos de experiência como essas e que são opções reais enquanto alternativas ao cristianismo. Em outras palavras, o processo de secularização vivido pelo ocidente se refere a uma pluralização dos modos pelos quais se entende que a vida adquire ou pode adquirir “plenitude”. Se antes do século XVI, no período medieval, a única escolha era a vida religiosa, outras opções passaram a surgir a partir de então, especialmente a alternativa naturalista, ou seja, sem referência a Deus (TAYLOR, 2007, p. 8).

Diferentemente do ocidental do ano de 1500, o do século XXI é capaz de não ver os eventos naturais como ações de Deus, de entender que a sociedade é formada pelo conjunto das ações humanas apenas e, muito frequentemente, não acreditar na ação de anjos, demônios e bruxas, ou seja, não crer que o mundo seja encantado. Trata-se de um processo não apenas de subtração, de perda de algo, mas de substituição de uma sociedade hierarquizada, com acesso mediado pela figura do rei, para uma coletividade horizontal, formada por iguais, despersonalizada (a figura do rei é substituída por instituições regidas por regras válidas para todos) e com acesso cada vez mais imediato às suas instâncias de decisão.

Por outro lado, a partir da Reforma Protestante especialmente, temos não mais um mundo no qual é normal que uns poucos se dediquem à devoção e prática religiosa enquanto a maioria apenas trabalha no campo ou guerreia – o modelo padrão na Idade Média feudal. Aos poucos, a proposta foi sendo de universalizar o desenvolvimento espiritual, traduzindo a Bíblia para o vernáculo e universalizando a alfabetização, de modo que

todos pudessem ter acesso à Palavra de Deus. Além disso, o contato com Deus também é tornado mais direto, não mais apenas pelos sacramentos ministrados pelo clero, mas diretamente, através da palavra e da ação direta do Espírito Santo. Por outro lado, uma ética do trabalho e da austeridade quanto ao usufruto dos prazeres deixava de ser um voto específico dos que haviam optado pela vida religiosa e passava a ser praticada por todos. De um “eu poroso”, passivo da ação de seres sobrenaturais de todo tipo, passava-se para um “eu protegido”, que confiava na graça divina, mas também na disciplina e na ordem do trabalho austero. A própria ação de Deus passava a ser vista como criação de um plano organizador, tal como a ordem social que é organizada pela legalidade impessoal.

Aos poucos, ia-se passando de um Deus que intervinha de modo misterioso e inescrutável, para um Deus que havia criado o mundo e sua ordem, mas que a deixara funcionar por si mesma conforme o planejado. Estamos a um passo da crença de que não há necessidade mais de Deus. E esse passo é dado no século XVIII e reforçado no século XIX, quando uma visão de mundo materialista começa a ser vista como uma forma madura e respeitável de encarar as coisas, enquanto a crença num Deus pessoal é crescentemente vista como infantil e sem respaldo. O mundo aos poucos vai sendo entendido como inteiramente imanente, sem nenhum eco lá fora da vida interior que experimentamos em nós. Observa-se, a partir daí, outro elemento importante dessa mudança: o individualismo e a crença num “deus interior” de forte conotação panteísta. Esse panteísmo de fundo individualista e o ateísmo materialista são dois dos principais exemplos de formas alternativas ao cristianismo como resposta à busca de plenitude na cultura ocidental desde então. Ambos têm em comum uma concepção naturalista acerca do que é fundamentalmente a realidade.

Taylor parece ter razão ao defender que nossa

época no ocidente tem como novidade característica a emergência de uma forma de vida e um tipo de experiência pessoal que prescinde da figura de um Deus pessoal. Coincide com o surgimento desse fenômeno o desenvolvimento das ciências naturais modernas e é comum que se veja o declínio da hegemonia da forma religiosa de ver o mundo e o aparecimento e progresso das ciências não como uma mera coincidência, mas como uma relação causal. Em outras palavras, o processo de secularização seria devido ao avanço da ciência, pois elas seriam essencialmente antagônicas. É essa ideia que vamos analisar nas próximas partes.

2. Ciências Naturais e Cristianismo

A tese da oposição como forma da relação entre religião e ciência é certamente a mais popular dentre as possibilidades geralmente discutidas pelos estudiosos¹. Em grande medida, essa popularidade se deve à enorme repercussão que houve no meio acadêmico de obras como *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) de Andrew Dickson White. Elas serviram de base para outro livro talvez mais conhecido do grande público: *Religion and Science* (1935) de Bertrand Russell. Em comum, esses trabalhos defendem a tese de que o desenvolvimento da ciência moderna teve como resultado o contínuo declínio da influência do cristianismo na cultura e na sociedade ocidentais. Em outras palavras, o progresso científico teria sido a principal causa da secularização no sentido de perda de religiosidade

¹ Classicamente, os especialistas no assunto se referem a uma tipologia que inclui, além de conflito (que entendemos aqui pelo termo mais geral “oposição”), também “independência”, “diálogo” e “integração” (Cf. Barbour, 1998).

e, conseqüentemente, teve de enfrentar a reação das instituições eclesiásticas que teriam sido majoritariamente contra o avanço do conhecimento sobre a natureza.

Talvez a ênfase nos aspectos existenciais e no caráter simbólico não realista da crença cristã da filosofia contemporânea não tenha ajudado a responder essas acusações. Por um lado, não se pode negar que a religião tem propósitos de significação que envolvem dimensões existenciais e éticas que escapam ao alcance das ciências pelo menos quanto à justificação, embora essas possam ter algo a dizer sobre a origem de certos comportamentos e sentimentos. Isso, em alguma medida, justifica falar da prática religiosa de um modo que a distingue fortemente da atividade científica. Por outro lado, no entanto, as religiões fazem também alegações acerca do que é “verdadeiramente real”, ou seja, elas têm geralmente um credo constituído de afirmações sobre o que é a realidade fundamentalmente – algo que pode ser traduzido filosoficamente como sendo uma “metafísica”. Assim, a ênfase existencial e ética da defesa da religião acabou omitindo a dimensão teórica e metafísica do cristianismo, de um modo que permitiu interpretações no mínimo confusas acerca da relação entre fé e razão na filosofia nos últimos duzentos anos².

Em parte, pelo menos, esse refúgio nas dimensões existencial e ética da religião cristã foi uma maneira de protegê-la da verdadeira cruzada promovida pela filosofia moderna contra a metafísica e a teologia. Um momento eloquente dessa forte crítica na filosofia desde o século XVIII é o famoso final da *Investigação acerca do Entendimento Humano* (2010 [1748]) de David Hume:

² O trabalho do filósofo britânico Richard Swinburne foi dedicado a tentar romper essa omissão. É interessante, a esse respeito, o depoimento que ele faz em sua autobiografia intelectual (SWINBURNE, 1994, p. 2).

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que devastação devemos fazer? Se tivermos em nossa mão, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e perguntarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões (HUME, 2010 [1748], p. 211).

É claro na passagem acima o contraste entre os livros que deveriam ser jogados ao fogo e as obras com as quais se poderia aprender algo de aproveitável, certamente ligadas às ciências naturais e formais. Em outros termos, Hume pressupõe que as ciências se opõem à teologia e à metafísica e, se essas forem mesmo dimensões essenciais do cristianismo, o desenvolvimento das ciências não teria como ser compatível com a religião cristã³.

Porém, é importante fazer ver que a pesquisa histórica tem mostrado tanto que as instituições religiosas não foram historicamente contra a pesquisa científica quanto que o desenvolvimento da ciência não foi responsável pela secularização. O livro *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (2009) é um bom exemplo do quanto a pesquisa histórica mais acurada mostra que a história da relação entre ciência e religião (particularmente a cristã) é mais complexa que a tese da oposição. Com textos altamente informativos e muito bem

³ A *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787) de Kant também contrasta a metafísica e a teologia com as ciências, embora não opte pela incendiária solução de Hume. Depois de excluir o discurso sobre Deus do âmbito teórico da razão, Kant propõe resgatá-lo no âmbito prático, no que teve grande influência no pensamento filosófico posterior, haja vista a opção deste por dar à religião um papel ético e existencial apenas, como afirmei acima. O importante para nós é que o contraste entre ciência e crença religiosa também tem um papel central nessa obra fundamental do pensamento moderno.

documentados, a coletânea vai desmontando várias crenças falsas que foram se estabelecendo no imaginário popular e mesmo no credo de membros de comunidades científicas e acadêmicas. Menciono aqui uma lista breve dessas crenças falsas e do que mostra a pesquisa histórica séria:

1) Que o surgimento do cristianismo foi responsável pelo fim da ciência antiga – na verdade, “nenhuma instituição ou força cultural do período patrístico ofereceu mais encorajamento para a investigação da natureza do que a igreja cristã” (LINDBERG, 2009, p. 17). Embora o entendimento da natureza não fosse o principal objetivo do pensamento cristão, este não o descartava e até o considerava um elemento importante para a compreensão das Escrituras e da mensagem de salvação, daí a razão do cultivo das ciências naturais ao longo de todo o período inicial da igreja cristã.

2) Que a igreja cristã medieval impediu o crescimento da ciência – ao contrário, o período medieval cristã deu origem à universidade, que se desenvolveu com forte apoio do papado, inclusive com a proteção da comunidade acadêmica contra ingerências dos poderes políticos locais, o que foi condição fundamental para o bom desenvolvimento do seu trabalho. E nas universidades medievais não se estudava apenas teologia, ao contrário, teologia era cursada por uma pequena minoria. E o desenvolvimento das ciências naturais na universidade medieval foi altamente significativo, sem o qual não teria acontecido a chamada revolução científica moderna (SHANK, 2009, p. 22).

3) Que os cristãos medievais ensinavam que a terra era plana e não redonda – de fato, todo pensador medieval importante do século VII ao XIV que se dedicou ao estudo da natureza afirmou que a terra era um globo redondo, tal como anteriormente pensadores cristãos do período

patrístico (CORMARCK, 2009, p. 31).

4) Que a igreja medieval proibiu a dissecação humana e atrasou o progresso da medicina – na verdade, a abertura e o desmembramento de corpos humanos para fins religiosos era tolerada e até encorajada pelas autoridades eclesiásticas medievais. Eram comuns as práticas de embalsamamento de corpos de santos, seu desmembramento em forma de relíquias ou a cesariana de fetos de mães que haviam morrido para o batismo de seus filhos. Ao contrário de gregos, romanos e judeus, a cultura cristã não via tumbas e cadáveres como impuros. Não há registro de proibição ou mesmo restrição à dissecação de cadáveres por parte da igreja (Park, 2009, p. 44-5).

5) Que a revolução científica libertou a ciência da religião – longe disso, pois não só os grandes líderes da revolução científica eram cristãos devotos, mas não viam oposição entre sua fé e seu trabalho de pesquisa. No caso de Newton, por exemplo, o propósito era entender melhor a Deus por meio do estudo do livro da natureza e do livro das Escrituras. Além disso, a igreja católica era uma das maiores patrocinadoras das ciências no século XVII e a Companhia de Jesus, que esteve à frente da inquisição de Galileu, contava com membros que fizeram significativas contribuições à astronomia e à filosofia natural da época (OSLER, 2009, p. 96).

O caso Galileu é reconhecidamente um episódio emblemático para aqueles que defendem a tese da oposição entre religião e ciência, pois foi um momento no qual a autoridade eclesiástica chegou a impedir a continuidade do trabalho de um dos mais importantes cientistas naturais da história. A imagem de intolerância e obscurantismo do cristianismo dificilmente poderia ter maior justificação. No entanto, não se pode esquecer que, como dito acima,

Galileu também era cristão, o que já permite dizer que uma tese assim tão geral sobre cristianismo e ciência não se justifica. Além disso, as teses de Galileu eram debatidas por seus inquisidores também quanto à sua plausibilidade em vista da ciência estabelecida à época. Os jesuítas, conforme já se disse anteriormente, estavam na linha de frente da ciência no início do século XVII e, portanto, não eram inimigos da ciência. Trata-se de um caso no qual a discordância era essencialmente quanto à interpretação de passagens bíblicas, na qual as autoridades católicas deixaram de seguir a tradição de hermenêutica analógica e metafórica que vinha desde Agostinho de Hipona. Em outras palavras, foi um episódio lamentável, sem dúvida, mas de modo algum uma prova de que o cristianismo é incompatível com as ciências naturais.

Como entender, então, a relação histórica entre cristianismo e ciências naturais. O historiador da ciência John Brooke é outro que contribui para o desmonte da tese de que a ciência moderna secularizou a cultura ocidental. Para Brooke, se entendermos a secularização como um processo no qual a crença em forças sobrenaturais foi substituída por crenças em processos e causas naturais, então o avanço do conhecimento científico teve um significativo papel no combate àquilo que comumente se chama de “superstição”, ou seja, uma crença religiosa falsa. No entanto, não custa lembrar que grandes pensadores cristãos – como Tomás de Aquino, por exemplo – sempre criticaram a superstição como algo tão ou mais contrário à fé do que o ateísmo.

Fora desse contexto, porém, a relação entre ciência e secularização é bem mais complexa. Por um lado, é fato que a linguagem religiosa desapareceu da bibliografia científica no final do século XIX. Isso não significa, porém, que tenha se tornado implausível ser cientista natural e religioso. Para Brooke, “ao invés de ver a ciência como intrinsecamente ou inextricavelmente secular, é mais

correto vê-la como neutra com respeito a questões acerca da existência de Deus” (BROOKE, 2009, p. 227). Em outras palavras, não foi diretamente o estudo científico o que levou os cientistas que se dizem ateus a não aderirem a uma religião, pois o conhecimento científico não diz nada sobre o sobrenatural, uma vez que este foge inteiramente ao seu domínio de trabalho, por definição.

No Reino Unido, cerca de 70% da população diz acreditar em Deus e ter alguma prática religiosa⁴, enquanto isso cai para 40% na comunidade científica, uma porcentagem que se mantém estável há cerca de um século (Brooke, 2009, p. 231). Assim, é fato que a frequência de crença religiosa entre cientistas seja menor que na população em geral. Para Brooke, uma vez que isso não se deve ao próprio trabalho científico, fatores socioeconômicos devem ter tido algum papel na cultura mais materialista nesse extrato social (BROOKE, 2009, p. 231).

Contudo, a hipótese de Brooke não explica por que a frequência de descrença é particularmente alta entre os cientistas, pois esses fatores socioeconômicos também agem na sociedade em geral. Se for verdade que alguma concepção epistemológica ou metafísica teria de se aliar ao modo de trabalhar e ao conhecimento produzido em ciências naturais para que essas fossem vistas como em oposição à religião, então talvez a razão de se ligar ciência e secularização seja principalmente ideológica. Em outras palavras, é possível que tenha sido relevante para essa diferença da frequência de crença religiosa na comunidade científica a divulgação de uma forma de pensar que se pretende a “visão científica do mundo”, a que podemos chamar de naturalismo. Para o naturalismo, não há seres ou

⁴ <http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-data/2011-first-release/index.html>. Acessado em 27 de janeiro de 2014.

forças atuando no mundo que não sejam naturais, ou seja, como disse uma vez o famoso astrônomo Carl Sagan, “a natureza é tudo que existe, existiu e existirá” (apud HAUGHT, 2006, p. 4). Trata-se de um pressuposto metodológico básico para o cientista natural, que faz suas pesquisas buscando causas naturais para os eventos que ocorrem no mundo. No entanto, o naturalismo não se pretende apenas metodológico, mas sim uma tese acerca do que pode ser a realidade como um todo.

Enquanto tese sobre toda a realidade, o naturalismo não é uma tese científica, pois não tem como ser criticada em termos empíricos. Seu sucesso nos meios científicos se deve ao fato de que a passagem do plano metodológico para o plano ontológico parece bastante simples e, por isso, bastante atraente. Mas, se não é uma tese científica, então o que temos é uma tese filosófica, que vem como de “contrabando” dentro do pacote de teorias científicas e postulados metodológicos, levando à sua grande aceitação na comunidade científica.

No entanto, apesar dessa aparente simplicidade do naturalismo, que o torna tão atraente, tem crescido o coro daqueles que discordam fortemente dessa teoria geral da realidade. Segundo alguns, há argumentos para se pensar que se trata de uma tese autodestrutiva em termos teóricos e, por isso, incompatível com o conhecimento científico. É o que veremos na próxima parte deste texto.

3. O Naturalismo e a visão científica de mundo

Em nosso percurso até agora, vimos que é possível pensar a secularização como um fenômeno que pode significar ou o começo de uma perda da religiosidade de forma absoluta como parte da visão de mundo ocidental ou como uma situação na qual o cristianismo passa a ser vivido de forma diferente do que se tinha até o século XVI. O “anúncio” nietzschiano da morte de Deus faz sentido

enquanto observação dessa perda de predomínio absoluto do cristianismo como fonte de crença e prática⁵. No entanto, será que se trata de um processo irreversível de desaparecimento do cristianismo, dando lugar à visão de mundo naturalista baseada nas ciências naturais?⁶ A persistência do cristianismo e mesmo sua ampliação em várias partes do globo não indicaria o contrário da morte de Deus – ao menos no sentido de desaparecimento da crença cristã?

Por outro lado, essa perda de predomínio acontece ao mesmo tempo em que surgem as ciências naturais modernas como um fenômeno visto por alguns – a exemplo de Freud – como uma boa opção substitutiva do cristianismo no papel de conferir sentido à realidade e inspirar a atividade prática⁷. Vimos também que a tese freudiana da substituição enfrenta sérios problemas se tenta se basear na ideia de que a relação mais característica entre cristianismo e ciências modernas é a de oposição, uma vez que historicamente há várias situações de conciliação, colaboração e diálogo.

Nesta última parte do texto, antes da conclusão, gostaria de apresentar alguns elementos de um debate que vem acontecendo principalmente desde os anos 1990, embora tenha um importante precursor nas ideias do escritor britânico C. S. Lewis, nos anos 1940. Conforme indicado ao final da seção anterior, estamos falando das críticas a uma concepção geralmente chamada de “naturalismo” e que pretende ser uma teoria geral sobre as

⁵ Ver F. Nietzsche *Gaia Ciência*, §125.

⁶ Nietzsche provavelmente não defendeu nenhum naturalismo cientificista como substituto do cristianismo. Confesso que não me parece clara qual a sua proposta, no entanto, se é que ele tem mesmo alguma. Deixo aos especialistas no pensamento desse autor a tarefa de esclarecer esse ponto.

⁷ Ver S. Freud, *O Futuro de uma Ilusão* (1978 [1927]).

coisas baseada no resultado das pesquisas em ciências naturais quanto à explicação e compreensão da realidade.

Não é fácil dar um sentido claro para o naturalismo, mas uma boa aproximação é entendê-lo como uma defesa das ciências naturais como uma descrição da realidade “profunda” – para além das aparências –, aliada a uma atitude de rejeição da religião, especialmente o cristianismo. Além do privilégio dado às ciências naturais para identificar o que é a realidade, o naturalismo geralmente rejeita ou implica a rejeição de entidades postuladas pelas religiões ou, pelo menos, pelo cristianismo, como Deus e espíritos, bem como de teses metafísicas como a existência de uma alma imortal como núcleo central que caracteriza cada indivíduo humano. Assim, pelo fato de não serem alcançáveis pelo método científico de testabilidade empírica, tais entidades são tidas como não existentes, por falta de prova. Por outro lado, explicações científicas são tidas como incompatíveis com uma visão de mundo cristã, que postula a existência de um Deus pessoal que mantém o mundo em funcionamento e nele intervém.

Assim, por exemplo, Richard Dawkins, em *The Blind Watchmaker* (1986), ao falar do quanto a Biologia é capaz de explicar a aparência de design nos organismos vivos, afirma:

Mais que isso, quero persuadir o leitor não apenas de que a visão de mundo darwinista é de fato verdadeira, mas que é a única teoria conhecida que poderia, em princípio, resolver o mistério de nossa existência (DAWKINS, 2006 [1986], p. xviii).

Dawkins dedica seu livro ao teólogo William Paley, que havia defendido em *Natural Theology* (1802) que a complexidade e a inteligência que parece haver nos organismos eram uma prova da existência de Deus. Para Dawkins, Paley estava certo em sua admiração pelo intrincado mundo biológico, mas estava errado em atribuir sua explicação a Deus. No entanto, o ateísmo teria de

esperar até Darwin publicar a *Origem das Espécies* (1859):

Um ateu antes de Darwin poderia ter dito, seguindo Hume: “Não tenho explicação para o design biológico complexo. Tudo que sei é que Deus não é uma boa explicação, então devemos esperar e ter esperança de que alguém apareça com uma melhor”. Não consigo deixar de sentir que tal posição, embora logicamente sólida, deixar-nos-ia bastante insatisfeitos e que, embora o ateísmo tivesse sido logicamente defensável antes de Darwin, foi Darwin quem tornou possível ser um ateu intelectualmente completo (DAWKINS, 2006 [1986], p. 6).

Em outro livro igualmente representativo da concepção naturalista, o filósofo norte-americano Daniel Dennett conclui seu *Darwin's Dangerous Idea* (1995) com uma avaliação acerca do lugar da religião em vista de uma concepção de mundo muito mais sólida, uma vez que baseada na ciência. A ideia perigosa de Darwin da evolução por seleção natural teria consequências para a sobrevivência de ideias também, os “memes”, ou unidade de informação. No universo dos memes atualmente, as religiões só sobreviveriam em condições análogas às de animais em zoológico, preservadas de forma artificial:

O que acontecerá, pode-se perguntar, se a religião for preservada em zoológicos culturais, em bibliotecas, em concertos e demonstrações? Isso está acontecendo: os turistas concorrem para ver danças tribais de ameríndios e para os visitantes é um folclore, uma cerimônia religiosa, certamente, a ser tratada com respeito, mas também um exemplo de um complexo meme a ponto de se extinguir, ao menos em sua fase aguda e ambulatória; ele se tornou um inválido, que mal se mantém vivo por seus cuidadores (DENNETT, 1995, p. 520).

Em outras palavras, em vista do avanço do

conhecimento científico, especialmente da capacidade do darwinismo de explicar a inteligência e a complexidade, resta à religião ser preservada como uma peça de museu, uma espécie de homenagem nostálgica a um passado que ninguém leva mais realmente a sério. As duas passagens acima talvez estejam, junto com o texto de Freud mencionado anteriormente, entre as mais eloquentes manifestações da tese de secularização como sinônimo de fim do cristianismo em vista de uma visão de mundo substitutiva muito mais racional e em sintonia com a ciência moderna. A essa visão de mundo “racional e científica” e incompatível com o cristianismo tem-se dado o nome de “naturalismo”, conforme já afirmei.

No entanto, as últimas décadas do século XX e o início do século XXI têm assistido ao surgimento de um crescente número de críticos ao naturalismo, questionando não só seu alegado caráter racional e incompatibilidade com o cristianismo, mas também sua pretensão de ser uma visão científica do mundo. Por razões de brevidade, vou apresentar aqui apenas duas delas antes de fazer um balanço final deste texto⁸.

Um trabalho inicial e muito influente nessa linha crítica foi *Miracles – A Preliminary Study* de C. S. Lewis, publicado em 1947. Como o próprio título diz, seu objetivo é investigar se ainda existe lugar para a noção de milagres numa era de florescimento das ciências naturais. Logo no início, ele constata que o principal obstáculo para essa noção seria a tese da impossibilidade de haver algo para além do que se chama de “natureza”, entendida como “o que acontece por si mesmo”, “o que é espontâneo ou não intencional” (LEWIS, 2002 [1947], p. 7). Nesse sentido, o naturalista seria alguém que nega haver qualquer coisa ou qualquer força intencional agindo no mundo. Oposto ao

⁸ Outras duas obras que trazem importantes questionamentos ao naturalismo ontológico são Rea (2002) e Haught (2006).

naturalista, está o supernaturalista, que acredita que a realidade realmente original e existente por si mesma está fora da natureza e que esta existe por causa da ação intencional daquela realidade primeira. Em outras palavras, “o que o naturalismo não pode aceitar é a ideia de um Deus que está fora da natureza e que a fez” (LEWIS, 2002 [1947], p. 11). Se milagres são acontecimentos sobrenaturais, então eles só podem acontecer se o naturalismo for falso.

E Lewis apresentou um argumento para tentar mostrar que o naturalismo é falso. Ele partiu da ideia de que a natureza comporta apenas ocorrências no tempo e no espaço, de tipo causa e efeito, como em “a bola B se moveu porque a bola A bateu nela”. O problema que Lewis aponta é que relações de causa e efeito não são o mesmo que inferências lógicas, ou seja, uma coisa é apontar a causa de um acontecimento, outra coisa é mostrar a razão para uma ideia ser verdadeira. Meu cérebro é uma estrutura orgânica e sua atividade pode ser descrita em termos de interações causais biológicas, químicas e físicas entre seus componentes. Porém, uma coisa é descrever o que acontece no cérebro em termos naturais e outra é o raciocínio que leva de premissas verdadeiras para uma conclusão verdadeira num argumento válido, ainda que eu precise pôr meu cérebro para funcionar quando estou pensando (LEWIS, 2002 [1947], p. 22-23). Em outras palavras, o que faz uma ideia ser verdadeira e justificada não é algo que pode ser reduzido a causas e eventos naturais.

Assim, pensamentos e raciocínios são radicalmente diferentes de eventos naturais do ponto de vista epistemológico. Pensamentos podem ser verdadeiros e raciocínios podem ser válidos, permitindo que certas ideias sejam justificadas. Eventos naturais não podem ser verdadeiros ou válidos em sentido estrito. Desse modo, se a natureza é tudo o que há, então não temos como falar de nada que seja verdadeiro ou justificado, nem mesmo o naturalismo. Em outras palavras, se a natureza é tudo o que

há e se o argumento acima é sólido, então o naturalismo acaba implicando a negação daquilo mesmo que o deveria caracterizar como tese racional e verdadeira sobre a realidade, uma vez que ele mesmo não admite nada que possa receber esses predicados⁹.

Outro argumento importante contra as pretensões do naturalismo tem sido desenvolvido por Alvin Plantinga, como parte de um intenso debate, iniciado em 1993 e ainda em curso. Trata-se de uma abordagem mais dirigida para a confiabilidade do aparato cognitivo pressuposta pelo próprio naturalismo e não tanto voltada para problemas de incoerência deste com as noções de racionalidade e verdade. Além disso, o argumento de Plantinga se apresenta num contexto mais diretamente ligado à versão neodarwinista do naturalismo, capitaneada por Richard Dawkins e Daniel Dennett citados acima. Basicamente, o que Plantinga pretende mostrar é que a teoria neodarwinista da evolução biológica por seleção natural é uma explicação científica para certos fatos biológicos e que, enquanto tal, não diz respeito à existência de Deus ou à crença em ocorrências sobrenaturais, simplesmente porque estas estão fora de seu alcance. Nesse sentido, o neodarwinismo tem todos os méritos de uma teoria científica bem confirmada.

Por outro lado, quando associado ao naturalismo, o neodarwinismo tem como consequência deixar-nos sem razão para confiar que os processos e estruturas orgânicas envolvidas no conhecimento possam nos prover de crenças racionais e verdadeiras. A justificativa apresentada por Plantinga para essa tese é que o neodarwinismo explica o desenvolvimento das estruturas orgânicas complexas e a história do surgimento e desaparecimento das espécies por meio de causas práticas, ligadas à adaptação relativa ao meio

⁹ Para um maior desenvolvimento desse argumento de Lewis, ver Reppert (2003).

(PLANTINGA, 1993, p. 218). Em outras palavras, uma estrutura como o nosso aparato cognitivo não tem como função – do ponto de vista natural no sentido neodarwinista – a obtenção de crenças verdadeiras e justificadas, mas apenas de informações úteis para a sobrevivência e reprodução. Embora crenças verdadeiras e justificadas possam ser adequadas para essa função, não só é possível, mas até muito comum que se alcancem finalidades úteis por meio de crenças falsas ou injustificadas. Uma vez que o naturalismo afirma que apenas a explicação científica basta, pois a natureza é tudo o que há, não há nenhum complemento ao neodarwinismo que permita confiar que o aparato cognitivo humano seja capaz de prover conhecimento verdadeiro e justificado. Como resultado, temos mais um aspecto autodestrutivo do naturalismo como concepção geral acerca da realidade, pois se ele estiver certo, então não há porque acreditar que o próprio naturalismo seja verdadeiro ou que tenhamos razão para aceitá-lo, pois o aparato cognitivo que permitiria aceitá-lo foi desacreditado pelo próprio naturalismo.

Nesse sentido, Plantinga defende que o naturalismo ontológico não pode ser tomado como uma visão científica do mundo, pois ele próprio é irracional, na medida em que é epistemicamente autodestrutivo. Em seu trabalho mais recente sobre o assunto, *Where the Conflict really Lies – Science, Religion and Naturalism* (2011), ele vai além e defende que o teísmo (especialmente o cristão) tem credenciais muito melhores que o naturalismo para ser uma visão científica de mundo. Não só porque historicamente o cristianismo teve papel fundamental no surgimento da ciência moderna, mas porque metafisicamente o teísmo postula que o aparato cognitivo humano se assemelha ao de Deus, no sentido de estar voltado para a verdade e o conhecimento racional e ter sido criado por Deus para essas finalidades.

4. Considerações Finais

Quis defender aqui que o fenômeno da secularização pode ser entendido ou como perda total da religiosidade ou como simples mudança no modo como esta é vivida. A primeira tese, defendida por prognósticos sombrios de autores como Freud (“a religião é uma ilusão sem futuro”) e Nietzsche (“Deus morreu” – se é que essa frase quer mesmo se referir ao processo de secularização¹⁰), não se configurou até agora e não parece ter assim tanta razão para se realizar, ao menos num futuro próximo.

Em todo caso, tentei também mostrar que o processo de secularização moderno não se deve a um conflito essencial entre cristianismo e ciência. Muito desse conflito é resultado de mera propaganda, pois não parece haver boas razões históricas e conceituais para defendê-lo. Historicamente, o cristianismo teve importante papel de incentivador das ciências naturais, proporcionando a elas bases metafísicas imprescindíveis, como a tese de que o mundo é fundamentalmente inteligível e que nosso aparato cognoscente é capaz de conhecê-lo em boa medida. Conceitualmente, a principal tese do conflito entre religião e ciência se deve a uma concepção metafísica – o naturalismo ontológico – que tem sérios problemas para se justificar, em vista do seu caráter autodestrutivo em termos lógicos.

Não sei como o cristianismo vai se desenvolver diante do desafio da secularização, mas não vejo por que ele não possa ser ainda uma alternativa muito atraente para aqueles que querem um caminho e uma resposta para a busca humana por sentido e plenitude. Em todo caso, o sucesso das ciências naturais modernas não parece ser

¹⁰ Para um dos maiores especialistas na filosofia da religião de Nietzsche, a tese da morte de Deus não tem a ver especificamente com a secularização (ver Young, 2003). Obviamente, caso Young esteja certo, isso não muda em nada os argumentos apresentados aqui.

razão para crer que ele não tenha mais nada a dizer. Ao contrário, faz pensar que ele tem ainda muito com que contribuir e que o sentido de secularização que mais parece adequado para entender o cristianismo em vista das ciências modernas é o de uma situação nova que exige uma maneira nova de viver a religiosidade.

Referências

- BARBOUR, Ian G. **Religion and Science – Historical and Contemporary Issues**. Londres: SCM, 1998.
- BROOKE, John. That Modern Science Secularized Western Culture, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- CORMARCK, Lesley. That Medieval Christians Taught that the Earth was Flat, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- DAWKINS, Richard. **The Blind Watchmaker**. London: Penguin, 2006 [1986].
- DENNETT, Daniel. **Darwin's Dangerous Idea – Evolution and the Meanings of Life**. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.
- DRAPER, John W. **History of the Conflict between Religion and Science**. New York: Appleton, 1874.
- FREUD, Sigmund (1978) O Futuro de uma Ilusão, in: **Freud**, São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, pp. 85-128.
- HAUGHT, John. **Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science**. Cambridge:

Cambridge University Press, 2006.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1748].

LEWIS, C. S. **Miracles – a Preliminary Study**. Londres: Harper Collins, 2002 [1947].

LINDBERG, David. That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 [1882, 1887].

PARK, Katharine. That the Medieval Church Prohibited Human Dissection, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. New York/Oxford: OUP, 1993.

PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies**. New York/Oxford: OUP, 2011.

REA, Michael. **World Without Design – The Ontological Consequences of Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

REPPERT, Victor. **C. S. Lewis's Dangerous Idea**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003.

RUSSELL, Bertrand. **Religion and Science**. Oxford: OUP, 1935.

SHANK, Michael. That the Medieval Christian Church

Suppressed the Growth of Science, in NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

SWINBURNE, Richard. Intellectual Autobiography, in PADGETT, Alan. **Reason and the Christian Religion – Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, MA: Belknap – Harvard University Press, 2007.

WHITE, Andrew D. **A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom**. New York: Appleton, 1896.

YOUNG, Julian. **The Death of God and the Meaning of Life**. Londres: Routledge, 2003.

A Crítica de Darwin ao argumento teleológico de Paley

Maxwell Morais de Lima Filho

Cada corpo organizado, nas disposições que contém para a sua manutenção e propagação, atesta um cuidado por parte do Criador expressamente direcionado para esses fins. (...) As obras da natureza querem apenas ser contempladas – **William Paley**

O organismo mais insignificante é um tanto mais elevado do que a poeira orgânica debaixo dos nossos pés e ninguém que use de imparcialidade pode estudar uma criatura vivente, mesmo que seja humilde, sem entusiasmar-se diante de sua estrutura e das suas características maravilhosas – **Charles Darwin**

1. Introdução

Do início da filosofia até aos dias atuais, esta questão tem constantemente permeado os debates

filosóficos: Deus¹ existe? Ao longo da história, foram propostos argumentos com o intuito de demonstrar racionalmente a existência de Deus. Podem-se dividir, para efeitos práticos², tais argumentos em quatro tipos, a saber: ontológico, cosmológico, kalam³ e teleológico. Apenas esse último será tratado neste texto.

O argumento teleológico ou argumento do *desígnio*⁴ foi apresentado de diversos modos no decorrer do tempo, sendo bastante famosa a *Quinta via* de Tomás de Aquino e a própria versão de Paley, que será abordada logo abaixo. Apesar das diferenças, pode-se dizer que esse argumento tenta demonstrar que a natureza foi planejada com algum tipo de propósito ou finalidade (daí o nome *teleológico*), já que quando a contemplamos encontramos sinais nítidos de desígnio.

Os organismos biológicos, especificamente, aparentam

¹ Ressalto que a temática sobre Deus é bem antiga e surgiu com a religião muito antes do aparecimento da filosofia (CORETH, 2009, pp. 16-27).

² Como observado por Eddy & Knight (2006, pp. ix-x), a divisão dos argumentos para a existência em três categorias (eles não mencionam o argumento kalam) é uma “ferramenta heurística útil”, contanto que não se esqueça de que tais argumentos frequentemente podem ser apresentados juntos, não sendo, portanto, “pacotes fechados”.

³ O argumento kalam é proveniente de uma escola árabe do início da Idade Média e alguns estudiosos não o mencionam separadamente por o considerarem uma variante do argumento cosmológico (McGRATH, 2005b, pp. 298-300).

⁴ A palavra inglesa “*design*” pode ser traduzida de duas formas nas línguas latinas (português, espanhol e francês): uma possibilidade é “desígnio” e a outra, “desenho”. Enquanto o uso dessa última não acarreta a inferência de qualquer *propósito* ou *intenção*, o mesmo não pode ser dito daquela primeira possibilidade de tradução. Portanto, é possível se afirmar que os organismos são desenhos biológicos sem se invocar qualquer desígnio para explicar os mesmos: “(...) a ideia que *a seleção natural desenha os organismos sem desígnio algum* não tem a aparência imediata de um contrassenso” (CAPONI, 2012, p. 64, grifos do original).

em máximo grau terem sido planejados, haja vista a intrincada complexidade biológica de seus corpos. No que se segue, apresentarei dois modos distintos de explicar o desenho e a complexidade biológica, a primeira delas invoca um Deus pessoal onipotente, onisciente, onipresente, eterno e sumamente bom (seção 2), enquanto a outra explicação prescinde de um Planejador sobrenatural e se baseia tão-somente em um processo cego sem qualquer tipo de antevisão (seção 3). Pretendo mostrar que essa última explica adequadamente a complexa estrutura biológica do olho⁵ ao mesmo tempo em que demonstro que não há qualquer evidência de planejamento inteligente desse órgão (seção 4).

2. O argumento Teleológico de William Paley

William Paley nasceu em 1743 em Peterborough e estudou no *Christ's College*, em Cambridge. Apesar de não ter sido um pensador original, ele escrevia de modo entusiástico e apaixonante; o seu último e mais famoso livro – *Teologia Natural*⁶ – não é exceção à regra. A temática geral desse livro está bem delineada em seu subtítulo, já que o autor objetiva “demonstrar as evidências da existência e dos atributos da Divindade reunidos a partir dos indícios da natureza”, notadamente no que se refere às estruturas biológicas.

A teologia natural⁷ não é recente (remonta pelo

⁵ A abordagem de Darwin explana a complexidade biológica em uma dimensão muito mais ampla e não apenas fragmentos da mesma. Utilizo a estrutura do olho como um exemplo ilustrativo do poder explanatório do paradigma darwiniano.

⁶ O título completo em inglês é *Natural Theology or Evidence of Existence and Attributes of Deity, collected from the appearances of nature*.

⁷ Ora, caso se leve em consideração que Deus – com todas as características que as três grandes religiões monoteístas Lhe atribuem – tanto decidiu se revelar através das escrituras sagradas quanto projetar-

menos à Grécia antiga) e, a despeito da dificuldade de defini-la precisamente⁸, pode-se ter em mente que ela está relacionada à prática de inferir a existência de Deus a partir do mundo (EDDY & KNIGHT, 2006, p. ix), ao conjunto dos argumentos sobre a existência de Deus (PORTUGAL, 2006, pp. 314-5), ou à ideia de que há uma conexão entre o mundo observável e um domínio transcendente (McGRATH, 2011, p. 12). No que se refere à teologia natural inglesa, ela surge em meio a um conturbado cenário político e religioso no final do século 17, sendo responsável por contrabalançar as visões ateístas e materialistas que surgiram durante esse período⁹. Ela despertou interesse na Inglaterra dessa época por, pelo menos, três fatores – (i) o surgimento da crítica bíblica, (ii) o crescimento da desconfiança na autoridade eclesiástica e (iii) o desgosto pela religião organizada e pelas doutrinas cristãs (McGRATH, 2011, pp. 50-3).

Os teólogos naturais ingleses defendiam a existência de Deus a partir de dois tipos distintos de argumentos (McGRATH, 2011, p. 53) – os argumentos *do* desígnio (observação da ordem: “a ordem implica um Ordenador”) e *para* o desígnio (evidência de projeto: “não existe

criar o mundo, tem-se a tão famosa metáfora dos dois Livros de Deus, respectivamente, o Livro Revelado e o Livro da Natureza e, conseqüentemente, duas formas de conhecê-Lo: o 1º “Livro” é objeto de estudo da teologia revelada (conhecimento completo de Deus), enquanto que o 2º “Livro” é estudado pela teologia natural (conhecimento parcial de Deus). Na verdade, a teologia natural não pretende *provar* a existência de Deus, mas já *pressupõe* que Ele exista, ou seja, a teologia natural *depende* da teologia revelada: “A busca de ordem na natureza não pretende demonstrar que Deus existe, mas apenas quer reforçar a plausibilidade de uma crença já existente” (McGRATH, 2005a, p. 170). Ver também Paley (2006, p. 280).

⁸ McGrath, por exemplo, lista três (2005a, pp. 171-6) ou quatro (2011, p. 16) concepções abrangentes de teologia natural.

⁹ John Ray publicou em 1691 um livro que é um marco dessa época – *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*.

propósito sem um Ser que o confira sentido”). Esta segunda abordagem é característica da concepção de teologia natural conhecida como *físico-teologia*¹⁰, concepção da qual o livro de Paley é tanto um ponto de referência quanto o apogeu.

Apesar da *ordem* e da *racionalidade* do mundo que é governado pelas leis newtonianas¹¹, o Universo não é o candidato ideal para “provar” a existência de um “Criador inteligente”, pois o desígnio é deduzido a partir da complexidade do artifício, ou seja, “da relação, do ajuste e da correspondência entre as *partes*” de determinada estrutura (PALEY, 2006, p. 199). Sendo assim, Paley concede especial atenção aos organismos e estruturas biológicas (olho, coração, articulações etc.), pois estes possuem a complexidade necessária para fundamentar o seu argumento.

Paley (2006, p. 7) inicia a sua *Teologia Natural* com uma passagem que ficou célebre. Ele pede que se imagine o seguinte: caso alguém topasse em uma pedra enquanto andava e se perguntasse como ela havia parado ali, não seria absurdo, diz Paley, que se respondesse que a *pedra* sempre estivera ali. Entretanto, prossegue ele, o mesmo não

¹⁰ Constata-se claramente que Paley foi influenciado, entre outros, por William Derham, sendo sugestivo comparar os títulos do livro daquele (1802) com o deste (1713) – *Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation*.

¹¹ Paradoxalmente, o sucesso da física de Newton, que era um teísta cristão, deu margem para uma interpretação deísta do Universo: sim, o Universo é um grande e complexo relógio, mas a sua manutenção e o seu funcionamento não dependem de um Deus *pessoal*. Paley foi o responsável por reabilitar e rearticular a metáfora do relógio em prol da existência do Deus cristão (McGRATH, 2005a, p. 129; 2011, p. 91). Vale a pena ressaltar que também é possível se extrair uma interpretação teísta da concepção newtoniana de Universo: as leis da natureza são um indício ou mesmo uma prova de que há um Legislador e este, por seu turno, pode “ser facilmente identificado com a, ou assimilado à, noção cristã de Deus” (McGRATH, 2011, p. 54).

poderia ser dito caso a pessoa em questão tivesse encontrado um *relógio*, ou seja, seria totalmente insensato acreditar que o relógio estava no local desde sempre: a existência do relógio exige uma explicação diferente da que é dada para a pedra. Por quê? Para responder isso, basta que se analise o relógio e, mesmo que não se saiba dos pormenores de sua origem e de seu funcionamento, observar-se-ia o seguinte: o ajuste preciso de várias molas, engrenagens e outras peças é o responsável pelo movimento, devido a um intrincado *mecanismo*, dos ponteiros do relógio. Esse movimento dos ponteiros, que é visível por causa da transparência do vidro, tem o *propósito* de marcar as horas do dia.

Diferentemente da observação da pedra, uma *inferência inevitável* surge da análise do relógio (PALEY, 2006, p. 8): a complexidade do mecanismo e a finalidade do relógio só são devidamente explicadas por um (ou mais) relojoeiro que o projetou e o montou¹², ou seja, *deve* existir uma mente inteligente e intencional por trás do intrincado artifício adaptado à função cronométrica do relógio (PALEY, 2006, p. 12-5). E o que dizer acerca da natureza? Do mesmo modo que no exemplo do relógio, há também na natureza nítidas manifestações de desígnio, contudo, as “obras da natureza” exprimem um grau muito maior de complexidade e propósito, refletindo a superioridade e a perfeição da mente que as produziu. Superioridade essa em comparação com a inteligente, porém, finita e imperfeita mente do relojoeiro humano: as obras da natureza compartilham com o relógio “toda indicação de artifício” e “cada manifestação de desígnio”, com a importante diferença de que eles são quantitativa e qualitativamente superiores naquelas, predomínio “num grau que excede todo cálculo” (PALEY, 2006, p. 16).

¹² O Deus defendido por Paley é tanto um *Projetista* quanto um *Fabricador* (McGRATH, 2011, p. 94).

Como dito anteriormente, Paley se utiliza de variadas estruturas biológicas – ossos, articulações, músculos etc. – com o intuito de demonstrar o seu argumento: a análise dessas complexas e intrincadas estruturas nos leva a postular um Projetista inteligente por trás das mesmas. Por questões de espaço, restringir-me-ei ao exemplo do olho para ilustrar esse ponto (PALEY, 2006, pp. 16-28).

A constatação de semelhanças estruturais e da obediência aos mesmos princípios ópticos entre o telescópio e o olho leva à conclusão que esse órgão foi *projetado intencionalmente* para a visão (PALEY, 2006, p. 16). Paley faz mais do que sugerir uma mera analogia¹³ entre a estrutura e o mecanismo de um instrumento humano, por um lado, e um instrumento biológico, por outro. Ele aponta, na verdade, para uma *identidade*: como o olho *é* um mecanismo, infere-se que ele foi inteligente e intencionalmente projetado (McGRATH, 2005a, pp. 129-30; 2005b, p. 301). A partir desse exame, Paley chega à conclusão de que “o olho foi feito para a visão” da mesma maneira que o “telescópio foi feito para auxiliá-la”, ou seja, as funções da visão e do telescópio partilham exatamente da mesma prova de desígnio e, portanto, da inferência de um *designer* que os projetou e os construiu. Por conseguinte, só é possível explicar a correlação biológica entre a forma (anatomia) do olho e a sua função (visão) a partir do desígnio divino: o olho, para ser repetitivo, foi feito para ver (PALEY, 2006, p. 16; GOULD, 1993, p. 148; DAWKINS, 2005, p. 23; McGRATH, 2011, pp. 94-5).

Abordarei no que se segue o mecanismo evolutivo que foi proposto quase 60 anos após o argumento do desígnio de Paley: a seleção natural.

¹³ É lugar comum na literatura apresentar o argumento de Paley como sendo uma analogia. A esse respeito, consultar Portugal (2006, p. 317), Eddy & Knight (2006, p. xviii) e Garrett (2008, p. 25), por exemplo.

3. Charles Darwin e o mecanismo de Seleção Natural

Charles Robert Darwin e William Paley compartilhavam¹⁴ o país de origem, os estudos em Cambridge e a defesa do argumento do desígnio¹⁵: durante toda a sua viagem a bordo do *H.M.S. Beagle* (1831-1836), o naturalista inglês ainda possuía uma visão teísta cristã e acreditava, por conseguinte, que o Deus pessoal da Bíblia havia projetado e criado os seres vivos¹⁶.

Entretanto, a concepção de Darwin se distanciou bastante da posição de Paley quando, por volta de 1837-38, ele descobriu o mecanismo de seleção natural e se deu conta de que as espécies não eram fixas¹⁷. Tendo em mente

¹⁴ Sobre a “continuidade física e intelectual entre o jovem Darwin e Paley”, consultar McGrath (2011, pp. 155-7). De acordo com esse autor, a compreensão do pensamento do jovem Darwin *só é possível* caso se tenha em conta a influência nele exercida pelos escritos de, entre outros, William Paley. A esse respeito, ver também Gould (2002, pp. 116-21) e Olding (2003, pp. 6-10).

¹⁵ “Em momento algum me preocupei com as premissas de Paley; aceitando-as em confiança, fiquei encantado com a longa linha de argumentação e convencido por ela” (DARWIN, 2000, p. 51).

¹⁶ Pode-se destacar na autobiografia de Darwin (2000) duas passagens que precedem à sua famosa viagem e outra que se refere a esse último período: “(...) como, naquela época, eu não tinha nenhuma dúvida sobre a verdade rigorosa e literal de cada palavra da Bíblia, logo me convenci de que nossa religião devia ser plenamente aceita” (pp. 48-9) / “Era profundamente religioso e tão ortodoxo que, um dia, disse-me que ficaria desolado se uma só palavra dos Trinta e Nove Artigos fosse alterada. Suas qualidades morais eram admiráveis, sob todos os aspectos” (pp. 55-6) / “Eu era ortodoxo na época em que estive a bordo do *Beagle*. Lembro-me de provocar gargalhadas em vários oficiais (embora eles mesmos fossem ortodoxos) por citar a Bíblia como uma autoridade incontestável numa ou noutra questão de moral” (pp. 73-4).

¹⁷ “Logo que me convenci, no ano de 1837 ou 1838, de que as espécies eram mutáveis, não pude evitar a crença em que o homem devia estar sujeito a essa mesma lei” (DARWIN, 2000, p. 113).

o principal mecanismo explicativo do processo evolutivo, Darwin (2000, p. 75) chegou à seguinte conclusão:

O antigo argumento do plano da natureza, tal como exposto por Paley, e que antes me parecia tão conclusivo, cai por terra, agora que a lei da seleção natural foi descoberta. Já não podemos argumentar, por exemplo, que a bela articulação de uma concha bivalve deve ter sido feita por um ser inteligente, do mesmo modo que o homem criou as dobradiças das portas. Parece haver tão pouco planejamento na variabilidade dos seres orgânicos e na ação da seleção natural quanto na direção em que sopra o vento. Tudo na natureza é resultado de leis fixas.

Para explicar como essa “lei” biológica – descoberta independentemente por Wallace¹⁸ – foi responsável por essa drástica mudança de perspectiva de Darwin, farei um breve resumo das ideias centrais da primeira parte do livro *A Origem das Espécies*¹⁹ (capítulos 1-4), publicado

¹⁸ Em geral, não há qualquer dúvida que Darwin descobriu antes e fundamentou melhor do que Wallace o mecanismo por ele denominado de seleção natural. Um ano antes da publicação d’*A Origem*, foi tornado público a descoberta independente desse mecanismo e, portanto, o mesmo foi atribuído aos dois naturalistas (leitura de um trabalho conjunto na Sociedade Lineana em julho de 1858). Deve-se ressaltar que há quem negue que Wallace propôs um mecanismo evolutivo semelhante à seleção natural em seu artigo original de 1858 (CAPONI, 2009a).

¹⁹ O título original do livro é *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Seguirei nessa exposição Waters (2003) e Caponi (2009b, especialmente o primeiro e o segundo movimento de sua versão do silogismo darwiniano, pp. 413-4). De acordo com Waters (2003, p. 121), *A Origem das Espécies* (1ª edição) pode ser dividida em três partes, a saber: (i) apresentação do argumento analógico da seleção artificial e das observações provenientes da história natural (capítulos 1-4), (ii) análise do conjunto de problemas enfrentados pela sua abordagem (capítulos 6-9) e, por fim, (iii) demonstração do poder explicativo de sua concepção científica (capítulos 5, 10-13).

originalmente em 1859.

A intenção geral de Darwin nesse livro é defender e fundamentar que os organismos descendem de um ancestral comum e evoluem por seleção natural (principal, mas não o único mecanismo evolutivo)²⁰. Darwin (2006) constatou que se as espécies estivessem em condições favoráveis, o seu crescimento populacional se daria de modo exponencial. Contudo, as populações de organismos em geral são estáveis, e essa estabilidade decorre da limitação dos recursos naturais. Devido à escassez de recursos, há uma competição²¹ ferrenha entre os indivíduos – *luta pela existência* (capítulo 3) –, onde alguns irão sobreviver e outros não. Caso se observe atentamente, ver-se-á que os indivíduos de uma mesma população são diferentes no que se refere a muitas características anatômicas, fisiológicas e/ou comportamentais (capítulo 2),

²⁰ Para Mayr (2006, pp. 113-32), não é correto referir-se a *uma* teoria de Darwin: o que existe, na verdade, é um paradigma darwiniano composto por cinco teorias independentes – entre elas, estão a descendência comum e a seleção natural, as quais explicam, respectivamente, a similaridade interespecífica e a adaptação ao ambiente. Segundo Caponi (2011, pp. 705-10), o programa adaptacionista (adaptação dos organismos às exigências ambientais) teve um papel secundário em relação ao programa filogenético (filiação comum na árvore da vida) logo após a publicação de *A Origem das Espécies*, já que nesse período a tarefa *principal* era traçar filogenias e não identificar adaptações.

²¹ Darwin redigiu o seu livro numa Inglaterra capitalista e industrial e, entre tantas outras, podem-se destacar aqui as influências de dois economistas britânicos, a saber, Adam Smith e Thomas Malthus. De acordo com o primeiro, o estabelecimento de uma liberdade natural possibilita que um determinado homem livre persiga os seus próprios interesses na *competição* com os demais indivíduos, desde que ele não infrinja as leis que regem a sociedade. Segundo Malthus, o poder de crescimento da população humana (progressão geométrica) é muito maior que o da produção de alimentos (progressão aritmética), e essa discrepância gera *competição*, cujo resultado é a fome, a miséria, o vício e a morte de alguns indivíduos.

e muito dessa variabilidade é transmitida dos progenitores aos seus descendentes²². Isso significa que os indivíduos portadores de características vantajosas levarão vantagem na luta pela existência em relação aos que não as possuem (maior probabilidade de sobrevivência). Os organismos que vivem mais, por sua vez, têm maior chance de se reproduzir (sucesso reprodutivo) e, portanto, de passar essas características aos seus descendentes, e assim sucessivamente. A sobrevivência desigual dos indivíduos de uma população se dá por *seleção natural* (capítulo 4), um processo semelhante à *seleção artificial*²³ (capítulo 1) utilizada pelo homem na domesticação de animais e plantas. A atuação da seleção natural ao longo de muitas gerações acarretará uma mudança contínua e gradual das populações, mudança essa que é chamada de *evolução biológica*.

Com o intuito de explicar melhor a atuação da seleção natural, Darwin (2006, pp. 507-8) pede que imaginemos que um lobo cace diversos tipos de presas. Dependendo do tipo de presa, o sucesso pode ser

²² Darwin (2006) não sabia explicar como surgiam as variações nem possuía uma teoria que fosse capaz de explicar satisfatoriamente a transmissão das características hereditárias (ele defendeu uma teoria chamada *pangênese*, a qual foi contestada desde o seu tempo e há muito foi descartada). Sendo assim, ele estava consciente de sua limitação sobre as leis que regulam a variação e de que o resultado dessas leis é “infinitamente complexo e diversificado” (p. 456). Além disso, ele não sabia explicar o porquê da herdabilidade de certos traços e não de outros (p. 457).

²³ Darwin foi muito mal compreendido ao falar da semelhança existente entre esses dois processos, e ele tentou desfazer textualmente tal confusão nas edições posteriores d’*A Origem* (capítulo 4). Quando um pecuarista ou um agricultor manipula o cruzamento de animais e plantas com determinadas características, ele o faz intencionalmente. Portanto, a domesticação de animais e plantas envolve, *literalmente*, um processo de seleção, ou seja, de escolha consciente. Contudo, como não há qualquer tipo de propósito na sobrevivência diferencial dos organismos na natureza, apenas *metaforicamente* é que se pode utilizar o termo seleção.

alcançado por diferentes características do canídeo – devido à “astúcia”, “força” ou “agilidade”, por exemplo. Suponhamos ainda, prossegue ele, que haja bastantes cervos e que eles sejam o tipo de presa mais rápida do lobo. O que aconteceria nessa situação? Ora, já que as características na população de lobos são variáveis, os que “forem mais ágeis e velozes” teriam maior sucesso na captura de cervos, aumentando a probabilidade de sobrevivência e de sucesso reprodutivo, transmitindo, conseqüentemente, tais características vantajosas para as suas crias²⁴. Uma população mais ágil e veloz, portanto mais adaptada, seria o resultado desse processo de variação, seleção e herança atuando em numerosos lobos ao longo de milhares de gerações.

Caso se queira representar em uma imagem esse longo e gradual processo, deve-se imaginar uma imensa e frondosa árvore, onde as espécies são representadas pelos terminais de seus galhos mortos (espécies extintas) e vivos (espécies atuais). Lembrando-se, é claro, que esse processo é dinâmico, ou seja, alguns dos atuais ramos irão perecer (espécies que se extinguirão), bem como ainda brotarão ramos novos (espécies que surgirão). Apesar de não explicar a origem da vida, Darwin supõe que ela surgiu de uma ou algumas poucas espécies ancestrais²⁵. Na prática,

²⁴ Note, em primeiro lugar, que há aqui simultaneamente dois aspectos envolvidos, a saber: a *seleção* dos lobos mais rápidos e a *eliminação* dos mais lentos. Em segundo lugar, observe que o sucesso de sobrevivência dos indivíduos selecionados não implica que eles obterão, necessariamente, o mesmo êxito reprodutivo. Com isso, pode-se afirmar juntamente com Mayr (2006, p. 151) que a seleção natural é constituída por dois fenômenos diversos: “a seleção natural propriamente dita (seleção de sobrevivência) e a produção diferencial de prole devida à variação na capacidade de lidar com fatores ambientais que não sejam parceiros e seleção sexuais (seleção por sucesso reprodutivo) – especificamente, sucesso na competição por parceiros.”

²⁵ Duas questões que estavam claramente separadas para Darwin são, muitas vezes, confundidas pelos adeptos do criacionismo. Um primeiro

isso significa dizer que *todos* os seres vivos que existiram, existem e existirão na Terra são aparentados em maior ou menor grau, pois compartilham a *mesma* raiz. Em resumo, essa é a representação da *árvore da vida*.

No 4º capítulo d'*A Origem*, dedicado à seleção natural, Darwin se utiliza da única ilustração presente em todo o livro, um diagrama hipotético semelhante à imagem da árvore supracitada (figura 1)²⁶. O eixo vertical do diagrama representa a dimensão temporal (I, II, III etc.) e a distância entre as letras no eixo horizontal reflete a diferença de parentesco evolutivo (divergência filogenética) entre as espécies. Dito isso, pode-se constatar que há quinze novas espécies no topo do diagrama (tempo atual) que descenderam por modificação a partir de algumas das onze espécies ancestrais presentes na base (representadas pelas letras A-L), não deixando de se notar também os muitos “ramos” intermediários entre os dois extremos:

problema é saber como se originou a vida e o outro, – relacionado ao primeiro, mas distinto dele – é explicar como, após o surgimento da vida, surgem novas formas orgânicas. O processo de diversificação biológica (2ª questão) foi explicado por Darwin através da atuação da seleção natural em uma ou algumas poucas espécies iniciais: “(...) esse processo de divergência poderia ter seu ponto de partida em um conjunto muito reduzido de formas primitivas ou, inclusive, em uma única forma; forma essa cuja origem, claro, a própria *teoria da seleção natural* não poderia explicar. Ela é uma teoria sobre a *origem das espécies* e não sobre a *origem da vida*” (CAPONI, 2009b, p. 412).

²⁶ Para ser mais exato, o diagrama da figura 1 representa *apenas* um corte abstrato ou ampliação de uma pequena região da árvore da vida.

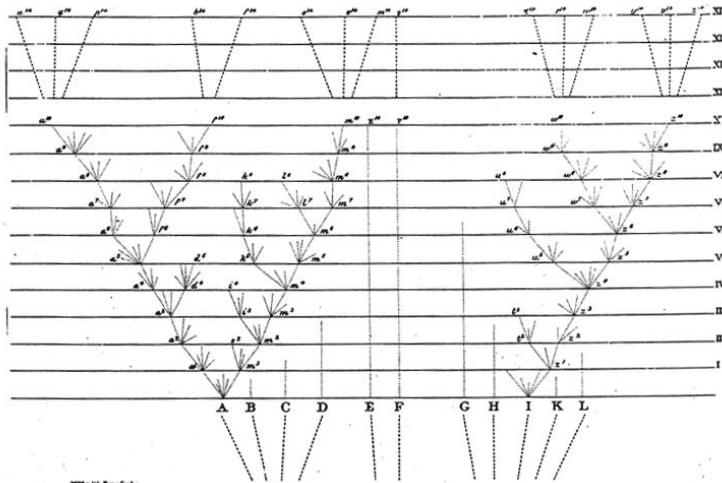


Figura 1: Diagrama em forma de árvore presente n' *A Origem das Espécies* (DARWIN, 2006, P. 525).

Antes de prosseguir, é importante ratificar que Darwin propôs uma teoria *gradualista* (mudança contínua e gradual das populações), e isso significa que o estado atual de um organismo ou de um órgão foi alcançado através de inúmeras gradações intermediárias – *Natura non facit saltum*. É justamente por defender esse gradualismo que Darwin (2006, p. 571) admitiu explicitamente que a sua teoria sucumbiria caso se demonstrasse que certo órgão não poderia ser explicado por meio de pequenas e sucessivas mudanças ao longo do tempo. *Sucumbiria*, pois ele se apressa em afirmar logo em seguida: “Só que nunca consegui encontrar esse órgão” (DARWIN, 2006, p. 571).

Não seria o olho um bom exemplo de órgão complexo não passível de ter evoluído gradualmente? Essa foi uma das muitas estruturas²⁷ analisados por Darwin n' *A*

²⁷ Como dito anteriormente, Paley influenciou bastante Darwin. Essa influência pode ser detectada no estilo argumentativo, na escolha das palavras e, até mesmo, nos exemplos utilizados (talvez

Origem. Na seção seguinte, abordarei a seleção natural como pano de fundo explicativo para o olho, mostrando que é possível explanar o seu surgimento de modo natural, gradual e não-intencional.

4. Olho: desenho sem Desígnio

Eis aonde chegamos: é possível, a partir do que foi exposto, explicar uma mesma estrutura – o olho – de dois modos incompatíveis. O primeiro (seção 2) afirma que a complexidade estrutural e a intrincada conexão entre as partes desse órgão são suficientes para atestar que ele tenha sido planejado e fabricado, de uma só vez, por um Ser sobrenatural inteligente, poderoso e bom: o Deus pessoal da concepção cristã. Já de acordo com a explicação alternativa (seção 3), toda a complexidade e “perfeição” do olho atual podem ser explicadas por um mecanismo material, a seleção natural, que atuou sobre inúmeros estágios intermediários, ou seja, a origem dessa estrutura se deve a um processo gradual e desprovido de finalidade.

Darwin (2006, pp. 569-71) afirma que pode *parecer* impossível ou absurdo supor que um órgão capaz de ajustar o foco, de receber quantidades variadas de luz e de corrigir aberrações seja explicado pela seleção natural. Essa impossibilidade, entretanto, é apenas aparente, pois é possível demonstrar que existem numerosas gradações vantajosas entre um olho simples e um complexo. Esse

inconscientemente) por Darwin. Cito apenas dois dos paralelos apontados por Gould (2002, pp. 118-21): (i) Ambos se baseiam na comparação e na extrapolação do artificial para o natural, defendendo, além disso, que o mecanismo que atua na natureza (desígnio divino e seleção natural) é mais potente que o artificial (desígnio humano e seleção artificial), e (ii) tanto Paley como Darwin se utilizam de exemplos semelhantes nas suas argumentações: ambos analisam o olho e o comparam com o telescópio, para ficar somente em um exemplo (PALEY, 2006, p. 16; DARWIN, 2006, p. 570).

olho complexo resultou da seleção natural atuando sobre a variabilidade biológica, a qual promoveu uma sobrevivência diferencial dos indivíduos e da transmissão hereditária das características vantajosas, que se acumularam por inúmeras gerações. A impossibilidade aparente, portanto, está na suposição de que um órgão moldado por milhões de anos surja em um só passo (DARWIN, 2006, pp. 569-71). Contra essa suposição, Darwin nos adverte repetidas vezes: *Natura non facit saltum*²⁸.

No entanto, alguns críticos defendem que o processo evolutivo é incapaz, mesmo levando-se em consideração o vasto tempo geológico, de moldar um órgão como o olho, haja vista que o *acaso* não produziria a sua complexidade estrutural: caso fosse possível separar cada um dos muitos componentes desse órgão e, após isso, juntá-los aleatoriamente, constatar-se-ia que seria implausível, em termos práticos, formar um olho funcional. Se esse é o caso, faz mais sentido postular que a origem dessa estrutura biológica escapa à explicação naturalista proposta por Darwin.

A falha do raciocínio acima, porém, está em considerar que o conjunto do processo evolutivo se dê ao acaso, e isso é um erro. Biólogos atuais utilizam conceitos

²⁸ Dawkins (1998, especialmente o capítulo 3) propõe a parábola do monte Improvável para explicar esse ponto. Imagine que no cume dessa elevadíssima montanha hipotética se encontrem seres e estruturas biológicas complexas, como é o caso do olho. Além de alto, o monte é bastante íngreme, o que desencoraja qualquer alpinista sensato. Todavia, caso se observe mais atentamente, ver-se-á um declive gradual por trás da encosta íngreme citada anteriormente. Existem duas alternativas básicas caso se queira atingir o ápice do monte Improvável: um salto único da base para o topo, que seria o equivalente de projetar e fabricar o olho de maneira instantânea (Paley), ou por meio de uma escalada lenta, contínua e gradual, o que representaria o processo evolutivo (Darwin). Este é, para Dawkins (1998, p. 219), o único meio plausível, e a “seleção natural é a pressão que impulsiona a evolução rumo ao topo do monte Improvável.”

como mutação genética para explicar o surgimento de variações²⁹ aleatórias que ocorrem no interior de uma população de organismos. A imensa maioria dessas mutações é deletéria, mas o que falar das que são vantajosas? Simples, a seleção natural se encarrega de eliminar as primeiras e de preservar as últimas³⁰, promovendo a sobrevivência *não* aleatória dos indivíduos e sendo, desse modo, responsável pelo *acúmulo* das modificações favoráveis na população em questão:

Cada mudança sucessiva no processo evolutivo gradual foi simples o bastante, relativamente à mudança anterior, para ter acontecido por acaso. Mas a sequência integral dos passos cumulativos não constitui absolutamente um processo aleatório, considerando a complexidade do produto final em comparação com o ponto de partida original (DAWKINS, 2005, p. 73).

O resultado desse processo cumulativo é que as transformações pelas quais passam os organismos de uma

²⁹ A ausência de uma explicação genética adequada para as variações foi a responsável por uma série de questionamentos justificáveis ao arcabouço teórico proposto pelo naturalista inglês: “Em todos os seus brilhantes devaneios, Darwin não chegou a descobrir o conceito básico sem o qual a teoria da evolução é inútil: o conceito de *gene*. Darwin não tinha uma *unidade* adequada de hereditariedade, e a descrição que fez do processo de seleção natural, portanto, estava infestada de dúvidas totalmente razoáveis quanto à sua possibilidade de funcionar” (DENNETT, 1998, p. 20).

³⁰ Como mencionado, de acordo com Darwin (2006, p. 574), a seleção natural atua preservando a vida dos indivíduos mais aptos e destruindo aqueles que possuem traços desfavoráveis. Além disso, vale a pena mencionar que a seleção natural não é capaz de produzir uma estrutura que seja *exclusivamente* benéfica ou maléfica aos indivíduos de outra espécie. Caso se observe uma estrutura desse tipo na natureza, é *porque* ela é vantajosa, antes de tudo, à espécie que a possui (DARWIN, 2006, pp. 580-1). Uma breve análise de parasitas e animais polinizadores, por exemplo, é suficiente para atestar esse ponto.

população tendem a tornar suas estruturas corporais mais úteis³¹, em relação às de seus antepassados. Em outras palavras, por eliminar conformações nocivas, esse mecanismo asseguraria que o grau de perfeição encontrado num certo momento supere os estágios precedentes (DARWIN, 2006, p. 578).

Isso implica *perfeição*? Não. Dizer que um olho é “perfeito” significa o mesmo que afirmar (i) que ele é bem adaptado à sua função e (ii) que é mais eficiente em relação aos estágios estruturais anteriores. Até pouco tempo antes da publicação d’*A Origem*, Darwin advogava a favor de uma adaptação perfeita dos organismos ao ambiente, ou seja, durante essa época ele *subordinava* as mudanças evolutivas às modificações nas condições ambientais. Entretanto, Darwin mudou de concepção no início de 1857, conjecturando que se não existisse uma adaptação perfeita dos organismos ao ambiente, “haveria uma contínua busca por ajustes, no sentido de conseguir o máximo possível de eficiência no uso de recursos do ambiente” (BIZZO, 2007, p. 360). Por conseguinte, a seleção natural darwiniana, diferentemente do Deus de Paley, é incapaz de assegurar uma adaptação ambiental plena dos seres vivos, e a estrutura corpórea desses é sempre, pelo contrário, *imperfeita* (BROOKE, 2003, p. 198) – Deus projeta o ideal, a seleção natural molda o possível.

No que se refere especificamente ao olho humano, isso é suportado pela falta de perfeição desse órgão

³¹ Paley também defende que a estrutura biológica é útil ao organismo, porém essa utilidade é assegurada pelas características da personalidade divina, tais como a inteligência, a benevolência e a onipotência – Deus sabe como, quer e pode projetar um organismo que funcione bem – e assim Ele o fez repetidas vezes, como testemunham as Suas “obras da natureza”. Dessa maneira, os organismos não apenas foram projetados pelo Criador, mas, deve-se acrescentar, foram projetados a partir de “propósitos benéficos” (PALEY, 2006, p. 243; McGRATH, 2011, p. 96).

(DAWKINS, 2005, p. 143): ele forma uma imagem invertida, possui um ponto cego, deteriora-se com o passar do tempo e, para infelicidade de certas pessoas, alguns vêm com defeito de fábrica! Por que características nitidamente desvantajosas do ponto de vista de um simples engenheiro humano seriam levadas a cabo por um Deus sumamente inteligente, bondoso e poderoso? Essas imperfeições são explicadas satisfatoriamente, e até mesmo previstas, pela seleção natural, mas são mutuamente excludentes em relação a um planejamento divino. Sendo assim, Darwin é capaz de explicar a adaptação “perfeita” do olho à sua função sem evocar, em momento algum, o Deus projetista, inteligente e intencional de Paley, substituindo-O pela seleção natural, um mecanismo cego, sem qualquer tipo de antevisão ou propósito (DAWKINS, 2005, pp. 23-4). Em resumo, o olho, o imperfeito olho, é um desenho biológico, fruto de um processo natural, e não o resultado do desígnio de um Ser sobrenatural (DARWIN, 2006, p. 580): a ciência prescinde da teologia tanto para explicar o seu surgimento como o seu funcionamento.

5. Considerações Finais

De acordo com o que foi visto, concluo que o sucesso da concepção darwinista em explicar naturalisticamente os organismos vivos e as suas estruturas (seções 3 e 4) é *suficiente* para refutar o argumento do desígnio de Paley³² (seção 2). Entretanto, o êxito daquela

³² Hume, ou melhor, Philo (ou Fílon), já havia lançado fortes críticas ao argumento do desígnio antes mesmo de Paley ter elaborado a sua própria versão desse argumento (HUME, 2012, pp. 96-109). Alguns exemplos são: (i) mesmo que o mundo tenha sido criado por *um* Ser sobrenatural, isso não é o suficiente para assegurar que esse seja o Deus pessoal cristão que Paley tinha em mente; (ii) os argumentos de Paley são perfeitamente compatíveis com a existência de *vários* Projetistas; e, por fim, (iii) a observação atenta de nosso mundo é o bastante para mostrar que ele é defeituoso e imperfeito.

concepção não é o bastante para garantir a inexistência de Deus, inclusive do Deus pessoal invocado pelas religiões monoteístas. E isso se dá basicamente por três motivos:

(i) Não é possível provar ou refutar Deus a partir de dados empíricos³³. Entre outras coisas, isso significa que por mais racionais que sejam os argumentos a favor e contra a existência de Deus, eles nunca serão definitivos para encerrar a questão: pessoas inteligentes e esclarecidas continuarão a defender pontos de vista diametralmente opostos sobre o assunto.

(ii) A teoria evolutiva não é *necessariamente* uma concepção ateísta. Mais do que isso, o próprio Darwin³⁴ não endossava essa concepção: o abandono da visão teísta de sua juventude não significou a defesa do ateísmo, pois, provavelmente, ele adotou uma posição agnóstica no final de sua vida. Cito duas passagens retiradas, respectivamente, de uma carta enviada para Asa Gray (22 de maio de 1860) e de sua autobiografia para ilustrar esse fato:

³³ Discordo, portanto, que “A Hipótese de que Deus Existe” é uma hipótese científica sobre o universo” (DAWKINS, 2007, p. 24). A despeito de Dennett se alinhar em muitos pontos à posição de Dawkins, ele está ciente de que ter sucesso em atacar um argumento para a existência de Deus *não* comprova Sua inexistência (DENNETT, 2007, p. 139). E isso se aplica à perspectiva darwiniana: ela não prova a inexistência divina, mas apenas nos mostra que “não temos nenhuma boa razão para pensar que Deus existe” (DENNETT, 2007, p. 147). Nesse quesito, penso que a posição de Dennett é mais sensata.

³⁴ Para Dawkins (2007), o *correto* entendimento da ciência, no geral, e da biologia evolutiva, em particular, leva necessariamente ao ateísmo. Ele sustenta que antes da concepção darwinista o “ateísmo até poderia ser *logicamente* sustentável, mas que só depois de Darwin é possível ser um ateu intelectualmente satisfeito” (DAWKINS, 2005, p. 25). Poder-se-ia perguntar o seguinte para Dawkins: a insatisfação intelectual de Darwin com uma visão atea *significa* que ele não compreendeu corretamente a sua própria teoria?

Jamais foi a minha intenção escrever como um ateu. (...) Sinto, no mais íntimo de meu ser, que todo esse assunto é profundo demais para o intelecto humano.

(...)

Sem dúvida, concordo com você que minhas posições não são necessariamente as de um ateu (BURKHARDT, EVANS & PEARN, 2009, pp. 39-40).

Não tenho a pretensão de lançar luz sobre esses problemas obscuros [relacionados a Deus]. O mistério do início de todas as coisas nos é insolúvel. Devo contentar-me em permanecer agnóstico (DARWIN, 2000, p. 81).

(iii) Mesmo que fosse possível refutar empiricamente Deus, isso não se daria tendo em vista *apenas* a biologia evolutiva. A descendência comum e o mecanismo de seleção natural são eficazes para demonstrar que os seres vivos não foram planejados por Deus, mas não o são para provar que o Universo e suas leis não foram projetados por um Ser sobrenatural: os organismos biológicos são uma parcela temporal e espacialmente limitada dos seres materiais do Universo e é necessário, por conseguinte, mais do que uma explanação do domínio biológico para dar conta da totalidade do âmbito físico.

Por fim, queria terminar este texto lembrando que o mesmo Darwin que cursou medicina e se tornou um grande naturalista também estudou teologia e pretendia, assim como o fez Paley, seguir uma carreira religiosa. Porém, diferentemente da *Teologia Natural* escrita por seu contemporâneo, a obra de Darwin não foi recebida de modo amistoso pelos religiosos: “Considerando a fúria com que tenho sido atacado pelos ortodoxos, parece ridículo que um

dia eu tenha pretendido ser pastor” (DARWIN, 2000, p. 49). Que feliz ironia!

Referências

- BIZZO, Nelio. **Darwin e o Fim da Adaptação Perfeita dos Seres Vivos: A Superação da Visão Teológica de Paley e o Princípio da Divergência**. In: Lilian MARTINS, Maria Elice PRESTES, Waldir STEFANO & Roberto MARTINS (Orgs.). **Filosofia e História da Biologia 2**. São Paulo: Mack Pesquisa/Livraria da Física, 2007.
- BROOKE, John Hedley. **Darwin and Victorian Christianity**. In: Jonathan HODGE & Gregory RADICK (Eds.). **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BURKHARDT, EVANS & PEARN (Orgs.). **A Evolução: Cartas Seletas de Charles Darwin, 1860-1870**. Tradução de Alzira Vieira Allegro. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CAPONI, Gustavo. **Definitivamente no Estaba Ahí: La Ausencia de la Teoría de la Selección Natural en Sobre la Tendencia de las Variedades a Apartarse Indefinidamente del Tipo Original de Alfred Russel Wallace**. In: *Ludus Vitalis*, v. 17, n. 32, 2009a, p. 55-73
- _____. **Sobre la Génesis, Estructura y Recepción de El Origen de las Especies**. In: *Scientiae Studia*, v. 7, n. 3, jul/set, 2009b, p. 403-24.
- _____. **Las Raíces del Programa Adaptacionista**. In: *Scientiae Studia*, v. 9, n. 4, out/dez, 2011, p. 705-38.
- _____. **Função e Desenho na Biologia**

Contemporânea. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia/Editora 34, 2012.

CORETH, Emerich. **Deus no Pensamento Filosófico.** Tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DARWIN, Charles. **Autobiografia, 1809-1882 (com notas de Francis Darwin).** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

_____. **On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.** In: Edward O. WILSON (Editor and Introduction). **From so Simple a Beginning: The Four Great Books of Charles Darwin.** New York: W. W. Norton & Company, 2006.

DAWKINS, Richard. **A Escalada do Monte Improvável: Uma Defesa da Teoria da Evolução.** Tradução de Suzana Sturlini Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O Relojoeiro Cego: A Teoria da Evolução contra o Desígnio Divino.** Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Deus, um Delírio.** Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DENNETT, Daniel. **A Perigosa Ideia de Darwin: A Evolução e os Significados da Vida.** Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **Atheism and Evolution.** In: Michael MARTIN (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

EDDY, Matthew & KNIGHT, David. **Introduction.** In:

William PALEY. **Natural Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GARRETT, Brian. **Metafísica: Conceitos-Chave em Filosofia**. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GOULD, Stephen Jay. **Darwin e Paley encontram a Mão Invisível**. In: _____. **Dedo Mindinho e seus Vizinhos: Ensaio de História Natural**. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **The Structure of Evolutionary Theory**. Cambridge, MA: Belknap Press, 2002.

HUME, David. **Diálogos sobre a Religião Natural [Partes 5 e 8]**. In: Plínio J. SMITH & Paulo J. L. PIVA. (Orgs.). **Dez Provas da Inexistência de Deus**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Alameda, 2012.

MAYR, Ernst. **Biologia, Ciência Única: Reflexões sobre a Autonomia de uma Disciplina Científica**. Tradução de Marcelo Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

McGRATH, Alister. **Fundamentos do Diálogo entre Ciência e Religião**. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

_____. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: Uma Introdução à Teologia Cristã**. Tradução de Marisa de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005b.

_____. **Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and the Natural Theology**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

OLDING, Alan. **Modern Biology and Natural**

Theology. London: Routledge, 1991.

PALEY, William. **Natural Theology: or, Evidence of the Existence and Attributes of Deity, collected from the Appearances of Nature.** Matthew D. EDDY & David KNIGHT (Editors, introduction and notes). Oxford: Oxford University Press, 2006.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. **Argumentos sobre a Existência de Deus [verbete].** In: João BRANQUINHO, Desidério MURCHO & Nelson GOMES (Eds.). **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WATERS, C. Kenneth. **The Arguments in the Origin of Species.** In: Jonathan HODGE & Gregory RADICK (Eds.). **The Cambridge Companion to Darwin.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

O que há de errado com o argumento ontológico?

Algumas palavras sobre existência e perfeição

André Nascimento Pontes

1 Introdução

Por “argumento ontológico” compreende-se todo argumento que, assim como o que foi proposto inicialmente por Anselmo de Aosta em sua obra *Proslógio*, pretende provar a existência de Deus de maneira puramente *a priori*, ou seja, dispensando qualquer base empírica. Nesse sentido, o argumento ontológico pretende ser uma prova dedutivamente válida onde todas suas premissas são verdades *a priori*. Não há em sua estrutura argumentativa nenhum traço de afirmação que apele a contingências metafísicas tais como a constituição e as leis básicas que regem a realidade natural, como ocorre nos chamados argumentos cosmológicos, nem a algum tipo de finalismo ou complexidade organizacional do real, como sustentam os chamados argumentos teleológicos ou do *designer* inteligente.

Embora sua formulação originária seja encontrada no texto de Anselmo, o argumento ontológico possui também variantes propostas por Descartes, Leibniz e, mais contemporaneamente, por Gödel. Curiosamente, ao longo

da história, grande parte dos filósofos que aderiram ao argumento ontológico em suas diversas variantes são também aqueles que possuem uma formação sólida em lógica e matemática e, portanto, uma visível afinidade teórica com relações a demonstrações que dispensam bases empíricas. Em comum a todas essas variantes do argumento ontológico – é claro, além do caráter *a priori* – está o fato de que elas compartilham o princípio básico de que Deus possui determinadas características – perfeição, infinitude, etc. – que evidenciam sua existência objetiva e necessária.

Como uma análise das muitas variantes do argumento ontológico seria uma tarefa inexecutável nos limites deste artigo, meu objetivo aqui será uma avaliação da versão original do argumento formulado por Anselmo. Ao longo do texto, além de uma apresentação geral da estrutura do argumento, tento mostrar também que a famosa crítica de Gaunilo não possui o efeito esperado de uma objeção, pois ela não leva em consideração as particularidades do argumento ontológico; em especial, a de que as propriedades que marcam a perfeição de uma entidade devem ser todas as propriedades maximais. Contudo, a falha da objeção de Gaunilo não implica a correção do argumento de Anselmo. Nesse sentido, penso que uma análise do comportamento lógico e semântico do predicado de existência pode mostrar que o uso que Anselmo faz deste predicado não é correto; o que compromete de maneira decisiva a credibilidade do argumento ontológico. Por fim, tento mostrar que a crítica desenvolvida por Quine contra a ontologia meinongiana pode – salvas as devidas particularidades – ser aplicada contra alguns pressupostos assumidos por Anselmo em seu argumento em favor da existência de Deus.

É importante ressaltar também que o presente texto não pretende ser uma análise exegética do argumento ontológico nos termos que um filósofo medievalista faria

com muito mais precisão do que eu poderia realizar aqui. Meu objetivo passa muito mais por uma tentativa de reavaliar o argumento de Anselmo à luz de uma série de mecanismos de análise e contra-argumentos desenvolvidos especialmente no seio da metafísica e da filosofia da linguagem contemporânea. Por isso, de antemão peço desculpas aos medievalistas por eventuais anacronismos que serão encontrados ao longo deste texto.

2 Revisitando o argumento de Anselmo

Em sua formulação original proposta por Anselmo, o argumento ontológico busca provar que da simples apreensão do conceito ou ideia de Deus podemos inferir a existência necessária da entidade expressa pelo conceito em questão. Dito nos termos da filosofia contemporânea da linguagem, não seria possível compreender o que o termo “Deus” significa sem, conseqüentemente, reconhecer que tal termo deve necessariamente possuir uma referência. Anselmo defende também que, sempre que usamos o termo “Deus” associamos a ele um determinado conteúdo descritivo e que é precisamente uma análise satisfatória desse conteúdo que pode revelar a existência necessária da entidade que satisfaz tal descrição. Para Anselmo, a ideia de Deus é compreendida, mesmo pelo o ateu, como expressando o ser maximal em perfeição, ou seja, o ser do qual não se pode pensar nada maior. O raciocínio de Anselmo pode ser sintetizado na seguinte passagem:

Creemos, pois, com firmeza, que tu [Deus] és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Porém, o insípiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que eu digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a ideia de um objeto qualquer na inteligência, e

compreender que existe realmente, são coisas distintas. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência. Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade. (ANSELMO, 1078/1979: cap. II)

Em linhas gerais, a estrutura do argumento de Anselmo apresentado acima pode ser expressa a partir do seguinte conjunto de sentenças¹:

- (1) Deus é o ser com relação ao qual não se pode pensar nada maior.
- (2) Deus existe ou somente no entendimento ou tanto no entendimento quanto na realidade.
- (3) Existir tanto no entendimento quanto na realidade é superior em grau de perfeição do que existir apenas no entendimento.
- (4) Deus existe apenas no entendimento. [Suposição]
- (5) Se Deus existe apenas no entendimento, então é possível pensar em um ser S que possua todas as qualidades

¹ Da forma como a apresento, a estrutura do argumento é inspirada na apresentação de Brian Garrett. Cf. GARRETT, Brian. *Metafísica – conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p.17.

de Deus mais a qualidade de existir tanto no entendimento quanto na realidade.

(6) S é maior que Deus em grau de perfeição. [a partir de (3), (4) e (5)]

(7) S é maior que o ser do qual não se pode pensar nada maior. [a partir de (1) e (6)] [Contradição]

(8) Deus, ou seja, o ser do qual não se pode pensar nada maior, deve existir tanto no entendimento quanto na realidade. [Provada com base na negação da suposição (4)]

Em verdade, o argumento de Anselmo é logicamente válido e, à primeira vista, não há nada que deponha contra suas premissas. A sentença (1) parece captar nossa compreensão intuitiva de Deus enquanto o ser de máxima perfeição. O próprio Anselmo afirma que mesmo um ateu compreende a ideia de Deus à maneira de (1); o que o ateu rejeita é a afirmação de que a descrição “o ser do qual não se pode pensar nada maior” possua uma contraparte na realidade. A descrição em questão opera como uma definição do termo “Deus” dando seu significado do mesmo modo que a expressão “conjunto de pontos em um plano geométrico equidistantes a um ponto fixo” define, ou seja, dá o significado do termo “circunferência”. Desse modo, poder-se-ia alegar que o comportamento sintático e semântico do termo “Deus” seria muito mais próximo do comportamento de uma descrição definida – retornarei a esse ponto adiante – do que do comportamento de um nome próprio, pois se encontra embutido no termo em questão um conteúdo descritivo preciso sem o qual é impossível compreender o sentido e identificar a referência do termo.

Da mesma forma, seguindo a argumentação anselmiana, a premissa (2) parece indisputável na medida em que ela expressa uma instância da verdade trivial de que tudo o que pensamos está somente no nosso entendimento ou possui uma contraparte na realidade: objetos ficcionais,

tais como personagens literários ou mitológicos existem somente no entendimento, ao passo que objetos do cotidiano, a exemplo de cães, gatos, mesas e cadeiras, existem tanto no entendimento quanto na realidade. No entanto, por sua natureza controversa, a premissa (3) parece ser o flanco de ataque preferido dos oponentes do argumento ontológico. Dizer que algo que existe tanto no entendimento quanto na realidade é mais perfeito que algo que existe apenas no entendimento parece pressupor a ideia de que existência é, de algum modo, uma propriedade de perfeição; e isso não é nem de longe um ponto pacífico. Por hora, devo suspender essa questão à qual retornarei ainda no presente texto.

Por fim, gostaria de ressaltar um aspecto lógico-semântico do argumento de Anselmo. A descrição sustentada por Anselmo como tendo Deus como referência única e necessária carrega consigo um aspecto fortemente modal; ela remete ao ser do qual *não é possível* pensar nada maior. Em outras palavras, o ser que *necessariamente* deve ser pensado enquanto dotado de um grau maximal de perfeição. Não por acaso, atualmente é cada vez mais comum a abordagem do argumento de Anselmo a partir dos mecanismos técnicos da lógica modal.² É bem conhecido entre as formas de equivalência nos diversos sistemas modais que dizer que “não é possível que não p” é o mesmo que “é necessário que p”. Em termos formais temos: $\neg\Diamond\neg p \equiv \Box p$. Com isso, dizer que não é possível pensar nada maior em perfeição do que Deus é o mesmo que afirmar a necessidade de Deus enquanto o ser de máxima perfeição.

No contexto do debate sobre fé e razão que permeia a filosofia medieval, o argumento ontológico faz

² Uma análise modal detalhada do argumento ontológico de Anselmo é inviável para os limites do presente texto, mas pode ser encontrada em Leftow (2005).

justiça ao programa filosófico anselmiano de acordo com o qual a razão seria capaz de fundamentar as verdades da fé. Em outras palavras, que as revelações da fé não são meros produtos da autoridade das escrituras, mas algo passível de demonstração racional. Com isso, ao caracterizar o ateu como “insipiente” ou “insensato”, Anselmo caminha para além de uma ofensa verbal gratuita. Ele destaca o fato de que, se a existência necessária de Deus é uma imposição da razão, compreender o conceito de Deus e não aceitar sua existência seria algo irracional.

3 O erro de Gaunilo

Já entre os contemporâneos de Anselmo o argumento ontológico levantou muitas polêmicas, mas sem dúvida alguma a que obteve mais projeção foi aquela formulada por Gaunilo de Marmoutier em seu famoso texto *Livro em favor do insipiente (Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente)*. Em verdade, fora dos círculos especializados em filosofia medieval Gaunilo é quase que exclusivamente conhecido por sua resposta ao argumento ontológico. Sendo de simples compreensão, a estratégia presente na objeção de Gaunilo consiste em oferecer um argumento logicamente similar ao de Anselmo, mas com premissas que, embora aparentemente verdadeiras, implicam uma conclusão absurda. Esse mecanismo de refutação é algumas vezes chamado de estratégia da paródia de um argumento. Para isso, Gaunilo propõe o experimento mental que consiste em imaginar uma ilha perfeita, ou seja, uma ilha com relação à qual nenhuma ilha mais perfeita possa ser pensada. Seguindo a mesma estrutura argumentativa de Anselmo, ele procede da seguinte maneira:

Venha qualquer pessoa dizer-me que tudo isso [a ilha perfeita] existe e eu compreenderei facilmente, pois as suas palavras não apresentam para mim nenhuma dificuldade. Mas se, ainda, essa pessoa

quisesse acrescentar, como consequência: tu não podes duvidar que essa ilha, a melhor de todas que há na terra, exista de verdade nalguma parte, porque conseguiste formar uma ideia clara da mesma na tua inteligência; e, como é melhor que uma coisa exista na inteligência e na realidade do que apenas na inteligência, ela necessariamente existe, porque, se não existisse, qualquer outra terra existente na realidade seria melhor do que ela, e assim ela, que tu pensas a melhor de todas, não seria mais a melhor. (GAUNILO, 1078/1979: p.128)

Desse modo, usando os mesmos pressupostos argumentativos de Anselmo, Gaunilo tentou mostrar que era possível afirmar a existência necessária da ilha perfeita; embora, obviamente, ela não exista. Com isso, ele pensou ter mostrado que o argumento de Anselmo não é tão sólido como à primeira vista ele possa parecer. Um argumento que apóie a existência de Deus, mas que faz uso de pressupostos que possam ser igualmente reivindicados para afirmar também a existência de outras entidades sobre as quais sabemos que elas não existem, não pode ter a credibilidade de uma prova. No que diz respeito ao seu poder argumentativo – e ainda sem entrar na questão de sua correção –, uma das limitações básicas da objeção de Gaunilo é que ela seria capaz de mostrar que o argumento ontológico não prova a existência de Deus, mas não seria capaz de revelar com precisão onde reside o erro do argumento. Em verdade, essa é uma limitação inerente a toda objeção desenvolvida através do recurso da paródia. No entanto, pretendo aqui sair em defesa de uma oposição mais forte a Gaunilo. Quero mostrar que a objeção de Gaunilo é, não só limitada, como também incorreta.

Embora, em sua objeção ao argumento de Anselmo, Gaunilo faça apelo à ideia da ilha perfeita que existe no entendimento de cada um de nós derivando assim sua existência necessária, em última instância, o que ele

pretende mostrar é que todo argumento análogo ao argumento ontológico de Anselmo pode provar a existência necessária de um referente para qualquer conceito que esteja associado à noção de perfeição. Para Gaunilo, se o argumento de Anselmo prova a existência de Deus, prova também a existência da ilha perfeita, do político perfeito, do ladrão perfeito, e assim por diante. Portanto, não há credibilidade em tal argumento.

O próprio Anselmo foi capaz de diagnosticar o erro na objeção da ilha perfeita; e isso é algo que ele deixa bastante claro em seu texto de resposta a Gaunilo. De maneira ingênua, Gaunilo partiu do pressuposto de que “a ilha com relação a qual nenhuma ilha mais perfeita possa ser pensada” possui uma semântica similar a da expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior”. Contudo, uma análise mais detalhada dessas expressões mostra que essa similaridade não ocorre de fato. As propriedades de Deus enquanto um ser do qual não se pode pensar nada maior, ou seja, as propriedades que expressam a perfeição divina são todas maximais: onipotência, onisciência, etc. Uma propriedade é dita maximal quando quem a satisfaz, a satisfaz necessariamente em grau máximo. Por exemplo, não é concebível nada com mais conhecimento que um ser onisciente. Tampouco é possível haver uma entidade mais poderosa do que uma entidade onipotente. Não obstante, as propriedades que, em tese, a ilha perfeita satisfaz – tais como possuir água fresca, cerveja gelada e mulheres bonitas em boa quantidade – não são de modo algum maximais. É sempre possível conceber uma série infinita de ilhas com cada vez mais e mais mulheres, cocos, cerveja, água fresca, etc. Nesse sentido, o conceito de ilha perfeita tem um estatuto análogo ao de outros conceitos indefinidamente extensíveis, tais como os de conjunto, número natural, dentre outros. Do mesmo modo que, por intermédio de operações muito bem definidas, podemos conceber sempre um número natural maior que qualquer número natural

específico e para qualquer conjunto podemos conceber outro com mais elementos, podemos também sempre conceber, para qualquer ilha tomada supostamente como perfeita, infinitas outras ilhas que satisfaçam mais qualidades desejáveis que a ilha inicialmente em questão. Com isso, o que Anselmo pretendia mostrar era que o argumento ontológico só pode ser legitimamente usado como prova de existência *a priori* de uma entidade definida por meio de propriedades maximais; o que não ocorre nas paródias propostas por Gaunilo.

Desse modo, caso Gaunilo estivesse correto, não haveria nenhuma explicação satisfatória para, a uma só vez, aceitar o argumento ontológico de Anselmo e rejeitar todas as outras paródias que Gaunilo mostrou serem formuláveis com base no argumento inicial. No entanto, ao subordinar a validade do argumento ontológico ao domínio de propriedades maximais, penso que Anselmo mostrou satisfatoriamente que essa defesa da validade do argumento ontológico em detrimento das paródias de Gaunilo não constitui uma saída *ad hoc*. Em resumo, se o argumento ontológico está errado – e eu penso que isso é o caso –, isso não se dá pelas razões alegadas por Gaunilo.

4 Procurando o elo fraco da corrente: sobre existência e perfeição

É fácil perceber porque o argumento ontológico exerce ainda hoje, quase mil anos após sua formulação original, tanto apelo e sedução.³ Esse fato pode ser

³ Em seu texto *My Intellectual Development*, Russell descreve seu êxtase em perceber a validade do argumento ontológico da seguinte forma: “I remember the precise moment, one day in 1894, as I was walking along Trinity Lane, when I saw in a flash (or thought I saw) that the ontological argument is valid. I had gone out to buy a tin of tobacco; on my way back, I suddenly threw it up in the air, and exclaimed as I caught it: ‘Great Scott, the ontological argument is sound.’” in P.

explicado por duas razões básicas. Primeiro, porque o argumento, tal como ele foi formulado por Anselmo, é estruturalmente claro, objetivo e, de um ponto de vista lógico, impecável. Não há nenhuma contradição evidente no argumento e mesmo uma pessoa sem nenhuma formação acadêmica em filosofia ou lógica poderia compreendê-lo sem grandes dificuldades. Segundo, porque seria fabuloso que em uma disputa metafísica envolvendo a existência de uma dada entidade, pudéssemos provar a existência ou inexistência da entidade em questão através de uma análise puramente conceitual. Talvez, dada sua natureza teórica, a única área do conhecimento humano capaz de satisfazer tais critérios seja a matemática. Não por acaso, o modo matemático de argumentar é constantemente tomado como modelo para outros campos do conhecimento.

Dado o exposto acima, parece claro que a busca pelo elo fraco do argumento de Anselmo passa por outras vias que não a de uma falha meramente lógica. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que, mesmo que o argumento de Anselmo esteja correto ao tentar provar a existência necessária de um nível máximo da hierarquia ontológica representado pela entidade de máxima perfeição, em princípio, esse mesmo argumento pode ser sustentando, *mutatis mutandis*, para afirmar uma posição politeísta. Não há nenhuma contradição lógica em pensar que exista mais

Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, second ed. (New York: Tudor, 1946), p. 10. De modo semelhante, em sua biografia acadêmica *A construção de um filósofo*, McGinn ao relatar seu contato primeiro contato com o argumento de Anselmo aos dezoito anos ele afirma: “Ficava lendo as palavras repetidas vezes, tentando absorver seu significado, enquanto meus pés iam ficando mais gelados. Eu sentia que a minha mente estava sendo aprisionada pela razão abstrata e carregada à força pelo poder da lógica. [...] Agora, essa é uma espantosa obra de raciocínio. [...] Para alguém como eu, com dezoito anos, pelejando com a questão da existência de Deus, isso parecia chocante.” in MCGINN, Colin. *A construção de um filósofo*. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 20-23.

de uma entidade que satisfaça as propriedades de perfeição associadas ao conceito de Deus, tais como, onisciência, onipotência, *summum bonum*, etc.⁴ Em outras palavras, não há nenhuma restrição lógica que proíba a expressão predicativa “ser do qual não se pode pensar nada maior” referir mais de uma entidade. Embora em nenhum lugar Anselmo afirme explicitamente que seu argumento é formulado para afirmar a existência necessária do Deus monoteísta, parece óbvio, dado o contexto histórico, que era esse seu objetivo. O próprio conteúdo associado por Anselmo ao conceito ou ideia de Deus – o ser do qual não se pode pensar nada maior – é, de um ponto de vista linguístico, uma descrição definida, ou seja, uma expressão da forma “O x tal que ϕx ” que, caso possua uma referência, deve designar o *único* indivíduo que satisfaça o predicado ϕ envolvido na descrição em questão. No entanto, há duas formas básicas que uma descrição definida pode falhar em seu objetivo de referir: caso não haja nenhum objeto que satisfaça o predicado presente na descrição ou caso haja mais de um objeto que o satisfaça; em ambas as situações a univocidade da descrição definida não seria satisfeita. Nesse sentido, a expressão “o ser do qual não se pode pensar nada maior” falharia em referir caso houvesse uma hierarquia infinita de perfeição e, portanto, nenhum ser maximal em perfeição, ou caso essa hierarquia, embora finita, possuísse mais de um ser em seu nível máximo. Nenhuma das duas situações parece ser logicamente impossível e, dado que, em ambas as situações não existe um referente para “o ser do qual não se pode

⁴ Como Leftow (2005: p.84) chama atenção, a compreensão do teísmo ocidental de que o ser de máxima perfeição não deve rivalizar com nenhum outro ser igualmente perfeito – o que constitui a base do monoteísmo das grandes religiões ocidentais – deve-se, em grande parte, à influência de fatores de ordem teológica e não a argumentos lógicos fundamentais. No caso particular da bíblia, essa compreensão encontra eco em passagens tais como: Isaías 40:25; 44:6; 46:5,9.

pensar nada maior”, não existe, conseqüentemente, um referente para o termo “Deus” no sentido monoteísta.

No que diz respeito à possibilidade de uma hierarquia infinita de perfeição, de um ponto de vista lógico, não há nenhuma contradição em pensar na realidade como comportando infinitos níveis de grandeza; e, se isso for o caso, a descrição “o ser do qual não se pode pensar nada maior” não teria referência nenhuma; ela seria análoga à descrição “o maior número natural”. Embora sintaticamente bem formada e dotada de significado, a expressão “o maior número natural” nada refere, pois dada a constituição da aritmética, para todo número n , há sempre um número natural $n+1$; o que torna a série dos naturais infinita e impossibilita a existência de um número natural maior em valor que todos os outros números.

Com base no que foi exposto acima, penso que o argumento ontológico falha enquanto uma prova da existência de Deus nos termos que Anselmo pretendia. Em acréscimo ao seu argumento, Anselmo precisaria provar que, embora não haja nenhuma contradição lógica na existência de infinitos graus de perfeição e que também seja logicamente possível que exista mais de um ser de máxima perfeição – algo como um empate entre entidades no topo da hierarquia –, tais situações envolveriam alguma impossibilidade de ordem metafísica. Em outras palavras, seria preciso provar que é metafisicamente necessário que haja um nível máximo na hierarquia de perfeição e que esse nível só poder ser ocupado por uma única entidade. Obviamente, argumentar nesse sentido constitui uma tarefa muito mais complexa e polêmica que a própria defesa do argumento ontológico.

A despeito das objeções levantadas contra os objetivos monoteístas do argumento ontológico, há um aspecto mais fundamental em que o argumento de Anselmo pode ser criticado: se for possível rejeitar uma de suas premissas provando assim sua falsidade, seria possível

mostrar também que o argumento ontológico não prova a existência nem de um Deus monoteísta, nem de nenhum outro deus.

Foi somente na filosofia moderna que alguns pressupostos do argumento ontológico começaram a ser postos em questão de forma mais sistemática a ponto de levantar suspeitas bem fundadas quanto a verdade de premissas do argumento ontológico. Sobre isso, Hume e Kant certamente são nomes de referência. Hume propôs uma leitura epistemológica do conceito de existência onde o termo “existe”, quando aplicado a um objeto, não acrescenta a esse mesmo objeto nenhuma informação relevante. Em seu *Tratado da natureza humana* (Livro I, Parte II, seção VI) Hume defende claramente a ideia, consequência de suas teses epistemológicas, de que a crença na existência de algo é uma conclusão que se segue sempre de impressões sensíveis, e é da noção de impressão que derivamos a noção de objeto. Dessa forma, em última instância, o que é objeto de uma impressão é existente e, portanto, a noção de existência se aplica trivialmente a tudo. Podemos ter uma impressão de algo circular, vermelho, pesado etc., e de tais impressões concluímos a existência de algo com tais características. Com isso, segundo Hume, a propriedade da existência nunca nos é dada de forma direta, mas sempre mediada por impressões sensíveis.

Essa abordagem humeana da existência foi endossada por Kant e está na base de sua crítica ao argumento ontológico. Como foi mencionado na seção anterior, a objeção de Gaunilo, caso ela estivesse correta, tinha a desvantagem de não identificar a fonte do erro no argumento de Anselmo. Seguindo a intuição humeana, Kant foi capaz de oferecer um diagnóstico preciso da falha do argumento ontológico. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta no sentido de mostrar que existência não é um predicado legítimo. Com isso, Anselmo estaria incorrendo no erro de considerar a existência não só como uma

propriedade legítima, como também considerá-la uma propriedade necessária de tudo o que é perfeito. Só a partir desses pressupostos – que, em minha reconstrução do argumento ontológico, estão implicitamente assumidos na premissa (3) e na justificativa da passagem da sentença (5) à (6) – é possível provar que Deus, enquanto ser perfeitíssimo, deve necessariamente existir, pois não haveria máxima perfeição destituída de existência. Para Kant, esse pressuposto é equivocado. Não só a existência não é uma propriedade de perfeição como também ela não é de fato uma propriedade relevante. Isso fica claro na passagem abaixo:

[Uma] *determinação* é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve pois estar nele contida. *Ser* [existir] não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. [...] Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, *o objeto* que corresponde ao meu conceito. [...] O conceito de um ser supremo é uma ideia muito útil sob diversos aspectos; mas, precisamente porque é simplesmente uma ideia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe. (*Crítica da Razão Pura*, B626-630).

A objeção kantiana encontra eco na distinção metafísica entre o que seja uma *propriedade abundante* e uma *propriedade esparsa*. Propriedades tais como a *auto-identidade* que são necessariamente verdadeiras de absolutamente tudo são ditas propriedades abundantes, ao passo que

propriedades que são satisfeitas por algumas entidades, mas não todas, são ditas esparsas; por exemplo, as propriedades *vermelho*, *cadeira*, *livro*, etc. Nem tudo o que existe é vermelho, é uma cadeira ou um livro. Vale ressaltar que somente propriedades esparsas são capazes de caracterizar ou determinar a realidade de modo relevante. Propriedades como a de vermelho são capazes de dividir a realidade em dois conjuntos básicos, a saber, o conjunto das coisas vermelhas e seu complemento. Uma propriedade abundante como a de auto-identidade não é capaz produzir o mesmo efeito, dado que tudo o que existe é auto-idêntico, ou seja, o complemento do conjunto formado pela extensão da propriedade da auto-identidade é o conjunto vazio. Nesses termos, dizer de um objeto *a* que ele é vermelho é dar uma informação relevante sobre *a*, mas dizer de *a* que ele é auto-idêntico não é acrescentar nada de relevante a sua descrição, pois tal propriedade, tomada isoladamente, não é capaz de diferenciar *a* de qualquer outro objeto. Essa intuição por trás do comportamento das propriedades esparsas foi perfeitamente captada na tese de Espinosa de que “toda determinação é uma negação”⁵ (*Omnis determinatio negatio est*), ou seja, sempre que eu

⁵ Essa tese de Espinosa é apresentada na parte I da *Ética* no contexto da discussão sobre a infinitude divina. Em linhas gerais, Espinosa apresenta a determinação como marca característica da finitude, ou seja, aquilo que estabelece o limite de uma coisa com relação às outras. Nesse sentido, Deus enquanto ser infinito não é marcado por determinações. Essa ideia influenciou profundamente o idealismo alemão em sua compreensão do Absoluto enquanto o “indeterminado” ou o “indeterminável”. De modo geral, as noções de substância e de Deus enquanto *causa sui* presentes na obra de Espinosa foram profundamente influenciadas pela definição de Anselmo do “ser do qual não se pode pensar nada maior”, bem como sua relação com a existência necessária. Nesse contexto, salta aos olhos a primeira definição oferecida por Espinosa na *Ética*, a saber, “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

determino ou caracterizo algo através da atribuição de uma propriedade – ou, de um ponto de vista linguístico, por atribuição de um predicado – estou, a um só tempo, negando a satisfação de uma série de outras propriedades por parte do mesmo objeto: ao dizer de *a* que ele é vermelho, podemos inferir que *a* não é azul, verde, amarelo, etc. No entanto, ao dizer de *a* que ele é auto-idêntico, não podemos daí inferir nada relevantemente informativo sobre ele.

No que diz respeito ao argumento ontológico, embora Kant não usasse a terminologia abundante/esparsa, a passagem da *Crítica da Razão Pura* citada acima parece ter uma estreita correlação com a ideia de que existência é uma propriedade abundante tal qual a auto-identidade. Atribuições de existência não dividem a realidade entre o que existe e o que não existe por uma razão óbvia: tudo o que pertence à realidade trivialmente satisfaz a propriedade de existência, ou ainda, o complemento da extensão do que existe é o conjunto vazio. Em certo sentido, a postura de Kant é ainda mais radical do que a expressa pela distinção abundante/esparsa na medida em que Kant afirma que, em última instância, dada sua trivialidade, existência não é sequer uma propriedade legítima. Para Kant, existência não constitui um predicado real de objetos. Dizer de um objeto que ele existe é o mesmo que dizer que este mesmo objeto possui uma posição espacial e/ou temporal, que, segundo Kant, são formas da intuição pura. Portanto, os objetos de uma maneira geral estão inteiramente subordinados à estrutura epistêmica do sujeito do conhecimento tal como ela é descrita na *Crítica da razão pura*. Dizer que um objeto existe na medida em que esse objeto possui uma posição espacial e/ou temporal é oferecer uma caracterização que trivializa a existência, pois absolutamente tudo satisfaz essa caracterização da propriedade da existência. De acordo com Kant, dado que o conhecimento acerca da existência de algo só nos é acessível na medida em que os dados da

sensibilidade afetam nossas formas da intuição pura, não seria possível uma prova da existência meramente *a priori* como propõe Anselmo.

Uma leitura contemporânea das objeções de Hume e Kant apresentadas anteriormente pode ser formulada como segue. A aplicação do termo “existe” por si só parece engendrar um problema que constitui o centro do argumento para quem defende a trivialidade da propriedade expressa por esse termo: se “existe” é um predicado que expressa a propriedade da existência, então, segundo os defensores dessa posição, segue-se que toda sentença existencial singular positiva seria uma tautologia, ao passo que sentenças existenciais singulares negativas seriam auto-contraditórias. Se me refiro a um objeto dizendo que esse objeto existe, não estou acrescentando nada ao objeto, tendo em vista que sua existência é pressuposta para que eu me refira legitimamente a ele. Pelo mesmo pressuposto da existência para uma referência legítima, uma sentença existencial negativa seria sempre auto-contraditória, pois quem proferir uma sentença desse tipo estaria se referindo a algo e afirmando desse algo que ele não existe. No artigo intitulado *Is existence a predicate?*, Pears (1967) expressa essa tese aplicada a sentenças existenciais com ocorrência de indexicais tais como “eu existo” e “isto existe” formulando uma distinção entre o que ele chama de *tautologia referencial* (para sentenças existenciais afirmativas com indexicais) e *contradição referencial* (para sentenças existenciais negativas com indexicais). A ideia básica é que se tais sentenças existenciais afirmativas se referem a algo, elas são sempre verdadeiras. Negar a verdade de uma sentença deste tipo equivale a negar a existência de algo ao qual afirmamos ter conhecimento de trato e, portanto, a estrutura mesma da sentença garante que ela seja sempre falsa.

Embora as análises que Hume, Kant e Pears fazem do conceito de existência possam ser postas em questão sob vários aspectos, penso que em pelo menos um ponto –

no que interessa ao objeto de estudo deste artigo – elas ajudam a atacar um pressuposto não questionado por Anselmo. O argumento ontológico em sua versão anselmiana pretende provar a existência necessária de Deus pressupondo que existência é uma propriedade de perfeição. Sem esse pressuposto não há como obter a conclusão pretendida. No entanto, temos fortes razões técnicas para questionar até mesmo se existência é de fato uma propriedade não trivial de entidades. Afirmar então que ela é uma propriedade de entidades perfeitas é algo que precisa passar por uma análise rigorosa e, portanto, não pode de maneira alguma figurar como uma pressuposição não questionada como ocorre no argumento de Anselmo. De minha parte, penso que o uso da propriedade de existência feita por Anselmo está equivocado na medida em que, sendo uma propriedade abundante, ela não pode ser posta em uma hierarquia onde determinadas entidades satisfaçam essa propriedade de forma mais intensa que outras e onde haja também um nível maximal de satisfação de existência, tal como ocorre com propriedades divinas como a de onipotência com relação aos níveis de poder ou a de onisciência com relação aos níveis de conhecimento.

As coisas simplesmente existem ou não. Consequentemente, não sendo dotada de um nível maximal de satisfação no sentido afirmado anteriormente, existência também não pode figurar como uma qualidade que caracteriza a perfeição nos termos que a própria objeção de Anselmo a Gaunilo parece sugerir. Se isso estiver correto, a conclusão do argumento de Anselmo não está justificada.

5 Sobre *possibilia* e a falácia da reificação

Se refinarmos nossa compreensão do predicado de existência tal como fizeram muitos filósofos desde Kant, me parece que até mesmo a intuitiva verdade da premissa (2) pode ser questionada ao mostrarmos que em (2) há uma

confusão conceitual em torno do termo “existe”. Nesse sentido, penso que a crítica de Quine ao uso meinongiano do predicado de existência pode ser levantada, *mutatis mutandis*, contra o uso que Anselmo faz do mesmo predicado. Argumentando contra as chamadas ontologias inflacionadas – especialmente as de Platão e Meinong –, Quine sustenta de forma bastante crítica que os proponentes de tais ontologias se uniram para arruinar o predicado de existência. Do mesmo modo que ocorre na teoria dos objetos de Meinong, o argumento de Anselmo parece pressupor fortemente uma ontologia de *possibilia* na medida em que sua correção está associada à legitimidade de quantificações sob diferentes domínios ontológicos, dentre os quais inclui um domínio composto por entidades meramente possíveis, ou seja, não existentes efetivamente, mas apenas enquanto itens do nosso entendimento ou enquanto possibilidades metafísicas.⁶ No argumento de Anselmo, por um lado, pode-se quantificar sob um domínio composto por seres que existem na realidade objetiva e que, portanto, são entidades atuais. Por outro lado, pode-se também quantificar sob um domínio composto por seres que existem *apenas* no entendimento, sendo desse modo, entidades não atuais, ou ainda, meras possibilidades.⁷ Com isso, parece razoável pensar que muitas das críticas

⁶ Embora uma ontologia de *possibilia* seja fonte de inúmeras polêmicas filosóficas, alguns filósofos, tais como Stone (1989), pensam que se pretendemos avaliar de forma honesta o argumento de Anselmo devemos fazê-lo com base na ontologia que seu argumento pressupõe.

⁷ Para ser honesto com a teoria de Meinong, sua ontologia não assume que tais objetos para além da realidade efetiva constituem ideias no entendimento de sujeitos. Isso conferiria um caráter mental aos objetos não existentes como o argumento de Anselmo parece implicar quando ele afirma que há coisas que existem apenas no entendimento e outras que existem tanto no entendimento quanto na realidade. Para Meinong, tais entidades que não existem efetivamente constituem o domínio abstrato e objetivo das entidades subsistentes. Cf. Meinong, 2005.

levantadas contra a ontologia de *possibilia* possam ser igualmente levantadas contra alguns dos pressupostos do argumento ontológico de Anselmo.

Em uma famosa passagem de *On what there is*, argumentando contra o filósofo fictício McX que, no artigo em questão, representa o proponente de ontologias inflacionadas, Quine expressa de maneira clara a confusão entre o que seja a posse de uma ideia por parte do sujeito do conhecimento e o fato da ideia em questão ter ou não uma contraparte na realidade:

McX never confuse the Pathernon with the Pathernon-idea. The Pathernon is phisycal; the Pathernon-idea is mental (according anyway to McX's version of ideas, and I have no better to offer). The Pathernon is visible; the Pathernon-idea is invisible. We cannot easily imagine two things more unlike, and less liable to confusion, than the Pathernon and the Pathernon-idea. (QUINE, 1954, p.2)

No que interessa ao argumento ontológico, e parafraseando as afirmações de Quine, dificilmente poderíamos conceber duas coisas mais distintas quanto Deus e a ideia de Deus. Ao assumir como uma premissa de seu argumento que Deus existe ou somente no entendimento ou tanto no entendimento quanto na realidade, Anselmo, assim como os adversários de Quine, faz uma sutil confusão entre o que seja o objeto e a ideia do objeto. Pelo menos em uma leitura livre de crenças religiosas particulares e não justificadas racionalmente, o que existe no entendimento das pessoas é a *ideia* de Deus e não o próprio Deus. Quando Anselmo propõe o exercício mental de supor inicialmente que Deus existe somente no entendimento, ou seja, que o que há é apenas uma *ideia* e, posteriormente, concluir que isso não pode ser o caso sob pena de podermos conceber outra entidade com todas as propriedades associadas à ideia de Deus e mais a

propriedade da existência – o que tornaria essa segunda entidade mais perfeita que a entidade de suma perfeição –, Anselmo parece assumir que podemos comparar a perfeição de um objeto com a de sua ideia equivalente. Isso me parece absurdo. Um objeto pode ser mais perfeito com relação a outro objeto do mesmo tipo, do mesmo modo que uma ideia pode ser mais perfeita com relação à outra ideia, mas parece sem sentido dizer de um objeto que ele é mais perfeito que uma ideia porque o objeto existe e a ideia não. Nesse sentido, uma cadeira pode ser mais perfeita que outra na medida em que ela é capaz de cumprir melhor sua função, mas parece absurdo pensar que uma cadeira é mais perfeita que a ideia da cadeira porque a cadeira existe objetivamente, ao passo que a ideia da cadeira é uma mera entidade mental, ou seja, existe apenas no entendimento. Parece-me também bastante intuitivo pensar que se há algo que torne uma ideia perfeita são elementos formais e teóricos, tais como não contradição, poder explanatório, dentre outros; não o fato de ela ter uma contraparte na realidade. Com isso, penso que comparar o grau de perfeição de uma entidade, seja ela qual for, com o de sua ideia correspondente é incorrer em um tipo de erro categorial. A ideia da cadeira e a cadeira são incomensuráveis entre si em grau de perfeição. Só podemos comparar a perfeição de entidades de um mesmo tipo categorial.

Já do ponto de vista linguístico, a objeção a Anselmo pode avançar como segue. Assim como Meinong pensou que nosso uso de termos como “Pégasus” em sentenças significativas confere algum tipo de existência a Pégasus, mesmo que enquanto um mero *possibilium*, Anselmo pensou que apenas de elementos descritivos associados ao conceito ou à ideia de Deus fosse possível derivar sua existência necessária. Em ambos os casos estamos diante instâncias da *falácia da reificação*, ou seja, da passagem não legítima do nível linguístico para o nível

ontológico. Anselmo confundiu o fato de falantes competentes compreenderem a palavra “Deus” de um modo determinado com o suposto fato de que, de algum modo não claro, Deus existe na mente dessas pessoas e que, enquanto definido como máxima perfeição, ele deve existir também necessariamente fora da mente das pessoas. No entanto, o que existe no entendimento dos usuários da palavra “Deus” é uma mera entidade mental ou uma ideia que, em sua natureza, é completamente distinta da entidade que ela pretende referir. Nenhuma ideia pode implicar necessariamente a existência de sua própria referência, mesmo que essa ideia envolva noções como a de perfeição. Nesse contexto, vale lembrar a crítica de Ayer (1936) em seu famoso opúsculo *Language, truth and logic* onde ele afirma que a existência de Deus não pode ser provada dispensando a experiência, já que somente proposições tautológicas ou analíticas podem ser verdades *a priori* e a sentença “Deus existe” não parece de nenhum modo ser tautológica ou analítica.

Referências

- ANSELMO de Aosta. (1078) Proslógio. in: **Santo Anselmo/Abelardo**, *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- AYER, Alfred Jules. (1936) **Language, Truth and Logic**. London: Penguin UK, 2001.
- ESPINOSA, Baruch de. (1677) **Ética**. *Col. Os Pensadores*: Espinosa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GAUNILO de Marmoutier. (1078) Livro em favor de um insipiente. in: **ANSELMO** (1078/1979).
- HUME, David. (1739) **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009.
- KANT, Immanuel (1781) **Crítica da Razão Pura**. Lisboa:

- Calouste Golbekian, 2001.
- LEFTOW, Brian. (2005) “The ontological argument”. in: **WAINWRIGHT**, W. J. pp. 80-115.
- MATTHEWS, Gareth B. (2005) “The ontological argument”. in: **MANN** (2005) pp. 81-102.
- MANN, William E. (2005). **The Blackwell Guide to The Philosophy of Religion**. New York: Blackwell Publishing.
- MEINONG, Alexius. (2005) “Sobre a Teoria dos Objetos”. (trad. Celso Reni Braida). In: BRAIDA, C. R. **Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Brayde edições. p.93-145.
- PEARS, David. (1967) “Is existence a predicate?” In: STRAWSON, P. F. (org.) **Philosophical Logic**. Oxford: Oxford University Press.
- QUINE, W. v. O. (1954) “On what there is”. In: **QUINE**, W.v. O. (1980).
- _____. (1980) **From a logical point of view**. Cambridge: Harvard University Press.
- STONE, Jim (1989) “Anselm’s proof”. **Philosophical Studies** 57: 79-94.
- TOMATIS, Francesco. (2003) **O Argumento ontológico**. São Paulo: Paulus.
- WAINWRIGHT, William J. (Ed.) (2005) **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press.

Política e Religião: um olhar a partir do Behemoth de Thomas Hobbes

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes

1. Introdução

Em pleno século XXI não são poucas as questões que nos remontam à pergunta sobre como devem se relacionar política e religião. No Brasil de 2013, apenas para elencar temas mais populares, são tópicos efervescentes pautas como as relações homoafetivas e suas consequências para a estruturação da família tradicional, e, a legalização do aborto. Tais pontos são revestidos, como sabemos, de um olhar para com a realidade calcado em certas crenças religiosas. Além disso, é visível o aumento da participação de grupos religiosos nas esferas mais influentes do cenário político. Não há, então, como negar que, no campo das decisões políticas, a religião exerce uma força significativa e, muitas vezes, faz ressoar em solo “mundano” ideias que se ancoram no “sagrado”.

A intenção desse breve texto, contudo, não é de analisar diretamente como política e religião tem se articulado em nossos dias, mas apresentar como Thomas

Hobbes dedicou-se a esse problema e que condução lhe propunha. Uma retomada deste tipo, portanto, só nos parece justificada, porque entendemos que voltar o olhar para a história, em especial para a história das ideias, nos fornece elementos ricos para avaliarmos nosso entorno.

Nesse sentido, a finalidade desse escrito é ser ponto de partida, ou seja, não pretendemos resgatar a filosofia hobbesiana como se ela fosse um “objeto de museu” para um “desavisado” que se presta a sanar curiosidades sobre um momento perdido e praticamente desvinculado do real, mas sim dar ao ouvinte/leitor elementos de uma reflexão aprofundada e rigorosa que pode servir de horizonte referencial (a ser positivado ou negado) para uma construção da contemporaneidade.

Embora muitas das grandes teorias políticas tenham em si potencial para prover elementos relevantes para auxiliar nossas análises acerca do modo de proceder quanto à religião, nos parece legítimo escolher a filosofia hobbesiana, haja vista acreditarmos que algumas importantes contribuições que lhe são inerentes parecem ter se perdido em meio ao costumeiro ‘mal entendimento’ de suas ideias. Seus contemporâneos, e ainda muitos de nós, o tomaram por um pessimista que defendia a opressão como modo mais eficaz de funcionamento para o Estado, um pensador do medo e da força. Nada, porém, é mais parcial. Hobbes é um filósofo que se equilibra entre a constatação de uma natureza humana prioritariamente egoísta e a crença nos poderes humanos de criar pela união um artifício capaz de instaurar a paz entre os indivíduos. Se de um lado somos, segundo o inglês, lobos, de outro somos deuses. O Estado hobbesiano certamente não dispensa o medo e a força, mas tampouco se sustenta sem a racionalidade e o cuidado com seus cidadãos.

Feitas as observações iniciais, cabe agora explicar, já dentro do quadro teórico hobbesiano, qual a ligação entre política e religião e, ainda, porque circunscrevemos esse

nosso relato ao Behemoth. Passemos ao primeiro ponto.

2. A relação entre estado e religião na base do sistema civil de Hobbes

A filosofia hobbesiana situa-se, como já se pode inferir, em meio ao século XVII, tendo entrado para história das ideias como um expoente da reflexão política. É o próprio Hobbes que se intitula criador da Ciência Política¹ e afirma a necessidade desta para um bom desenvolvimento do Estado. Todavia, é impossível interpretar com justeza a obra hobbesiana se não enxergarmos que um dos pilares para o delineamento dos contornos da política que ele traça é fruto da complexa relação entre Estado e Religião. Ousamos mesmo dizer que, a indefinição entre os campos da religião e do Estado está na base de toda filosofia política de Thomas Hobbes, sendo o motor que permite o desenrolar de todo seu sistema civil.

Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos de todas as espécies e, depois de concentrá-los em três partes conforme seu grau, pensava escrevê-los da seguinte forma: de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. (...) Porque enquanto eu reflito, ordeno, e pensativa e vagarosamente componho esses tópicos (pois apenas raciocino e não debato), aconteceu, nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são

¹ Conforme se pode depreender da leitura do Prefácio da obra *Do Cidadão*.

verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima; e isso foi a causa para que (adiando todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse em mim esta terceira parte. (HOBBS, 1998, p.18)

Desta feita, tratar da política em Hobbes é referir-se diretamente ao cenário histórico que a implicou, qual seja, o de uma intensa luta entre que domínios cabiam ao Estado e quais cabiam à(s) Religião(ões). Luta essa que, apesar de não ser nova, – basta que lembremos da tensão entre papado e príncipes ao longo da Idade Média – mostrava outras facetas desde a reconfiguração político-religiosa imposta pela Reforma Protestante. Na Inglaterra de Thomas Hobbes, essa disputa entre os poderes temporal e sagrado atingiria o ápice em 1642, ano que marca o início da Guerra Civil que redundaria na instauração do longo parlamento e na morte do rei Carlos I (1649).

3. Por que o *Behemoth*?

Lidar, pois, com a teoria política hobbesiana em suas obras-primas, *Leviatã* e *Do Cidadão*, é referir-se, mesmo que silenciosamente, ao pano de fundo que acabamos de apontar. Entretanto, escolhemos aqui usar tais livros apenas como referências secundárias, deixando o primeiro plano ser assumido pelo menos comentado *Behemoth – ou O Longo Parlamento*. Nossa opção objetiva, assim, apresentar um “novo-velho” Hobbes. Um Hobbes que, quase aos 80 anos de idade², fala de sua filosofia política mesclando-a com a narração da história da guerra civil de seu país, mostrando com toda clareza que a filosofia não está fora do mundo,

² Nas primeiras linhas de sua Introdução ao *Behemoth*, Stephen Holmes (1990, p.vii) afirma: “BEHEMOTH was completed in manuscript around 1668, when Thomas Hobbes was almost eighty years old. Some pirated editions were published in the late 1670s; but an authorized version of the book was not printed until 1682.”

mas brota dele. Um Hobbes que salta dos argumentos lógicos de suas obras mais famosas e, sem se desequilibrar, reforça-os a partir da narração-reflexão histórica. Escolher o *Behemoth* é, portanto, optar por ampliar nossa visão acerca dos livros, métodos e pensamentos hobbesianos.

Do mesmo modo como sua mais reconhecida obra, *Behemoth* recebe o seu nome de uma figura bíblica constante no livro de Jó (capítulos 40 e 41). Tal qual o leviatã, o behemoth é um monstro, mas no uso hobbesiano essas ilustrações se opõem, representando o *Leviatã* o monstruoso Estado racional e ordenador da vida coletiva, enquanto o *Behemoth* encarna a sempre terrível guerra intestina que o destrói.

Entendida dessa forma, a obra hobbesiana *Behemoth - ou o Longo Parlamento* - é um diálogo, composto de 4 partes, entre os personagens “A” e “B” em torno dos acontecimentos que precederam e marcaram a guerra de 1642, chegando até 1660. Sendo “A” o personagem que vivenciou os fatos e “B” o jovem que deseja compreender o passado recente de seu país. “A”, então, fala com a voz de Hobbes, somando à experiência vivida a análise racional, e, sublinhando as causas que desembocaram na guerra civil, muito mais do que fazendo um “mero” relato dos fatos.

4. Hobbes defensor da submissão da religião ao Estado

Dos diálogos do *Behemoth* nos interessam sobremaneira os dois primeiros, que, de acordo com Holmes (1990, p. viii), se concentram em analisar as origens e crescimento da rebelião. Nessas duas partes, são inúmeras as referências às doutrinas religiosas, em geral, colocando-as como responsáveis pela incitação à sedição e, conseqüentemente, da guerra civil. Hobbes segue sua ideia central, demonstrada logicamente no *Do Cidadão* e no *Leviatã*, de que o poder da Igreja precisa ser submetido ao

do Estado.

Negar essa submissão, para o filósofo inglês, é contestar uma das características essenciais da soberania, a saber, seu caráter absoluto³. Ou seja, pleitear uma obediência dos súditos à Igreja e ao Estado simultaneamente é para Hobbes uma contradição, haja vista que é impossível servir a dois senhores ao mesmo tempo. A que se definir, para nosso autor, quem detém o poder decisório final, pois a multiplicidade é nociva se não reconciliada em unidade:

A única maneira de instituir um tal poder comum (...) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. (HOBBES, 1974, p. 109)

Se só há espaço para uma instância última, a quem se atribui o direito de unificar as vontades e decisões das demais, esse âmbito pertence ao Estado e não ao clero. No *Behemoth*, Hobbes, pela boca de “A”, lista e refuta as passagens tradicionalmente usadas pelos papistas para fundamentarem sua pretensão de domínio sobre os súditos. Resumindo a argumentação hobbesiana temos que a própria interpretação das palavras sagradas, quando findo o tempo dos milagres e verdadeiros profetas, é passível de variação, por isso, cabe seguir a interpretação designada por aquele que recebeu de todos o aval de decidir. Consequentemente, os fundamentos que os papistas alegam ser sua base dependem da chancela do soberano, daquele que não só tem o direito de falar em nome de todos, pois foi autorizado para tanto, mas possui ainda o poder de fazer-se obedecer, a força da espada. “Eu vejo

³ Bobbio (1991) destaca que são três as características essenciais da soberania hobbesiana: ser irrevogável, indivisível e absoluta.

com isso, que ambas, a convocação do Concílio e a confirmação de sua doutrina e governo-igreja, não possuem força obrigatória senão aquela retirada da autoridade do Imperador.” (HOBBS, 1990, p.10)

Com a continuidade da conversa entre “A” e “B” nosso pensador realiza novo ataque aos pilares da “pretensão” religiosa de ter precedência no comando da vida coletiva, o alvo passa a ser as doutrinas escolásticas que são vistas por Hobbes como deliberadamente incompreensíveis com a finalidade de manter a autoridade papal⁴. A crítica se estende para além dos escolásticos e atinge os que admiram tais absurdos, posto que são negligentes ao não examinarem o que se lhes apresenta.

No entanto, a crítica mais feroz do *Behemoth* não cabe aos escolásticos e papistas, mas recai nos presbiterianos que são acusados de “seduzir” o povo usando a religião como desculpa para conquistar o poder. Hobbes ilustra isso, ao contar-nos que em 1637 o rei impôs aos escoceses o chamado *common-prayer book* que estabelecia os serviços divinos comuns e não diferia muito do usado na Inglaterra. A adoção do livro, todavia, tornou-se a desculpa dos nobres para realização de um acordo entre eles que, significativamente, foi rotulado de “acordo com Deus”. Na narração/argumentação de “A” parece clara a intenção por trás desse acordo, incitar os escoceses contra o rei inglês, abrindo espaço para as ambições dos ingleses presbiterianos e democratas.

Nessa luta pelo poder que usa o povo e suas crenças para distorcer os verdadeiros itens da fé cristã, o caminho para salvação (tal como propõe os sedutores

⁴ Hobbes nos diz, ainda no Diálogo I, que alguns reis não se libertavam do julgo papal porque isso lhes convinha mais e não porque houvesse, de fato, fundamentos para os argumentos da Igreja; ou seja, apesar de não reconhecerem a autoridade do papa, concordavam em permanecer submetidos a ele apenas porque pretendiam usar o poder papal contra seus vizinhos.

ambiciosos) às vezes se contrapõe ao trajeto da paz civil. Numa das mais brutais passagens contra a Igreja, lê-se:

Lá não há senão um caminho para salvação; extraordinária devoção e liberalidade para com a Igreja, e, se necessário, boa vontade para lutar em nome da Igreja contra seus naturais e legítimos soberanos. (HOBBS, 1990, p. 43)

A ideia de que a religião pode, em nome de uma suposta salvação, exigir que os crentes se rebellem contra seus reis, obriga nosso pensador a explicar como as leis da religião são englobadas pela lei civil. A argumentação hobbesiana, apesar de reconhecer que a lei de Deus não deriva das leis humanas, se sustenta no fato de que nós nunca podemos, por nossa própria sabedoria, saber o que Deus disse ou ordenou, restando sempre uma autoridade humana que assumirá essa posição. Nesse momento, a pergunta lançada por “A” para o jovem “B”, coloca as opções possíveis para as pessoas que podem ascender a tal posição: outros súditos, um estrangeiro, ou, as leis. Certamente, dentre as alternativas propostas, “B” escolhe a última, o que implica na aceitação de um fundamento de que a religião deve se submeter ao Estado.

Ir contra a lógica e deixar o Estado submetido à religião, segundo Hobbes, é minar as possibilidades de uma paz duradoura. É válido recordar neste ponto que o estado natural do qual o estado civil é inverso é marcado pela multiplicidade de vontades, desejos, decisões e interpretações. Logo, permitir que cada um possa ser juiz do “certo” e do “errado” em qualquer instância, em especial na belicosa seara das crenças religiosas, é abrir as portas para um retorno ao caos e à guerra de todos contra todos, na qual somos todos vítimas em potencial. Acreditamos que é isso que o autor britânico tem em mente ao afirmar:

Se for legítimo, então, aos súditos resistir ao rei quando ele comandar qualquer coisa contra as Escrituras, ou seja, contrariamente ao comando de Deus, e ser juiz do significado das Escrituras, é impossível que a vida de qualquer rei, ou a paz de qualquer reino cristão possa ser assegurada longamente. (HOBBS, 1990, p. 50)

O problema da diversidade interpretativa dos ordenamentos divinos se estabelece porque Hobbes, com um certo ar contemporâneo, grifa que cada pessoa significa as coisas a partir de seus próprios sentidos. Nesse aspecto, a problemática remete a algo mais profundo: a liberdade individual dos crentes de interpretarem a Bíblia, tal qual permitido pelas traduções desta para as línguas vernaculares após a Reforma. Amenizando, contudo, seu tom crítico, o autor do *Behemoth* justifica o acesso do povo às Sagradas Escrituras ao colocar em relevo que os trechos de fácil acesso – e, pois, mais dificilmente corruptíveis pela interpretação dos sedutores ambiciosos – ensinam aos leitores a verdadeira fé e a boa moralidade. Nosso inglês não se furta a dizer isso com todas as letras: “Aquilo que é necessário a eles (povo comum) saber é tão fácil que não precisa de interpretação: todo o mais, não os traz bem algum.” (HOBBS, 1990, p. 55 – parênteses nossos)

Ainda no tocante ao direito de interpretação da Bíblia e de uma refutação dos religiosos terem o crivo sobre isso, Hobbes tece um outro fio argumentativo ao amarrar a obediência ao soberano estatal à obediência a Deus. A defesa dessa tese supõe que a obediência não pode ter como critério um melhor conhecimento da Bíblia, tendo em vista que a definição do “melhor” nos reenvia para uma clareza do que efetivamente Deus quis dizer, o que, considerando que não há em nossos tempos quem fale diretamente com Ele, faz voltar para a questão da variedade interpretativa. A solução hobbesiana atrela a obediência à autoridade que, por sua vez, remete ao contrato fundador

do Estado e à noção de representação desenvolvida desde o *Leviatã*.

Portanto, não há lugar na filosofia política hobbesiana para qualquer contestação legítima da religião contra o direito estatal de delimitá-la, daí que “(...) toda essa teimosia e contumácia contra o rei e suas leis não é senão orgulho e ambição, ou então, impostura.” (Idem, p. 53).

5. Religião e manipulação: o caso dos sediciosos presbiterianos

Ao final do Diálogo I, Hobbes apresenta mais um importante elemento para circunscrever o campo da religião: é posta a diferença entre religião e divindade. Ao firmar que esses termos não são necessariamente correspondentes, ele destaca como o clero tem sido beneficiado por tal “confusão”. Novamente, embora agora por um outro ângulo, ele nos deixa entrever que a religião historicamente tem se ocupado mais com a manipulação para obtenção de vantagens e poderes para os seus “responsáveis” do que, realmente, com o cuidado espiritual de seus fiéis. É exatamente essa perversão das doutrinas religiosas que Hobbes discutirá no Diálogo II, desta vez enfatizando os ocorridos específicos que culminaram na guerra de 1642.

Indubitavelmente, a análise hobbesiana da guerra civil inglesa de sua época aponta vários “culpados”. Entretanto, o grupo mais nocivo de todos os “sedutores” era o dos presbiterianos. Isso porque foram eles, segundo a percepção de Thomas Hobbes, que instilaram no povo comum o ódio ao episcopado – bispos denominados pelo Estado para o serviço religioso – e, conseqüentemente, ao rei e à monarquia. Foi nos púlpitos que a rebelião foi nutrida e ganhou forças para derrubar o trono. Também foi lá que as calúnias encontraram reverberação e vieram, mais tarde, a virar ações. Ações de muitos ingênuos comandados

por alguns desvairados⁵ ambiciosos.

Logo, para Hobbes, a guerra que eclodiu em 1642, tinha finalidades políticas, mas não poderia ter sido gerada sem o aparato fornecido pela religião. Os motivos que conduziram à luta eram em sua raiz maquiados pelos discursos religiosos. Dizia-se que o rei pretendia reintroduzir o papismo na Inglaterra, e, que os seus conselheiros queriam “(...) suprimir a pureza e o poder da religião” (HOBBS, 1990, p.82). De fato, porém, o texto hobbesiano tenta fugir dessa leitura superficial e demonstrar que a real intenção dos presbiterianos era assumir o governo da Igreja inglesa⁶ e o próprio estado civil, na medida em que se consideravam os possuidores dos direitos divinos. A situação se torna ainda mais complexa uma vez que o parlamento vê aí também a oportunidade de não mais estar subordinado ao monarca. A questão religiosa, assim, reveste-se na própria questão política. Diversas forças disputando o mesmo poder absoluto. Só o Estado, contudo, tinha – tem – legitimidade para assumi-lo.

A narração analítica hobbesiana, então, passa a conjecturar sobre o próprio valor dos púlpitos para o Estado, e pondera sobre a constância de sua utilização e proximidade com o povo. A conclusão hobbesiana (1990, pp. 63 e 64) é de que muita pregação é inconveniente, principalmente, quando escapa ao Estado o que está sendo instruído aos seus súditos. Todavia, não há problemas em

⁵ Usamos desvairados não no sentido de uma doença mental ou loucura propriamente dita, mas sim no intuito de mostrar como o desejo ambicioso dos “comandantes da rebelião” é, para Hobbes, uma irracionalidade, um “delírio” de conquista de poder que não se apercebe do que coloca em jogo, a saber, a própria vida segura proporcionada pelo Estado.

⁶ Segundo Hobbes (1990, p. 89), os presbiterianos queriam que a Igreja fosse governada pelos sínodos – assembleias eclesiásticas - provincial e nacional.

admitir uma alta frequência de pregações desde que estas rezem sobre os deveres do povo para com o soberano e com Deus e sejam proferidas por homens discretos, sérios e reverenciados pelas pessoas da comunidade.

Percebe-se aqui que Hobbes retoma a importância, já pontuada no *Do Cidadão* (Cap. XIII) e no *Leviatã* (cap.XXX), do Estado de controlar quais as doutrinas ensinadas aos seus cidadãos, e, isso, como não poderia deixar de ser, afeta diretamente o âmbito religioso tal qual estruturado na Inglaterra do século XVII. Dar ao poder civil a função de indicar os que devem professar e o que deve ser ensinado ao povo, complementa a concepção de que todas as interpretações que dizem respeito ao mundo coletivo são, em último caso, da competência do Estado. Assim, ao trazer à baila o uso que os presbiterianos fizeram de seus palanques e seus efeitos para a Inglaterra, Hobbes demonstra pelo viés histórico a necessidade de restringir o ensino religioso a seus pontos essenciais⁷.

Pois a ambição pode fazer pouco sem mãos, e teria poucas mãos se o povo comum fosse diligentemente instruído nos verdadeiros princípios de seu dever, assim como são aterrorizados e impressionados pelos pregadores, com suas doutrinas infrutíferas e perigosas acerca da natureza da vontade humana, e com muitos outros pontos filosóficos que em nada tendem à salvação de suas almas no mundo por vir, nem facilita sua vida, mas apenas o faz dirigir para o clero aquele dever que é devido ao rei. (HOBBS, 1990, pp.70-71)

Restrita ao fundamental, a religião cristã deixa de ser ameaça e passa a ser colaboradora da manutenção do bom andamento do poder da Cidade. Reduzir a religião àquilo que Hobbes considera seus pontos principais é

⁷ Partindo do *Leviatã* (1974, p. 345): “Tudo que é necessário à salvação está contido em duas virtudes, fé em Cristo e obediência às leis.”

afastar-se, sem se separar em definitivo da cultura cristã que o rondava (e o formava)⁸, da perigosa intervenção das crenças na condução política, é laicizar o Estado, fazendo-o permanecer religioso.

6. Considerações finais

Ao longo deste trabalho vimos como a filosofia hobbesiana assumiu a defesa da submissão da esfera religiosa ao Estado, sendo uma das primeiras teorias políticas da Modernidade a encarar a difícil e polêmica tarefa da laicização da política. Hobbes ousou afirmar, numa época em que a religião se mostrava como um dos mais tradicionais esteios da ordem e do poder, que cabia às decisões humanas fundar e reger a vida coletiva, o que incluía determinar as regras que diziam respeito ao campo do dito sagrado.

Nesse artigo, escolhemos tomar como ponto referencial o *Behemoth*, livro no qual a teoria política hobbesiana é apresentada a partir do pano de fundo dos fatos históricos da guerra intestina da Inglaterra do século XVII. Apesar do enfoque histórico próprio à obra, percebemos que o problema da religião para a vida civil é visto por Hobbes com base em sua consideração sobre a natureza humana, que o levou a verificar a relevância das crenças para a determinação dos atos dos cidadãos. Nesse aspecto, a religião é tida como objeto de regulação pelo

⁸ Alguns insistem em discutir, como filosoficamente relevante, a questão de Hobbes ser ou não ateu. Entendemos que ter uma resposta para isso pouco, ou mesmo nada, interfere na leitura que se deve empreender da obra do filho de Malmesbury. Feita essa ressalva, nos parece correto inferir, a partir de estudos sobre a biografia do autor, que o pensador inglês apesar de não ser religioso, acreditava na divindade.

soberano⁹, na medida em que “(...) as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles.” (HOBBS, 1998, p.107).

Os argumentos hobbesianos em defesa da autonomia do estado civil, contudo, podem assustar os leitores contemporâneos por sua marcada vontade de excluir a multiplicidade do campo das decisões políticas, tomando-a como fator gerador de conflito, ou por sua clara preferência pela paz frente à liberdade individual, quando uma opção entre as duas se mostra inevitável. Embora compreendamos este assombro – que se deve a uma contemporaneidade que, em certo sentido, se fez contra a proposta hobbesiana - e reconheçamos que os Estados (e sociedades) de nossos dias possuem especificidades e complexidade inimagináveis para Hobbes, acreditamos que a leitura do *Behemoth*, e das demais obras políticas deste grande pensador, nos colocam, ainda, importantes questões: É possível termos plena liberdade de crenças religiosas, considerando que estas almejam espaço não só nos corações dos indivíduos, mas nos ditames da vida pública, sem recair em conflitos e guerras? A escolha pela multiplicidade interpretativa dos textos tidos como sagrados pode ser julgada pelo Estado quando da interferência destas na vida política, ou seja, não só dos crentes, mas de todos os cidadãos? Em casos de claro conflito entre os ditames religiosos e estatais, qual deles devemos seguir e que argumentos fornecemos para embasá-los?

⁹ É principalmente dentro dessa perspectiva que devemos avaliar as afirmações hobbesianas acerca do perigo de manipulação contido em todas as religiões, e, conseqüentemente, a necessidade de colocá-la sob o jugo da máquina estatal. Nesse contexto, um estudo mais profundo acerca do espaço cedido à religião no Estado idealizado por Hobbes nos envia a analisar a função atribuída no levitã ao soberano, em especial, sua responsabilidade com a educação e as doutrinas ensinadas ao povo.

Enfim, é preciso dizer que, se Thomas Hobbes foi ousado ao apresentar suas ideias políticas, sua ousadia agradou pouco aos chefes de Estado e aos religiosos. Ambos acostumados a usar a divindade como forma de obtenção e validação de seu poderio, perceberam bem que na filosofia hobbessiana nem o Estado é mais divino, nem o divino é acessível indubitavelmente a qualquer classe religiosa a não ser em teses por demasiado genéricas para causarem grande controle. Talvez a triste sina de “mal-dito” que acompanha Hobbes até hoje se deva, em parte, a isso.

Referências

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

HOBBES, T. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Behemoth or The long parliament**. Chicago: The university of Chicago Press, 1990.

HOLMES, S. **Introduction**. In: Hobbes, T. **Behemoth or The Long parliament**. Chicago: The university of Chicago Press, 1990.

Da moral à religião em Kant: considerações introdutórias

José Edmar Lima Filho
Marcos Fábio A. Nicolau

1. Metafísica, gnosiologia e fundamentação do uso prático da razão

Com a *crítica ao modelo metafísico tradicional*, o projeto kantiano trouxe a lume consequências que certamente marcaram de modo indelével a gnosiologia e a própria metafísica ocidental. O estabelecimento das *condições de possibilidade* do aparelho cognitivo humano concedeu a Kant tanto a demarcação do que pode ser conhecido pelo sujeito quanto a rejeição, do ponto de vista do conhecimento, daquilo que ultrapassa a capacidade da subjetividade transcendental. Nesse sentido, a chamada *virada copernicana* operada por Kant tem, no limite, um efeito duplo: (i) elabora as fronteiras que delimitam o conhecimento fenomênico e (ii) reestrutura a metafísica, tornando-a, senão campo cognoscível, *conditio sine qua non* para que se proceda qualquer conhecimento possível. Se é assim, longe

de rechaçar qualquer pretensão de validade da metafísica, Kant a reincorpora ao cenário da reflexão filosófica como sua condição de possibilidade.

Para Kant, as questões ontológicas não podem ser respondidas (ou mesmo levantadas), com base na via tradicional; antes, devem ser reformuladas considerando a analítica crítica da razão pura, a fundamental via de investigação epistemológica. A proposta kantiana reclama uma reformulação da metafísica, agora redefinida sob uma base epistemológica. Esta reorientação é também exposta na ideia kantiana de que *a crítica precede a metafísica* (*KrV* A 841/B 869)¹. Curioso é o fato de que Kant sempre teve a reputação de tentar demolir por completo o edifício da metafísica tradicional, quando na verdade ele a reformulou ao estabelecer uma *metafísica “científica”*², fundamentada por sua *crítica*. Isso porque a *crítica* não surge como uma mera “propedêutica”, uma espécie de preparação para a

¹ Serão adotadas aqui as seguintes abreviaturas para as obras de Kant: *KrV*, para “Crítica da Razão Pura”, *KpV*, para “Crítica da Razão Prática”, *GMS*, para “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, *MdS*, para “Metafísica dos Costumes”, *Princ. Teleol.*, para “Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia”, *Prol.*, para os “Prolegômenos a toda Filosofia Futura que queira apresentar-se como Ciência”, *RefL.*, para “Reflexões sobre Filosofia Moral”, *Rfl. Met.*, para “Reflexões de Metafísica”, *Rel.*, para “Religião nos Limites da Simples Razão” e *Aufk.*, para “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”.

² Obviamente, a questão aqui não é que Kant eleve a metafísica ao *status* de ciência, tal como a Física de seu tempo, senão por justificar o problema do conhecimento em geral e, por via de consequência aquele da ciência, com base na fundamentação das condições de possibilidade apriorísticas da subjetividade transcendental (ou seja, na metafísica transcendental que supera, segundo Kant, aquela dogmática transcendente). Por isso a preocupação de Kant, já no Prefácio à primeira edição da *KrV*, por apresentar como objetivo da obra demonstrar “a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*KrV* AXII).

metafísica tradicional, pois configura uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, o que a torna a mais fundamental parte da metafísica (cf. LAU, 2010, p. 124-125).

Na *Crítica da razão pura* (1781/1787), Kant sustenta que o conhecimento humano é condicionado pela estrutura prévia da *subjetividade transcendental*, a qual restringe ao âmbito fenomênico a atuação das categorias do entendimento, mediante o que se pode *conhecer* algo. Na mesma obra, porém, igualmente salienta, como “objetos da metafísica”, “entidades” que superam os limites do empírico, quais sejam: as ideias de *Deus*, *liberdade* e *imortalidade* (cf. *KrV* B395 – nota), o que conduz inevitavelmente (i) à impossibilidade de que estes sejam objetos de conhecimento e (ii) de que a metafísica possa assumir o estatuto de ciência.

Deus, *liberdade* e *imortalidade* constituem, entretanto, *princípios fundamentais*³, com importante função regulativa⁴, pois constituem sintetizadores da viabilidade de qualquer conhecimento possível, de modo que com eles se efetua a passagem de uma *metafísica transcendente dogmática* a uma *metafísica transcendental* imanente e necessária, desde que se considere a realidade inteligível evocada pelo conceito da *coisa em si (noumenon)* e, portanto, de um duplo conceito de mundo, ápice do desenvolvimento do idealismo

³ É importante lembrar que, segundo Kant, “a **filosofia transcendental** é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, **a partir de princípios**, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício” (*KrV* A13/B27 – **grifos nossos**).

⁴ Sobre o tema, Beck comenta que “[...] ideias são conceitos nos quais nenhum objeto nos sentidos será adequado; mas elas não são inúteis. Elas regulam a busca ordenada do todo” – [tradução nossa] (BECK, 1960, p. 24).

transcendental kantiano⁵.

A metafísica imanente imposta pela estrutura da subjetividade transcendental se torna imprescindível para o projeto crítico de Kant igualmente pela defesa, ainda na primeira *Crítica*, de que o escopo final da razão humana não é teórico, senão prático (cf. *KrV* A799-800/B827-829), diante do que é possível inferir que se, por um lado, Kant exitosamente demonstra os limites da capacidade cognitiva humana pela apresentação do que pode ser apreendido pelo sujeito do conhecimento, uma vez resguardada a possibilidade de uma causalidade mecanicista da natureza, por outro define os traços para a elaboração de um projeto moral, visto que, como demonstrado na III Antinomia Cosmológica, é viável *pensar* uma causalidade diversa daquela e estabelecer a possibilidade da liberdade transcendental sem que se firam as condições indispensáveis para o conhecimento fenomênico⁶.

⁵ Para maiores esclarecimentos a respeito do idealismo transcendental de Kant, cf. ALLISON, 1992.

⁶ Por meio da apresentação da estrutura fundamental do entendimento, Kant sustenta que a *coisa em si* é exigida pela constituição interna desta faculdade. O problema é tematizado nos *Prolegômenos*, quando afirma: “[...] se, como convém, considerarmos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afetados por este algo de desconhecido. O entendimento, pois, justamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si; podemos, por conseguinte, dizer que a representação de tais seres, que estão na base dos fenômenos, portanto, de simples seres inteligíveis, não só é admissível, mas também inevitável” (*Prol.* §32). Lacroix corrobora a afirmação quando diz que “a noção de coisa em si ou númeno não só não é contraditória, como também se impõe. Num certo sentido, a diferença entre a coisa e si e o fenômeno não é senão subjetiva, ela implica apenas uma relação diferente da representação com o objeto. O númeno corresponde à ideia de intuição intelectual, de entendimento intuitivo. A própria análise das matemáticas habituou-nos à ideia de que

Ao projeto de reestruturação da metafísica segue, portanto, o da elaboração do fundamento do uso prático da razão e, conseqüentemente, de sua derradeira finalidade, e é neste uso diverso do teórico que repousam as reflexões kantianas sobre a Ética e sobre a Religião. Uma vez exposta a insatisfação da razão humana com os dados empíricos e, portanto, com sua capacidade de conhecimento, Kant traz à tona a justificação de um uso prático para a razão pela garantia da possibilidade da liberdade (cf. *KrV* A 800/B 828), o que, afinal, permite o estabelecimento da Moral. O que interessa à crítica kantiana é enfatizar que a tarefa a ser desempenhada pela mais alta faculdade humana (cf. *KrV* A 299/B 355) não se restringe a certo *poder de saber*, mas se estende ao *poder de agir*.

2. Lei moral, dever e vontade livre

A conseqüência da constatação de Kant a respeito do *poder de agir* aplicado à razão é apresentada por meio da

o possível se estende bem mais longe do que o real. Mas precisamente não temos entendimento intuitivo: os objetos, tal como são em si próprios, não nos são dados numa intuição intelectual. Todos os objetos se dividem, pois, em fenômenos, que podem ser conhecidos graças à aplicação dos conceitos do entendimento às instituições da sensibilidade pela mediação dos esquemas transcendentais, e coisas em si ou noumeno, que não podem ser conhecidos, visto que nenhuma intuição responde em nós às ideias da razão. Mas esta formulação permanece equívoca. Em sentido estrito, os objetos designam aquilo que é o resultado da construção do nosso espírito a partir do dado sensível. As coisas tal como são em si mesmas não são propriamente objetos, visto que não são o resultado de um objetivação: elas são sujeitos, espécies de mônadas leibnizianas. Esta distinção, em todo o caso, domina todo o pensamento de Kant e ele retoma a sua significação essencial na *Opus Postumum*. Se o mundo fosse o conjunto das coisas em si, seria impossível admitir a existência fora do mundo. Se se considera, pelo contrário, aquilo a que chamamos o mundo como puramente fenomenal, isso supõe a existência de uma coisa que não é fenômeno” (LACROIX, 1988, p. 41-42).

elaboração de um construto interior do sujeito, mediante o qual se fundamenta a ideia de uma lei moral inserida na sua estrutura pura, a qual, em virtude do critério da universalização da máxima de uma ação categorial (chamado *imperativo categórico*), indica o que é *dever* realizar, ao mesmo tempo em que faz do sujeito agente alguém que expõe a efetividade da liberdade não cognoscível e, portanto, faz dele um *agente autônomo*, posto que a lei que comanda pelo constrangimento do dever, é lei da pura razão determinada por sua própria causalidade livre. A questão é delineada já nas páginas finais da *Crítica da razão pura*, mas é apenas na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e, posteriormente, na *Crítica da razão prática* (1788) e na *Metafísica dos costumes* (1797) que o projeto ganha maior fôlego argumentativo.

A tarefa da *Fundamentação*, tal como defendida pela interpretação tradicional da filosofia de Kant, é definida pela *procura e estabelecimento* do princípio supremo da moralidade (cf. *GMS*, Ak 392)⁷, o qual deve ser fruto da razão humana e possuir os atributos da necessidade e universalidade característicos de algo *a priori*. Conforme a compreensão usual da moral kantiana, o problema do estabelecimento do princípio referido não consegue êxito na *Fundamentação*, por isso a intenção de Kant de retomá-lo na segunda *Crítica* em 1788, a qual, lembrando o problema do idealismo transcendental posto na primeira *Crítica*, sustenta a viabilidade de pensarmos a liberdade ao mesmo tempo em que exprime a impossibilidade de que seja conhecida como fenômeno.

Sendo assim, a consequência inevitável não é outra senão a de que há uma dificuldade inegável para que se demonstre a *efetividade da liberdade*, uma vez que não é fácil

⁷ A respeito da problemática da *busca e estabelecimento* do princípio supremo da moralidade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, cf. ALMEIDA, 2009.

comprovar *empiricamente* uma *ação livre*, desde que se considere, com Kant, que a ação moral não permite que localizemos um móbile sensível para sua efetivação, sob pena de torná-la ação não-moral. Na compreensão de Kant, no entanto, é possível que o sujeito tenha consciência da lei moral que lhe é interior, o que demonstra não apenas que a liberdade é fato, mas também que o é a lei moral⁸. Segundo Kant,

pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica [...] para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*) [KpV A 56].

A afirmação de Kant demonstra que a consciência da lei moral está posta *a priori* no sujeito, dela decorrendo a compreensão da efetividade da liberdade⁹, de modo que a

⁸ Obviamente, não há como se esgotar a discussão do problema do estabelecimento do princípio da moralidade em poucas linhas e, por essa razão, não é interesse do texto exauri-lo. A tematização adequada da problemática teria de incluir o desenvolvimento da questão da *dedução* de tal princípio, com todas as dificuldades que ela impõe (Kant mesmo chega à conclusão de que tal dedução é impossível – cf. KpV A 80-82). Para maiores esclarecimentos, cf. FAGGION, 2002 p. 1-9; RAUSCHER, 2006, p. 182-183.

⁹ Beck sustenta que, “apenas uma lei dada pela razão à si mesma pode ser conhecida a priori pela razão pura e ser um fato para a razão pura” (BECK, 1960, p. 169). A respeito da consciência da lei, Rogozinski afirma que ela “[...] se apresenta (como em Rousseau) enquanto a voz

lei é produto imediato desta liberdade¹⁰ que se exprime por meio da *vontade livre*¹¹.

3. Destinação moral do homem, *sumo bem* e o problema da *Religião*

A exposição kantiana da moral tende a considerá-la âmbito para o qual se destina invariavelmente o humano, em um processo de crescente progresso, que se coaduna perfeitamente com o ideal iluminista da *autonomia* do indivíduo pelo recurso da razão natural, o que implica, de

da Consciência que chama o homem, que o invoca a si mesmo a partir de sua mais profunda decadência: pois ela é ‘incorporada (encarnada: *einverleibt*) em seu ser. Quando pensa lhe escapar, sua Consciência o segue como a sua sombra. Pode aturdir-se ou adormecer por meio de prazeres ou distrações, mas não poderá evitar, uma vez ou outra, voltar a si ou acordar, desde que tenha percebido sua voz terrível. Pode ocorrer ao homem cair na mais extrema abjeção em que não mais se preocupe com essa voz, no entanto, não pode evitar ouvi-la” (ROGOZINSKI, 2008, p. 130).

¹⁰ Na concepção de Beck, a afirmação constitui a “revolução copernicana da moral” (cf. BECK, 1960, p. 179), ao passo que, na interpretação de Rogozinski, “[...] ao dar-se originariamente, a revelação ética se apresenta como um dado primeiro que se encontra e que obriga, como um fato. O que significa, antes de tudo, que a razão humana não é o autor da Lei, não a cria livremente, mas a recebe passivamente, numa passividade originária que é a marca de nossa finitude prática. Nesse sentido, o *factum rationis* seria menos o fato da razão – o que ela ‘faz’ ao (se) fazer Lei – do que um fato para a razão, que ela não se dá mas que lhe é dado, imposto pela Lei como se lhe adviesse do Fora. A paradoxal facticidade da Lei significa que ‘a nós ela se impõe por si mesma’ e ‘mantém-se solidamente por si mesma’, sem se deixar ‘deduzir sutilmente de dados anteriores’, sem se fundar em uma instância mais originária, em um poder da Razão ou do Sujeito, em uma Ideia do Bem ou da vontade de Deus, ou até mesmo na verdade do Ser” (ROGOZINSKI, 2008, p. 128-129).

¹¹ Na *Fundamentação* Kant expõe que a vontade livre se identifica à vontade submetida à lei moral, a respeito da qual diz que é a única coisa irrestritamente boa (cf. *GMS*, Ak 393ss).

algum modo, na pressuposição de que a moral é *autossuficiente*, de sorte que a lei moral basta-se a si própria para a determinação da vontade livre: o *princípio da autonomia*, configurado pela exclusão da radicação da autolegislação do homem em Deus (cf. SALA, 2002, p. 168).

Tal princípio tem suas bases no iluminismo alemão, do qual Kant é herdeiro, sendo certamente derivado de duas concepções fundamentais: a do *pietismo* e a do *racionalismo*. Fundada por Philip Spener (1635-1705), a doutrina pietista está centrada em um ideal de edificação moral do sujeito, ainda que avesso à teorização dos princípios da cristandade. Por sua vez, o racionalismo é oriundo do pensamento filosófico exposto por Christian Wolff (1679-1754), cujo fundamento era refletido na teoria cosmológica de que a realidade contingente necessitava de um ser perfeito existente, de modo a convergir revelação espiritual e teologia racional. Como consequência da filosofia wolffiana, Reimarus (1694-1768) fundamenta um sistema da religião alicerçado na razão natural, particularmente sobre uma espécie de *moralidade racional* (cf. WOOD, 2009, p. 471-473).

Os rudimentos supramencionados do iluminismo alemão chegaram a Kant por meio de seu professor, Martin Knutzen (1713-1751), em cujo pensamento se apresenta a tentativa de conciliação entre o pietismo e o posicionamento filosófico racionalista derivado de Wolff, convergência igualmente localizável na própria opção filosófica kantiana, ainda que de modo crítico. Nesse contexto de elaboração de uma moral autossuficiente, entrelaçada com a crítica ao pietismo-racionalismo da base do iluminismo alemão, gesta-se o fundamento da concepção *sui generis* de Kant a respeito da *religião* (cf. WOOD, 1996, p. xi-xxiv).

Como qualquer concepção que sustente a religião não pode prescindir de um determinado conceito de Deus,

ainda que tal conceito seja tematizado de maneira extremamente plural em suas várias compreensões, Kant alinha seu argumento sobre a religião embasado na *ideia transcendental de Deus*, a qual é compreendida como um conceito exigido pela constituição natural da razão humana, amparado pela ideia wolffiana de certo *princípio de determinação*, a respeito de que se afirma:

Todo o *conceito* é indeterminado em relação ao que nele não se contém e está sujeito ao princípio da *determinabilidade*, a saber, que, de dois predicados contraditoriamente opostos, só um lhe pode convir, princípio que, por sua vez, se funda no princípio da contradição, e é pois um princípio simplesmente lógico, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento para só ter em vista a sua forma lógica. Toda *a coisa*, porém, quanto a sua possibilidade, encontra-se também ainda subordinada ao princípio da *determinação completa*, segundo o qual, lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários. Isto não assenta somente no princípio da contradição, porquanto, além de considerar cada coisa em relação a dois predicados contraditórios, considera-a ainda em relação à *possibilidade* inteira, como conjunto de todos os predicados das coisas em geral; e, na medida em que pressupõe essa possibilidade como condição *a priori*, representa-se cada coisa como se a sua própria possibilidade derivasse da parte que tem nessa possibilidade total. O princípio da determinação completa refere-se, pois, ao conteúdo e não apenas à forma lógica. É o princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito completo de uma coisa e não somente o da representação analítica que tem lugar mediante um dos dois predicados opostos; e encerra um pressuposto transcendental, que é o da matéria de *toda a possibilidade*, a qual deverá conter *a*

priori os dados para a possibilidade particular de cada coisa (KrV A 571-573/B 599-601).

A exposição precedente faz pensar que, segundo os critérios do sistema crítico-transcendental, as condições para a determinação completa de algo implique *necessariamente* no conceito de um *todo da realidade* (*omnitudo realitatis*), do que se segue a ideia necessária, de valor regulativo, de algo que possui em si todas as realidades como o *ideal da razão pura*. Tal é a *ideia de Deus* como ser sumamente perfeito, que sintetiza a possibilidade do todo como sua condição, igualmente da *unidade última do sujeito pensante* (ideia de alma) e da *unidade absoluta da experiência exterior* (ideia de mundo).

A compreensão da problemática de um ser perfeito é, por conseguinte, resultado da elaboração kantiana de certo modelo de teologia, certamente oposta ao modelo proposto pela metafísica dogmática pré-crítica, uma vez que esta consideraria válidos os argumentos tradicionais que pretendiam provar a existência de Deus, os quais são expropriados de tal possibilidade desde que se considerem as formulações de Kant sobre os limites do aparelho cognitivo humano representados pelo que é fenomênico. Deus, na teologia kantiana, é uma *ideia* (cf. KrV A 239/B 385) indispensável fundada na própria necessidade estrutural da subjetividade transcendental, mas não é algo de que a razão possa conceder *provas teóricas*, nem da existência nem do contrário¹², a não ser com o recurso à doutrina das ideias.

Rejeitada a prova ontológica, por meio da qual

¹² A *Crítica da razão pura* sustenta que “o Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora sem *defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada” (KrV A641/B669).

promoveu a destruição dos argumentos cosmológicos e físico-teológicos da tradição, Kant faz uso de argumentos morais no cerne dos quais sustenta a crença em Deus, uma vez que considera racionalmente justificada tanto a proposição evidenciada teoricamente quanto praticamente. Com o objetivo de realizar tal prova moral, Kant é levado à tematização do problema da *teleologia*, a fim de avaliar a questão do fim último do homem: sua destinação moral.

Sobre o conceito de fim, a *Metafísica dos costumes* postula:

Um *fim* é um objeto da escolha (de um ser racional) através de cuja representação a escolha é determinada relativamente a uma ação no sentido de levar a efeito esse objeto. Ora, posso efetivamente ser constrangido por outros a executar *ações* que são dirigidas como meios a um fim, porém não posso jamais ser constrangido por outros a *ter um fim*: somente eu próprio posso *fazer* de alguma coisa meu fim (*MdS*, p. 225).

O conceito de fim passa, por conseguinte, pela ideia de que é objeto de uma escolha livre, o que o relaciona, portanto, ao tema da liberdade. Qualquer ação humana possui uma finalidade, de tal modo que ter fins “[...] constitui um ato de *liberdade* da parte do sujeito agente e não um efeito de *natureza*” (*MdS*, p. 229), o que converte a ética em “[...] sistema dos *fins* da pura razão prática” (*MdS*, p. 225) ou, o que significa o mesmo, em “[...] doutrina moral dos fins, que se ocupa de deveres [e] é baseada em princípios dados *a priori* na pura razão prática” (*MdS*, p. 229)¹³.

¹³ Daí não fazer sentido a recorrente defesa de que em Kant se trata de uma *moral anti-teleológica* ou de que o problema da finalidade não diz respeito ao problema da moral kantiana. Os opúsculos kantianos de Filosofia da História e a própria *Crítica do juízo* rechaçam essa interpretação de Kant, mostrando a necessidade de pensar *deontologia* e

A consequência inevitável da exposição kantiana não é outra senão a de que quando não podemos supor alcançar um fim x pela execução de uma ação y , a razão proíbe que o sujeito faça de x uma finalidade aceitável pela prática de y . Por essa razão Kant sugere para a ética a execução do dever, uma vez que “[...] na ética, o conceito de dever conduzirá a fins e terá que estabelecer máximas com respeito a fins que *devemos* estabelecer para nós mesmos, fundamentando-os de acordo com princípios morais” (*MdS*, p. 226).

E se houver um fim a que o sujeito está obrigado, pelo dever, a realizar? Caso ele exista, não pode ser abandonado, nem mesmo procurado sem a esperança de que possa ser encontrado pela realização de determinados atos (cf. WOOD, 2009, p. 481-482). Se Kant sustenta que “[...] o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral” (*KrV*, A801, B829), logo é necessário que se procure este *fim-dever* no âmbito prático da razão humana. Conforme Kant,

Os fins têm uma clara relação com a *Razão*, quer seja a dos outros, quer seja a nossa. Para pô-los em uma Razão alheia, contudo, temos que dispor a nossa como fundamento, ao menos como um análogo da mesma, porque sem esta aqueles <fins> não podem, absolutamente, representar-se. Os fins são ou fins da *natureza* ou da *liberdade*. Que tenha que haver fins na natureza não pode percebê-lo *a priori* homem algum; em contrapartida, ele pode muito bem inteligir *a priori* que tem que haver na natureza uma conexão das causas e os efeitos. Por conseguinte, o uso do princípio teleológico, no caso da natureza, está sempre condicionado empiricamente. O mesmo ocorrerá precisamente

teleologia não em oposição, mas como *concepções complementares* no contexto da interpretação do problema moral em Kant.

com os fins da liberdade, se a esta tiveram que ser dados previamente como fundamento de determinação os objetos do querer mediante a natureza (como necessidades e inclinações), para determinar mediante a Razão e somente por meio da comparação mútua dos mesmos com aquilo que convertemos em fim para nós. A *Crítica da Razão prática* indica que há princípios práticos puros mediante os quais a Razão é determinada *a priori* e que proporcionam, por isso, *a priori* o fim da mesma. Desse modo, se o uso do princípio teleológico para explicações da natureza, posto que está restrito a condições empíricas, não pode proporcionar nunca por completo, nem de maneira suficientemente determinada para todos os fins, o fundamento originário do enlace final, isto tem que se esperar de uma *doutrina pura dos fins* (que não pode ser outra que a da *liberdade*), cujo princípio *a priori* contém a relação da Razão em geral com o conjunto de todos os fins e que só pode ser prática – [tradução nossa] (*Princ. Teleol.*, p. 29)

De acordo com Kant, quando busca a determinação dos princípios do dever, a razão prática procede do mesmo modo que a razão teórica e procura seu “fim”: se esta dirige a atenção para o incondicionado, aquela busca “[...] para o praticamente condicionado [...] o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas ainda que este tenha sido dado na (lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura sob o nome de **sumo bem**” (*KpV* A 194). Isso significa que a razão impõe a que se *pense* a possibilidade de existência de um ser que comanda sob leis morais, uma ideia que precisa ser postulada pela razão, como garantia da “[...] *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*” (*KrV* A 334/B 391), o que Kant denomina de *ideal do sumo bem*.

Nesse sentido, o conceito de *sumo bem* é uma

exigência da razão prática, correspondendo exatamente à totalidade incondicionada de seu objeto, representando o fundamento determinante que garante a possibilidade de um uso prático para a razão. Por meio do recurso ao sumo bem, Kant é levado a admitir igualmente a possibilidade do inteligível com as ideias de *Deus* e de *imortalidade da alma*.

Pela aplicação do sumo bem, Kant reúne sob o mesmo conceito *lei moral*, cujo princípio repousa unicamente na razão pura do sujeito, e *felicidade*¹⁴. Mais do que se supõe, o conceito de sumo bem é extremamente relevante, uma vez que, se o desejo fundamental de uma razão prática é precisamente querer realizar-se, o sumo bem é a matéria que torna possível tal realização – não por acaso, o filósofo propõe como mandamento especial na segunda *Crítica* que “*devemos* procurar fomentar o sumo bem” (*KpV* A 225). Tal perspectiva é confirmada em suas *Reflexões de Metafísica*, precisamente a reflexão 6132, na qual afirma que:

¹⁴ Kant procura realizar esta conciliação buscando uma interpretação do estoicismo e do epicurismo e, de maneira mais tênue, do platonismo e do cristianismo. Segundo Herceg, “a conclusão final a que se chega é que ‘os antigos não coordenaram a felicidade com a eticidade, mas subordinaram uma à outra, porque, se ambas constituem duas partes diferentes, às quais correspondem distintos meios, estão frequentemente em conflito’ [*Refl.* 6607]. Os estoicos estariam corretos, segundo Kant, no a que o juízo moral se refere, mas se equivocam no referente à efetividade de sua relação, ao passo que nos cínicos encontramos o caso inverso. O erro de Epicuro é que subordina o princípio da realização ao do juízo, ao passo que Zenão fez todo o contrário. ‘Epicuro queria dar fonte à virtude e lhe retirou o valor interior. Zenão queria dar-lhe um valor interior e lhe retirou a fonte’. [*Refl.* 6838]. A filosofia moral tem que fazer sua a tarefa, por conseguinte, não só de prover os critérios indispensáveis para o juízo, mas também de entregar os meios para que efetivamente se atue de acordo com o que foi julgado: tem que outorgar tanto o ‘juízo’ como a ‘motivação’” (HERCEG, 2004, p. 22).

O princípio da teologia moral é que a ideia positiva da liberdade como fundamento de toda moral é tomada da ideia do sumo bem, a qual constitui o sistema de todos os fins no qual nos concebemos como membros e no qual devemos agir a partir deste ponto de vista, já que isso deve ser possível por nós e pela nossa liberdade. Agora esse sistema de todos os fins a partir da liberdade não é senão um mundo em que a suprema felicidade é proporcional à dignidade de ser feliz. Portanto, a moral compreende esta ideia como princípio. Tal mundo é, porém, não só possível mediante a nossa liberdade, mas a natureza deve conter a concordância para esta lei. Mas esta [natureza] só pode conter a mesma [concordância] se há um Deus – [tradução nossa] (*RfZ. Met.* [18: 464], p. 338).

Desse modo, fundamentado nas condições previstas pelo método crítico transcendental, Kant delimita todas as balizas que permitem qualquer religião possível, derivada sempre da moralidade, uma vez que pelo conceito do sumo bem a lei moral conduz à religião ao tematizar o conhecimento dos deveres como mandamentos divinos (cf. *KpV* A 233)¹⁵. Nesse sentido, o conhecimento de Deus é dado mediante a aplicação de uma *prova moral*, na qual Kant confessa a necessidade da razão de ceder à fé (cf. *KrV* BXXX), vinculado à concepção de certa *teleologia moral* em que a natureza se apresenta como subordinada à realização do sumo bem, fazendo surgir na filosofia kantiana a ideia de uma *teologia moral* como crítica à teologia racional da

¹⁵ Nas palavras de Kant: “Deste modo a lei moral conduz, através do conceito de sumo bem enquanto objeto (*Objekt*) e fim derradeiro da razão pura prática, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma” (*KpV* A 233). Para maiores informações sobre a passagem da moral à religião em Kant, cf. HERREIRO, 1991.

tradição filosófica de matriz leibnizo-wolffiana¹⁶.

Não é, portanto, sem razão que se admita frequentemente a interpretação da Filosofia da Religião kantiana em sua dependência absoluta da moral, âmbito da razão prática que se basta a si mesmo¹⁷, de modo que a religião se situa em nexos causal de dependência da esfera ética e expressa certa relação com a própria natureza humana.

Consequentemente, a compreensão da religião no pensamento kantiano passa pela admissão de que ela é uma doutrina com fundamento na razão prática, na qual se inscreve a concepção de que é “[...] o conhecimento de todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos” (*Rel.*, p. 155), em contraposição à ideia de que é “[...] um conjunto de deveres *particulares*, imediatamente referidos a Deus” (*Rel.*, p. 156). O conceito de religião em Kant se adapta, portanto, mais à ideia de uma *religião natural* do que de uma *religião revelada*¹⁸, circunscrevendo sua concepção

¹⁶ Segundo Sala: “A inspiração desta ‘fé moral’ partiu do ‘Emile’ de Rousseau com a confissão de um vigário da Sabóia. Estimulado por Rousseau, Kant pretendia encontrar uma conexão entre os ‘preceitos éticos’ que o coração do homem contém, por um lado, e a esperança na imortalidade bem como na fé em Deus, por outro. O acesso moral a Deus representava desde esse momento o motivo positivo dominante da evolução de Kant no domínio da Teologia filosófica; através dele todas as tentativas de demonstração da razão especulativa tornaram-se supérfluas” (SALA, 2003, p. 165).

¹⁷ No *Prólogo à Primeira Edição da Religião*, Kant admite a autossuficiência da moral frente à religião como consequência direta da construção elaborada pelo método crítico-transcendental quando diz que “[...] a Moral [...] de modo algum precisa da religião [...] [nem] necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre-arbítrio” (*Rel.*, p. 11).

¹⁸ A este respeito, Kant comenta que “aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião *revelada* (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que

como um *racionalismo em matéria de fé*, posto que procura ater-se aos limites do discernimento humano. Desse modo,

O *aspecto formal* de toda religião, desde que a religião seja definida como “a soma de todos os deveres *como (instar)* comandos divinos”, pertence à moral filosófica, uma vez que tal definição expressa somente a relação da razão com a ideia de Deus que a razão produz para si mesma; e isto não transforma, ainda, um dever religioso num dever *a (erga)* Deus, como um ser que existe fora da nossa ideia, posto que ainda abstraímos de sua existência. O fundamento sobre o qual um ser humano deve pensar todos os seus deveres em conformidade com esse *aspecto formal* da religião (a relação deles com uma vontade divina dada *a priori*) é apenas subjetivamente lógico, *quer dizer*, não podemos com excelência tornar a obrigação (o constrangimento moral) intuitiva para nós mesmos, sem com isso pensar a vontade de *outrem*, a saber, a de Deus (da qual a razão, ao legislar leis universais, é apenas o porta-voz). Mas este dever *relativamente a Deus* (nos expressando propriamente, relativamente à ideia que nós mesmos fazemos de um tal ser) é um dever de um ser humano para consigo mesmo, isto é, não é objetivo, uma obrigação de prestar certos serviços para outro, mas apenas subjetivo, a favor do fortalecimento do incentivo moral na nossa própria razão legisladora (*MdS*, p. 329-330).

Por isso, as reflexões kantianas sobre a religião não podem ser compreendidas como uma temática transversal, ou seja, não fundamental ao sistema da filosofia transcendental. Ela representa um momento sistemático, e por isso problemático, a ser abordado no projeto crítico kantiano (cf. ESPOSITO, 2004, p. 268). Não por acaso,

algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a *religião natural*” (*Rel.*, p. 156).

na *segunda Crítica*, depois de ter demonstrado que a moral somente atinge a sua completude quando a razão prática é objetivada em uma lei para si, ou seja, em um *dever incondicional*, indicará a necessária passagem da moral à religião. Assim, para Kant, o sistema da razão prática conduz à religião por uma questão racional e não meramente espiritual ou de fé.

Se assim é, pensar a doutrina da religião como *doutrina dos deveres a Deus como um serviço a executar a um Outro Absoluto além de nós*¹⁹ é extrapolar os limites da filosofia moral, de modo que apenas uma religião situada *nos limites da simples razão* pode ser mantida do ponto de vista filosófico²⁰. Isso significa que a doutrina da religião em Kant é consequência do problema moral e, portanto, dependente dele; tentar avançar neste campo e buscar superar estes limites é arriscar-se em uma teologia dogmática e, portanto, pré-crítica, o que gera inúmeras consequências negativas, tal como o problema da *tutela religiosa* descrita em *Resposta a pergunta: O que é Esclarecimento?*

¹⁹ Kant sustenta ainda que “[...] temos um direito *em consideração ao que* reside inteiramente além dos limites de nossa experiência, mas cuja possibilidade é contemplada no âmbito de nossas ideias, por exemplo, a ideia de Deus; chama-se a isso *dever religioso*, o dever ‘de reconhecer todos os nossos deveres *como (instar)* comandos divinos’. Mas isso não é percepção de um dever para com *Deus*, pois esta ideia procede totalmente de nossa própria razão e nós mesmos a produzimos, seja com o intuito teórico de explicar a nós mesmos o propósito do universo como um todo, seja também com o intuito de servir como estímulo em nossa conduta. Consequentemente, não temos diante de nós nesta ideia um dado ser *a quem* estaríamos obrigados, pois neste caso sua realidade teria, primeiramente, que ser demonstrada (desvelada) através da experiência. Pelo contrário, trata-se de um dever do ser humano para consigo mesmo aplicar essa ideia, a qual se apresenta inevitavelmente à razão, à lei moral neste ser humano, onde é da maior fecundidade moral” (*MdS*, p. 285-286).

²⁰ Como consequência da filosofia da religião kantiana (cf. LOPARIC, 2009, p. 249-274).

(1784), em que, em vários trechos, a questão aparece. Kant diz:

É tão cômodo ser menor. Se tenho [...] um diretor espiritual que por mim tem consciência [...] então não preciso de esforçar-me eu mesmo. (*Aufk.*, p. 101-102)

O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (*Aufk.*, p.104)

Não deveria uma sociedade de eclesiásticos, por exemplo, uma assembleia de clérigos [...] estar autorizada, sob juramento, a comprometer-se com um certo credo invariável, a fim de por este modo exercer uma incessante supertutela sobre cada um de seus membros e por meio dela sobre o povo, e até mesmo a perpetuar essa tutela? Isso é inteiramente impossível, digo eu. Tal contrato [...] é simplesmente nulo e sem validade [...] Isto seria um crime contra a natureza humana (*Aufk.*, p. 108).

Acentuei preferentemente em *matéria religiosa* o ponto principal do esclarecimento, a saída do homem de sua menoridade, da qual é culpado (*Aufk.*, p. 114).

Para evitar os riscos da tutela religiosa, Kant propõe um conceito específico de *Igreja*, o qual seria preferencialmente compreendido como *comunidade ética*, uma vez que o conceito de sumo bem comporta necessariamente um caráter *comunitário*²¹. Por meio deste

²¹ Segundo Kant, “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário. Mas porque o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo, e, por outro lado, a ideia de semelhante todo, como república universal segundo leis de virtude, é

conceito, Kant acaba por acentuar a relação da Religião e, portanto, da Igreja com a destinação final do homem: sua moralização e, conseqüentemente, sua autonomização – daí a justificativa kantiana de uma espécie de “Reino dos Fins” derradeiro (ou “reino de Deus”), o que justificaria a crença na imortalidade da alma (cf. *KpV* A219-223). A verdadeira Religião, aquela que se enquadra *nos limites da razão*, deve, antes de tudo, levar ao *esclarecimento*, pois nela deve imperar a *autonomia*, de modo que a Religião, longe de ser um mero apêndice do sistema kantiano, representa um ponto essencial de articulação do mesmo, posto que deveria nos conduzir à Filosofia da História e do Direito (já que há um caráter social na moral kantiana – cf. WOOD, 2009²²), algo que claramente extrapola os limites desta exposição.

Referências

- ALLISON, H. E. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa.** Trad. esp. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- ALMEIDA, G. A. de. Introdução. In: KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.**

uma ideia completamente diversa de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a atuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal, também em nosso poder; por isso, este dever, quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros” (*Rel.*, p. 103-104).

²² O próprio Kant, n’*A Religião nos limites da simples razão*, lembra que “o homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética” (*Rel.*, p. 103), apresentando a ideia de *povo de Deus* como “uma república sob leis de virtude” (*Rel.*, p. 106), de tal modo que “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (*Rel.*, p. 107).

Trad. bras. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla (Coleção Philosophia), 2009.

BECK, L. W. **A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1960.

ESPOSITO, C. Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück). In: FISCHER, N. (Org.). **Kants Metaphysik und Religionsphilosophie**. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2004, p. 265-291.

HERCEG, J. G. S. Estudio introductorio. In: KANT, I. **Reflexiones sobre Filosofía Moral**. Traducción, estudio introductorio y notas de José G. Santos Herceg. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

HERREIRO, F. J. **Religião e história em Kant**. Trad. bras. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

KANT, I. **A Religião nos limites da simples razão**. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. port. Alexandre Morujão e Manoela dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. bras. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. bras. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla (Coleção Philosophia), 2009.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Trad. bras. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. **Prolegômenos a toda a Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Resposta à pergunta: O que é “Esclarecimento”? [“Aufklärung”]. In: _____. **Textos Seletos** [Edição Bilingue]. Trad. bras. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____. **Reflexiones sobre Filosofia Moral**. Trad. esp. José G. Santos Herceg. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

_____. Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía [1788]. Trad. esp. Nuria Sánchez Madrid. *Logos* – **Anales del Seminario de Metafísica**, vol. 37, p. 7-47, 2004.

_____. **Notes on Metaphysics**. Trad. ing. de C. Bowman, P. Guyer e F Rauscher. In: _____. **Notes and Fragments**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LACROIX, J. **Kant e o kantismo**. Porto: Rés Editora, 1988.

LAU, C.-F. Kant’s Epistemological Reorientation of Ontology. In: **Kant Yearbook – Metaphysics**, n. 2, 2010, Berlim: De Gruyter, p. 123-145.

LOPARIC, Z. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. In: MARTINS, C. A. & MARQUES, U. R. de A. (Orgs). **Kant e o Kantismo: heranças interpretativas**. São Paulo: Brasiliense, 2009.

SALA, G. B. A questão de Deus nos escritos de Kant. In: OLIVEIRA, M. A.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **O Deus dos Filósofos Modernos**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 147-175. WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, P. (org.) **Kant**. Trad. bras. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

_____. General introduction. In: KANT, I. **Religion and Rational Theology**. Trad. ing. Allen W. Wood e Geroge di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. xi-xxiv.

A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o homem e/ou a natureza divinizados.

Eduardo F. Chagas

1. A antropomorfização de deus na religião cristã

Com deus (*Gott*) está associado um nome que o homem usa para expressar ou a sua própria essência ou a essência da natureza. Partindo, inicialmente, da tese, que veremos a seguir, a saber, que deus e o homem são, no Cristianismo, idênticos, Feuerbach revela que o segredo (*Rätsel*) recôndito da teologia cristã é nada mais do que a antropologia (*Anthropologie*) ou, melhor dizendo, que o conteúdo do ser infinito (*in abstracto*) (deus) é o ser finito (*in concreto*) (o homem). No Cristianismo, o homem (*Mensch*) se concentra apenas em si mesmo e faz de si uma essência absoluta e sobrenatural, ou seja, um deus.

Assim, deus é a essência declarada, anunciada, do sujeito como objeto absoluto. Em oposição a Hegel, que afirma, em sua filosofia da religião, que o saber do homem acerca de deus é o saber de deus acerca de si mesmo, postula Feuerbach, para transformar a teologia em

antropologia, o princípio oposto que reza: o conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus a sua imagem e semelhança.¹ Apoiando-se em Homero, escreve Feuerbach, os

deuses são seres que só existem para e através dos homens; por isso não velam o homem quando este dorme, mas quando os homens dormem, dormem também os deuses, isto é, com a consciência do homem se esvai também a existência dos deuses. (FEUERBACH, 1967, p. 99.)

Conquanto Feuerbach conclua disso que a consciência do homem de deus é a sua autoconsciência, chama ele mesmo atenção para o fato de que o homem religioso não é a si imediatamente consciente de que sua consciência de Deus é a própria consciência de sua essência, porque a ausência dessa consciência fundamenta *de facto* a essência da religião cristã. Destarte, ele designa a religião em geral apenas como contemplação (*Anschauung*) “infantil”, “fantástica” da essência humana, ou seja, como a primeira e indireta autoconsciência do homem. Na *religion*, o homem não vê, porém, em si mesmo sua essência (a humanidade, o gênero), mas fora de si mesmo, pois sua própria essência é a ele objeto como uma outra essência.

¹ No artigo *Zur Beurteilung der Schrift “Das Wesen des Christentums”* (1842), Feuerbach elucida da seguinte maneira a diferença entre a filosofia de Hegel e a sua: “Minha filosofia da religião é tão pouco uma *explikation* da hegeliana, [...] que ela deve ser concebida e julgada, pelo contrário, apenas como *opposition*. O que, a saber, tem em Hegel o significado do secundário, do subjetivo, do formal, isso tem para mim o significado do primitivo, do objetivo, do essencial. Segundo Hegel, o sentimento, o afeto, o coração é, por exemplo, a forma, na qual se deve submergir o conteúdo derivado da religião, com isto ela torna-se propriedade do homem; para mim, o objeto, o conteúdo do sentimento religioso é nada mais do que a essência do sentimento.” (FEUERBACH, 1970, p. 229-230).

Melhor dizendo: ele realiza nela sua essência, embora ele não reconheça o objeto como produto de sua atividade. A *intention* de Feuerbach, particularmente frente a religião, que considera seu objeto como sobrehumano, consiste em provar que a oposição entre o divino (sagrado) e o humano (profano) é ilusória (*illusorisch*), porquanto o conteúdo da religião (cristã) é inteiramente humano. Todas as declarações sobre deus são para ele apenas afirmações sobre o homem, pois na medida em que deus é aquilo o que o homem é, a saber, uma essência sensível, viva, afetuosa, podem ambos (deus e o homem) serem reconhecidos, portanto, apenas partindo desta essência.

A acepção antropológica de deus, isto é, a *reduktion* da teologia (*Theologie*) em antropologia (*Anthropologie*) ou da essência universal de deus na essência natural do homem é o ponto central em torno do qual gira a obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*). Para Feuerbach, o deus cristão significa nada mais do que o proceder do homem frente a si mesmo, considerado como um ser diverso dele, existente para si, livre, então, de sua corporeidade (*Leiblichkeit*) e finitude (*Endlichkeit*). Todas as qualidades “da essência divina são”, como Feuerbach acentua, “determinações humanas” (FEUERBACH, 1973, p. 49.) ; deus e o homem são um, pois deus não é um ser sem determinação, despojado das qualidades humanas, porque a *negation* de tais determinações significaria igualmente a incognoscibilidade, a irreconhecibilidade e *indeterminidade* de deus.

Um ser sem qualidade é um ser sem objetividade, e um ser sem objetividade é um ser nulo. Por isso, quando o homem retira de deus todas as qualidades, é este deus para ele apenas um ser negativo, nulo. Para o homem realmente religioso não é deus um ser sem atributos, porque é para ele um ser certo, real. (FEUERBACH, 1973, p. 49).

Pois o ser, que realmente é, tem uma existência

qualitativa, determinada e, por isso, finita. Esta *position* de Feuerbach é uma refutação (*Widerlegung*) direta à concepção de deus como uma existência universal, transcendente, isto é, como uma existência sem qualidade, que é, todavia,

o fogo, o oxigênio, o sal da existência. Uma existência *em geral*, uma existência sem qualidade, é uma existência *insípida*, uma existência *sem gosto*. [...] Somente quando o homem perde *o sabor da religião*, quando a própria religião se torna insípida, só então torna-se também a existência de deus uma existência insípida.” (FEUERBACH, 1973, p. 51).

Por conseguinte, deus não é nenhum ser em si, isto é, nenhuma existência autônoma, uma vez que ele é possível só através de determinadas qualidades, que são determinações finitas, particularmente humanas. Se o homem existe, precisamente, apenas como um ser determinado e corresponde ao critério ou à medida da existência de deus, este é, de certo modo, para ser concebido como uma “existência determinada”, então como uma essência humana ou, pelo menos, como semelhante ao homem; ele está qualitativamente determinado no homem, assim ele não tem nenhuma outra representação a não ser humana. “Mas deus não é”, como Rawidowicz observa, “o homem empírico, ele é, ao contrário, ‘o próprio sentimento do homem livre de todas as repugnâncias.’” (RAWIDOWICZ, 1964, p. 95). Partindo dessa ponderação, a saber, que os predicados atribuídos a deus, como onipotência, onisciência, onipresença, justiça, amor, bondade, são conceitos do gênero humano, puramente antropomorfismos, Feuerbach quer superar não só a discórdia, ou seja, a oposição entre deus e o homem, mas também a causa desta cisão entre ambos, isto é, a teologia mesma.

Deus não é originariamente nenhum nome próprio, nenhum ser em si e por si, mas essencialmente uma qualidade determinada por um outro ser; nenhum sujeito,

mas predicado, nada mais do que uma expressão do sentimento e da fantasia humana; isto é, não é o ser de deus enquanto tal, mas a *determinidade* do mesmo sua verdadeira essência. Se a “existência de deus”, para poder ser, precisa de predicados, ela tem, separada deles, tão-somente uma existência abstrata, isto é, ela não possui nenhuma certeza (*Gewissenheit*) imediata, absoluta ou objetiva. A *negation* dos predicados é simultaneamente a negação de deus, pois aquilo que constitui uma existência (ou um sujeito), isso se encontra apenas no predicado. Isso é mui evidente na teologia cristã, na qual os predicados manifestam a verdade e a realidade do sujeito. A propósito, Feuerbach destaca a diferença entre os significados do sujeito e do objeto e nega a autonomia (*Selbständigkeit*) dos predicados divinos, pois para ele tais predicados são simplesmente qualidades humanas, adoradas, no entanto, como essências sublimes, universais e absolutas. “Deus é o conceito da majestade, a mais alta distinção; o sentimento religioso é o mais alto sentimento de conveniência.” (FEUERBACH, 1973, p. 58) Mas não por meio de uma natureza puramente divina, isto é, não por si mesmo, mas apenas através de determinações humanas pode deus, como mostrado, ser reconhecido. Aquilo o que vale à religião como deus ou absoluto é, então, não deus, mas o homem mesmo, concebido como uma outra essência ou como uma essência diferente dele. A religião não tem, por conseguinte, nenhum conteúdo *aparte*, próprio ou particular; ela apenas transforma “inconsciente” as determinações do homem em um ser autônomo, divino; todavia, ela quer conscientemente anular esta identidade (*Identität*) e unidade (*Einheit*) da essência divina com a humana, pois ela acredita que deus é um ser inteiramente distinto da essência humana, porque ele, como “ser absoluto e infinito”, contém uma abundância inesgotável de diferentes predicados, dos quais o homem conhece apenas uma parte. Este conceito teológico de deus é apenas uma *representation* sem realidade, na verdade, representação

da sensibilidade, separada de todas as determinações do espaço e do tempo, através das quais um ser existente deve, primeiro, necessariamente ser localizado. Se os predicados divinos são determinações da sensibilidade humana, poder-se-ia disso deduzir que o sujeito (=deus) destes predicados é humano. Feuerbach nomeia duas determinações essenciais de tais predicados: uma é universal, metafísica, como a totalidade (*Ganzheit*), a infinitude (*Unendlichkeit*), a indeterminidade (*Unbestimmtheit*), e serve à religião como um princípio absoluto; a outra é particular, pessoal, como o amor (*Liebe*), a justiça (*Gerechtigkeit*), a virtude (*Tugend*), e caracteriza a essência da religião. Mas “a religião nada sabe de antropomorfismos: os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos.” (FEUERBACH, 1973, p. 63) Os predicados, os quais o homem faz a si de deus, são já a essência de deus, pois as representações de deus não são diferentes daquilo o que ele em si é. A teologia como *reflexion* da religião assevera, ao contrário, a distinção entre deus e o homem, asseveração essa que tem como desígnio, como visto, apagar da consciência a unidade ou a identidade inseparável entre eles; a separação de deus do homem vale para ela como oposição entre a criatura (*Kreatur*), o ser finito, considerado como nada, e o criador (*Schöpfer*), o ser infinito, representado como tudo, o todo.

A consideração acima mencionada, segundo a qual o homem é nada e, conseqüentemente, deus é tudo, evidencia claramente que a teologia cristã encerra em si mesma uma contemplação meramente negativa, hostil ao homem. Em síntese, ela torna o homem pobre, para enriquecer deus. Feuerbach afirma que ela, em contraposição ao materialismo e ao naturalismo, não possui nenhuma consciência do limite, por isso deus encontra-se para ela fora das fronteiras da sensibilidade, das barreiras da legalidade da natureza. Apenas deus, ou melhor, o ser puro é para ela o bem, pois o homem, na medida em que está submetido à necessidade, às carências corporais, está já

corrompido e é inadequado ao bem. A teologia cristã não percebe, porém, que o ser bom, que ela diviniza e adora, é a própria essência boa do homem. O que ela declara sobre deus, isso ela deduz do homem. Disso resulta que o homem é o fundamento do deus cristão, porque deus não é deus, se a ele o homem falta. Este pressuposto antropológico, a saber, que o homem é a verdadeira essência de deus e, destarte, o fundamento da religião cristã, não foi, contudo, reconhecido pela teologia cristã. A *position* desta reza assim:

Deus não é o que o homem é, o homem não é o que deus é. Deus é o ser infinito, o homem, o finito; deus é perfeito, o homem imperfeito; deus é eterno, o homem transitório; deus é plenipotente, o homem impotente; deus é santo, o homem é pecador. Deus e o homem são extremos: deus é o unicamente positivo, o âmago de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 1973, p. 75).

Feuerbach demonstra que esta discórdia principal entre deus e o homem, que a teologia afirma, é, na realidade, a oposição entre o homem e sua própria essência. Para ele, a segregação de deus do homem é nada mais do que uma obra da inteligência, do intelecto, pois deus *per se*, sem corpo, “sem carne e sangue”, sem as necessidades e os impulsos sensíveis, é um puro *abstractum*, um puro *res rationis*, isto é, uma essência puramente pensada. A aceitação de um deus incorporeal, impessoal, infinito corrobora, pois, apenas a infinitude do poder do pensamento. Deus é, então, a manifestação do pensar ou o pensar mesmo, que se transforma numa essência universal, infinita ou num *être suprême*, absoluto. Trata-se aqui não de duas essências ou substâncias, deus e o pensamento, mas apenas da unidade do pensar consigo mesmo, com sua própria essência, pois que deus é aquela representação

(*Vorstellung*) ou ideia (*Idee*), que expressa a essência do entendimento humano contemplada como totalidade (*Totalität*) e perfeição (*Vollkommenheit*) de si mesma. Mas a essência do pensamento, idêntica com deus, colocada como uma essência sem antropomorfismo e afeto, não satisfaz à religião cristã, porque sua determinação distintiva para deus é a auto-afirmação da essência sensitiva, emocional, do homem. No âmbito da religião cristã, o homem deseja, pois, “que deus seja, mas precisamente porque ele quer que seu deus seja uma essência para ele, uma essência humana.” (FEUERBACH, 1973, p. 90). Deus é para ela a perfeição moral, o ser absolutamente sagrado, por assim dizer a essência moral do homem, mas venerada como uma essência sobre humana e sobrenatural; ela põe no lugar do deus visível, sensível, um invisível, não-sensível. Por meio dela, o homem é estranho à sua própria essência, já que ele experimenta-se nela não como um ser sensível-temporal, social, mas puro, atemporal e isolado.

Assim considerado, deus e todos os conteúdos transcendentais são apenas produtos fantásticos da vontade humana, projeções humanas. Deste ponto de vista, o homem acredita em um deus, que é nada mais do que expressão de sua própria essência sensível, emotiva.² Disso

² Cf. para isso o escrito *Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)* (1848), no qual Feuerbach afirma: “Na religião, o homem não satisfaz *nenhum outro ser*; ele satisfaz nela *sua própria essência*.” Ou ainda: “Os deuses de um povo vão até onde seus sentidos também alcançam.” (FEUERBACH, 1967, p. 88-89). Em *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, ele (FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Op. cit.) escreve também: “Se as plantas tivessem olhos, gosto e juízo - cada planta iria escolher a sua flor como a mais bela, porque o seu gosto não iria além da sua capacidade essencial produtiva.” Esta posição crítica de Feuerbach à imagem de deus filia-se àquela posição do pré-socrático Xenófanes, para quem deus (*théos*) é também uma obra do homem. Nos *Fragmentos* 15 e 16 diz Xenófanes: “Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.” Ou mais preciso ainda: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões

não segue, todavia, que o homem se reduza à sensibilidade pura, fora do espírito e do querer. Para Feuerbach, somente três essências universais – o amor (Liebe), o espírito (*mens*, Geist) e a vontade (*volutas*, Wille) - podem satisfazer inteiramente o homem, porque elas trazem em si a totalidade de suas determinações. Esta totalidade anuncia a religião cristã apenas indireta e invertidamente, na medida em que ela, como patenteado, faz inconscientemente das determinações humanas as qualidades universais, abstratas de deus. Para ela, deus está, na verdade, repleto de conteúdo, mas abstraído da vida real, pois “quanto mais vazia for a vida, tanto mais rico, mais concreto será o deus. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade é um único e mesmo ato.” (FEUERBACH, 1973, p. 148). Porque a religião cristã vê em deus a satisfação das necessidades internas do homem, ela retira, então, a vida dos limites postos pela natureza e, com isto, reduz as satisfações reais do homem a uma satisfação puramente ilusória; ela se abstrai da natureza e se refere ao mundo e a tudo o que nele é apenas em sua aparência, não em sua essência, porque apenas deus constitui para ela a essência.

Essa ideia, que deriva da essência humana a essência de deus, tem Feuerbach desenvolvido não só em *A Essência do Cristianismo*, mas também em alguns pequenos escritos, como *A Essência da Fé no sentido de Lutero* (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*), *A Diferença entre a Divinização pagã e cristã do Homem* (*Der Unterchied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*), *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*). Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach, fiel ao seu objeto de estudo, tem

pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.” (XENOPHANES, 1968, p. 121).

abstraído da natureza, porque no Cristianismo deus “existe” sem a natureza; o Cristianismo mesmo ignora a natureza, ou seja, põe no cume um deus antinatural, que através de seu puro querer cria e governa o mundo. Este escrito de Feuerbach tem por objeto deus apenas como um ser moral, no qual a essência moral do homem se põe, nada mais do que, absolutamente, isto é, manifesta sua essência divinizada e objetivada espiritualmente. Por isto, para Feuerbach, a teologia cristã é, como visto, em seu fundamento e resultado final antropologia. O Cristianismo, que se abstrai da natureza, adora não o sol, a lua, as estrelas, o fogo, o ar, mas as forças (vontade, entendimento, consciência etc.) que fundamentam a essência humana como essência divina em contraste com a natureza, por isto Feuerbach não tem falado, em *A Essência do Cristianismo*, da natureza, mas meramente da essência do homem como objeto da religião, como princípio subjetivo ou como conteúdo verdadeiro da representação de deus. Mais tarde, nas *Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)*, o próprio Feuerbach confessa que o descuido do momento da natureza como objeto da religião e do sentimento de dependência (*Abhängigkeitsgefühl*) como base da religião representa na *Essência do Cristianismo* uma grande lacuna e tem dado, neste sentido, mal-entendidos a respeito de sua filosofia.

2. A naturalização de deus na religião natural, pagã

A lacuna deixada em *A Essência do Cristianismo* tem Feuerbach suprimida só em 1846 com seu pequeno escrito *A Essência da Religião*. Como o próprio título sugere, este pequeno escrito diferencia-se fundamentalmente da *Essência do Cristianismo*, pois seu objeto não é apenas a essência da religião cristã para si sozinha, mas também a essência da religião em geral, da pré-cristã, como da religião natural pagã. Feuerbach tinha em *A Essência do Cristianismo*

reconhecido a essência suprema (deus) como a essência divina, espiritual do homem; agora, ele esclarece em *A Essência da Religião* que o objeto primeiro da religião natural, a saber, o deus físico, considerado como o autor do mundo, como a causa da natureza (das estrelas, pedras, plantas, animais e homens), expressa nada mais do que a essência divinizada, personifica, da natureza. Se o núcleo da essência do Cristianismo reza que a teologia é antropologia (*Anthropologie*), assim o segredo da religião natural (da teologia física) é a fisiologia (*Physiologie*). A expressão “fisiologia” ou “física” não deve ser aqui entendida no sentido estreito, atual; ela deve, pelo contrário, ser concebida no sentido antigo, universal de cosmologia. Feuerbach resume, por conseguinte, sua filosofia em duas palavras: homem (antropologia) e natureza (fisiologia). Porque o homem é um ser sensível, dependente, o fundamento de sua existência pressupõe uma outra essência fora de si mesmo, isto é, fora e além de si mesmo. Esta essência, à qual ele deve o nascimento e a preservação de sua existência, chama Feuerbach não de deus, nem de espírito, mas simplesmente de natureza. Esta, considerada fisicamente, mas não moralmente, é frente ao homem a essência inconsciente, incriada, eterna e primeira, segundo o tempo, não segundo o valor. Aquele ser determinado, no qual a natureza atinge a consciência, torna-se inteligível e pessoal, que pertence à natureza, dela nasce e permanece ligado a ela, é e se chama homem. Assim, para Feuerbach, o ser humano é segundo o tempo o ser secundário, nascido, mas, segundo a importância, o valor, é o ser primeiro. Neste sentido, para se entender a filosofia de Feuerbach, pode-se dizer que sua pretensão consiste em negar o ser aparente, fantástico, da teologia, para afirmar, com isto, ao mesmo tempo a essência real do homem e da natureza.

De acordo com Feuerbach, a natureza é, como ela é realmente, ou seja, ela é factual, “imparcial” e “fria”, e ela faz o que ela faz, não intencionalmente, de propósito, não

com saber e querer, mas necessariamente (tal qual a necessidade natural); isto é, porque ela é, é ela necessária, como ela é. Aqui, pode-se agora perguntar: como a natureza aparece ao homem, ou melhor, à percepção humana? Por um lado, a natureza não é nem divina, nem humana, não deduzida de um *logos* divino, nem de um espírito humano, pois ela se baseia sobre a base de sua legalidade na causalidade e reciprocidade, na necessidade e accidentalidade; mas assim, necessariamente, *a priori*, ela é compreensível em si mesma e não tem em si nenhum entendimento; mas, por outro lado, ela se funda, mediada pela linguagem, na aparência subjetiva das coisas, isto é, ela só pode ser compreendida na forma de analogias humanas, entendida pelo antropomorfismo. Esta concepção, segundo a qual a natureza existe, em princípio, em si e para si, independente do homem e que todas as aproximações acerca dela são apenas aparências humanas, conceitos subjetivos, ganhou nos escritos posteriores de Feuerbach significativo peso. Nesta situação paradoxal, Feuerbach tenta realizar uma correlação entre o homem e a natureza. Um elemento dessa relação é para ele não só a segurança (*Geborgenheit*), a unidade (*Einheit*), por assim dizer do homem como parte da natureza, mas também a distância (*Distanz*), o medo (*Angst*), a dependência (*Abhängigkeit*), que determina a relação do homem com a natureza. O homem não é, então, de modo nenhum, um ser sem necessidade, meramente espiritual; ele é, pelo contrário, também um ser corporal-sensível, físico, e, por isto, ele é dependente da natureza e precisa dela para o seu nascimento, desenvolvimento e autopreservação. A dependência do homem de um fato natural, que pode ameaçar a sua existência, faz da natureza para ele a causa do medo e da insegurança, porque ele sabe que, sem ela, ele não pode ser. Feuerbach entende a natureza, no entanto, não como uma natureza sagrada, “misteriosa”, tal como ela é objeto da religião natural (*Naturreligion*), isto é, como algo

sobrenatural, mas apenas como um sistema de leis, como um passivo potencial, sobre o qual o homem também pode reagir e que pode ser usado por ele. Através de sua crítica à religião natural, Feuerbach chega à convicção que o poder da natureza pode ser quebrado e superado por meio da ciência e da cultura. O entusiasmo de Feuerbach pela ciência da natureza (*Naturwissenschaft*) e seu método, que ele já manifestara nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*) expressa-se também claramente nos textos de maturidade, nos quais ele tenta fundir uma nova relação da ciência com a filosofia. Nesse empreendimento, a ciência da natureza serve de base à filosofia, pois ela fornece uma contribuição para a superação tanto da especulação, que desenvolveu o homem só na pura auto-reflexão e deixou esquecida a natureza (isto é, a natureza concebida apenas algo posto pelo espírito, como seu outro na exterioridade), como também do tratamento teológico acerca do mundo, que deixa nascer, por meio de sua doutrina da *creatio ex nihilo*, uma abismo entre a causalidade efetiva, real, da natureza e causalidade fictícia de um deus criador (a natureza foi entendida aqui como um “grande mistério” da criação divina). Frente a isto, a ciência da natureza não conhece nenhuma influência sobrenatural sobre a natureza e/ou sobre-humana sobre o homem, mas apenas exemplos e fatos empíricos. Neste contexto, deve-se, todavia, chamar a atenção para o fato de que Feuerbach não era “um cientista espiritual” da natureza, pois, para ele, a ciência da natureza, em contraste com a filosofia, não dá acesso ao todo, à totalidade, e à essência do homem, porque ela está baseada em campos específicos (unilateralidade) e em questões especializadas (reducionismo). Embora Feuerbach confesse que o homem é um ser nascido da natureza e que a preservação de sua existência pressupõe a natureza, parece, para ele, sem sentido falar de uma ciência da natureza ou uma filosofia da natureza sem o homem, sem o qual não provinham seres

do pensamento, da fantasia, como deus, liberdade etc. Para Feuerbach, a natureza é “não-humana”, natureza externa, mas que existe para o homem, pois ela se torna explicável, reconhecível, na medida em que ela é apropriada pelo homem através de seu entendimento.

3. Considerações finais

Enquanto em *A Essência do Cristianismo* a religião foi representada, como mostrado, como expressão da consciência humana, deus como *projektion* das qualidades sensíveis e espirituais do gênero humano e do homem como uma essência absoluta e infinita, que se eleva sobre a natureza, e precisamente por isto tratou-se apenas da essência do homem, ou seja, de um discurso antropomórfico da natureza, porque ela está submetida ao homem, agora, nos escritos *A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)* (1846), *Complementos e Esclarecimentos à Essência da Religião (Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion)* (1846) e *Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)* (1848), a natureza (*Natur*) é o objeto original da religião e o fundamento de todas as coisas. O ser, “que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência, nem sua essência podem ser pensadas, este ser, meus senhores”, diz Feuerbach, “*não é outra coisa do que a natureza, não vosso deus.*” (FEUERBACH, 1967, p. 27). Se a reflexão de Feuerbach sobre a religião em *A Essência do Cristianismo* reduzia-se meramente ao ponto de vista subjetivo do sentimento, já que a divindade fora atribuída ao homem, agora rejeita Feuerbach a religião apenas parcialmente, pois ela contém, de acordo com sua concepção, uma relação necessária para a natureza. Correspondendo a isto, ele diz, por exemplo, em *A Essência da Religião*, que é sua tarefa “defender, justificar, fundamentar” a religião natural “contra as explicações e

deduções teísticas da natureza.” (FEUERBACH, 1967, p. 99). Neste contexto, deve ser, no entanto, ressaltado que não se trata para Feuerbach da religião natural (*Naturreligion*) em si, que, segundo ele, corresponde, e é para superar, à consciência infantil, pré-consciente, pré-científica. Pelo contrário, Feuerbach se interessa pela religião natural, porque ela contém uma indicação decisiva para o significado constitutivo da natureza e testemunha, ao mesmo tempo, a essência objetiva do sentimento de dependência (*Gefühl der Abhängigkeit*) do homem pela natureza. A religião natural demonstra, por conseguinte, a relação do homem com a natureza; ela representa a verdade da sensibilidade, que prova que a natureza é a essência que abrange o homem, que o homem é uno com ela: nela vive, se desenvolve e morre. Assim entendido, a religião natural constitui para Feuerbach uma chave para o entendimento do homem.

Apesar desta avaliação parcialmente positiva da religião da natureza, chega Feuerbach, no entanto, à conclusão de que ela não concebe, no fundo, a natureza real, objetiva; pelo contrário, reflete-se também nela apenas a “verdade do homem”, pois o homem religioso-natural vê nela não a natureza, como ela é realmente, mas a percebe tão-somente como objeto de sua fé, de sua veneração religiosa ou de sua imaginação. Porque a natureza oferece ao homem o que ele precisa, foi ela idolatrada como divina; a veneração (*Verehrung*) ou divinização (*Vergötterung*) da natureza significa, por conseguinte, a sua “antropomorfização”, isto é, a sua “humanização” pela religião, pois o valor, que o homem põe na natureza, é apenas o valor que ele atribui a si mesmo, à sua própria vida. A religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não-sagrada, não-humana, da natureza numa essência “sagrada”, “personificada”. Mas, assim como o panteísmo, Feuerbach a critica, precisamente porque ela faz, através dessa *transformation*, da natureza um

deus. Em oposição a isso, ele não vê a natureza como algo sagrado, divino, isto é, como objeto religioso, tal como ela aparece na religião da natureza, mas, pelo contrário, como uma essência objetiva que existe apenas por si mesma, independentemente do homem. Como justificativa para este seu procedimento, pelo qual ele quer livrar a natureza de todas as considerações religiosas e antropológicas, vale a ele que a natureza é o ente que produz tudo de si e por si e, por conseguinte, não deve ser vista como aquilo o que ela não é, isto é, 1. nem como divina (em forma do teísmo), 2. nem como humana (em forma do Idealismo). A natureza, para ele, sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois por detrás dela não se oculta, nem se esconde nada humano, nada divino, nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. O conceito de natureza designa tudo o que se mostra sensivelmente ao homem como fundamento e essência de sua vida; trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são. Embora haja neste ponto uma certa concordância entre Feuerbach e Schelling, distancia-se, porém, Feuerbach de Schelling, pois para Feuerbach a natureza é em si e por si, mas não para si; ela é necessária e regida por leis próprias, sem espírito e sem sujeito, isto é, o independente de toda essência humana ou divina, o indeduzível, o que consiste por si mesmo, por assim dizer a essência originária, primeira e última. Assim sendo, pode-se dizer que 1. por um lado, a natureza existe *per se* (em si e por si) e age, em princípio, sem intencionalidade (*Absicht*), sem querer (*Willen*) ou saber (*Wissen*); ela tem seu “entendimento” apenas no entendimento do homem e prova sua essencialidade mediante qualidades, conexões e relações materiais; 2. mas, por outro lado, para fazê-la a nós inteligível, é-nos

inevitável que devamos empregar sobre ela analogias, expressões ou conceitos, como ordem, finalidade, sabedoria etc.. Aquilo que o homem acredita reconhecer na natureza como “entendimento”, “espírito”, que empresta a ela uma “teleologia”, é, portanto, apenas uma representação humana. Assim, no que tange a todas as aproximações à natureza trata-se para Feuerbach, meramente, de conceitos antropológicos, subjetivos, pois, na natureza, tudo acontece sob o fundamento da necessidade e há nela apenas forças, elementos e seres naturais, isto é, leis naturais, às quais a existência humana está submetida. Partindo da necessidade e das leis da natureza, Feuerbach exclui dela todos os critérios humanos ou “efeitos de deus” para a sua valorização e postula, com isto, a sua autonomia. Precisamente este postulado de Feuerbach em relação ao *status* da natureza oferece, na situação presente, pontos de referências para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos desígnios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.

Referências

- CHAGAS, Eduardo F.; Redyson, Deyve; Paula, Marcio G. de. **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Série Filosofia, nº 8. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- _____. *A Majestade da Natureza em Ludwig Feuerbach*. In: **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Série Filosofia, nº 8. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- _____. *A Aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach*. In: **Philosophos** – Revista de Filosofia. Goiânia: v. 15, n. 2, 2010.
- _____.; Redyson, Deyve. **Ludwig Feuerbach: Filosofia, Religião e Natureza**. São Leopoldo: Editora Nova

Harmonia, 2011.

FEUERBACH, L. **Zur Beurteilung der Schrift** *“Das Wesen des Christentums”*. Org. por W. Schuffenhauer, GW 9, Berlin: Akademie-Verlag, 1970.

_____. **Vorlesungen über das Wesen der Religion**. Org. por W. Schuffenhauer, GW 6, Berlin: Akademie-Verlag, 1967.

_____. **Das Wesen des Christentums**. Org. por W. Schuffenhauer, GW 5, Berlin: Akademie-Verlag, 1973.

_____. **Para a Crítica da Filosofia de Hegel**. Edição Bilingue. Tradução: Adriana Veríssimo Serrão. Apresentação: Eduardo Chagas e Deyve Redyson. São Paulo: LiberArs, 2012.

RAWIDOWICZ, S. **Ludwig Feuerbachs Philosophie - Ursprung und Schicksal**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1964.

XENOPHANES. **Fragmente – Vorsokratiker**. Org. por W. Capelle, Stuttgart: Reclam, 1968.

Religião: grito do oprimido e ópio do povo – considerações sobre a religião no jovem Marx

Renato Almeida de Oliveira

1. Introdução

A humanidade passou por um processo que ficou conhecido como Iluminismo, no qual foi lançada as bases para uma vida laica, antropocêntrica, racional, sem a influência dos elementos mítico-religiosos que marcaram a Idade Média. O homem moderno se entendia como senhor de si, um ser que não necessitava de outro ser extramundano que desse sentido à sua existência, que fosse a causa, a razão, da sua vida. Esse longo processo, que iniciou no século XVII, forjou o modo como nos compreendemos hoje, homens da razão, dos negócios terrenos. No campo da política foi instituído o Estado laico, politicamente emancipado, um Estado no qual o cidadão sobressaía ao ser religioso do homem, a liberdade e a igualdade terrenas tinham maior importância e urgência do que a “liberdade dos filhos de Deus”, alcançada na vida eterna. Enfim, a religião passou a ser vista como um

empecilho ao desenvolvimento da humanidade, como algo de seres primitivos, dessintonizados com o seu tempo. Já não mais poderia se admitir que a religião estivesse no primeiro plano da vida humana. Caso o homem quisesse cultuar seus deuses, participar de assembleias religiosas, que ele o fizesse como assunto estritamente privado, mas que, seus valores e crenças religiosas não interferissem na convivência com os demais, nem fosse motivo para qualquer forma de segregação ou fundamento para atos violentos.

Esse processo de laicização, no entanto, perdeu impulso, ou pelo menos foi equilibrado por um novo avanço das religiões, um retorno da religião ao centro da vida humana, notadamente em pleno o século XX, conhecido como o século dos avanços técnico-científicos, avanços estes que punham em cheque verdades, até então inabaláveis, das religiões. Quais as causas desse retorno das religiões? Por que milhares de pessoas buscam explicações e soluções para os acontecimentos da sua vida em causas sobrenaturais, mítico-religiosas? Tal retorno é algo natural, algo que já se esperava, tendo em vista que, supostamente, a religiosidade é uma dimensão natural do ser humano? Ou, existem causas externas ao homem, causas materiais, sociais, que foram e são decisivas para o que testemunhamos como um retorno do fenômeno religioso?

Na presente exposição pretendemos explicitar algumas ideias que possam nos auxiliar no enfrentamento das questões suscitadas. Procuraremos entender a dupla determinação que, a nosso ver, marca a religião na contemporaneidade e que o retorno do fenômeno religioso expressa de modo bem evidente, a saber: por um lado a religião aparece como o espaço para que o homem possa suspirar, possa ser animado na superação dos males que lhe afligem cotidianamente, sejam eles de ordem afetiva ou econômica. Por outro lado, na medida em que alivia, conforta o homem, a religião o paralisa, o entorpece para o

enfrentamento desses males, cria nele a esperança, no sentido do esperar, aguardar, pois se nesta vida o homem sofre, na vida eterna ele será recompensado, terá tudo o que não pôde possuir na vida do aquém.

Nossa exposição embasar-se-á na perspectiva teórica do jovem Marx, especialmente na análise dos textos *Sobre a questão judaica* (1843) e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1844). Nestes textos, ambos publicados nos Anais Franco-Alemães, Marx não tem a religião como objeto principal de suas reflexões. Os dois textos tratam de questões políticas, o primeiro sobre o processo de emancipação política do Estado moderno e seus consequentes limites; o segundo sobre os limites da atuação do Estado na resolução dos problemas sociais. Contudo, o estudo crítico da religião é pressuposto por Marx, principalmente a crítica desenvolvida por Ludwig Feuerbach, que desvelou o mistério da religião, pondo o fundamento desta no que antes era visto como um ser abjeto, desprezível, fonte do mal, o homem. Tendo por base a crítica de Feuerbach à religião, Marx mostra como esta é um resumo, um reflexo, do modo como a sociedade se estrutura, do modo como ela está organizada.

2. O grito da criatura oprimida

Contrariamente ao que muitos imaginam, a religião foi vista por diversos marxistas do século XX como um espaço de libertação, de força para a luta humana na busca da realização de uma vida digna, justa. Essa concepção de religião prevaleceu na América Latina com a Teologia da Libertação. Porém, Marx, em 1843, no texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, já havia assinalado algo semelhante quando afirmou que “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, e a alma de situações sem alma”. (MARX, 2005, p. 145). Afirmção estranha para aqueles acostumados a ouvir falar

de um Marx ateu, extremamente materialista, anti-religioso. No entanto, não pretendemos pintar a imagem de um Marx defensor da religião. Tal afirmação possui um contexto teórico bem determinado, a partir do qual poderemos distinguir a perspectiva de Marx da perspectiva da Teologia da Libertação e entendermos que Marx não é um defensor da religião, mas apenas um pensador que constata o papel da religião dentro do modo organizativo da sociedade burguesa.

Vejamos o que Marx diz antes de afirmar que a religião é o grito do oprimido. Ele assevera:

E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião. (MARX, 2005, p. 145)

Para compreendermos porque Marx define a religião como o grito da criatura oprimida, ou mais ainda, a alma de situações sem alma, é preciso um entendimento do ordenamento social no qual a religião está inserida, pois, como citado acima, é o Estado e a sociedade que produzem a religião. Se a religião é “a alma de um mundo sem alma”, que mundo é este ao qual Marx se refere? É o mundo do capitalismo moderno, a ordem social burguesa, que, para

Marx, é opressora, negadora do homem.

a. Os fundamentos da crítica do jovem Marx à sociedade burguesa

Vejam, portanto, em linhas gerais, a crítica de Marx a sociedade burguesa e, posteriormente, retomaremos a sua tematização da religião.

Em 1843 Marx ainda não havia iniciado ou, pelo menos, não se tem notas de que houvesse iniciado seus estudos de economia política. O pensamento dos economistas clássicos foi o que possibilitou a Marx uma compreensão mais profunda da anatomia da sociedade burguesa. Somente em 1844 é que Marx iniciará sua batalha teórica com a economia política, mediante leituras e anotações críticas sobre temas como lucro, renda da terra, salário, propriedade privada, trabalho estranhado etc. Essas anotações, descobertas apenas em 1932, receberam o nome de Manuscritos Econômico-Filosóficos. Isso é importante frisar porque as análises sociais e políticas que Marx fez antes de 1844 possuíam um caráter genérico, embora já neste período suas preocupações teóricas já estivessem assentadas no que ele denominou de interesses materiais. Porém, a crítica sócio-política de Marx até 1843 não parte da relação entre trabalho assalariado e propriedade privada, o que seria a base da sociedade capitalista, mas da relação entre Estado e sociedade civil, contudo sem explicitar os fundamentos desta, da cisão do homem em burguês e cidadão, da diferenciação entre emancipação política e emancipação humana.

No entanto, é conveniente uma incursão, mesmo que breve, na crítica que Marx tece ao modo de produção burguês, no qual o trabalho perde a sua condição fundamental de ser atividade vital humana e torna-se uma atividade *estranhada* (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência ao objetivar-se nos produtos do

trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). Isso porque a propriedade privada instituiu, historicamente, a separação entre trabalho e capital, isto é, entre os produtores e os produtos, entre a “essência subjetiva” da propriedade e a sua “essência objetiva”, o que origina todo o processo de perda-de-si do homem.

Marx conclui que, no modo capitalista de produção, o trabalhador torna-se uma mercadoria miserável e que essa miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção. Esse é o aspecto negativo do trabalho observado por Marx na sociedade moderna e ele consegue desvelar tal fato porque concebe “a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência etc., de todo esse estranhamento com o sistema do *dinheiro*.” (MARX, 2004, p. 80). Por negligenciarem essa relação, os economistas não perceberam que existe uma interconexão fundamental entre as situações políticas, sociais e econômicas e o sistema da propriedade privada, o que os impediram de observar as contradições no seio da sociedade moderna.

Marx parte, ao contrário, de um fato concreto, determinado, de uma situação econômica presente, qual seja, a miséria real do trabalhador em sua existência individual e coletiva, para daí desvelar a verdade recôndita do sistema produtor de mercadorias, no qual “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.” (MARX, 2004, p. 80). A consequência imediata dessa situação é que há uma superavaliação do mundo das coisas em detrimento de

uma valorização do ser humano. Esse é o *processo de estranhamento* humano no trabalho apresentado por Marx. Explícito, a seguir, as suas quatro determinações necessárias.

A primeira dessas determinações observada por Marx a respeito do trabalho estranhado é que os produtos da atividade humana adquirem autonomia ante seu produtor, isto é, o objeto que o trabalhador produz surge diante dele como um ser estranho, hostil, como um poder independente. Ao admitir-se a ótica da economia política, no que tange à questão da produção e todas as suas variantes, perceber-se-á que a efetivação ou objetivação humana desemboca numa desrealização do trabalhador, ou seja, numa perda dos objetos, do mundo material e, portanto, numa servidão total ao mundo das coisas. Em suma, o homem cai numa existência estranhada.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. [...] A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2004, p. 80-81).

Nesta perspectiva, o trabalho humano, que deveria criar um mundo de bem-estar para os indivíduos, cria, na verdade, sob os ditames do capitalismo, uma realidade de sofrimento e miséria para uma parcela social, a classe trabalhadora. Quanto mais o trabalhador põe de si nos objetos que cria, no mundo, mais este se torna estranho; e quanto mais trabalha, mais poderoso torna-se este mundo estranhado frente a ele. Para o trabalhador, só resta a pobreza, exterior e interior. Cada vez mais sua condição

humana pertence menos a si. Por conseguinte, o homem se satisfaz exclusivamente em suas funções animais (comer, beber e procriar); embora essas práticas sejam genuinamente humanas, são meras práticas instintivas, tanto mais se desvinculadas do restante da existência e tornadas finalidades últimas da vida.

Até o momento, apresentei uma das determinações do estranhamento humano, a saber, no produto do trabalho. Porém, tal forma de estranhamento apenas reflete outra anterior, no próprio ato da produção. Na verdade, o produto do trabalho é uma síntese do ato da produção. “No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo.” (MARX, 2004, p. 82).

A segunda determinação, portanto, é que o trabalho torna-se uma atividade de mortificação, de auto-sacrifício do homem. Desse modo, a atividade vital deixa de figurar como realização do ser humano e surge como o trabalho de um outro, para um outro, causando a perda de si do trabalhador, o seu auto-estranhamento.

[...] o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou

outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 82-83).

A propriedade privada é a causa dessa forma degradante de trabalho. Contudo, ela é, simultaneamente, seu produto. Não há dúvidas de que a exteriorização do trabalho produz propriedade; todavia, em virtude do estranhamento, essa propriedade torna-se privada, ou seja, externa, hostil, ao trabalhador e serve apenas para ratificar o poder do proprietário sobre o trabalho. Portanto, a propriedade privada, que para a economia política surge como a razão do trabalho, para Marx, ela é, simultaneamente, a causa e a consequência do estranhamento deste. Ela é o princípio orgânico que determina não apenas a produção, mas a distribuição, o consumo, enfim, toda a vida social. Nesse sentido, a propriedade privada, que exclui de si a participação coletiva na riqueza social produzida, é, essencialmente, um elemento de dominação que permeia a sociedade e, desse modo, toda sociabilidade fundada no princípio dessa propriedade gera relações econômicas, políticas e culturais desiguais.

É com a divisão do trabalho na modernidade que surge o embrião dessa propriedade. Conforme Marx, parafraseando os economistas modernos, “a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia.” (MARX, 2007, p. 37). Ademais, ele afirma que propriedade privada e divisão do trabalho são expressões idênticas, isto é, cada qual é causa e consequência uma da outra.

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; [...] E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a

separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. (MARX, 2007, p. 37).

Sob o jugo do trabalho estranhado, o homem perde sua consciência genérica, estranha-se de seu ser social. Desse modo, ele torna a sua vida genérica, a vida comunitária, social, em meio para uma vida egoísta; e isso na medida em que torna a vida produtiva, a sua atividade vital em meio para a mera satisfação de necessidades físico-biológicas.

quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreißt*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*). (MARX, 2004, p. 85).

A consequência imediata do estranhamento humano no seu ser genérico é o estranhamento em relação ao outro homem. O homem não é um ser isolado, uma subjetividade pura; ele é um ser de relações intersubjetivas.¹

¹ A concepção marxiana de intersubjetividade está estreitamente relacionada com a problemática referente ao trabalho. O homem cria uma cadeia de relações com os outros na medida em que produz sua existência material, isso em dois sentidos: primeiro que os produtos resultantes de sua atividade serão usufruídos pelos demais indivíduos, no sistema da satisfação das carências; segundo, que a realização do trabalho não parte de um “marco zero”, mas se utiliza dos objetos, ferramentas, conhecimento, historicamente produzidos pela humanidade. Nesse sentido, “o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as

Essa interação entre os indivíduos é o que chamamos de sociabilidade e se reflete na própria genericidade humana. Ela é resultante do trabalho: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.” (MARX, 2004, p. 86). Nesse sentido, podemos concluir que a expressão máxima do trabalho estranhado, ou seja, a síntese das suas determinações anteriores está no estranhamento do homem em relação ao outro homem, isto é, no estranhamento da essência genérica humana, na perda da sociabilidade autenticamente humana, pois “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p.86).

O estranhamento humano de seu ser genérico e do outro homem expressa-se na política do Estado moderno e no seu ordenamento jurídico, gerando o formalismo político que tem como principal consequência a cisão do homem em burguês e cidadão.

A emancipação política moderna possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de

forças, as formas de comportamento e idéias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor.” Cada indivíduo, portanto, abrange em si o conjunto das relações sociais, o que é o mesmo que dizer que ele constitui-se como homem nas relações que estabelece com os outros, que sua subjetividade compreende-se na intersubjetividade. Cf. MARKUS, Georgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974. p. 88.

uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser

comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos. (MARX, 2010, p. 40).

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.

Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do homem que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heróico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo (LUKÁCS, 2007. p. 168.)²

b. Quando a religião torna-se o grito do oprimido

O contexto sócio-político apresentado acima é

² Para maiores detalhes e aprofundamento sobre discussão acerca dos fundamentos da sociedade capitalista e do seu funcionamento e a crítica de Marx à mesma, remetemos o leitor às obras Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844), A Ideologia Alemã (1846), Contribuição à Crítica da Economia Política (1859) e O Capital (1867), entre outras.

onde a religião surge como o grito do oprimido. É, portanto, no contexto da fragmentação da vida social do homem que se insere a análise de Marx sobre a religião.

Objetivamente podemos afirmar que a existência da religião estabelece-se como consequência da insuficiência, da ineficiência, do Estado na efetivação dos direitos, das garantias, dos indivíduos, o que é inviabilizado pela própria estrutura da sociedade civil.³ É nesse sentido que podemos questionar, como fez Marx, se é legítimo, do ponto de vista da emancipação política, do Estado democrático-burguês, exigir que o homem religioso abandone sua religião, a qual, em muitas circunstâncias, é o único alívio de seus sofrimentos materiais. Sedo assim,

Uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como manifestação da insuficiência secular. (MARX, 2010, p. 38)

A religião, na sociedade burguesa, existe como uma consequência e, ao mesmo tempo, como pressuposto do Estado. Consequência pelo fato do Estado não efetivar nem poder criar as condições para a realização das potencialidades humanas. Pressuposto porque o Estado só pode constituir-se, só pode existir enquanto ente universal, sobre os elementos particulares da sociedade, abstraído da vida social dos indivíduos, sendo que é nesta vida social onde se encontra a religião. Portanto, é pressupondo a particularidade, a individualidade, da existência social do homem (sua vida como *bourgeois*), que o Estado existe como

³ É importante frisar que Marx não está se referindo às causas naturais da religião, como fez Feuerbach, mas às causas sociais, históricas e políticas. É uma análise da religião como instituição, e não do sentimento religioso do homem, de sua crença, embora, de certa forma e na maioria das vezes, as duas estejam imbricadas.

ente universal. Unicamente assim, por cima dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade, porém, como universalidade abstrata.

Entendendo que os fundamentos da religião encontram-se na vida social, no Estado e na sua política ineficaz, podemos compreender melhor agora porque Marx a define como grito do oprimido. Para tanto, foi necessário um direcionamento para o âmbito no qual o homem concreto produz a religião. Esta, portanto, não é produto da natureza humana, de um sentimento inato ao homem, posto nele por um ser supranatural, mas o resultado de sua existência concreta, de sua vida em sociedade, especialmente das experiências adversas dessa vida. A religião permite ao homem suportar os infortúnios, os males, a miséria real. Ela ornamenta o mundo deformado, tornando-o suportável.

Enquanto a religião torna a vida humana tolerável e, em alguns casos, agradável de ser vivida (para os religiosos mais fervorosos), ela também é uma denunciante. Na medida em que o indivíduo roga a Deus, através de seu culto, de suas orações, ele está desvelando o que o mundo material realmente é, ele está denunciando que seus direitos não estão sendo garantidos, o que deveria ser-lhe assegurado pelo Estado. É nesse sentido que a religião é o resumo, a lógica popular do mundo social.

3. A religião como ópio

Embora a religião figure como um espaço no qual os indivíduos encontram um acalanto, num mundo social onde prevalece a lógica inumana do mercado, ela também manifesta-se como um elemento superestrutural de estranhamento. A religião é um artifício criado para que o homem suporte aquilo que ele não pode compreender, vencer, superar, seja na esfera natural ou social, fazendo com que ele projete uma vida no além que seja uma espécie

de recompensa para os sofrimentos do aquém. No entanto, na medida em que o homem é condicionado a voltar-se para o além, sua vida terrena, social, é deixada de lado, passa a um segundo plano de importância, permanecendo sempre nas mesmas condições materiais. Nesse sentido, podemos entender a religião como ópio: por um lado ela entorpece, fazendo os indivíduos suportarem os sofrimentos, as mazelas da sua vida; por outro, esse entorpecimento paralisa, e o indivíduo deixa de viver sua vida real. Vive-se o eterno esperar pelas “promessas do céu”. Assim, “a religião não só transfere a utopia de uma vida feliz à esfera exterior da vida concreta, pior ainda, sua função enganadora pertence, como ilusão necessária, à própria sociedade moderna, que não poderia sobreviver sem esta esperança”. (FLICKINGER, 1985, p. 18).

O que ocorre, portanto, quando falamos da religião como ópio, é um adormecimento do indivíduo, adormecimento, entorpecimento, este, que debilita os sentimentos sociais, que põe o além, o que está morto, no lugar do aquém, do que está vivo, Deus no lugar do homem, o céu no lugar da terra. Desse modo, a religião gera uma forma de escravidão, embora disfarçada no discurso de exaltação do homem porque este seria a imagem e semelhança de Deus. É uma escravidão da esperança vazia, o que causa uma escravidão das condições sociais existentes, haja vista ela insensibilizar os que sofrem com as contradições sócio-econômicas, inviabilizando o cultivo de um sentimento revolucionário, abrandando a sede de justiça dos que são explorados. Do mesmo modo que a crença nos deuses se assenta na impotência do homem primitivo ante a natureza, no seu sentimento de medo, insegurança, desamparo, a impotência de todos os explorados em sua luta contra os exploradores está enraizada na crença em uma vida melhor após a morte.

Considerações Finais

Do exposto no texto, pode-se rematar que é preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim a vida humana poderia fundar-se na vontade livre, na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, numa relação de equidade. A eliminação da religião enquanto felicidade aparente dos homens é a exigência para que eles conquistem sua felicidade real. O apelo para que os indivíduos abdicuem as quimeras a respeito da sua condição social é o apelo para que os mesmos abandonem uma condição de vida que precisa de ilusões. “A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola”. (MARX, 2005, p. 146).

Portanto, é impossível pensar o advento de uma sociedade emancipada humanamente sem a supressão do estado de estranhamento criado pela religião, que cria no homem o desejo abstrato por um lugar imaginário (o céu), que não corresponde às reais necessidades e exigências humanas.

Quanto às questões levantadas no início do texto, o que podemos vislumbrar é que o retorno do fenômeno religioso ao centro da vida de muitos indivíduos está calcado no contexto social de crises econômicas profundas, o que tem consequências fortes e imediatas na vida de bilhões de indivíduos, causando desempregos, perda de poder aquisitivo, perda na qualidade de vida, fome, problema psicológicos etc. O retorno da religião explica-se pelo cenário mundial de crise estrutural do capital⁴.

⁴ Sobre este conceito ver MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. Tradução de Francisco Raul Cornejo. São Paulo: Boitempo, 2009.

Portanto, não significa dizer que, pelo fato de o homem ser essencialmente religioso, a religião volta e meia ganha força nas mais diversas sociedades, ou porque ela é uma instituição necessária aos homens. Se existe alguma necessidade da religião, esta só se explica pela fragilidade humana diante da natureza e da sociedade, mas isso não quer dizer que o homem não possa encontrar outros meios para superar suas fragilidades, seus medos, suas inseguranças, seu desamparo. Esses meios devem ser do homem para o homem, de outro modo, os indivíduos continuarão sujeitos a uma condição de estranhamento.

Referências

- FLICKINGER, Hans Georg. **Marx:** nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- LUKÁCS, György. *O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. In: _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- MARKUS, Georgy. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Sobre a questão judaica.** Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital.** Tradução de Francisco Raul Cornejo. São Paulo: Boitempo, 2009.

Filosofia especulativa ou Teologia racional: considerações a partir de Feuerbach e Kierkgaard

Geovani Paulino Oliveira

Ricardo George de Araújo Silva.

Nossa reflexão pretende, neste momento inicial, trazer à baila a filosofia especulativa no intuito de, partindo do reconhecimento de seus matizes teóricos, demonstrarmos suas especificidades e fragilidades diante da realidade, uma vez que partimos do pressuposto que esta esvaziou de sentido e substância a realidade. Assim, nos indagamos será a filosofia especulativa uma filosofia suficiente para se pensar a existência? Para tanto nos apoiaremos nas análises de Ludwig Feuerbach e Kierkgaard por entender que estas cada uma, a seu modo, estabeleceu um diálogo com esse modelo de filosofia antes anunciado. Reconhecemos as distâncias existentes nas duas abordagens em torno da filosofia especulativa, mas entendemos que ambos beberam e estabeleceram diálogos com esta. Dito isto, seguiremos a exposição trazendo à tona a perspectiva

de Feuerbach sobre a questão posta para num segundo momento confrontarmos a posição de Kierkegaard com esta.

1. Que é a filosofia especulativa?

Nossa indagação inicial não pretende outra coisa a não ser considerar nosso objeto de investigação em linhas gerais, sem pretender esgotá-lo. O fazemos para deste ponto dado e, a partir das definições clássicas estabelecidas pelos estudos de base, por seus comentadores e por seus expoentes termos uma visão geral daquilo com que se pretende dialogar. Dito isto, temos que uma das primeiras grandes abordagens dessa linha de pensamento foi denominada como filosofia primeira, isto é, como o modo mais pleno e acabado de se fazer filosofia, haja vista que, era a ciência do ser. Aristóteles traz à tona tal nomenclatura no intuito de estabelecer fronteiras claras entre esta e a abordagem chamada de filosofia segunda ou física (ARISTÓTELES, 2006, p, 171) Nesta perspectiva já encontramos a pretensão desta de melhor qualificação teórica em detrimento das demais abordagens, O estagirita, em sua obra clássica, *A metafísica* acima citada põe em cena o sublime papel de destaque de pensar o ser em detrimento daquilo que é contingente e passageiro, todavia, diríamos real, enquanto vida empiricamente estabelecida e materialmente posta.

O termo especulação tem dois significados postos em linhas gerais, a saber: i) indica contemplação ou conhecimento desinteressado; ii) remete a conhecimento ultra – empírico ou sem base na experiência.(ABBAGNANO, 2003, p, 353) Assim, no primeiro significado a especulação se contrapõe a ação e, ao se contrapor a esta se contrapõe a toda qualquer forma de filosofia que vise a existência, neste caso e, sobretudo, a existência política enquanto filosofia da práxis na medida

em que ação é fortemente a expressão da política e da liberdade (GEORGE, 2011, p,13) ou como nos coloca Hannah Arendt (2002, p,15) a ação é única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediações. Isto nos põe diante dos olhos uma primeira base estrutural da chamada filosofia especulativa, qual seja: ela está vinculada as coisas do alto. O que isto significa? Que se ocupando daquilo que é oposto a ação, se dirige ao mundo das ideias sublimes dos conceitos puros e acabados hipostasiando a realidade em puro pensar, eis as primeiras implicações da filosofia especulativa. Todavia, voltando a seus significados temos que o segundo implica uma contraposição a experiência e ao conhecimento natural, portanto a toda vida e saber determinado pela história e pela experiência, ou seja, em última instância ambos os significados, sejam ao se contrapor a ação ou a forma de conhecer os dois sentidos, se encontram em uma pedra de toque, a de que a filosofia especulativa visa toda forma de expressão que esteja para além da existência empírica dos seres humanos.

Consideramos o ápice dessa argumentação a filosofia de Hegel que em nosso entender levou as últimas consequências a filosofia especulativa quando nesta pretendeu encontrar o absoluto. E o fez inicialmente a partir de uma crítica a seu predecessor Kant na qual, para Hegel, equivoca-se ao tentar buscar o conhecimento isolado, separando o conhecimento da coisa, perguntando-se pela possibilidade do saber antes de considerar o que se busca conhecer. Ora, para Hegel esse modo de filosofar parece sério e contundente, todavia, para ele apenas parece, pois, estes desembocam, ao final em equivoco. Consoante Hegel.

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer [...] parece correto esse cuidado, pois há,

possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinado, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade. (HEGEL, 1997, p, 63) [grifo nosso]

Hegel, como um grande expoente da filosofia especulativa, em nosso, entender o maior, deixa claramente sua posição em torno desta e afirma que o que se fez antes dele tem seus méritos, destarte, não prosperaram em vista de seus desvios que ele acusa de representação natural. Esta filosofia equivocava-se em sua busca e esbarra nas nuvens do erro, foi o preço pago por Descartes e, sobretudo, Kant, ou seja, seus esforços ainda que louváveis, não foram suficientes e, segundo Hegel não atingiram o céu da verdade. Essa metáfora utilizada por Hegel define bem a sua posição filosófica em nome do absoluto e de toda expressão para além da realidade. Hegel não esconde sua oposição e sua defesa em favor de uma filosofia que se pretenda absoluta e dê conta deste. Para tanto é preciso superar toda e qualquer consciência transitória e contingente, toda preocupação que em algum momento vise o natural, só absoluto importa, pois,

Só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto. É possível rejeitar essa consequência mediante a distinção entre um conhecimento que não conhece de fato o absoluto, como que a ciência, e ainda assim é verdadeiro, e o conhecimento em geral, que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz, de outra verdade. Mas vemos que no final esse falatório vai acabar numa distinção obscura entre um verdadeiro absoluto [o todo ontologicamente fundado e

alcançado pela filosofia especulativa] e um verdadeiro ordinário [aquilo que é temporal e fenomênico].(HEGEL, 1997, p, 65) [grifo e acréscimo nosso]

A citação acima nos parece deveras esclarecedora do que entende Hegel por filosofia especulativa, na medida em que esta expressa o absoluto em detrimento da vida e da existência corpórea, material e histórica dos indivíduos. Exposto isto, entendemos ter, ainda que em linhas gerais, tratado do que move a filosofia especulativa. Assim, nos encaminhamos para a crítica de Feuerbach a esse modo de filosofia.

2. A posição de Feuerbach: a recuperação da sensibilidade.

A postura filosófica assumida por Feuerbach nega a perspectiva da filosofia especulativa, sobretudo, a hegeliana. Para Feuerbach, Hegel desemboca em uma teologia racional. Isto é, tomou para si o que não é como sendo o que é, ou seja, considerou inversamente os valores substanciais da vida pelos formais, ao considerar o conceito idealisticamente posto, como a realidade absoluta este subverteu a vida sensível e histórica em favor de pura especulação. Nessa perspectiva, resta a filosofia uma reforma que considere a vida naquilo que ela é e, não em puro conceito, ou conceito absoluto, que no processo, finda por desembocar em teologia. Consoante Feuerbach, “o mistério da teologia é a antropologia, mas o segredo da filosofia especulativa é a teologia” (FEUERBACH, 1988, p, 19). Para nosso pensador, esse modelo especulativo de filosofia que se confunde em identidade com a teologia encontra sua matriz na modernidade em Spinoza, tendo em Schelling seu restaurador e em Hegel sua expressão mais acabada e plenamente definida. (Idem, p, 19). Aqui observamos que a crítica destinada a Hegel e aos idealistas

de um modo geral centra-se no fato destes tomarem a ideia pura e simples como o objeto central de suas especulações, todavia, o fato agrava-se por estes transmutarem a realidade em fantasia, chamando esta ideia de Deus, substância ou conceito absoluto. Hegel, segundo Feuerbach teria levado essa estrutura às últimas consequências quando identificou a filosofia com a teologia, na medida em que, na teologia tudo desemboca na figura do pretenso sumo bem, sendo este o divino de todas as realidades. Em Hegel a lógica cumpre esse papel. Assim, “tudo que existe na terra reencontra-se no céu da teologia – assim também tudo que existe na natureza reencontra-se no céu da lógica divina” (FEUERBACH, 1988, p, 21).

Tanto a teologia como a filosofia de Hegel acabam por esvaziar de sentido o humano, negando tanto uma como outra a sensibilidade. A filosofia de Hegel, como a religião dicotomizam o mundo, o pensador da fenomenologia, exterioriza o pensamento do homem negando a si mesmo, na medida em que sua filosofia representa o pensamento do homem posto fora do homem. A metafísica, ou filosofia primeira ou a lógica busca cindir o homem naquilo que ele é, ou seja, realidade histórica e empírica para fundar a psicologia esotérica, isto é, puro devaneio conceitual pretensamente real. Nas palavras de Feuerbach,

Assim como na teologia cinde e aliena o homem para, em seguida, de novo com ele identificar a sua essência alienada, assim Hegel multiplica e cinde a essência simples, idêntica a si, da natureza do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado. A metafísica ou a lógica é apenas uma ciência real e imanente, se ela não estiver separada do chamado espírito subjetivo. A metafísica é a psicologia esotérica. (FEUERBACH, 1988, p, 21)

Para Feuerbach, a verdadeira filosofia deve

considerar a natureza em sua realidade mesma e não duplicá-la, ou ainda esvaziá-la de suas determinações. Não cabe, pois, à filosofia negar o que é, ao contrário, é tarefa sua por em evidência a essência mesma da coisa, e a essência da natureza é o homem sensível, histórico e não uma formulação abstrata. Segundo o pensador em questão, “A filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e conhecer as coisas e os seres como são – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (FEUERBACH, 1988, p. 26). Assim, temos que a filosofia especulativa e, de modo especial Hegel, realizou um caminho inverso da verdadeira filosofia. A filosofia especulativa tem como objeto o absoluto. Contudo, o absoluto do idealismo é ilusão, é pura forma, carece de conteúdo de necessidade. O absoluto do idealismo é ser sem limites, sem carência. A nova filosofia não tem como conceber tal ser, sob pena de não realizar seu intento de superar tal estrutura. Uma filosofia que considere o existir sensível não pode, por exemplo, negar dimensões fundamentais desse existir, como o espaço e o tempo, tais estruturas “são formas de revelação do infinito real.” (FEUERBACH, 1998, p.27). Reconhecer a vida e a natureza presente nela é reconhecer a necessidade, a contingência, a dor, o sofrimento. O resgate do homem natural passa por assimilar suas características fundamentais, negadas ao longo do tempo pela filosofia especulativa. De acordo com Feuerbach:

Onde não existe nenhum limite, nenhum tempo, nenhuma aflição, também aí não existe nenhuma qualidade, nenhuma energia, nenhum espírito, nenhuma chama, nenhum amor. Só o ser indigente é o ser necessário. A existência sem necessidade é uma existência supérflua. O que é em geral isento de necessidade também não tem qualquer necessidade da existência. Quer ele seja ou não é tudo um – um para si, um para os outros. Um ser sem indigência é um ser sem fundamento. Só merece existir o que pode sofrer. Só o ser doloroso

é um ser divino. Um ser sem afecção é um ser sem ser. Mas um ser sem afecção nada mais é do que um ser sem sensibilidade, sem matéria.”(FEUERBACH, 1988, p. 27)

A crítica de Feuerbach à filosofia especulativa incide na dificuldade desta de reconhecer a vida e seus componentes como objeto. O mundo dos homens não tem valor investigativo para a filosofia especulativa, a constatação mais eminente disso talvez seja a argumentação da ciência da lógica hegeliana ao tratar o “Nada” enquanto fundamento na medida em que concebe o absoluto como puro ser. Assim, Segundo Chagas (2005) Hegel começa, como mencionando, com o puro ser ou, melhor expresso, com o conceito do ser ou com o ser abstrato, vazio mesmo, pelo qual ele quer assentar o primeiro princípio da filosofia, o primeiro cientificamente. Quando devia ter iniciado com o ser humano.

2.1 A crítica à religião

A crítica da religião em Feuerbach pode ser entendida como a espinha dorsal de seu pensamento. Tendo no homem e na natureza seus objetos diletos de pesquisa, toma-os a partir de um diálogo crítico com a tradição idealista e racionalista da filosofia, sobretudo, Leibniz, Espinosa e os representantes do idealismo Alemão, além de toda tradição judaico-cristã. Assim, Feuerbach, ao elencar seu objeto e suas vias de investigação, localiza seu pensamento como uma crítica à teologia, esteja ela na dimensão do conceito ou da representação da fé. De modo que a assertiva que acaba por perpassar toda sua obra

com mais força é a de que “*toda teologia não passa de uma antropologia*”.¹

A afirmação de que toda teologia é uma antropologia significa que os atributos de Deus nada mais são que atributos do homem elevados a condição de atributos universais e colocados acima do homem. O equívoco da teologia corresponde ao equívoco da filosofia do absoluto ao tomar o infinito como a verdade suprema. O fato é que a teologia negou o homem em favor de Deus e o idealismo negou o finito em favor do infinito, ou seja, tais posturas têm como método a inversão da realidade sensível. Portanto, “A tarefa da verdadeira filosofia não é reconhecer o infinito como o finito, mas o finito como o não finito, como o infinito; ou, não é transpor o finito para o infinito, mas o infinito para o finito.” (FEUERBACH, 1988, p. 24)

Para Feuerbach, os representantes e defensores da eterna natureza de Deus o tomam por “espírito puro, autoconsciência resplandecente, personalidade ética”. (FEUERBACH, 1997, p. 131). Contudo, cabe indagar, se é possível que o impuro tenha origem no puro, que as trevas nasçam da luz. Assim, devemos nos perguntar se é possível uma natureza superior como a de Deus fazer brotar no seio do mundo tais elementos, o que desembocaria, a princípio, em contradição. Deus, na verdade, é a negação do humano, e não a efetividade da plenitude do ser. É negação do finito, do sensível, em favor de uma fuga da realidade, que pode ocorrer por medo de enfrentar o sensível, marcado pela dor e pelo sofrimento ou por projeção patológica e fantasiosa

¹ Isto é observado na *Essência do cristianismo*. p.32 Ed, Papirus. São Paulo. 1989 ; *Preleções sobre a essência da Religião*. p.23. Ed. Papirus. São Paulo. 1989; teses provisórias para a reforma da filosofia. p.19. Ed. 70. Lisboa. 1988. Entre outras tantas formulações que acabam por enunciar o mesmo sentido, ou seja, demonstrar que o Deus exposto não passa do homem exteriorizado em uma perspectiva otimizada do existir (onipresença, onipotência, onisciência)

como fazem os místicos.² Só uma ruptura negativa com a teologia e com a filosofia especulativa será capaz de reconhecer a verdadeira essência de Deus, que é o homem.

O homem precisa ser resgatado do céu da infinitude, da eternidade, da abstração para o plano terreno, para o plano da vida. O homem precisa reconhecer o supremo Deus nele mesmo, reconhecer suas virtudes para poder viver consigo mesmo, pois enquanto reconhecer apenas suas fraquezas, sempre projetará seu ser em outro ser, aquilo que é seu. O homem precisa assumir os limites da vida, do sensível, para reconhecer sua essência nesta e não transportá-la para o além. Consoante Feuerbach:

A essência divina é a essência humana transfigurada pela morte da abstração - o espírito falecido do homem. Na religião o homem se liberta das limitações da vida; aqui deixa ele desaparecer o que o oprime, trava e impressiona negativamente, Deus é o sentimento que tem de si mesmo libertado de qualquer obstáculo; livre, feliz, realizado o homem só se sente em sua religião, porque só aqui vive ele para seu gênio (FEUERBACH, 1997 p. 140)

Posto isto, entendemos ter cumprido nosso objetivo primeiro de apresentar a posição de Feuerbach, as teses levantadas pela filosofia especulativa. Pensamos estar claro que consoante o que fora apresentado esta perspectiva especulativa finda por não ser uma filosofia suficiente, ainda que não se discuta sua validade, haja vista que, em conformação com o que fora descrito acima a mesma nega o que mais importa, o ser humano em sua realidade histórica, material e sensível. Passemos agora a

² Aqui Feuerbach chama a atenção para a verdadeira face da teologia que mais se aproxima das ciências que tratam homem do que de qualquer outra coisa. Assim, a teologia não passa de uma psicologia esotérica, e que por isso, saberes como a antropologia, a patologia e a psicologia tem mais direito sobre o nome teologia que ela própria. (FEUERBACH, 1997 p. 132)

abordagem centrada nas leituras de Kierkegaard sobre as dimensões em questão.

3. A Crítica de Kierkegaard à filosofia especulativa: uma afirmação da existência.

A começar podemos afirmar que Kierkegaard foi aquela figura que talvez melhor tenha descrito a postura, a atitude, a convicção de que nenhum sistema filosófico (ou mesmo científico) consegue abarcar a existência humana em seu devir, em suas contradições, em sua facticidade; enfim, em sua tragicidade. Por isso mesmo, assume a postura de enfrentamento de filosofias que não percebem o ser humano em sua singularidade, que resulta em um ser livre sujeito a dimensão das escolhas que o coloca em relação a condição de angústia. Neste sentido, Kierkegaard polemiza com aquele que representaria a máxima expressão de tal forma de pensar, a saber; Hegel. E aqui tentaremos expor o momento em que Kierkegaard percebe em Feuerbach um aliado, até certo ponto³, para realizar a crítica à cristandade como também às filosofias que separam-se da realidade para aprisionarem-se em *grandes castelos* que nada dizem respeito a dimensão real da existência.

A partir dessa ideia entendemos que sua crítica insere-se num contexto de crítica à própria dimensão teológica que por esta vinculada a tal filosofia não entende a dimensão real do cristianismo como uma questão de vivência coerente com o que se acredita em função de um

³ Digo isso, pois, Kierkegaard apesar de concordar com Feuerbach e de tecer vários elogios ao mesmo no sentido da crítica ao cristianismo e/ou a cristandade que vivencia uma ilusão ao projetar uma imagem de Deus. Ele, Kierkegaard, ainda, por fim, depois de criticar também a ilusão vivenciada existencialmente da cristandade que não compreendeu de fato quem é Deus acabara por afirmar o Deus-homem na figura do cristo como verdade paradoxal que exige a fé para a superação de tal escândalo.

tornar-se cristão. E aqui surge o problema causado pela filosofia hegeliana, isto é, especulativa. Por que isso se torna um problema? É problema, pois tal forma de pensar eleva-se às formas conceituais que assoberbam a esfera da subjetividade definindo-a por intermédio de um racionalismo que pretende dar conta da totalidade. Dentro desta totalidade, poderemos também situar a esfera do absoluto. Assim sendo, Kierkegaard se apresenta enquanto crítico dos sistemas e das formas de manipulações que levam o homem a perda de sua própria subjetividade. Algo caríssimo ao seu pensamento, haja vista que, um dos seus esforços seria demonstrar que o ser humano deve-se centrar de forma autônoma e responsável perante sua existência. Por isso, sua crítica a toda forma conceitual de entender a existência, haja vista que, colocar a vida em moldes sistemáticos e, mediante aos mesmos, oferecer fórmulas de como viver perder-se-ia a condição de ser existente. Nisto ele é bem categórico quando ataca a filosofia especulativa tão presa às formas e conceitos que enrijecem a existência, por não entendê-la como possibilidade das escolhas de cada indivíduo.

Desta forma, o mesmo indivíduo que se pergunta pelo sentido da existência, pela felicidade e pela verdade, não encontra uma resposta compatível com sua realidade, mas sim distante da mesma e totalmente abstrata. Neste caso, ao desejar compreender por intermédio da forma lógica a verdade, o mesmo se depara com o paradoxo que lhe exige a fé, pois ao pretender objetivar a verdade e conceituá-la termina por não entendê-la em sua totalidade, mas sim esvazia-a de sentido restando a rigidez sistêmica e conceitual. Logo, a verdade aqui tratada não se encontra ao âmbito de uma lógica ou de um cientificismo, ao contrario, encontrasse enranhada na verdade anunciada pelo cristo, e por isto torna-se paradoxal, pois consiste em acreditar que este que anuncia é verdadeiramente Deus. Portanto, nosso intento é de apresentar o tormento subjetivo perante o

paradoxo que nos remete ao problema da fé, isto é, da religião como momento de superação de tal forma sistemática e lógica de pensar a realidade existencial.

3.1 O conflito e a aceitação do paradoxo

A figura do Cristo apresenta-se como um enfrentamento ao homem moderno preso a um ideal de revolução. Mediante a isto, o Cristo – que é o paradoxo – é o ditame último deste indivíduo de superação de um estágio da existência a outros⁴. O salto somente será possível depois da reconciliação do indivíduo com o absurdo. Contudo, a condição da aceitação dessa verdade passa pela própria subjetividade, haja vista que, a fé não pode ser concedida ao homem por outro homem, logo, é na subjetividade que o indivíduo irá fazer a experiência da absurdidade e adentrar no estado religioso, isto é, da fé. Portanto, a fé escapa as bases de todo raciocínio lógico, e exige a superação do paradoxo que é apreendido pelo indivíduo na absurdidade do Deus que se fez homem.

Em Kierkegaard, o Cristo é justamente o próprio demarcador desse conflito, pois o Deus feito homem não é apreendido pela razão em sua tamanha “contradição”. Ou seja, como sendo Deus, a verdade pode se apresentar como não verdade. Ora, o que se apresenta ao indivíduo na exigência da fé é um homem e, por isso, eis então o paradoxo; acreditar que este homem chamado Jesus, o Cristo, é na verdade o Deus encarnado. Logo, (...) *A tese de que Deus existiu sob forma humana, nasceu, cresceu, etc. é certamente*

⁴ Cabe explicar que para Kierkegaard a existência é marcada por *estádios* que são eles: o estético, o ético e o religioso. Não seriam estágios, pois, justamente, não é algo definido que cabe ao indivíduo passar por momentos que lhe são determinados por sua condição, isto é, não é algo programado. Os *estádios* são momentos da própria dimensão da existência que por meio da possibilidade da escolha o indivíduo pode optar por existir de tal forma.

o paradoxo sensu strictissimo, o Paradoxo Absoluto. (ROOS, 2007, p,115) Dentro desta problemática aparece de forma nucleada a figura do Cristo como momento último da reflexão de Kierkegaard, haja vista que, é a subjetividade o lugar do conflito e dos desatinos, mas também, o lugar em que se encontra a verdade. Lugar da reflexão em que o próprio indivíduo se reconhece como não verdade e, então, passa a verdade. Com isso exerce em si mesmo uma dialética que o leva ao salto da fé e a saída do estado de pecado fazendo uso de sua liberdade. É por isso que o instante tem uma significação absoluta⁵ para o mesmo que realiza esta passagem e se reconhece como não verdade podendo, assim, realizar a passagem do não-ser para o ser.

A partir de tal realidade, adentramos na esfera da fé, não como um momento alienado ou fantasioso, mas sim como momento vivenciado por meios de tormentos e dilemas advindos da busca do sentido último e singular da existência. Logo, não podemos conhecer algo de forma absoluta, isto não é possível para aquele que nem ao menos possui uma opinião formada. Se assim é, então, a forma especulativa de apreensão da verdade reduziria o paradoxo do cristianismo ao vícios da razão que se pressupunha explicar no nível do conceito a verdade bíblica. Mas, Kierkegaard entende que; *explicar a verdade é torná-la uma inverdade, transformando uma questão de vivência pessoal numa questão de conhecimento intelectual. Quando se é a verdade e quando a exigência é ser a verdade, saber a verdade é uma inverdade.* (ROOS, 2007,p,203)

Eis então seu enfrentamento à pretensão filosófica especulativa de tomar a existência por um conceito. Tal

⁵ Pela proposta de Feuerbach o instante é uma mera condição do momento em que o indivíduo se descobre como verdade. Aqui Kierkegaard entende que Feuerbach ainda permanece no socrático. Isto é, afirmando o homem enquanto verdade. Para Kierkegaard é justamente o oposto, o homem é a não verdade. Cf. *Migalbas Filosóficas*, 2005, cap. I

ação se torna vazia, pois não toca a dimensão da existência em sua particularidade. Dentro de tal reflexão, a subjetividade se torna definida e, subjugada por um conceito que pretende ao universal. Portanto, sua filosofia é a desconstrução de tal forma de filosofia, pois como nos diz de Álvaro Valls;

[...] A contradição existencial e o mostrar-se enigmático pela pseudonímia constituem a estratégia fundamental e intencional para demonstrar a impotência da filosofia especulativa diante da realidade concreta. Ele afirma: ‘a especulação não é uma comunicação de existência: nisso consiste o seu erro, enquanto pretende explicar a existência’.

Existir é, com audácia, atirar-se, concretizar no aqui e agora a tarefa confiada a cada um. Em Copenhague, tudo respirava filosofia, mas as questões vitais do existir, do existente e da existência singular diante de si mesma e diante do absoluto não entravam na esfera da reflexão filosófica, preocupada demais com o rigor da objetividade, do sistema, do universal. (ALMEIDA; VALLS, 2007, p, 28)

Dentro deste entendimento, tirar o paradoxo do cristianismo ou reduzi-lo a conceitos lógicos seria viver um cristianismo de mentira e isto, na verdade, era o que seus contemporâneos estavam realizando. Ora, a presença do eterno no tempo com sua encarnação, é o que demarca o escândalo ao se acreditar piamente em tal acontecimento. Mas, por outro lado, o escândalo se constitui como saúde da alma. Assim sendo, a discussão religiosa é mais um ponto importante e ocupa dentro da tessitura do pensamento de Kierkegaard um patamar central para o desenvolvimento de suas ideias e concepções sobre a condição humana e o contexto social de uma época que já se encontra dentro, por assim dizer, de um universo

fragmentado. Com isto, a forma de entendimento da existência não mais condiz a um problema de ordem sistêmica, mas sim de fé. Neste momento Kierkegaard se distancia de Feuerbach por ainda recorrer a uma dimensão da esfera religiosa como possibilidade de significação da existência singular de cada indivíduo. Na visão de Jorge Miranda e Álvaro Valls expressando o pensamento de Kierkegaard, tal fato:

Denuncia o niilismo como ‘as orgias espirituais da filosofia contemporânea’ que se entrega a ponderações prolixas, pretendendo tudo saber, mas que não consegue chegar ao íntimo do ser humano, vivendo de súmulas, mas incapaz de agir concretamente no dia-a-dia do existente. Dessa forma, de que adianta tanto saber e erudição, se eles permanecem sem ação na vida dos seres humanos? (ALMEIDA; VALLS, 2007, p, 30)

3.2 Deus como limite de toda ação.

Dessa forma, o cristianismo, se constitui como *mimese* e o cristão na verdade seria aquele que imita o Cristo na forma prática do agir. A cristandade deseja justificar especulativamente o cristianismo e, por assim ser, racionalizar a fé no sentido lógico-conceitual. Não é possível demonstrar-se cristão a não ser vivendo o ser cristão. É neste momento que Kierkegaard dirige uma ferrenha crítica a Martensen que realizava a união do cristianismo com a filosofia especulativa e com isso a dogmática especulativa fundamentaria a fé por intermédio da razão, assim sendo, se justificaria completamente o ideal da revelação. Outro personagem que representava, na concepção de Kierkegaard, a diminuição do verdadeiro sentido do cristianismo foi o bispo Mysnter

[...] que conciliava a igreja luterana oficial com a ordem estabelecida de sua época. Acabou por considerá-lo seu adversário, como pregador de um

cristianismo reconciliado com o mundo, ilusão que transforma o evento cristão, a encarnação de cristo, em ações mundanas, temporais, anulando a radicalidade de cristo. A cristandade é ‘ uma fantástica miragem, uma máscara, uma palhaçada, abrigo de todas as alucinações. (ALMEIDA; VALLS,2007. p 11)

Ora, este saber especulativo que contaminou as mentes religiosas de seu tempo é alvo de crítica, pois o cristianismo se tornava além de uma ferramenta para o Estado, uma forma confortável de vida onde a pregação não condizia com a prática cristã, pois a preocupação dos pastores era com as regalias que lhes eram concedidas. Por isso, Kierkegaard chama os estudantes de teologia de *sugas que só querem de fato obter uma paróquia que lhes ofereça tranquilidade, uma boa renda e lhes permita viver de sermões.* (Kierkegaard, Apud, LE BLANC, 2003, p, 45) Trocaram a severidade pelo cômodo, o Cristo ensanguentado pelo conforto oriundo de seus sermões dominicais. Logo, suas ações se distanciam do Cristo, pois;

[...] Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como demonstra a mais superficial observação. [...] Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela igreja, são enviados como cristão para a eternidade! (KIERKEGAARD, 2002, p, 37-38)

Desta forma o cristianismo era reduzido à mera questão geográfica, haja vista que, só precisaria nascer em solo cristão para ser chamado de cristão. Percebe-se que seu intento é para demonstrar uma verdadeira visão de cristianismo que se distancia da, até então vivida, pelos seus contemporâneos. Compreende-se a oposição ao modo como a cultura dinamarquesa se relacionava com o

cristianismo tendo como base a especulação hegeliana que racionalizando a fé se distanciava do próprio mistério entrando numa decadência do testemunho da verdadeira fé cristã, pois

Tal teologia (hegeliana?) se tornou impotente ao abordar a relação entre Deus e o indivíduo singular; ela se tornou prisioneira do sistema e não consegue enxergar o ‘presente existencial’, que ‘é a verdade eterna que se encarna no tempo, que Deus se encarnou, nasceu, cresceu’. Dessa forma, ela perdeu a sua intensidade e verdade, e o elemento religioso foi convertido em doutrina. Kierkegaard não quer provar a existência de Deus. Trata-se de uma verdade paradoxal, por isso não há que perguntar se Deus existe, mas sim, que deus existe? (ALMEIDA; VALLS, 2007, p, 45-46)

Não é por menos que, dentro desta cristandade ou desses ‘cristãos’, Ele se colocava como não cristão. Tal atitude além de nos revelar o irônico - pois esse *não ser* é justamente o pressuposto de sua intenção para afrontar aqueles que estão numa ilusão, e ainda, esse *não ser* representa justamente o papel da ironia socrática de se apresentar de forma negativa diante daquele que acredita estar na verdade – é, por parte de Kierkegaard, a atitude mais sensata e honesta que o mesmo poderia ter. Pois se ser cristão é assumir a simples via do discurso e se submeter ao Estado como instância última de uma ética, então, é necessário que o mesmo diga para esta cristandade de seu tempo, que ele não é cristão. Portanto, com tal atitude, Kierkegaard intenta conduzir o indivíduo a um esclarecimento daquilo que o mesmo professa como fé e, doravante, como forma de vida. Pois não é cabível, em sua concepção, um cristianismo que rejeita os ideais de severidade e desprendimento que são inseparáveis da vida do Cristo. Portanto, *no mundo que socialmente se diz cristão, mas que ignora toda mensagem de Cristo é necessário evitar um ataque*

direto para não fixar o homem nas suas ilusões, exasperando-o logo de início. [...] (KIERKEGAARD. 2002, p,11)

Ora, o que esperar de uma religião atrelada ao poder político? Que fazia dos ministérios um cargo do Estado, ou seja, os pastores nada mais eram do que funcionários estatais. E como funcionários se preocupavam muito mais com a suntuosidade de seus bens do que o desprendimento, o sacrifício que faz parte do ser cristão. Martensen é um representante fiel da filosofia especulativa e responsável por transformar a teologia num sistema de especulação, e acima de tudo, figura do compromisso mundano da Igreja oficial. O ataque consiste na refutação das palavras de Martensen dirigidas ao bispo Mynster – palavras dirigidas no funeral do mesmo – em que lhe atribuem o título de testemunha da verdade, isto é, um imitador da verdade. O inaceitável consiste justamente na impossibilidade deste ser testemunha da verdade e, desta forma, vê-se que Mynster jamais poderia ter sido comparado com a verdade. Ou se aceita o escândalo ou não existe cristianismo. Esta é a postura de Kierkegaard. Não é por menos que Paul Ricoeur afirma: [...] *O cristianismo que ele pinta é tão extremo que ninguém pode praticá-lo; [...]*. (RICOEUR, Paul. 1996. p 33) Portanto, importa para Kierkegaard entender o cristianismo como modo de vida, uma escolha existencial que gera responsabilidade. Neste sentido, o paradoxo ilumina toda obra de Kierkegaard e é, ao mesmo tempo, o ponto nevrálgico de seu pensamento.

Mas, nos resta a pergunta se existe lugar para tal sentimento ou se isso é apenas uma utopia dentro de uma sociedade que se prende a uma armadura da dúvida e da descrença que é própria de seu século e que, mediante a isto, parece nortear as mentes para um cientificismo que se apresenta como um encanto para aqueles que desejam viver na frivolidade dos mais encantadores discursos. É por isso que Deus, segundo Álvaro Valls;

[...] é incompreensível, e todo esforço da linguagem da representação religiosa e mesmo da linguagem lógica e teológica não conseguirá captar Deus assim como Ele é, em seu modo de ser. Neste ponto específico, poderíamos até dar razão a Feuerbach, eis que todas as imagens que temos de Deus são forçosamente projeções nossas. Este Deus que eu até consigo representar-me é sempre, na verdade, apenas um ídolo, criado por mim, [...] (VALLS, 2000. P 200-201)

Por isso:

A fé não é uma certeza, é uma acreditar no que não se vê. A fé corresponde à interioridade. Ela comporta um tentar a Deus, no sentido positivo. Tentar a Deus é ousar entendê-lo com outras categorias que não sejam exclusivamente as da ordem da razão, mas também com a razão. (ALMEIDA e VALLS, 2007, p. 56)

Percebe-se então que sua visão de mundo condiz com a afirmação da singularidade de cada indivíduo em sua experiência existencial. Neste caso, sua visão do cristianismo está vinculada tanto a sua formação juntamente a figura do pai que teve uma importância capital, como também da forma como este – num plano mais totalizante – veio a entender a existência e a condição humana em meio a tais dilemas. Oferecer uma resposta à existência tentando demonstrar pretensiosamente um sentido é sua tarefa que lhe remete a dimensão do paradoxo ou no escândalo da fé.

Para representar tal dimensão Kierkegaard nos apresenta a figura de Abrão que em nome deste Deus irá sacrificar seu próprio filho, isto é, o filho da promessa. Tal atitude em função de um entendimento ético ou racional torna-se um escândalo, mas na experiência de fé de Abrão isto se torna um salto. Como entender este Deus? Como aceitar este pedido? Pois o filho que destes, o pedes de volta em sacrifício. Portanto o paradoxo, numa visão ética Abrão seria um assassino, mas para a religião é um servo fiel e temente a Deus e, por isso, a morte de Isaac era legítima. Compreender tal fato, na visão de Kierkegaard, não é

tão fácil como quer a exegese bíblica. Somente é possível sua compreensão no universo da fé ou, justamente, dentro do paradoxo. Consoante Kierkegaard,

[...] compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abrão que bagatela! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que, apesar de todos os meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não se ressentir por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abrão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada momento no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. (...) (Apud, PAULA, 2001, p, 103)

Eis então, o arremate final da crítica as formulações especulativas que se distanciam de toda realidade em que se encontra cada subjetividade e seu universo de experiência que não pode se resumir a uma formulação absoluta e conceitual. Para Kierkegaard é um tanto difícil entender, não propriamente o sistema de Hegel, mais sim, sua diretriz a tal postura que não adentra aos *liames* da real experiência humana. Por este motivo, considero de uma beleza poética e sensitiva a descrição que o mesmo faz de Abrão e de como este mergulha vivencialmente na angústia da escolha que este teve que realizar perante a extensão de sua experiência que se dirige ao paradoxo da fé ou ao estádio religioso que é uma das possibilidades existenciais. Neste sentido, tentando açambarcar a experiência humana em sua multiplicidade Kierkegaard chega ao âmbito do paradoxo que somente pode ser compreendido pela fé. E por meio

da própria fé, chega ao centro gerador de todo conflito que é a figura de Cristo.

Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos dizer que Kierkegaard se constitui como um pensador que mergulhado profundamente na experiência da subjetividade e nos dilemas que marcam e atormentam o indivíduo de forma direta, adere a uma filosofia de cunho mais existencial onde a mesma lhe forneça fundamentos concisos a sua realidade e desta ascender a uma dimensão da totalidade. Por tal motivo a fundamentação da filosofia especulativa que parte do universal para o particular não reconhece o sublime da experiência existencial e de suas possibilidades perante a dinâmica da vida e das escolhas. Tal ação esquece o ser real e passa ao ser ideal. A resultante seria a redução da experiência do transcendente – algo de fundamental importância na visão de Kierkegaard na experiência humana - a uma mera formulação lógica e vazia de conteúdo, pois se prende a premissas racionais que não dizem respeito à experiência concreta em que se encontra o indivíduo contemporâneo.

Assim sendo, é o indivíduo de fato em sua existência que se torna o foco filosófico de seu pensamento. E a este se busca refletir em busca do entendimento de suas ações estéticas, éticas e religiosas conduzindo-o a uma descrição que parte de *Si* como ser singular e de fundamental importância – não querendo construir um individualismo, longe disso – dentro da tessitura de um mundo demarcado pelas possibilidades em que a mesma pode e, muito decidir em favor ou não de sua felicidade e de sua realização. Portanto, dentro do contexto de seu tempo e inserido de forma contundente em tal realidade, Kierkegaard elabora uma reflexão que se constitui como ruptura e desconstrução das formas

sistêmicas e das formulações especulativas.

Por conseguinte temos que tanto para Feuerbach como para Kierkegaard a existência é que deve ser o ponto central da filosofia, por nesta esteira tratar-se daquilo que somos e, não daquilo que devemos ser. Assim, nestes autores emerge uma valorização da vida e do sensível em detrimento de especulações vazias e metafisicamente postas. Nestas posturas teóricas a pedra de toque reside na recuperação do Homem sensível.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins fontes, 2000.

ARISTOTELES, **Metafísica**. Trad. Edson Bine. Bauru: Edipro, 2006.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard**. Filosofia. passo-a-passo 78. Rio de Janeiro. Jorge Zahar 2007.

CHAGAS, Eduardo F. *A questão do começo na filosofia de Hegel – Feuerbach: crítica ao “começo” da filosofia de Hegel na Ciência da lógica e na fenomenologia do Espírito*. In: Revista eletrônica de **Estudos Hegelianos**. Ano 2, n,02, jun.2005. Disponível em <<http://www.hegelbrasil.org/rev02b.htm>>. acessado em 30 de novembro de 2013.

FEUERBACH, Ludwiig. **Tieses provisórias para a reforma da filosofia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1997.

GEORGE, Ricardo Araújo Silva. *A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt*, In: **Ciências Humanas em Debate**, Org. por Ricardo George de Araújo Silva ET AL, Recife-PE. EDUFERPE, 2011.

KIERKEGAARD, Søren A. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70 2002

_____. **Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Trad. de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001

ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. São Leopoldo, 2007

Lucien Goldmann, marxista pascaliano¹

Michael Löwy

1. Introdução

Lucien Goldmann – “Gica” para os amigos – o mais heterodoxo dos sociólogos marxistas judeus romenos naturalizados franceses, era um marxista pascaliano. Conhecemos o hegel-marxismo, o marxismo kantiano e o marxismo weberiano; mas o conceito de *marxismo pascaliano* é desconhecido nas histórias do marxismo. Ou, me parece que convém inteiramente ao autor de *Dieu Caché (Deus oculto)*. Certamente, muitos marxistas estavam interessados em Pascal; quase na mesma época do livro de Goldmann surgiram dois volumes sobre o autor de “Pensamentos” por Henri Lefebvre; mas como veremos mais a frente, este aqui não se apoiava na herança pascaliana.

Podemos então dizer de uma influência de Pascal sobre Goldmann? Como ele explicou em uma passagem-chave de *Ciências Humanas e a Filosofia*, a influência não explica nada: ela precisa ser explicada: Todo escritor ou pensador encontra em torno de si um grande número de obras literárias, morais, religiosas, filosóficas, etc, que

¹ Tradução de Anna Paula Oliveira Sales Ferreira Braga.

constituem tanto as influências possíveis, entre estas ele deverá necessariamente escolher. O problema que se posta ao historiador não se limita a saber se Kant sofreu a influência de Hume, Pascal, de Montaigne, Voltaire, de Locke, etc; É preciso explicar *porque* eles sofreram precisamente e não outro e porque *nesta determinada época* da história. Influência é, pois, em última análise uma escolha, uma atividade de sujeito individual e social, e não uma recepção passiva. Esta atividade se manifesta também pelas transformações / deformações / metamorfoses que o criador esta sujeito ao pensamento em que se encontra que lhe influencia: quando falamos, por exemplo, da influência de Aristóteles sobre o tomismo, não se trata exatamente do que Aristóteles realmente pensou e escreveu, mas Aristóteles como ele foi escolhido e compreendido por Santo Thomas².

Isso se aplica completamente ao relato de “Gica” a Pascal: Se trata de uma escolha, de uma apropriação, de uma interpretação, dentro de um contexto histórico determinado. Em certo momento de seu percurso intelectual e político, Lucien Goldmann precisou de alguns argumentos que ele achou em Pascal, e que integraram, em sua reinterpretação, ao seu sistema de pensamento. Três desses argumentos me parecem decisivos: a visão trágica do mundo, a crítica do individualismo e, sobretudo, a aposta.

2. A visão trágica do mundo

Como explicar a influência de Pascal sobre o autor de *Dieu Caché* (Deus oculto)? Como é que Lucien Goldmann, pensador marxista/humanista, judeu e ateu, se interessa pela visão trágica do mundo de jansenistas e de Pascal?

² L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie (SHP)*, Paris, Gonthier, 1966, pp. 97-98.

Uma das primeiras referências a Pascal se encontra no prefácio de 1948 da edição francesa de sua tese sobre Kant: “Muito frequentemente, lá onde nós escrevemos “Kant foi o primeiro...” nós pudéssemos escrever Blaise Pascal”. Entretanto, Pascal e sua visão trágica do mundo não se acham ainda o centro das preocupações; seu trabalho futuro é apresentado nos seguintes temas: à própria manifestação do autor: estudos sobre o pensamento dialético e sua história: Pascal, Goethe, Marx”³.

Em outros termos: em 1948, o pensamento dialético era objeto de estudo, e Pascal não era considerado como precursor deste. Só depois disso, por volta de 1949-50, que Pascal, Racine e a visão trágica do mundo vão absorver inteiramente seu interesse. Não podemos considerar o abandono do projeto Pascal-Goethe-Marx em vantagem do trabalho de Pascal-Racine como resultado da dinâmica da própria pesquisa. Nossa opinião, ele não pode ser compreendido por uma mudança de ponto de vista político de Goldmann, em resposta as condições históricas dos anos 1949-53: guerra fria internacional, guerras imperialistas na Ásia (Indochina e Coreia), grandes processos stalinistas, divisão do movimento aberto entre um stalinismo jdanoviano e uma sócio-democracia anticomunista, fraqueza ou dispersão das correntes revolucionárias independentes.

A linha entre essa conjuntura e sua orientação em torno da obra de Pascal é, aliás, implicitamente reconhecida em uma passagem reveladora de *Dieu Caché*: “mais uma vez as forças sociais que permitiram o século XIX de suportar a tragédia do pensamento dialético e revolucionário, chegaram, por uma evolução que nós não podemos analisar aqui, para subordinar o ser humano, os valores, a eficácia, mais uma vez os pensadores mais honestos são trazidos a

³ L. Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, P.U.F., 1948, p. 21.

constatar a ruptura que assusta Pascal entre a força e a justiça, entre a esperança e a condição humana. É também essa situação que deu origem, não somente a consciência de ambiguidade do mundo e do caráter inautêntico da vida cotidiana, mas também o interesse renovado pelos pensadores e escritores trágicos do passado.” Uma nota de rodapé precisa: “as linhas foram escritas em 1952”⁴.

Evidentemente, é do stalinismo que se trata, esse fenômeno que exercia ainda, no início dos anos 1950, uma considerável influência sobre a inteligência francesa – simplesmente pensar os artigos de Sartre nos *Tempos Modernos* – e sobre o que “Gica” escreveu em 1957, pouco depois do 20º Congresso da PCUS: “os intelectuais socialistas, no mundo inteiro, sofreram durante longos anos os stalinismo como uma fatalidade trágica e inevitável”⁵.

Certamente, a visão de mundo que Goldmann se vale é a *dialética marxista*, como Lukacs tinha formulado na *História e Consciência de Classe* (HCC) e não a visão trágica de Pascal e dos jansenistas. Mas ele não acredita mais, como em 1945-47, ao amanhecer da libertação, ao advento iminente da paz, da democracia e do humanismo socialista. Na edição alemã de Kant ele descrevia a evolução de Lukacs, desde *A alma e as formas* de 1910 até a *História e consciência de classe* (1923) como o “avanço da tragédia”: “O livro (HCC) apresenta uma riqueza inacreditável... contem não somente inumeráveis análises políticas, sociológicas, metodológicas e histórico-culturais, mas também e sobretudo uma filosofia de existência humana, otimista e cheia de esperança que excede a metafísica da tragédia para uma *Aufhebung* no sentido hegeliano.”⁶

⁴ L. Goldmann, *Le Dieu Caché (DC)*, Paris, Gallimard, 1955, p. 70.

⁵ L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 279, sublinhado por nós ML.

⁶ L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich, 1945, p. 246. Tradução nossa ML.

Em 1948, a conjuntura começa a mudar: início da guerra fria, derrotas graves da esquerda na França, Itália e Grécia, ruptura entre a URSS e Tito. Goldmann constatou a nova situação com lamento e lucidez no prefácio de 1948 da edição francesa de Kant: “é preciso reconhecer que... pelo que concerne o futuro imediato – nossas esperanças não são realizadas. No lugar de um mundo melhor, de uma comunidade melhor, novas nuvens se juntam. A eventualidade de uma nova guerra veio na ordem normal das coisas. [...] no meio dessa depressão e inquietude, as condições não são evidentemente favoráveis a uma filosofia de otimismo e esperança”. Isso não significa que Goldmann se apoiou no que ele chama “as filosofias niilistas e desesperadas” ele continua em nome de Hegel e Marx a “crer na vitória final do homem e da razão”, mas seu interesse pela visão trágica do mundo é maior e vai se aprofundar, pelas mesmas razões, no início dos anos 1950, quando ele redige *O Deus Oculto*.

É interessante contrastar o livro de Goldmann com o de Pascal D’henri Lefebvre, publicado em dois volumes mais ou menos na mesma época: o primeiro volume em 1949 e o segundo em 1954. Além das divergências teóricas e sociológicas entre os dois autores, seu desacordo essencial pode ser ilustrado pelos últimos parágrafos de abertura – também muito interessante – de Lefebvre: “Na verdade nós não somos mais do que alvos para ele (Pascal). A história avança, então ela se situa num horizonte de uma época que se distancia [...]. o interesse violento criado por essa tragédia cria sua consideração crítica. A angústia/agonia da alienação pascaliana nos vem aos poucos estranha. Ela se distancia como a angústia/agonia metafísica: o espectro de Hamlet, o de Pascal, nos fazem tremer, mas não cremos nos espectros. Essa angústia/agonia, agora, é por nós datada.⁷

⁷ H. Lefebvre, *Pascal*, Paris, Nagel, 1954, volume II, p. 240.

Henri Lefebvre foi muito lúcido e inteligente em aceitar toda a mitologia staliniana; como militante do PCF, ele se situa, em grande medida, num quadro de otimismo oficial do movimento comunista: A URSS construiu o socialismo, o PCF é grande parte da classe trabalhadora. A angústia de Pascal não pode ser para ele “estranha” e “datada”, enquanto ela é vivida e atual para Goldmann. Em outros termos: as opiniões políticas distintas dos marxistas Lefebvre e Goldmann constituem um dos motivos importantes de sua abordagem divergente da visão trágica do mundo de Pascal.

3. A crítica do individualismo

Segundo Goldmann, o cogito cartesiano inaugura uma forma de pensar que só conhece o sujeito individual, e que faz do indivíduo isolado um princípio absoluto: a mônada sem portas nem janelas de Leibniz, o empirismo inglês, o racionalismo de entendimento, a filosofia dos iluministas, o homo-economicus dos economistas clássicos, o “Eu” Fichteano, o novo cogito husserliano, o existencialismo, são muitas manifestações dessa visão de mundo. Essa lista está longe de ser exaustiva e podemos acrescentar muitas outras formas não estudadas por Goldmann, como economia marginalista, o darwinismo social, a corrente de “individualismo metodológico” nas ciências sociais, etc.

Como sociólogo da cultura, Goldmann se interessa pelos fundamentos sociais e históricos desse individualismo, e examina de maneira crítica os lugares entre o desenvolvimento de economia de mercado, onde o indivíduo aparece como fonte autônoma de suas decisões e atos, e o aparecimento das visões de mundo que veem no mesmo indivíduo a fonte primeira de conhecimento e de ação. O pensamento dos iluministas do século XVIII francês é o exemplo mais impressionante: “no momento

em que todos os homens perderam toda a consciência da existência de uma organização global supraindividual da produção e distribuição dos bens, os filósofos do iluminismo exigem um elevado conhecimento individual como instância suprema que não deve se submeter a nenhuma autoridade superior”⁸.

Sobre seu fundamento individualista, outras linhas unem ainda a filosofia dos iluministas à burguesia: suas principais categorias mentais correspondem todas, a um grau ou a outro, à estrutura de mudança que constitui o núcleo da sociedade burguesa emergente. Isso também se aplica bem ao contrato, como modo fundamental das relações humanas, que pela tolerância, a universalidade, a liberdade formal, a igualdade jurídica, a propriedade privada. Não se trata, para Goldmann, de negar a importância humana de várias dessas categorias, mas de mostrar seus limites, e consequências que resultam esse absolutismo de indivíduo e de mercado, como da abolição de toda realidade supraindividual – que seja Deus, a Totalidade, o Ser ou a comunidade. O pensamento individualista não concebe a sociedade como produto do pensamento e das ações de um grande número de indivíduos onde cada um constitui um ponto de partida absoluto e isolado⁹. O relato/relatório da sociedade à totalidade social só pode ser então aquele que eles tem com o mercado: a observação de seu movimento “objetivo”, o estudo de suas “leis científicas”.

Se a visão individualista do mundo acha sua primeira formulação coerente no **cogito** cartesiano, (“penso, logo existo”) o pensamento dialético começa, segundo Goldmann “com uma frase indignada talvez, mas

⁸ Lucien Goldmann, "La philosophie des Lumi.res", 1960, in *Structures mentales et création culturelle (SMCC)*, Paris, .d. Anthropos, 1970, pp. 29-30.

⁹ *Ibid.* pp. 27-37.

que é quase um manifesto”: “O Eu é odioso” (Pascal). Goethe, Hegel, Marx e Lukacs vão desenvolver essa intuição, fazendo do **sujeito transindividual** o ponto de partida da ação e do conhecimento: pela dialética “o fundamento ontológico da história é a relação do homem com outros homens, o fato que o “eu” individual só existe sobre último plano da comunidade.” Nessa perspectiva, os outros seres humanos não são simplesmente objeto de conhecimento ou observação, mas aqueles com quem eu ajo em comum¹⁰.

Ou, é só comparação a um sujeito transindividual que podemos formular uma ética coerente – inseparável do conhecimento e da ação de grupo. O pensamento individualista consequente só conhece a verdade e o erro, o racional e o absurdo, o sucesso e a falha. A moral como domínio próprio e relativamente autônomo só existe “quando as ações do indivíduo são julgadas em comparação a um **conjunto de normas do bem e do mal** que o transcende” e que se referem a um valor transindividual: um Deus sobre-humano ou a comunidade humana, “um e outro ao mesmo tempo, exteriores e interiores ao indivíduo”¹¹.

Deste ponto de vista, o pensamento dialético é herdeiro das inquietudes da visão trágica do mundo, e particularmente, de Pascal: “o problema central do pensamento trágico, problema que só o pensamento dialético poderá resolver sobre o plano ao mesmo tempo científico e moral, é aquele de saber se no espaço racional [...] existe ainda um meio, uma esperança qualquer de reintegrar os valores morais supraindividuais, se o homem poderá reencontrar Deus ou que pra nós é sinônimo e menos ideológico: a comunidade e o universo”. Na secularização dessa forma abrupta de ideia trágica de Deus,

¹⁰ L. Goldmann, *Les sciences humaines et la philosophie*, pp. 24-25.

¹¹ L. Goldmann, *DC*, p. 40.

Goldmann apaga rapidamente a especificidade de religião face ao pensamento comunitário. Mas ele tenta na verdade destacar a afinidade oculta entre o cristianismo trágico de Pascal e o socialismo marxista.

O que os dois têm em comum é primeiramente “a **fé** em um conjunto de valores que **transcendem o indivíduo**”. A diferença individual que os separa é a ausência da perspectiva histórica da visão trágica, que admite o mundo existente como definitivo e imutável, sem esperança de **futuro**: se trata de um pensamento incapaz de substituir o mundo atomístico e mecânico da razão individual por uma **nova comunidade**. A recusa absoluta e radical do mundo na visão trágica só conhece uma dimensão temporal: **o presente**¹².

O pensamento dialético, o socialismo, ao contrário, são radicalmente orientados para o futuro da comunidade humana. Mas eles também se enquadram nessa “religião em geral”: **uma vez em valores transindividuais**. Em seu grande julgamento sobre a filosofia dos iluministas de 1960, Lucien Goldmann, considera nos termos seguintes as grandes escolhas que ocorrem à humanidade ao nosso tempo: “aqui está a alternativa: sociedade profanada, marcada pelo sucesso técnico, inteiramente racionalizado, ou boa comunidade humana que retomará e desenvolverá sem dúvida as possibilidades técnicas criadas pela sociedade burguesa, mas superará ao mesmo tempo a alienação e criará uma nova religiosidade imanente – livre de qualquer transcendência – da comunidade humana ou da história?”. Uma leitura superficial dessa passagem poderá sugerir uma oposição entre a razão e a esperança, mas alguns parágrafos depois, a alternativa é explicitada como uma escolha entre o saber técnico, indiferente dos valores da comunidade e uma fé imanente na comunidade, ou, em outros termos, “que do entendimento ou da razão, do capitalismo e do socialismo,

¹² L. Goldmann, *DC*, pp. 43-44.

será o futuro da humanidade”¹³. Trata-se de um excedente do **Verstand** individualista para o **Vernunft** dialético, que se abre, face ao desencadeamento capitalista do mundo, a uma dimensão religiosa imanente, ambas sagrada e profana.

A declaração ousada e quase provocadora de uma “afinidade eletiva” entre a fé marxista e a fé trágica (cristã) e sua oposição comum às visões individualistas do mundo, não teve muito eco no pensamento cristão na França. Foi preciso esperar os anos 80, bem após sua morte, para que a corrente cristã pudesse referi-la: a teologia da libertação latino-americana. No seu livro *A força histórica dos pobres* (1982), Gustavo Gutierrez, o fundador dessa teologia crítica e inovadora, de inspiração socialista/comunitária, escreveu isso: “o individualismo é a nota mais importante da ideologia moderna e da sociedade burguesa. Pela mentalidade moderna, o homem é um começo absoluto, um centro autônomo de decisões. A iniciativa e o interesse individuais são o ponto de partida e o motor da atividade econômica. [...] como apontou L. Goldmann com perspicácia, o empirismo é também uma expressão desse individualismo. Como o racionalismo, o empirismo é igualmente a afirmação que a consciência individual é a origem absoluta do conhecimento e do pensamento.” Em uma nota de rodapé, Gutierrez se refere à 1ª edição latino-americana do julgamento de Goldmann sobre a filosofia dos iluministas (*A ilustração e a sociedade atual*, Caracas, 1968) e acrescenta: “Muitas das observações que nós fizemos sobre a relação entre a mentalidade esclarecida e a economia capitalista se inspiram nesse trabalho”. Como o pensamento dialético cujo afirmou Goldmann, a reflexão cristã de Gutierrez se refere a um sujeito transindividual: “O “Locus” da teologia da libertação é outro. É nos pobres do subcontinente, nas massas indígenas, nas classes populares; é na sua presença como sujeito ativo e criador de

¹³ L. Goldmann, *SMCC*, pp. 111-112.

sua própria história, nas expressões de sua fé e de sua esperança ao Cristo pobre, em suas lutas para se libertar”¹⁴.

4. A aposta

As visões de mundo individualistas – racionalistas ou empiristas – ignoram a aposta. Ele encontra seu lugar ao coração das formas de pensamento em ruptura com individualismo: a visão trágica e a dialética. Isso não quer dizer que os dois são idênticos: espalhando a suspeita de querer “cristianizar o marxismo”, Goldmann – além de judeu ateu e racionalista! – insiste sobre a oposição constante dele a toda religião revelada afirmando a existência de um ser supremo sobrenatural: “a fé marxista é uma fé no futuro histórico que os homens fazem a si mesmos, ou mais exatamente que nós devemos fazer para nossa atividade, uma ”aposta” sobre o sucesso de nossas ações; a transcendência que faz objeto dessa fé não é nem sobrenatural nem transhistórica, mas supraindividual, nada mais, mas também nada menos. Como pensamento racionalista, a dialética marxista é hereditária da filosofia dos iluministas, mas por sua fé nos valores transindividuais, ela “voltou... além de seis séculos de racionalismo tomista e cartesiano com a tradição agustiniana”, cujo se vale Pascal e os jansenistas. O ato de fé, afirma tranquilamente Goldmann, é o fundamento comum da epistemologia agustiniana, pascaliana e marxista, bem como se trata nos três casos como uma “fé” essencialmente diferente: evidencia do transcendente, aposta sobre o transcendente, aposta sobre uma significação imanente”¹⁵.

¹⁴ G. Gutierrez, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986, pp. 173, 203. Toutefois, Gutierrez ne se réfère pas au *Dieu caché* : le défi intellectuel lancé par Goldmann dans son analyse parallèle du pari pascalien et du pari marxiste reste encore largement à explorer..

¹⁵ L. Goldmann, *DC*, pp. 99, 104.

Se o termo “fé” aparece muitas vezes, de forma retórica, na literatura marxista, Goldmann é o primeiro a ser julgado de explorar as implicações filosóficas, éticas, metodológicas, e políticas desse uso. Sem medo a heresia comparada à tradição materialista-histórica, descobre, graças a sua interpretação pouco ortodoxa e profundamente inovadora de Pascal, a afinidade oculta, o túnel subterrâneo que se conecta, passando sobre a montanha dos iluministas, a visão trágica (religiosa) do mundo e do socialismo moderno.

Comparando Pascal e Marx em *O Deus oculto*, é posto em evidência primeiro o que eles têm em comum: “será da mesma forma absurdo para Pascal e Kant, afirmar ou negar a existência de Deus em nome de um julgamento feito por Marx de afirmar ou negar em nome de tal julgamento, o progresso e a marcha da história contra o socialismo. Uma ou outra informação se apoia sobre um ato de coração (para Pascal) ou de razão (para Kant ou Marx) que excede e integra tanto o teórico e a prática no que chamamos de ato de fé”.¹⁶ Esse ato de fé, que é, portanto o ponto de partida marxista segundo Goldmann é como todo ato parecido, fundido sobre a aposta: a possibilidade de realização histórica de uma comunidade humana autêntica (o socialismo). Não é seguro achar muitos escritos de Marx ou de Engels que baseiam “a marcha da história sobre o socialismo” sobre um “ato de fé” ao invés de “juízos de fatos” científicos! Trata-se, da parte de Goldmann, de uma *interpretação*, suficiente heterodoxa e iconoclástica; mas ela tem grande vantagem, graças ao conceito de aposta, de livrar o marxismo da pesada carga positivista/científica e determinista que é um tanto pesada, ao longo do século XX, sobre seu potencial subversivo e emancipador e de dar lugar ao “fator subjetivo”, ao “otimismo da vontade”, ao engajamento, a

¹⁶ DC, p. 102.

ação coletiva.

O interesse pela aposta pascaliana é sem dúvida motivada, pelo autor de *Deus oculto*, por um horizonte político: rompendo com a ilusão determinista e evolucionista de um futuro socialista inevitável, garantida pelas leis da história ou pelas contradições internas do capitalismo, Goldmann se convenceu que nós temos que podemos apostar sobre o triunfo da opção autenticamente humana “na alternativa que se oferece à humanidade de escolha entre o socialismo e a barbárie”.¹⁷ É evidente que essa formulação deve muito ao folheto Junius de Rosa Luxemburgo – a crise da socialdemocracia (1915) onde aparece pela primeira vez a expressão “socialismo ou barbárie”. Goldmann tinha um exemplar da edição original, em alemão, desse documento, publicado em Berne em 1915, o qual ele provavelmente a adquiriu durante sua estada na Suíça (durante a segunda guerra mundial) e essa expressão aparece frequentemente em seus escritos¹⁸. Em um de seus últimos textos – data de setembro de 1970 – ele escreveu, dessa vez em referência direta ao autor de *A crise da social democracia*: “a alternativa formulada por Marx e por Rosa Luxemburgo deixa tudo válido; aos dois polos extremos da evolução se desenham as imagens extremas da barbárie e do socialismo”¹⁹.

Como mostraram Pascal e Kant, observa Goldmann, nada em termos judiciais ao indicativo, “julgamentos de fatos” científicos, não permite afirmar nem o caráter errôneo nem o caráter válido da aposta inicial. Este aqui não é objeto de uma “prova” ou

¹⁷ DC, p. 336.

¹⁸ [□] Je possède cet exemplaire, qui m'a été généreusement offert, en mémoire de "Gica", par Annie Goldmann.

¹⁹ S. Nair, M. Löwy, *Goldmann, ou la dialectique de la totalité*, Paris, Seghers, 1973, p. 133. Nous avons publié ce texte comme "le testament théorique de Lucien Goldmann".

demonstração factual, mas se joga na nossa ação comum, na práxis coletiva. De outra parte, só a realização futura do socialismo pertence à aposta: as outras teses ou afirmações do marxismo estão sujeitas “a duvida e ao controle permanente dos fatos e da realidade”²⁰. De outra parte, tanto a aposta pascaliana quanto a dialética implicam ao mesmo tempo **o risco, o perigo da falha e a esperança de sucesso**. Isso que os distingue é a natureza transcendental do primeiro (aposta sobre a existência de Deus) e puramente imanente e histórica do segundo (aposta sobre o triunfo do socialismo na alternativa que se oferta à humanidade, de escolha entre o socialismo e a barbárie)²¹.

Seria errado ignorar essas duas formas de aposta. Goldmann retorna sobre essa questão de uma remarcável comunicação apresentada no Primeiro Colóquio de Filosofia de Royaumont, “a aposta é escrita “pelo libertino”?” (1954). Primeiro ele põe em evidência o alcance humano universal da aposta: a aposta é fundamentalmente a expressão do paradoxo do homem e de sua condição. Para que o homem viva como homem, ele deve comprometer sua vida sem reserva, na esperança de um valor autêntico o qual o sinal mais claro é a realidade. Mas ele não insiste menos sobre o que distingue a aposta pascaliana da marxista: “a aposta de Pascal porta sobre a eternidade e a felicidade infinita prometida por Deus aos que creem, e não sobre o futuro histórico que nós devemos crer com o socorro dos homens”. Certamente a aposta pascaliana se encontra no centro do pensamento marxista “como aposta sobre o futuro histórico”, mas se trata de uma forma evidentemente modificada, “que integra e excede a aposta pascaliana”. A aposta marxista – a

²⁰ L. Goldmann, *DC*, pp. 99-100 et "Réponse à MM. Picard et Daix", *SMCC*, p. 481.

²¹ L. Goldmann, *DC*, pp. 334-336.

expressão é de Goldmann – é um comprometimento sobre uma ação, cujo sucesso “jamais será certeza absoluta, dogmática, como indica a célebre fórmula “socialismo ou barbárie”, não se trata de uma certeza pura, de uma fatalidade irrevogável”²².

À pergunta “você deve apostar?” Pascal respondeu que o Ser humano é sempre “envolvido”. Independentemente das diferenças evidentes entre sua aposta e de Marx, “ideia de que o homem está “envolvido”, que ele deve apostar, constituirá a partir de Pascal a ideia central de todo pensamento filosófico consciente do fato que o homem não é uma mônada isolada autossuficiente, mas um elemento parcial no interior de uma totalidade que a excede e àquele que é ligado por suas aspirações, por sua ação e sua fé; a ideia central de todos os pensamentos que o individuo sabe que não realizará só, por suas próprias forças, nenhum valor autentico e que ele sempre precisa de uma ajuda transindividual sobre a existência daquele que deve apostar, pois ele não pode viver e agir na esperança de do **sucesso** àquilo que deve **crer**”²³. Mais que uma homenagem à Pascal, essa passagem propõe uma nova interpretação, suficiente heterodoxa, da significação do marxismo como **aposta revolucionaria**.

Goldmann não se interessa muito pelo aspecto “matemático” da aposta pascaliana, o cálculo de probabilidades, a comparação entre a felicidade que acaba na terra e a felicidade infinita na eternidade – argumento que justifica, segundo Pascal, a escolha de aposta sobre o infinito. Trata-se, para o autor de *Deus oculto*, de uma

²² L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 187-189. Curieusement, dans cette communication Goldmann attribue l'expression "socialisme ou barbarie" à... Lénine ! Étrange bévue, puisque dans plusieurs autres textes il est bel et bien question du vrai auteur, Rosa Luxemburg.

²³ L. Goldmann, *DC*, p. 337.

“vestimenta exterior” que não diz respeito ao essencial do argumento. Parece-me que se trata apesar disso de uma diferença capital com a aposta utópica: enquanto o cristão crente aposta sobre uma felicidade eterna graças à salvação de sua alma individual, o “crente socialista” aposta sua felicidade coletiva que não há nenhuma garantia de que fará parte. Pode ser que a fé utópica seja mais ascética que o jansenismo?

Segundo Pascal, o que compreende “a regra das partes”, a necessidade de todo ser humano, “já envolvido”, de apostar sabe que **“deve trabalhar pelo incerto”**. Retomando essa ideia, com uma terminologia diferente, em um autor que aparentemente não conhece Pascal; se trata de outro judeu antifascista exilado na França, mas que não teve a mesma chance que Lucien Goldmann: Walter Benjamim. O pessimismo melancólico de Benjamim não é sem afinidade com a visão trágica do mundo estudado por Goldmann, mesmo se, em última análise, a esperança utópica esteja no último horizonte do seu pensamento. A utopia emancipadora é para Benjamim, um “trabalho para o incerto”, na qual nada, nenhuma lei da história, não garante resultado favorável.

A reflexão sobre a aposta é sem dúvida um dos aspectos mais fascinantes da obra de Goldmann, mas ela não se encontra muito localizada nas principais obras dedicadas a esse pensamento. Certamente, a aposta figura como título de excelente biografia intelectual publicada por Mitchell Cohen, *A aposta de Lucien Goldmann*, mas há pouca discussão sobre aposta no texto do livro. Quanto ao remarcável livro de Pierre Zima, inclui um capítulo intitulado “Aposta trágica / aposta dialética”, mas paradoxalmente se dedica a aposta propriamente dita em dois parágrafos²⁴. Esta crítica também se aplica a nossa

²⁴ P. Zima, *Goldmann, Dialectique de l'immanence*, Paris, Éd. Universitaires, 1973, pp. 74-75.

obra de 1973, - Sami Naïr e eu mesmo – contem uma página e meia sobre aposta.

Nós não podemos dizer que o marxismo pascaliano de Goldmann teve muita influencia. Curiosamente, os teólogos da libertação o ignoraram. Mas achamos, aqui ou lá, os ecos de seu processo. Por exemplo, em uma evidencia à tese de Goldmann, - que ele escolheu ser seu diretor de tese – Ernest Mandel argumentou em um teste sobre a razão da fundação da Quarta Internacional (1988): uma vez que a revolução socialista é a única chance de sobreviver da raça humana, é aceitável apostar sobre ela lutando pela vitória. Segundo seus próprios termos:

Nunca o equivalente de “aposta pascaliana” em relação ao comprometimento revolucionário foi tão válido quanto hoje. Em não se comprometendo, tudo está perdido. Como não poderemos fazer essa escolha mesmo se as chances de sucesso forem de um por cento? Na realidade as chances são bem melhores que essa”²⁵.

Alguns anos depois, outro brilhante intelectual marxista partilha da mesma corrente que Mandel, Daniel Bensaïd, vai fazer uma homenagem a Goldmann em seu belo livro *A aposta melancólica*. Aqui está o que ele escreveu em seu epílogo intitulado “Político de Aposta”: “Lucien Goldmann vê na aposta ‘uma rotação decisiva do pensamento moderno’: a passagem dos filósofos individualistas e o pensamento trágico. A teoria de Marx confirma, segundo ele, sua afinidade mais íntima com a atitude pascaliana.” O compromisso político ligado às incertezas da ação, “fica, irredutivelmente, a ordem de apostas”. A aproximação entre Pascal e o Marxismo se justifica, desde então “na religião do Deus oculto como na política de fato improvável, esta obrigação de aposta define

²⁵ "Les raisons de la fondation de la Quatrième Internationale et pourquoi elles restent valables aujourd'hui", *International Marxist Review*, vol. 3, n° 2, automne 1988, p. 154.

a condição trágica de Homem moderno”. Sensível a esta dimensão trágica, mas obstinadamente fiel ao projeto revolucionário, Bensaïd termina seu livro com uma observação: “É melancólico, sem duvida, esse aposta sobre a improvável necessidade de revolucionar o mundo”²⁶.

Para concluir: a aposta é talvez a contribuição mais importante, mais inovadora e mais significativa do marxismo pascaliano de Lucien Godmann. É também a mais atual, no início do século XXI, onde a catástrofe ecológica, que se aproxima em grande velocidade, constitui para o futuro da humanidade uma ameaça sem precedente. “Um outro mundo é possível”, mas não há nenhuma garantia, infelizmente, a sua realização. Só nos resta a aposta, em sua dupla dimensão teórica e prática: entender o mundo e agir coletivamente para transformá-lo.

Referências

- BENSAÏD, D. **Le pari mélancolique**, Paris, Fayard, 1997
- GOLDMANN, Lucien , "La philosophie des Lumi.res", 1960, in **Structures mentales et création culturelle (SMCC)**, Paris, .d. Anthropos, 1970.
- _____. **Recherches Dialectiques**, Paris, Gallimard, 1959.
- _____. **Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants**, Europa Verlag, Zürich, 1945.
- _____. **La Communauté humaine et lunivers chez Kant**, Paris, P.U.F., 1948.
- _____. **Le Dieu Caché (DC)**, Paris, Gallimard, 1955.
- _____. **Les sciences humaines et la philosophie (SHP)**, Paris, Gonthier, 1966.

²⁶ D. Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997, pp. 294-297.

GUTIERREZ, G. **La force historique des pauvres**, Paris, Cerf, 1986

LEFEBVRE, H. **Pascal**, Paris, Nagel, 1954, volume II.

NAIR, S. LÖWY, M. **Goldmann, ou la dialectique de la totalité**, Paris, Seghers, 1973.

ZIMA, P. **Goldmann, Dialectique de l'immanence**, Paris, Éd. Universitaires, 1973.

O término da Racionalidade da Fé através da Interpretação - Por que “Bem-aventurados são aqueles que crêem sem ver”?¹

Santiago Zabala

Eu vivencio a minha dependência absoluta em Deus. Na medida em que participo dessa relação vivenciada, o estado das coisas não está diante de mim. Em vez disso, vivencio esta relação, que então, naturalmente, não pode ser objetiva para mim. Do mesmo modo, quando percebo um objeto, a relação correspondente entre a percepção e o objeto não é objetiva para mim. Para ter certeza, há então uma distinção a ser feita: Na percepção, surge para mim o conhecimento de que "eu percebo" através da reflexão. Na experiência da dependência, encontro-me dependente sem

¹ Tradução de Candice Helen Glenday e Jose Raymundo Figueiredo Lins Junior.

necessitar de reflexão, que na verdade também poderia levar apenas ao conhecimento de que eu me sinto dependente... a dependência absoluta, segurança absoluta não é um “fato”.

Martin Heidegger

1. O resultado ontológico atual da Metafísica

Há uma coisa com a qual a maioria dos filósofos contemporâneos concorda no que diz respeito ao resultado ontológico atual da metafísica: o espaço deixado pelo declínio da metafísica abriu caminho para uma prática e compreensão não dogmática da fé religiosa. Atualmente, exemplos dessa concordância podem ser encontrados em dois textos reeditados: *Radical Interpretation of Religion*², editado por Nancy K. Frankenberry e *Religion after Metaphysics*³, editado por Mark A. Wrathall. Estes livros têm demonstrado, juntamente com os estudos de Richard Rorty, John D. Caputo, Hubert L. Dreyfus, Jean-Luc Marion, Robert Pippin, Charles Taylor, Gianni Vattimo, e outros que o conceito de “fé” não está mais condicionado pelo racionalismo objetivista, mas pelo fato de que ele foi considerado fecundo pela tradição que conseguimos estabelecer através da história⁴. O objetivo deste artigo é

² Nancy K. Frankenberry (editor) , Cambridge (Mass) Cambridge University Press, 2002 (com contribuições de Terry F. Godlove Jr, Jeffrey Stout, Richard Rorty, Wayne L. Proudfoot, Catherine M. Bell, Thomas E. Lawson, Maurice Bloch, Hans H. Penner, Nancy K. Frankenberry, e Jonathan Z. Smith).

³ Mark A. Wrathall, (editor) , Cambridge (Mass) Cambridge University Press, 2003 (com contribuições de Leora Batnitzky, John D. Caputo, Hubert L. Dreyfus, Jean-Luc Marion, Adriaan Peperzak, Robert Pippin, Richard Rorty, Charles Taylor, Gianni Vattimo e Mark A. Wrathall).

⁴ Hans Georg Gadamer explicou que o “conceito de fé, no entanto, está exclusivamente suspenso entre a alegação de verdade que está por trás do saber e a certeza que o conhecimento está atrás (“Não duvide

mostrar por que não existe “Racionalidade” em um ato de Fé. Por que noções como "objetividade", "racionalidade" e "lógica" perdem o sentido ao compreender e praticar a fé? Mesmo em algum lugar na Bíblia, Jesus teria realmente dito a Tomé: "Bem-aventurados são aqueles que crêem sem ver". Com o fim da metafísica, o papel da racionalidade na religião tornou-se o mesmo que o da racionalidade em qualquer outro sistema de crenças, porque nada pode ser baseado apenas em provas objetivas. A conclusão infinita disso é a idéia de filosofia apresentada por Tomás de Aquino em sua época e com seu discurso: um trabalho intelectual tão distante do racionalismo como do ceticismo, pois tem a consciência tanto de suas possibilidades limitadas quanto de seus limites intermináveis. De acordo com este conceito, a filosofia é um "diálogo aberto", o diálogo criado pela influência positivista da revelação cristã

daquilo que não pode ver”). Este é um lugar altamente questionável para o conceito de fé. Para ter certeza, a ciência cartesiana moderna não foi a primeira a articular o significado religioso deste conceito. A relação de *credo* e *intelligo*, *pitis* e *gnosis*, é inerente à tradição judaico-cristã. É isto que explica o fato da cultura moderna ser baseada na ciência é tanto definitiva quanto problemática, que compreende toda a terra, mas é formado pela cristandade, onde a ênfase judaica na personalidade e racionalidade grega estão unidas. A civilização moderna baseada na ciência alcançou tal superioridade tecnológica no controle dos poderes da natureza que nenhuma outra cultura pode deslocá-lo, mesmo se estiver enraizada em uma tradição religiosa completamente diferente. O que isto significa para nós hoje? O conceito de fé dificilmente pode afirmar que se aplica a todo o planeta, da mesma forma como o conceito de ciência. Mesmo em nossa própria tradição europeia há problemas a serem encontrados. A questão da fé é afastada das formas de vida da religião grega. Obedecer a lei do culto e honrar aos deuses pode até mesmo estar de acordo com doutrinas ateístas, como mostrado pelo fenômeno surpreendente do poema didático de Lucrécio; e até mesmo na Igreja Católica Romana a verdadeira fé é definida inteiramente pela autoridade da igreja, mas o que é decisivo é a participação na igreja como um meio de graça". (Hans Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, Yale University Press, New Haven e Londres, 1999, traduzido por Joel Weinsheimer, pp 121-122.).

sobre o desenvolvimento de uma investigação intelectual verdadeira, que não é apenas uma possibilidade abstrata razoável, mas resultado da investigação histórica sobre cultura e conhecimento (como tem sido desenvolvido desde o segundo século da era cristã até ao século XX).

Esta, na verdade, não é a posição do renomado filósofo católico italiano contemporâneo, Antonio Livi⁵, que apresentou recentemente o seu posicionamento em um pequeno livro intitulado *Rationality of the Faith in Revelation*⁶, que deu origem a este artigo⁷. Embora sua posição seja bem aceita no debate filosófico atual, parece identificar descrições objetivas e interpretações subjetivas muito facilmente, esquecendo que não há uma maneira de abordar algo que não é decisivamente determinado pela natureza especial de sua própria interpretação. A motivação filosófica de Livi em buscar uma "racionalidade" da fé é causada pela angústia que a filosofia contemporânea tem sofrido, de acordo com João Paulo II, que sabiamente explicita, em sua Carta Encíclica *Fides et Ratio* (1998), que ao abandonar a investigação do ser, a pesquisa filosófica moderna tem-se concentrado no saber humano.

Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionalismos. Daí

⁵ Antonio Livi (1938) é o diretor da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Lateranense de Roma, fundador e editor de "Cultura e libri", "Grande Enciclopedia Epistemologica" e "Sensus communis".

⁶ *Razionalità della fede nella Rivelazione (Un'analisi filosofica alla luce della logica alethica)*, Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2002. Tradução inglesa de 2005 em Gianni Vattimo e *Contemporary European Cultural Studies* de Santiago Zabala, Série por Davies Group Publishers.

⁷ Muitas análises da filosofia de Antonio Livi podem ser encontradas em "Sensus Communis", revista trimestral internacional de estudos e pesquisas sobre a lógica da alethéia, publicado pela Casa Editrice Leonardo Da Vinci, Roma

provieram várias formas de agnosticismo e relativismo, que levaram a investigação filosófica a perder-se nas areias movediças de um ceticismo geral. E, mais recentemente, ganharam relevo diversas doutrinas que tendem a desvalorizar até mesmo aquelas verdades que o homem estava certo de ter alcançado. A legítima pluralidade de posições cedeu o lugar a um pluralismo indefinido, fundado no pressuposto de que todas as posições são equivalentes: trata-se de um dos sintomas mais difusos, no contexto atual, de desconfiança na verdade. [...] Como consequência, despontaram, não só em alguns filósofos, mas no homem contemporâneo em geral, atitudes de desconfiança generalizada quanto aos grandes recursos cognoscitivos do ser humano. Com falsa modéstia, contentam-se de verdades parciais e provisórias, deixando de tentar pôr as perguntas radicais sobre o sentido e o fundamento último da vida humana, pessoal e social. Em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões (PAULO II, 1998).

Na verdade, o “pressuposto de que todas as posições são igualmente válidas”, devido “à falta de confiança na verdade” é o sucesso⁸ oriundo da desconstrução da metafísica. A principal razão pela qual o livro de Livi é um exemplo perfeito do que Richard Rorty recentemente chamou de “uma cultura gadameriana do diálogo”⁹ é que ele constantemente traz argumentos e

⁸ Uma explicação clara deste "sucesso" para a filosofia e religião pode ser encontrado em Richard Rorty e Gianni Vattimo, *Solidarity, Charity, and Irony*, editado por Santiago Zabala, Nova Iorque, Columbia University Press, 2005.

⁹ R. Rorty, na *London Review of Books*, 22: 6 (16 de março, 2000); neste ensaio Rorty delineou com grande precisão como os melhores livros de filosofia atuais são aqueles que mostram ambos os lados do argumento, que também mostram exemplos que trabalham contra si mesmos; “é a capacidade de aprender a partir de outras posições

exemplos contra a sua própria posição através de clássicos como Nietzsche, Wittgenstein, EP Sanders, Marcel, Lévinas e outros, mas ainda está muito ligado a uma tradição metafísica que é “dominada pelo pensamento que há algo não-humano que os seres humanos devem tentar alcançar - um pensamento que hoje encontra sua expressão mais plausível na concepção cientificista da cultura”¹⁰.

Para ver o que sobrou do Ser, temos algumas coisas a dizer sobre os conceitos que o constituem tais como “Tradição”, “Interpretação” e “Linguagem”. Isso nos ajudará a entender porque o livro de Livi é um grande exemplo da necessidade de hoje de continuar a superar a objetividade através da “interpretação” se não quisermos voltar à metafísica.

Se, como Martin Heidegger explicou, quando falamos do Ser, falamos também do povo, da força criativa das pessoas que, assim como os poetas, pensadores, estadistas e artista, realizaram o maior ataque que já aconteceu na história ocidental ao conjunto do Ser, então a filosofia também consistirá em voltar para a principal força criativa que inspirou estes homens. Mas, se partirmos do pressuposto (como deveríamos) que a “principal força criativa que inspirou esses homens” é o cristianismo, então a filosofia atual não é nada além de esclarecer “o que significa Ser na situação atual” através da figura cultural mais importante que tem condicionado a civilização ocidental. É por isso que os filósofos são melhor compreendidos quando confrontados com a questão ontológica clássica de “por que o Ser *é* e por que *não existe o nada*”, e também “por que *é* como *é*”, mas a importância de Karl Jaspers, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer ou

filosóficas, na crença de que se pode estar errado” que caracteriza uma “cultura gadameriana de diálogo”.

¹⁰ R. Rorty, na London Review of Books, 22: 6 (16 de março 2000), p. 25.

filósofos contemporâneos, como Jacques Derrida, Richard Rorty e Gianni Vattimo, não reside no fato de que eles tem nos lembrado que não temos uma resposta para a questão do que o Ser realmente significa ou no fato de que os filósofos têm sempre uma tendência a assimilar todas as entidades para o presente, mas no fato de que os filósofos devem estar “conscientes de que o conhecimento objetivo está sujeito às condições enraizadas na estrutura do Ser como é nos dado”¹¹, como Karl Jaspers já havia previsto há mais de cinquenta anos. Esses filósofos não forneceram uma resposta a esta questão metafísica clássica, mas o pressuposto ontológico que, por vezes o Ser “é realmente dado a nós”; que será a nossa capacidade de reconhecer “quando” e “como” é “dado a nós” que é importante, não o que realmente é¹².

Esta questão do Ser enquanto Ser originalmente levantada a partir da divisão óptica sujeito-objeto de nossa própria constituição estética e longe de ser um problema superado, é uma condição com a qual temos de aprender a viver. Assim, se a história do ser nunca for essencialmente promovida pelos homens, mas pelo Ser em si, a nova formulação pós-metafísica da questão será “para esclarecer

¹¹ Karl Jaspers, *Myth and Religion*, em Karl Jaspers e Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity. An Inquiry into the possibility of religion without myth*. Traduzido por Norbert Guterman, Noonday Press, Nova Iorque, 1958, p. 44.

¹² Heidegger também explicou isso quando disse “Só um deus pode nos salvar. A única possibilidade que resta para nós é preparar uma espécie de prontidão, através do pensamento e poesia, para o aparecimento do deus ou para a ausência de deus no tempo de sucumbir (*Untergang*); pois em face do deus que está ausente, nós afundamos”. Em *Only a God Can Save Us: Entrevista na Der Spiegel* (23 de setembro, 1966) em M. Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, editado por Manfred Stassen, Continuum, Nova Iorque, 2003, p. 38.

o que significa o Ser na situação atual”¹³. Mas a tentativa de expressar como ser nos é imposto no seu tempo não é algo novo para a filosofia; a filosofia tradicional sempre tentou esclarecer o sentido do Ser, mas ignorou a sua relação com a sua situação histórica concreta de sua linguagem. Esta situação é baseada na história da civilização ocidental na qual pertencemos e da qual não podemos escapar: “Tudo que somos, somos através da religião bíblica... É, de fato, assim: sem a Bíblia cairíamos no nada”¹⁴. Embora todo filósofo seja, de certa forma, original, ele está sempre inserido numa tradição de conceitos e experiências discursivas que nunca são uma experiência *a priori*, mas uma interpretação dos seus antecessores, passada através da linguagem escrita.

Jaspers, Heidegger, e Gadamer não só esboçaram o que hoje chamamos de “pensamento pós-metafísico”, (tendo como ícones Derrida, Rorty e Vattimo), mas também a “filosofia hermenêutica”: eles nos ensinam que as coisas são o que elas realmente são apenas dentro dos domínios da “Tradição”, “Interpretação” e “Linguagem”: não há nenhum objetivo ou Ser externo ao qual o pensamento se ajusta, mas apenas “o Ser como nos foi dado”. Cada “tradição é válida como uma possível linguagem, e torna-se uma linguagem verdadeira não abstratamente, mas em determinadas situações históricas para a *Existenz*, que se descobre nelas”¹⁵. Neste domínio pós-metafísico não existem critérios para determinar as distinções entre o real e o aparente porque não só a

¹³ Gianni Vattimo, *Nihilism and emancipation*, editado por Santiago Zabala e traduzido por William McCuaig, Nova Iorque, Columbia University Press, 2004.

¹⁴ Jaspers, *Rechenchaft*, p. 260: “Não podemos deixar de chamar-nos de cristãos”. Benedetto Croce também explicou isso há mais de sessenta anos.

¹⁵ Jaspers, *Myth and Religion*, p. 47.

linguagem é a casa do Ser (*Language is the house Being*, Heidegger) e um Ser que pode ser compreendido é a linguagem (*Being that can be understood is language*, Gadamer), mas também Ser é a realidade e o alcance efetivo desta compreensão (*Being is the actuality and the effective range of this comprehension*, Jaspers). É o reconhecimento da historicidade linguística do Ser que nos permite tornar-nos emancipados a partir do conhecimento objetivo frente ao mundo de “Tradições”, “Interpretações” e “Linguagens” em que se fundem.

Se o Ser nunca é dado como um objeto, mas é vivenciado diretamente no próprio fracasso da razão discursiva para alcançá-lo, então o Homem deve ser um ser exclusivamente histórico, único, finito e temporal¹⁶. Para Jaspers, Heidegger e Gadamer se o homem não é um espírito cartesiano puro que raciocina de maneira clara e distinta, então a verdade de um pensamento será inseparável do pensador, cuja situação e biografia temporal determinarão a intensidade e a profundidade de seu *insight* sobre o Ser e o Circundante¹⁷. O ponto de partida desses pensadores não foi apenas mostrar que as teorias

¹⁶ W. Dilthey explicou que “a finitude de toda a aparência histórica, a relatividade de cada concepção humana é a última palavra na visão histórica do homem”, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 9, e Jaspers explica: “Na consciência histórica tomo consciência de mim mesmo na comunicação com os outros eus históricos; eu sou, como eu, preso ao tempo - ao fluxo de minhas próprias situações e eventos únicos”, *Philosophie*, p. 398.

¹⁷ Jaspers em *Reason and Anti-Reason in Our Time*, (p. 52) explica que “nós sempre vivemos e pensamos dentro de um horizonte. Mas o próprio fato de que é um horizonte indica algo além, que mais uma vez envolve o horizonte dado. A partir desta situação, surge a pergunta sobre o Circundante. O Circundante não é um horizonte dentro do qual cada modo determinado do Ser e da verdade emerge para nós, mas sim que dentro do qual todo horizonte particular é fechado como em algo absolutamente abrangente, que não é mais visível como um horizonte”.

metafísicas têm-se enganado ao considerar a verdade como um juízo objetivo, mas também ao se esquecerem do Ser existencial. A teoria da verdade leva a uma teoria do ser, o Ser não é produzido por nós e não é simplesmente uma interpretação; o Ser é o que produz a nossa interpretação. Uma vez que “estamos sempre em uma relação com o ser”, é o “ser em relação” a nós mesmos – como um *self* idêntico (*Existenz*) – que conta, porque cada indivíduo atinge a Transcendência apenas ao mergulhar naquilo que é mais específico em sua visão de mundo.

2. Alcançando o Ser, o Conhecimento e a Fé após a Metafísica

A principal característica da concepção pós-metafísica atual do Ser reside no fato de que ele não pode ser contemplado como uma ideia platônica. Apesar de "Ser" e "*Existenz*" ainda serem os dois conceitos polares da filosofia que não têm critério maior fora dos conceitos com os quais lidam, e não têm o objetivo de chegar a um sistema fechado e consistente de *self*, a filosofia nada mais é do que um desejo incessante de libertar-se e preparar-se para os novos modos de conhecimento para penetrar nos abismos mais profundos do que sobrou do Ser¹⁸. Toda doutrina

¹⁸ É necessário discutir o problema do Ser? Vattimo explica que “sabemos que alguns intérpretes e seguidores radicais de Heidegger, Jacques Derrida na liderança, negam que ainda seja possível falar de ser, porque isso seria uma espécie de lapso de volta à metafísica de base. No entanto, continuar a falar do ser e da ontologia não é uma afirmação excessiva; é uma expressão de modéstia por parte desta filosofia, que sabe que não é obrigada a responder à verdade, mas apenas à necessidade de recompor a experiência de uma fase histórica da humanidade que vive através da fragmentação da divisão do trabalho, da compartimentação da linguagem, das muitas formas de descontinuidade às quais estamos expostos pela rapidez da transformação (tecnológica, sobretudo) do nosso mundo. Pelo contrário, só será possível definir o ser sob uma perspectiva se você

filosófica é apenas uma interpretação dentro de outras contendo um grão de verdade, visto que o mundo é capaz de infinitas interpretações, todas levando a uma consciência do Ser. Jaspers explicou que a filosofia não se baseia na decisão “de buscar novas garantias para satisfazer o *Seinswissen*”¹⁹, mas em ouvir, no espaço aberto e sem horizontes, que abrange todos os horizontes, a tudo que se comunica consigo, para perceber os sinais que apontam a direção, que advertem, que atraem – e que talvez anunciem, o que é ...²⁰

Na filosofia metafísica, que se originou com Parmênides e, nos tempos modernos, com Descartes, não

negligenciar esta tarefa modesta e supor que deve, de todo modo, ainda, responder a uma verdade objetiva das coisas – o que excluiria uma 'simulação', muito vaga e demasiado rígida ao mesmo tempo. Definida como a ontologia da atualidade, a filosofia é praticada como uma interpretação da época, uma forma de dar forma aos sentimentos sobre o significado de estar vivo em uma determinada sociedade e em um determinado mundo histórico. Estou bem ciente de que a definição de filosofia como o espírito hegeliano da época é como reinventar a roda. A diferença está na “interpretação”: filosofia não é a expressão da época, é a interpretação, e apesar de não se esforçar para ser persuasiva, ela também reconhece a sua própria contingência, liberdade e periculosidade. Não é apenas Hegel que parece estar sendo revivido; o empirismo também está desempenhando um papel. A época e o sentido amplo do que ela significa são, talvez, nada mais que a experiência, para a qual o empirista uma vez procurou manter-se fiel - experiência interpretada filosoficamente, ou seja, em continuidade com, e empregando os mesmos instrumentos que uma certa tradição textual. Dentro dessa tradição certos elementos, aspectos e autores são naturalmente privilegiados em detrimento de outros, mas continua presente em sua totalidade como pano de fundo, como uma possível fonte de interpretações alternativas”. G. Vattimo, *Nililism and Emancipation*, editado por Santiago Zabala (traduzido por W. McCuaig, Columbia University Press, 2004, pp 87-88).

¹⁹ Termo alemão para “conhecimento do Ser”, usado, entre outros filósofos, por Heidegger (N. T.)

²⁰ Jaspers, *Wahrheit*, 187f.

havia lugar para a fé porque esses filósofos queriam conceber a “verdade objetiva do Ser” puramente através da razão. Entretanto para Jaspers, Heidegger e Gadamer, ou Derrida, Rorty e Vattimo, o ato de filosofar sempre exigiu uma intenção de “fé” visto que o Ser não pode ser alcançado apenas através do conhecimento. Eles também acreditavam que o Ser não poderia ser alcançado por meio de um método que “se originasse” com o objeto, mas que “pensasse” além dele: para o não-objetivo, para o não cognoscível²¹. Todos os objetos estão no horizonte do nosso conhecimento, mas se buscarmos além deste horizonte nunca alcançaremos o horizonte final, pois o Ser está além de todos os horizontes do conhecimento: O Ser é *Circundante* e não mais um objeto. Vamos sempre viver e pensar dentro de horizonte; mas por trás dele encontramos um novo e amplo horizonte, por trás do qual ainda há outro ainda mais amplo e assim por diante, *ad infinitum*. Depois que Kant revelou os limites do conhecimento e a questão ontológica e metafísica foi desconstruída, temos feito um esforço para transcender o cognoscível ao desconhecido, aos modos do Circundante e, por meio desses, à Transcendência. Mas o homem não se torna consciente da Transcendência simplesmente através do pensamento, é preciso deixar o cognoscível “latente” e relacionar-se à própria Transcendência.

Este grupo de filósofos e aqueles que participaram dos dois livros editados *supra* citados sabem muito bem que a religião é uma das principais forças reguladoras de co-responsabilidade para o indivíduo e que a realidade da igreja e da teologia não poderiam ser negligenciadas²². A

²¹ Uma descrição clara e articulada do que "conhecimento" significa hoje, depois da metafísica, pode ser encontrado em Barry Allen, *Knowledge and Civilization*, (Colorado), Westview Press, 2004, que também inclui um prefácio de Richard Rorty.

²² Jeffrey Robbins, autor de *In Search of a Non-Dogmatic Theology* e *Between Faith and Thought: and essay on the onto-theological condition*, recentemente,

filosofia não pode ser neutra uma vez que toda filosofia da Existência está no mesmo campo da pesquisa cristã: toda relação com Deus que não exponha simultaneamente uma comunicação “existencial”, que sozinha conduzisse à verdade, não é apenas intrinsecamente suspeita, mas também uma traição à *Existenz*. As investigações religiosas desses filósofos mostraram que o crente vive na tensão entre um não-saber objetivo e uma certeza subjetiva, entre a indecisão da expressão e decisão de fazer, ou seja, ele define sua posição pessoal em favor da experiência de fé bíblica original em contraste com o conhecimento metafísico. Assim, Filosofia e Religião parecem ter a mesma finalidade, pois ambas se esforçam para entender algo que está além dos limites do relacionamento humano. Estamos todos empiricamente colocados em um mundo que não só Heidegger, mas também Jaspers e Gadamer chamam de *Dasein*; a existência cognoscível empírica que a partir de sua posição busca compreender o Ser, o que significa Transcendência. Segundo eles, é a “crença” que estabelece o contato entre a filosofia e a religião, uma vez que não é

com razão, explicou que “a teologia não está mais limitada pela autoridade eclesiástica. Isso não quer dizer que as teologias eclesiásticas, confessionais ou dogmáticas já não servem a um propósito. Em vez disso, elas não (na verdade, elas nunca) esgotaram toda a gama de possibilidade teológica. Em segundo lugar, a exclusão moderna da religião da esfera pública foi comprometida, se não dissolvida pelo (por vezes violento) retorno da religião. Isto coloca em questão as noções antiquadas da religião e do secularismo sobre a qual o Estado moderno fora construído. Em outras palavras, a religião é mais do que apenas uma preocupação privada e individual, é, e sempre foi, profundamente entrelaçada com a história e a política, a disciplina e o poder. Quanto ao secularismo, como acontecimentos recentes têm demonstrado, a equação secularista simplista que acreditava que quanto mais moderno nos tornamos, menos religiosos é, nos tornarmos é, nas palavras do colunista político David Brooks, uma “visão incorreta de ontem do futuro”, em *Weak Theology*, no “Journal for Cultural and Religious Theory”, vol. 5, n. 2 (Abril de 2004): pp. 1-4 URL: <http://www.jcrt.org/archives/05.2/robbins.pdf>.

um ato puramente intelectual ou pessoal; não é algo que pode ser entendido intelectualmente. Não podemos distinguir entre o sujeito e objeto, entre *fides qua* e *fides quae creditur*²³, porque os lados subjetivos e objetivos da fé formam um único “todo” plural. Se nos limitarmos ao subjetivo, ou ao *fides quae* apenas, teremos uma substância de crença sem vida ou apenas um dogma, e, conseqüentemente, uma crença é sempre crença em algo, “permanece o empreendimento ousado de abertura radical”. Embora a fé não seja uma forma mais ou menos definida do conhecimento, é um ato que torna possível e dá significado ao movimento de conhecer como um todo. Ao aprender que os conteúdos da Bíblia são uma realidade, o crente automaticamente minimiza essa crença em um “saber” geral que vê a relação com o absoluto como uma relação de “saber”; mas ao fazê-lo, a religião torna-se uma teologia dogmática totalmente dialetizada. Esses filósofos recusam essa ideia porque uma crença real exige uma imagem do universo, e é impossível fazer afirmações gerais de quanto tempo uma “imagem do universo” pode durar antes de sucumbir à crítica racional teológica. A filosofia hermenêutica acredita que teologia e filosofia podem se tornar uma forma de conhecimento, mas isso nunca se aplicaria à religião e à filosofia, porque na religião flui uma corrente de vida comunitária que se encontra fora do alcance da filosofia. A filosofia não pode apreender o relacionamento vivo se este está vinculado aos santuários, às ações, objetos e livros sagrados, aos ritos e orações, ao ofício de sacerdote, em suma, à presença física dos símbolos.

3. Dando um fim à racionalidade da fé através da interpretação

²³ A fé em si e a fé na qual se acredita (N.T.).

Após esse esboço do que sobrou não apenas do Ser, mas também da fé após o fim da metafísica, é hora de ver aquilo que falta na visão de Livi e que caracteriza a “racionalidade” da fé na Revelação. Livi é um dos defensores atuais mais proeminentes da “filosofia do bom senso”. Esta não é uma posição nova visto que não apenas Claude Buffier, Thomas Reid, Giambattista Vico, Friedrich Jacobi, Jaime Balmes, John Henry Newman, Charles Sanders Peirce e Reginald Garrigou-Lagrange foram os pioneiros clássicos da filosofia do senso comum, mas também Hannah Arendt, Mortimer Adler, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Enrico Castelli. Da mesma forma, Luigi Pareyson e Hans-Georg Gadamer têm, em algumas ocasiões, aceitado o valor epistemológico da filosofia do senso comum. Em seus livros recentes²⁴, Livi tem insistido sobre a presença real da teoria do senso comum do conhecimento humano, mas foi em seu último livro, *Rationality of the Faith in Revelation*²⁵, que ele tentou demonstrar a verdade que caracteriza a racionalidade da fé.

Livi, seguindo uma passagem da Carta Encíclica de João Paulo II já citada anteriormente, acredita que uma base essencial da filosofia de “senso comum” seja

²⁴ *Filosofia del senso comune (Logica della scienza e della fede)*, Milão: Ed. Ares, 1990, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo (Vico, Reid, Jacobi, Moore)*, Milão: Ed. Massimo, 1992, *Il principio di coerenza (Senso comune e logica epistemica)*, Roma: Ed. Armando, 1997, *La ricerca della verità*, Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2001, *Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)*, Roma: Lateran University Press, 2002, e *Razionalità della fede nella Rivelazione (Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica)*, Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2002. Tradução inglesa de 2005 em Gianni Vattimo e Santiago Zabala nas séries *Contemporary European Cultural Studies*, por Davies Group Publishers).

²⁵ *Razionalità della fede nella Rivelazione (Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica)*, Rome: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2002. (Tradução para o inglês em 2005, em Gianni Vattimo and Santiago Zabala's *Contemporary European Cultural Studies Series for the Davies Group Publishers*).

necessária na cultura filosófica atual porque ainda não nos emancipamos da dialética do fideísmo introduzida por Descartes. O fideísmo era tradicionalmente usado para descrever um tipo de compreensão teológica que fundamentalmente negava que fosse possível estabelecer a verdade da crença religiosa através de argumentos sem preconceitos e que hoje lembra que as posições religiosas são um sistema auto-suficiente de entendimento, com os seus próprios pressupostos e regras que não podem ser validamente criticados ou justificados a partir de um sistema externo (como Wittgenstein havia explicado). Livi acredita que o pensamento cristão se dissipa quando é abandonada ao “pensamento fraco”²⁶, negligenciando a

²⁶ Uma vez que a metafísica não pode ser superada de vez – *überwunden* –, apenas excedida, “o que é ironicamente aceito” – *verwunden* –, a filosofia torna-se um “pensamento fraco”, o enfraquecimento das terminologias que ainda se referem aos objetos. Vattimo especifica que o “pensamento fraco” não é simplesmente “a ideia de um pensamento que está mais consciente de seus próprios limites, que abandona a sua reivindicação de visões globais e metafísicas, mas acima de tudo uma teoria de enfraquecimento como o caráter constitutivo do Ser na época do fim da metafísica. Se, de fato, a crítica da metafísica objetivista de Heidegger não pode ser levada adiante, substituindo esta última por uma concepção mais adequada do Ser (ainda pensado como um objeto), teremos que pensar no Ser como não identificado, em qualquer sentido, com a presença característica do objeto” (cf. Vattimo, *Belief*, Stanford University Press, 1999, p. 35). Rorty não só especifica que seus livros “devem ser lidos como exemplos do que um grupo de filósofos italianos contemporâneos tem chamado de “pensamento fraco”, uma reflexão filosófica que não tenta uma crítica radical da cultura contemporânea, que não tenta refundá-la ou remotivá-la, mas simplesmente reúne lembretes e sugere algumas possibilidades interessantes” (cf. R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p. 6); mas também que “nós sempre seremos mantidos em cativeiro por alguma imagem ou outra, por isso podemos dizer que nunca escaparemos da linguagem ou da metáfora – nunca veremos Deus ou a Natureza Intrínseca da realidade cara a cara. Mas posições antigas podem ter suas desvantagens evitadas pelo esboço de novas posições. Dewey acreditava que escapar do preconceito e superstição não era fugir da aparência para a realidade, mas da

metafísica e aceitando o fideísmo, e começa quando é fundamentado por uma ciência basal da totalidade, através de um reexame dos problemas epistemológicos e metafísicos à luz da Lógica Modal (*Alethic logic*), nas suas quatro formas centrais (ou modos: “necessidade”, “contingência”, “possibilidade” e “impossibilidade”) onde uma dada proposição pode ser verdadeira ou falsa. O termo que nomeia essa concepção de lógica – alethéia – deriva do grego *aletheia*, "verdade", e o objetivo intelectual principal da pesquisa de Livi é o valor de verdade do conhecimento em seus diferentes níveis ou significados: “conhecimento comum”, “investigação científica” e “crença religiosa”, a fim de mostrar a primazia da experiência sobre a ciência, e também a necessidade absoluta das premissas racionais humanas para compreender e aceitar a revelação de Deus.

No início do livro *Rationality of the Faith in Revelation*, Livi explica que a filosofia sempre examina o dogma cristão “do ponto de vista lógico e semântico” e que “Deus é intuído por todos como o resultado de um inferencialismo necessário que O coloca como a única causa de tudo, como a base de toda a experiência humana (do mundo, do *Self*, da consciência e dos valores morais) que exige a ‘posição’ de um primeiro Princípio, de uma primeira Causa, de um Legislador, de uma Providência”²⁷. Tal “demanda” é, na verdade, baseada na experiência mais natural do bom senso: a “experiência do mundo”, o que automaticamente leva à

satisfação de velhas necessidades para a satisfação de novas necessidades. Foi um processo de maturação, não o progresso da escuridão à luz. Deste ponto de vista, escapar da tradição metafísica ocidental seria de fato escapar do erro à verdade, o que não significa fugir da maneira como as coisas realmente são” (cf. R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, p. 80).

²⁷ A. Livi, *Razionalità della fede nella Rivelazione (Un'analisi filosofica alla luce della logica alethica)*, Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2002, pp. 7-16.

noção do fundamento ontológico de tudo que diz respeito ao mundo. A existência de Deus, de acordo com Livi, é justificada através da estrutura lógica e racional do ato de fé: o ato de fé é um conhecimento indireto; é a admissão – ou a certeza de – “que *uma hipótese proposicional* (de julgamento) *é verdadeira, uma vez que corresponde à realidade* (dos fatos, das coisas), mesmo que tal correspondência (*adaequatio*) não seja verificável pelo sujeito que acredita, nem através de uma abordagem imediata com o objeto, nem com uma abordagem mediada pela inferência”²⁸. Sabemos que vivenciar a fé na revelação ou na dependência absoluta de Deus só pode acontecer nesta “relação vivida” caso o estado das coisas não se sustente diante de nós, mesmo assim nós vivenciamos esta relação que não pode ser objetiva como Livi supõe. Heidegger defende enfaticamente que “na experiência da dependência, encontro-me dependente sem precisar refletir, o que, na verdade, apenas levaria ao conhecimento que eu me sinto dependente... Dependência absoluta, segurança absoluta não é um ‘fato’”.

Embora o ponto de vista de Livi esteja condicionado pela tradição filosófica metafísica objetivista (que hoje encontra sua expressão mais plausível na concepção cientificista da cultura como já explicado por Rorty), ele realmente mostra a essência de sua posição metafísica quando especifica que “o aspecto essencial do pensamento de que algo seja verdadeiro com base em um testemunho é, na verdade, a sua exigência de verdade”²⁹. Apesar de concordarmos com Livi quando ele afirma que

²⁸ Ibid., 30. Para uma análise completa do problema das verdadeiras e proposições falsas consulte o primeiro capítulo do meu próximo livro: *The Hermeneutical Nature of Analytic Philosophy. Ernst Tugendhat's Linguistic turn*. Este livro contém o prefácio por Gianni Vattimo e um diálogo com Ernst Tugendhat. Traduzido por S. Zabala e M. Haskell. A ser publicado.

²⁹ Ibid.

“a crença é uma forma de conhecimento” e que “o conhecimento histórico não passa de uma verdade baseada no testemunho, e não uma reflexão sobre a experiência”, não concordamos quando ele também afirma que a necessidade da filosofia é “examinar o tipo de lógica que regula a possibilidade de apreender o conhecimento dos fatos”. Para Livi, a fé na Revelação divina está ligada de modo particular ao conhecimento histórico *por causa* do “conhecimento dos fatos”, que ele acredita ser a nossa principal garantia como seres humanos. Acreditamos que Livi identifica maneira simplista o “conhecimento dos fatos” com o “conhecimento/depoimento histórico”, uma vez que não dá importância suficiente para o principal conceito que mudou a filosofia a partir de Nietzsche: a “Hermenêutica” – a teoria da Interpretação.

A Hermenêutica, corrente filosofia que começa com a questão da interpretação, mudou radicalmente a nossa forma de entender não só o mundo, mas principalmente a nós mesmos: “uma interpretação, explica Gadamer, sempre inclui um elemento de auto-interpretação”. A hermenêutica filosófica ocupava-se, inicialmente, apenas com a interpretação dos textos sagrados; o termo adquiriu um significado muito mais amplo e se tornou a principal posição filosófica na filosofia contemporânea, uma verdadeira *koiné* cultural graças a Heidegger e Gadamer, e mais tarde a Derrida e Vattimo, que a radicalizaram ao entendê-la como um recurso de todo o conhecimento e da atividade humana. A Hermenêutica não é um “método” das ciências humanas, mas a parte mais concreta do caráter finito e estabelecido de todo o conhecimento intelectual e estético humano. O entendimento, para a Hermenêutica, é visto como uma tradição histórica contínua, bem como a abertura dialógica, na qual preconceitos são desafiados e horizontes ampliados. A “racionalidade da fé” não pode ser subestimada através da simplesmente observância da alethéia (Lógica Modal) ou

qualquer outro tipo de lógica graças ao chamado “círculo hermenêutico”: o reconhecimento de que o sentido da fé como um todo e do significado de cada uma de suas partes são reciprocamente relacionadas desde a apreensão de alguém depende da compreensão do outro. Mas se a interpretação mudou, de maneira considerável, a estrutura do conhecimento, o que uma “interpretação produtiva gera”? De acordo com Vattimo “gerou o Ser, novos sentidos de experiência, novos caminhos para o mundo anunciar-se, que não são simplesmente diferentes dos ‘outrora’ anunciados. Mais do que isso, eles se juntam ao último em uma espécie de *discursus* cuja lógica (também no sentido de *Logos*) consiste precisamente na continuidade. Tal continuidade – não adentrando na questão – não tem nenhum status objetivo; é reduzida (mas é de fato uma redução?) à persuasão retórica, *ad homines*”³⁰. É um conceito de “interpretação” que não apenas desconstruiu a Metafísica (Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche, Freud, Jaspers, Heidegger, através de Gadamer, Lévinas, Ricoeur, Derrida, Rorty e Vattimo), mas também, no nosso caso, a Racionalidade da Fé.

Quando Livi escreve que “procurar a verdade, ‘conhecê-la’ e ‘aderir a ela’ são as três etapas do processo noético da fé, a ascensão final (para a verdade revelada) é possível graças a uma atitude anterior de abertura para uma possível revelação divina (buscar a verdade) e de um reconhecimento sincero dos sinais atestados que realmente aconteceram (saber a verdade). Estas etapas anteriores são tradicionalmente definidas como ‘*preambula fidei*’, em outras palavras, os passos da razão que levaram o homem ao limiar da fé”³¹. Esta concepção implica não só a existência

³⁰ G. Vattimo, *After Christianity*, p. 67.

³¹ A. Livi, *Razionalità della fede nella Rivelazione*, p. 73.

da “razão universal”³², mas também a necessidade metafísica e objetivista de “procurar por alguém que tenha visto”³³, esquecendo-se que o próprio Cristo disse a Tomé “Bem-aventurados são aqueles que crêem sem ver”.

4. Considerações finais

Mas então, porque podemos “terminar a racionalidade da fé através da interpretação” como sugeri no título e subtítulo deste ensaio e re-afirmar que “bem-aventurados são aqueles que crêem sem ver”? Porque, como explica Vattimo, “a interpretação é como um vírus, uma espécie de *pharmakon* que infecta tudo com o que entra em contato. Por um lado, reduz toda a realidade à mensagem, apagando a distinção entre *Natur* e *Geisteswissenschaften*, já que até mesmo as chamadas ciências ‘duras’ e atestam a falsificam as suas declarações apenas dentro de paradigmas ou pré-compreensões. Portanto, se os ‘fatos’ parecem ser meras interpretações, a interpretação, por outro lado, apresenta-se como o fato: a hermenêutica não é uma filosofia, mas a formulação da própria existência histórica na época do fim da metafísica”³⁴. Bem-aventurados, ao contrário, são aqueles que crêem sem ver, porque se “a verdade tem o poder de nos libertar, é somente porque o conhecimento do mundo real nos permite a libertação (mas de quê? certamente não da

³² Discuti recentemente a inconsistência de uma "Razão Universal", em resposta à posição do cardeal Jean-Marie Lustiger, em um Simpósio para o "conhecimento comum"; Santiago Zabala, *Christianity and the Death of God: A Response to Cardinal Lustiger*. A ser publicado em "Common Knowledge", Volume 11, Edição 1, Fall, 2005, Duke University Press.

³³ A. Livi, *Razionalità della fede nella Rivelazione*, p. 33.

³⁴ G. Vattimo, *The Age of interpretation*, in Richard Rorty e Gianni Vattimo, *The Future of Religion. Solidarity, Charity, and Irony*, editado por Santiago Zabala, New York, Columbia University Press, 2005.

verdade-realidade, não importa quão oneroso ou desagradável possa ser). A Redenção (a oração do breviário romano recita: *Redimisti nos Domine, Deus Veritatis*) consistiria em ver o próprio Ser: *Amor dei intellectualis*, para usar um termo de Spinoza. De fato, a ideia tradicional de vida eterna como a contemplação (cara a cara) de Deus tem sido desenvolvida no sentido spinoziano, identificando a vida abençoada com o perfeito conhecimento de geometria. “Foi esta a razão – conclui Vattimo – pela qual a segunda pessoa da Santíssima Trindade encarnou e se sacrificou na cruz”³⁵? Bem-aventurados, em suma, só podem ser aqueles que insistem em uma leitura estritamente espiritual do texto bíblico, e muito mais geralmente, do dogma cristão, porque “caridade”, não “objetividade”, é o único limite e critério que podemos usar para chegar a Deus.

Herdar a mensagem cristã só é possível através da substituição da descrição-objetiva literal dos eventos narrados na Bíblia para uma interpretação espiritual deles, uma vez que, para ser abençoado, não precisamos ver nada objetivo.

O pressuposto ontológico de Livi implica numa aliança entre o cristianismo e a Metafísica como a “ciência do Ser como ser”, ou seja, como o conhecimento dos primeiros princípios³⁶. Não há necessidade de buscar uma racionalidade da fé através de uma lógica noética quando hoje, após a desconstrução da Metafísica, não acreditamos

³⁵ G. Vattimo, *After Christianity*, p. 104.

³⁶ Vattimo justamente explica que a "razão para essa aliança e as circunstâncias por trás disso são muitos, começando com as responsabilidades da Igreja herdadas da dissolução do Império Romano, como o poder temporal único remanescente. Outra razão é a identificação clássica da existência cristã com a existência filosófica: o ser humano pode perceber a humanidade plenamente aumentando o conhecimento dos primeiros princípios (seguindo o modelo de Platão e Plotino) ao ser levado por ela” em G. Vattimo, *After Christianity*, Nova Iorque, Columbia University Press, p. 117.

mais nos Evangelhos, pois sabemos que Cristo ressuscitou, mas acreditamos nisso porque lemos nos Evangelhos; os Evangelhos não são confiáveis porque assim a tradição os declarou, pelo contrário, foi por terem sido julgados produtivos por uma tradição que eles conseguiram se estabelecer. Este é o ponto principal que agrega filósofos mais contemporâneos no que diz respeito à religião (e suas modalidades) que contribuíram para a uma *interpretação radical da religião e para a religião após a metafísica*. Até mesmo o Papa em sua grande encíclica *Fides et Ratio* é testemunha desta concepção porque “ele convida a filosofia a depositar confiança em uma razão que é livre para buscar a verdade. Alguém poderia ler *Fides et Ratio* de uma maneira diferente? A novidade da encíclica está em seu propósito explícito de “recrutamento” em defesa da metafísica naturalista cristã, a mesma filosofia que, nos últimos séculos, através da prática de investigação livre, tem cada vez mais se afastado da metafísica”³⁷.

Referências

ALLEN B, **Knowledge and Civilization**, Colorado, Westview Press, 2004. Foreword by Richard Rorty.

BORRADORI Giovanna, **The American Philosopher**, The University of Chicago Press, 1994.

FISICHELLA R, and Latourelle R, (edit) **Dictionary of Fundamental Theology** Crossroad Publishing Company, 2000.

FRANKENBERRY Nancy K, (edit) **Radical Interpretation of Religion**, Cambridge (Mass) Cambridge University Press, 2002 (with contributions from Terry F. Godlove Jr, Jeffrey Stout, Richard Rorty, Wayne L. Proudfoot, Catherine M. Bell, E.

³⁷ G. Vattimo, *After Christianity*, p. 117.

Thomas Lawson, Maurice Bloch, Hans H. Penner, Nancy K. Frankenberry, and Jonathan Z. Smith).

FRASCATI-LOCHHEAD M, **Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo**, State University of New York Press 1998

GADAMER H-G, **Wahrheit und Methode**, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1960.

_____, **Hermeneutics, Religion, and Ethics**, translated by Joel Weinsheimer, Yale University Press, New Haven and London, 1999.

HEIDEGGER M, **Philosophical and Political Writings**, edited by Manfred Stassen, Continuum, New York 2003.

_____, **Sein und Zeit**, (1927) Tübingen, Niemeyer, 1979

_____, *Die Zeit des Weltbildes*, in **Holzwege**, Frankfurt am Main Klostermann, 1950.

JASPERS K, and Bultmann R, **Myth and Christianity. An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth**, Translated by Norbert Guterman, Noonday Press, New York 1958

_____, **Razionalità della fede nella Rivelazione** (*Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*), Rome: Casa Editrice Leonardo da Vinci 2002.

_____, **Verità del pensiero** (*Fondamenti di logica aletica*), Rome: Lateran University Press, 2002.

_____, **La ricerca della verità**, Rome: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2001.

_____, **Filosofia del senso comune** (*Logica della scienza e della fede*), Milan: Ed. Ares, 1990.

_____, **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo** (*Vico, Reid, Jacobi, Moore*), Milan: Ed. Massimo, 1992.

_____, **Il principio di coerenza (Senso comune e logica epistemica)**, Rome: Ed. Armando, 1997.

Paul John II, Encyclical letter (September 15, 1998) **Fides et ratio**, §5.

ROBBINS, Jeffrey W. **In Search of a Non-Dogmatic Theology**, The Davies Group Publishers, Aurora, 2003.

_____, **Thought: and essay on the onto-theological condition**, University of Virginia Press, 2003.

_____, **Weak Theology**, in “Journal for Cultural and Religious Theory”, vol. 5, n. 2 (April 2004): pp. 1-4
PURL:
<http://www.jcrt.org/archives/05.2/robbins.pdf>

RORTY, R, **The linguistic turn**. Chicago. The University of Chicago Press. 1967.

_____, **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press 1979

_____, **Consequences of Pragmatism**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 3-18

_____, **Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers**. vol. 1. Cambridge University Press 1991

_____, **Essays on Heidegger and others. Philosophical papers**. vol. 2. Cambridge University Press. 1991

_____, **Truth and progress. Philosophical papers** vol. 3. Cambridge University Press. 1998.

_____, Nystrom D, Puckett K, **Against Bosses, Against Oligarchies. A conversation with Richard Rorty**, Prickly Paradigm Press, Chicago 2002

_____, **Philosophy and Social Hope**. Penguin Books, 1999.

_____, **Being that Can be Understood is Language: on Hans-Georg Gadamer and the Philosophical Conversation**, London Review of Books 22:6 (March 16, 2000, pp. 23-25)

_____, **Contingency, Irony, and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

_____, **Scritti sull'Educazione**, a cura di Flavia Santoianni, La Nuova Italia Editrice, 1996

VADEN HOUSE V, **Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty**, E. j. Brill, Leiden, The Netherlands 1994.

VATTIMO, Gianni, **After Christianity**, New York, Columbia University Press, 2002.

_____, **The Transparent Society**, Polity Press, Cambridge, 1992.

_____, **Nihilism and emancipation**, edited by Santiago Zabala and translated by William McCuaig, New York, Columbia University Press, 2004.

WRATHALL, Mark A, (edited) **Religion after Metaphysics**, Cambridge (Mass) Cambridge University Press, 2003 (with contributions from Leora Batnitzky, John D. Caputo, Hubert L. Dreyfus, Jean-Luc Marion, Adriaan Peperzak, Robert Pippin, Richard Rorty, Charles Taylor, Gianni Vattimo and Mark A. Wrathall).

ZABALA, S. *'Weak Thought' and the reduction of violence. A Dialogue with Gianni Vattimo*, in **"Common Knowledge"**, volume 8, Issue 3, fall 2002, pp. 425-463.

_____. **Christianity and the Death of God: A Response to Cardinal Lustiger**. Forthcoming in "Common Knowledge", Volume 11, Issue 1, Fall 2005, Duke

University Press.

Jürgen Habermas e o diálogo entre Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

1. Mito, Religião e Dessacralização do Sagrado na Modernidade.

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo (OLIVEIRA, 2000), uma vez que constituíam a única fonte de referência para o agir. Segundo Mircea Eliade (2001), o mito revela e explica como uma determinada realidade veio à existência, através de um acontecimento que teve lugar no início dos tempos. De acordo com Eliade, o mito é a narração do que se passou outrora, sendo inquestionável, uma verdade absoluta.

Já para Ernst Cassirer (2005) o mito não pode deixar espaço para qualquer liberdade de pensamento individual. Isto é, o mito estabelece suas regras fixas, rígidas e invioláveis, à medida que qualquer mudança aniquilaria a

força e a eficácia da palavra mágica ou do rito religioso. Desta forma, para o homem das sociedades pré-modernas, o sagrado equivale à realidade por excelência.

O homem moderno, ao contrário, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Segundo Cassirer (1997), há, nesse contexto, uma luta contra o poder do costume, da tradição e da autoridade. Desta forma, como explica Habermas (2012a), não se justifica mais a fundamentação ontológica de normas morais na modernidade. A autoridade do sagrado é substituída, na modernidade, pela autoridade de um consenso discursivamente fundado (ARAÚJO, 1996). O indivíduo tem sua inteligibilidade e legitimação em si mesmo, sem a necessária referência às narrativas míticas e religiosas de outrora.

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas (2012b) como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo. Os símbolos religiosos arcaicos exprimiam um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pelos rituais religiosos (ARAÚJO, 2010). Segundo Habermas, com a modernidade, há um abandono do domínio sacral em direção às estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Esta *verbalização*¹ (*Versprachlichung*) do sagrado significa uma mudança da autoridade da fé, pela substituição de um consenso racionalmente motivado, por meio das deliberações dos sujeitos.

Tudo isso é consequência do que Max Weber (1986) chamou de o *desencantamento do mundo*. A humanidade partiu de uma era habitada pelo sagrado e pelo mágico, chegando

¹ Optei por utilizar o termo *verbalização* (*Versprachlichung*), como sugere Luiz Bernardo Leite Araújo (1996), ao invés do termo *linguistificação*, embora este apareça na recente tradução da *Teoria do Agir Comunicativo* (2012b).

a um mundo racionalizado, guiado pela técnica e pela ciência. Para Weber, segundo Habermas (2002b), era evidente a relação íntima, não apenas contingente, entre modernidade e o chamado racionalismo ocidental. Weber, de acordo com Habermas (2002b), descreveu como racional esse processo de desencantamento, levando à desintegração das concepções religiosas de mundo. Assim, houve uma vitória do racional sobre o mágico (NOBRE, 2008), desmoronando as antigas legitimações. Isso significa dizer que uma sociedade moderna é fundamentalmente pluralista (OLIVEIRA, 2000).

Habermas interpreta as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das religiões, do *ethos* que nelas se legitimava, enquanto fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos: houve uma perda de legitimação de uma fundamentação ontológica, radicada igualmente numa concepção objetiva da razão. Habermas conceituará, a partir do pensamento pós-metafísico, um novo tipo de racionalidade e de fundamentação que possa responder aos problemas do mundo contemporâneo.

Tudo isso, segundo Manfredo Oliveira (1997), constitui um clima próprio de nosso tempo, porque tendo sido eliminada a razão objetiva e também a subjetiva, dependemos hoje, na concepção habermasiana, de uma fundamentação fraca e pós-tradicional. Ou seja, de um novo conceito de razão, a saber, pós-metafísico, diferente daquele sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram. Este é o contexto histórico-filosófico a partir do qual o pensamento pós-metafísico de Habermas realiza suas reflexões.

2. O Pensamento Pós-Metafísico: por um novo conceito de racionalidade

Segundo Habermas (1990), podemos dizer que o acontecimento epistemológico de maior significação do último século foi a mudança de paradigma na filosofia, que consistiu na substituição por Frege e Wittgenstein da análise mentalista de sensações, representações e juízos, com sua compreensão representacionista do conhecimento e sua concepção correspondencial de verdade, pela análise semântica de expressões linguísticas. Isto abriu caminho para a consideração de um sentido pragmático no contexto das questões relativas à teoria do conhecimento articulada na modernidade por Kant e Hume (OLIVEIRA, 2012). Portanto, há uma nova compreensão da subjetividade e do pensamento filosófico, algo determinante para apreendermos o conceito de razão pós-metafísica proposto por Habermas.

Para ele, chegou o momento de abandonarmos o paradigma da relação sujeito-objeto, que tem dominado grande parte do pensamento ocidental, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana. Seria preciso uma reformulação do conceito de racionalidade para pensarmos as questões do tempo presente.

Habermas (1990) defende que a racionalidade comunicativa fundamenta-se em procedimentos, e não em fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. Habermas pretende desenvolver um conceito tênué, porém, não derrotista, de razão incorporada na linguagem.

Segundo ele (1990), a filosofia, nos tempos de hoje, não se refere mais ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, na perspectiva de um saber

totalizante: a racionalidade, em Habermas, não tem a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado, nem com algo surgido do processo de formação do espírito. Afinal, quatro motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica, a saber: a constituição de um pensamento pós-metafísico, a guinada linguística, um novo modo de situar a razão e a inversão do primado da teoria frente à prática, culminando com a superação do logocentrismo. Agora, a totalidade passa a ser entendida como categoria pertencente ao mundo vivido e diretamente influenciada pela historicidade e pela pragmática.

Ao contrário do que propõe Habermas, a filosofia continuará fiel às origens metafísicas, enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Segundo Habermas, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista. O pensamento pós-metafísico destranscendentaliza o reino do inteligível ou, como o próprio Habermas destaca, faz com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo da vida, através dos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala.

Posto isto, Habermas (1989) argumenta que todas as intenções de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Ele entende que o conceito de fundamentação última estaria intimamente unido a algo suscetível sempre de correção. Habermas (2004a) enfatiza uma *fundamentação fraca* no agir comunicativo. Para ele, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, os critérios de validade não estão mais à disposição exclusiva da filosofia, como se defendeu no passado: a filosofia é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela.

Habermas (1990) considera que, a guinada

linguística, ocorrida no século XX, colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura, libertando-a das aporias das teorias da consciência, sendo a Teoria Crítica surpreendida no final pela guinada linguística. A partir, então, do conceito de democracia deliberativa, Habermas pensará um possível diálogo entre tradições seculares e religiosas na política, levando sempre em consideração as exigências do pensamento pós-metafísico e da razão comunicativa que explicitamos anteriormente, no âmbito de uma sociedade pluralista, moderna e diferenciada.

3. O conceito de Democracia Deliberativa

Habermas (2002a) expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, a um terceiro modelo novo de democracia: a deliberativa. Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas enfatiza que esta destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir. Tal centralismo político, no âmbito estatal, impede o potencial comunicativo dos cidadãos, pois seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político.

Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica, presente no modelo liberal (aspecto este da política liberal que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de democracia deliberativa) que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política. Acerca da visão republicana, Habermas demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e de comunicação, que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos.

De acordo com a leitura habermasiana sobre o republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em

relação à privada, assim como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. Contudo, Habermas vê como desvantagem o fato do modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Habermas enfatiza que, no conceito republicano de política, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. Em outros termos, a concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de democracia deliberativa de Habermas.

A democracia deliberativa habermasiana tenta acolher elementos de ambos os lados (liberal e republicano), integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão. Em consonância com o republicanismo, a democracia deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário.

O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo. Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica (HABERMAS, 2002a, p. 278-279).

Habermas conserva os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo em que

supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma democracia deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas (2002a), desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade. Portanto, o conceito de democracia deliberativa abrange e integra tanto as estruturas comunicacionais das esferas públicas fragmentadas, como igualmente a política parlamentar.

Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada, sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma autonomia privada assegurada serve como “garantia para a emergência” da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como “garantia para a emergência” da privada. [...] O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado (HABERMAS, 1997b, v. 2, p. 146).

Há, na democracia deliberativa, uma conciliação entre a autonomia privada e a pública, entre os direitos humanos e a soberania popular, entre a liberdade dos modernos e a dos antigos. Segundo Habermas (1997a), não há um privilégio da política a ser realizada no âmbito da sociedade civil, como no republicanismo, ou exclusivamente no sistema político, como nas teorias

liberais. Na democracia deliberativa, as esferas públicas se interligam com os sistemas político e administrativo.

Nas reflexões mais recentes, Habermas (2007) discute a relação e o diálogo entre religião e secularismo à luz de sua filosofia política. Desta forma, ele investiga como, a partir do conceito de democracia deliberativa e das exigências de um pensamento pós-metafísico, deve ocorrer a relação e o diálogo entre secularismo e religião, naquilo que denomina hoje de sociedade pós-secular, uma vez que, para ele, “a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado” (HABERMAS, 2007, p.136). Posto isto, como secularismo e religião se relacionam no conceito habermasiano de democracia deliberativa?

4. O lugar da Religião na obra de Habermas

A religião tornou-se um dos temas centrais na obra habermasiana, algo em segundo plano até os anos 1990, quando Habermas passa a reformular de forma significativa suas posições sobre a religião, bem como a relação do sagrado com o mundo secular. Habermas considerava a religião ainda como questão privada, reduzida à esfera do indivíduo, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos.

Enquanto crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois “no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p.105). Habermas não reconhecia, até os anos 1990, que formas de pensamento míticas e religiosas possuiriam ainda influência numa modernidade secularizada. “[...] não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (HABERMAS, 1983, p.90).

Esta perspectiva é modificada no decorrer dos anos

1990, quando Habermas passa a dedicar maior atenção ao tema da religião na sociedade pós-secular. Luiz Bernardo Leite Araújo (2010) destaca, por exemplo, a mudança de um ateísmo metodológico para um agnosticismo metodológico na filosofia de Habermas.

Habermas (2007) enfatiza que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, ou seja, a partir de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas defende, a partir da síntese entre liberalismo e republicanismo, se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático.

É certo, pondera Habermas (2007), que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Ele explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004b, p.145).

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p.135). Desta forma, o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à auto-estabilização motivacional democrática.

Tal fato, contudo, não significa, para Habermas, que

seja impossível um diálogo com as tradições religiosas, naquilo que denomina de processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. Habermas, por exemplo, passa a defender com mais ênfase, a partir dos textos de 1990, que não devemos colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos, mesmo tendo como referência uma fundamentação pós-metafísica.

Para Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Segundo ele, as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuem intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios.

Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a necessidade de uma fundamentação pós-metafísica, como defende Habermas. Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Nesse sentido, a razão profana, mas não derrotista, mantém, por sua parte e com grande respeito, a brasa sempre suscetível de se tornar chama, quando se coloca a questão da teodicéia para se aproximar da religião. Ela sabe que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais, que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo.

Essa ambivalência também pode conduzir à atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas (HABERMAS, 2004b, p.151-52).

Habermas (2007) insiste, no que diz respeito à política institucional, a partir da democracia deliberativa, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, que é dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no âmbito parlamentar, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

A exigência da tradução do idioma religioso para o secular deverá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p.145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares.

No Estado, só valem como legítimas, defende Habermas, as decisões políticas justificadas à luz de argumentos acessíveis a todos. Isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não religiosos. Os secularizados devem, por sua vez, manifestar respeito aos concidadãos crentes. O que se espera dos secularizados é a disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas e a vontade de participar da tradução cooperativa dos conteúdos dos idiomas religiosos para uma linguagem acessível a todos.

Entretanto, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a

convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não crentes: a crítica ao secularismo não deve “abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p.140). Portanto, o Estado constitucional moderno, respeitando o secularismo das instituições, deve zelar pela convivência pacífica entre as diversas doutrinas religiosas e também não religiosas, reconhecendo, ao mesmo tempo, a importância de um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. A partir disso, Habermas enfatiza o conceito de *pós-secularismo*, objetivando o diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia deliberativa.

5. O Pós-Secularismo na Filosofia de Habermas

Para Habermas, há uma necessidade de reorientação da fé e da ciência, tendo em vista um mundo compartilhado intersubjetivamente. Do contrário, corremos o risco de cairmos num dogmatismo, seja ele de natureza religiosa ou cientificista, algo incompatível para uma sociedade pluralista e democrática. Tudo isso nos obriga a adotar a perspectiva referencial do *nós*, a partir da qual nos consideramos uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva.

Por isso, Habermas (2007), mesmo à luz de seu pensamento pós-metafísico, evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Sob premissas agnósticas, o pensamento pós-metafísico de Habermas se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas. De outro lado, ele se volta, também, contra uma concepção cientificista de razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão.

Habermas reconhece, por exemplo, as dívidas de sua teoria para com a tradição religiosa, sobretudo a

judaico-cristã, principalmente no que diz respeito a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a auto compreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2007, p.162). Habermas busca um lugar intermediário entre o cientificismo e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2007, p.159). Desta forma, Habermas coloca-se entre a religião e o cientificismo.

Para ele, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido,

Habermas explica o porquê do termo *pós-secular*:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007, p.126).

Na sociedade pós-secular, cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Na sociedade pós-secular, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas (2004b) argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.

6. Considerações finais

Apesar de Habermas enfatizar a questão da religião em sua obra mais recente, não significa que ele tenha uma posição otimista ou valorize a predominância e a necessidade do discurso religioso frente à outras falas no mundo da vida. O conceito de razão comunicativa, como o próprio Habermas destaca, é essencialmente um conceito de razão agnóstico, formal. É verdade, todavia, que o discurso religioso pode colaborar nos debates públicos, desde que siga os parâmetros de uma democracia deliberativa e as exigências de uma fundamentação fraca e

pós-tradicional. Em Habermas, não há nenhuma teologia. Permanece ainda uma racionalidade pós-metafísica, à medida que o outro deve participar sempre da construção das normas que atingem a todos.

Referências

- ARAÚJO, L. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. 3.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- _____. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABERMAS, J. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. 3.ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.
- _____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: editora brasiliense, 1983.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (volume I)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, v.1.
- _____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (volume II)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, v. 2

_____. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política.** São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **Era das Transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico.** São Paulo: Edições Loyola, 2004a.

_____. **O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo 1: Racionalidade da ação e racionalidade social.** São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo 2: Sobre a crítica da razão funcionalista.** São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

NOBRE, M. Weber: racionalização e desencantamento do mundo. In: NOBRE, M. (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papyrus Editora, 2008.

OLIVEIRA, M. Os Desafios da Ética Contemporânea. **Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social,** Rio de Janeiro: V. 1, n. 1,1997.

_____. A Teoria da Ação Comunicativa e a Teologia. In: **Diálogos entre Razão e Fé.** São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e inversão teórica.** São Paulo: Paulus, 2012.

WEBER, M. Religião e Racionalidade Econômica. In: COHN, G (Org). **Weber**: sociologia. 3.ed. São Paulo: Editora Ática, 1986.

O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo

Antonio Glaudenir Brasil Maia

1. Introdução

A trajetória do pensamento de Gianni Vattimo tem na sua reflexão sobre a religião (cristianismo) um momento profundamente significativo. Isso significa reconhecer que o horizonte da religiosidade constitui um dos aspectos indelévels do percurso do pensamento vattimiano ulterior à publicação da obra *Il Pensiero Debole* [1983]. Por isso, uma das preferências filosóficas atuais de Vattimo, diga-se de passagem, a preocupação com a [filosofia da] religião não constitui apenas um problema ao lado de sua atuação política na atualidade, mas, sobretudo, como traço fundamental da ‘atualidade’ do *pensiero debole*.

Além disso, é equivocada a postura que defende que Vattimo tenha, por ventura, ‘abandonado’ a religiosidade ao longo dos anos. A presença do ‘religioso’, ao contrário, vem

sendo confirmada até mesmo por seus escritos que, a título de registro, podem ser citadas as obras *Acreditar em acreditar* [1998], *Depois da Cristandade* [2004], *Oltre l'interpretazione* [1994]. Também podem ser identificados os ensaios e os debates com diversos interlocutores como, por exemplo, René Girard, Richard Rorty, Paolo D'Arcais Flores, Jacques Derrida, Santiago Zabala, compilados em obras como *Interrogazioni sul cristianesimo* [2000], *O futuro da religião* [2005], *A religião* [1995], *Verità o fede debole?* [2006], *Filosofia al presente* [1990].

2. O retorno do fenômeno do religioso

Uma das questões tematizadas nas obras diz respeito ao retorno da religião que é (re)interpretado por Vattimo, em particular, por sua dimensão secularizante [*kénoxis*] que ousadamente 'aproxima' do niilismo, transformando o *pensiero debole* na metáfora da secularização nos tempos atuais e estabelecendo uma complexa relação entre *herança cristã, ontologia niilista e ética* [*contra a violência*] no que tange ao retorno do fenômeno da religiosidade na época pós-moderna, a ser ainda desenvolvida nas páginas seguintes.

De maneira geral, a filosofia de Vattimo tem como questão central a crítica à metafísica e a problemática da religião que a acompanha parte, de certa forma, de um interesse vivencial, de sua experiência existencial antes mesmo que por razões teóricas. É fundamental o reforço da assertiva de que na experiência existencial ocorre um reencontro, uma retomada daquilo que, para muitos, parecia ter sido 'abandonado'. É claro que, com os desdobramentos de sua reflexão filosófica, o interesse pela questão do religioso não se resume a sua condição pessoal, ou melhor, [...] *traços do retorno da herança, que poderiam parecer ligados a sua vida pessoal (de início, católico muito empenhado, em seguida, distanciando-se do credo cristão e, atualmente, através de sua*

experiência de filósofo na época pós-moderna e da época pós-moderna retorna a fé cristã por meio da reflexão teórica e pessoal), são, para Vattimo, não elementos extrínsecos e privados, mas constitutivos da experiência religiosa de nossa época. (MONACO, 2006, pp. 57-58.)

Em seu texto *O vestígio do vestígio*, exposto no seminário de Capri, por volta de 1994¹, desenvolve a hipótese do retorno do sagrado em nossa época não ser um fato puramente accidental. Ele diz que, ao contrário, o reaparecimento é um aspecto essencial da experiência religiosa, da religião experimentada como um retorno.

Diz amiúde que experiência religiosa é a experiência de um êxodo; mas se êxodo for, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno. Talvez não devido a uma natureza essencial qualquer; mas, de fato, em nossas condições de existência (Ocidente cristão, modernidade secularizada, estado de ânimo de final de século tenso devido aos prementes e inéditos riscos apocalípticos), a religião é experimentada como um retorno. É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reaparição de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e conseqüente descarte) ainda é somente uma *Vervindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença [VATTIMO,

¹ O seminário de Capri foi um encontro organizado por Vattimo juntamente com Derrida, que contou com a participação de Eugenio Trias, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, resultando na publicação da obra *A Religião: o seminário de Capri* em 1996, traduzido no Brasil no ano de 2000. (Cf., VATTIMO; DERRIDA, 2000.).

DERRIDA, *A Religião: seminário de Capri*, 2000, p. 91].

A análise do fenômeno do retorno do interesse pelo religioso pode ser compreendida, a nosso ver, pelo menos sob duas tipologias de motivações, a saber: de um lado, o renovado interesse na ‘cultura comum’ e, do outro, no pensamento crítico ou filosófico. Na cultura comum se verifica o ressurgimento do interesse do religioso motivado pelos riscos globais inéditos na história da humanidade, entre alguns exemplos, a guerra nuclear, as ameaças ecológicas, a manipulação genética. Também o medo da perda do sentido da existência, acompanhado do tédio ligado ao consumismo, um retorno que tem como principal justificativa fundamentalmente a “[...] *recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência*” [VATTIMO, DERRIDA; IDEM, 2000, p. 93]. Em consequência disso, a retomada da figura do Deus metafísico como fundamento último é nostalgicamente evocado para a defesa do humano. Este aspecto constitui um dos problemas centrais para a tarefa da Filosofia ante o renovado interesse pela religião.

Vattimo [*Acreditar em acreditar*, 1998, p. 12] reconhece ainda que “[...] *o retorno da religião e do problema da fé não se pode colocar independentemente da história mundana [...]*”, e declara que está “[...] *convencido, como dizia Girard, que hoje se retorna a religião por que se compreendeu que todos os saberes, que se consideravam definitivos, descobriram ser dependentes de paradigmas históricos, de condicionamentos de natureza diversa: social, político, ideológico e assim vai*”. (VATTIMO; GIRARD, 2006b, p. 20).

Não obstante ao cenário da renovada atualidade da religião na cultura comum, Vattimo ressalta que o ressurgimento do interesse pelo religioso não se limita, de um ponto de vista sociológico, a explicações externas. Do ponto de vista do pensamento crítico/filosófico, ao contrário, o retorno vem pensado distante de cada pretensão fundacionalista e, sobretudo, leva em

consideração o plano das transformações no mundo do pensamento, das teorias muito distantes da postura que concebe a religião apenas como reação aos efeitos da sociedade de massa. Nessa orientação, Vattimo conduz o discurso sobre o fenômeno do retorno da religião ao âmbito da Filosofia com base na sentença de que

A verdade é que o ‘fim da modernidade’, ou, em todo o caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião [VATTIMO, 1998, p 17].

A recusa de qualquer autoridade transcendente, seja pela via aberta pela ciência experimental da natureza, seja pela via da fé no desenvolver progressivo da emancipação do homem na história, representam o esforço do racionalismo [ateísta], que na Modernidade assume tais vias. Vattimo diz que esses tipos de racionalismos convergem na concepção da religião como erro, a ser desmentido pela racionalidade científica, tal como presumia a concepção positivista do progresso.

Como se sabe, ao longo da história do pensamento ocidental, as chamadas metafísicas totalizantes construíram os chamados ‘absolutos terrestres’, configurados como a negação do chamado ‘absoluto divino’, até certo ponto, pretenderam – e ainda pretendem – cancelar o espaço da fé. Dentre eles, podem ser citados, segundo interpreta Vattimo, o positivismo (que considerava a fé como ilusão), o hegelianismo (para o qual a religião nada mais é senão um avistamento mítico de alguma verdade a ser desvelada em sua plenitude pela razão filosófica), o materialismo dialética (a fé como alienação).

A filosofia contemporânea, em alguns pontos mais avançados e conscientes [...], construíram os

instrumentos conceituais mais eficazes para a demolição destes ‘absolutos terrestres’. E, assim feito o trabalho de demolição, é necessário e hoje sempre mais urgente: a fé, de fato, não é possível em um universo no qual o homem fosse apenas corpo; em um universo no qual a linguagem científica fosse a única linguagem dotada de sentido; no qual, o sentido da vida do indivíduo e da humanidade, na sua completude, fosse determinada pelas inelutáveis leis de desenvolvimento da história; no qual, a totalidade da realidade se resolvesse apenas no universo físico. Por isso: para quê a mensagem religiosa tenha o espaço de escuta é necessário que antes sejam destruídos os ‘absolutos terrestres’. (ANTISERI; VATTIMO, 2008, p. 20)

3. A tarefa da Filosofia ante o retorno do religioso

Os interditos, pronunciados pela Filosofia contra a religião, cessam justamente com base na dissolução dos grandes sistemas. A revitalização da religião coincide com o abandono da noção de fundamento e da perda da capacidade de atribuir total sentido à existência por parte da Filosofia e do pensamento crítico em geral, isto é, a religião se torna o refúgio para tal busca de sentido e de ‘fundamentação’. Esse abandono, no entanto, pode significar um retorno do Deus metafísico, fundamento imóvel da história, projeção dos temores humanos, expresso na necessidade do retorno da religião na consciência comum. Nesse sentido, não será difícil encontrar uma evidente ‘aporia’ entre o pensamento comum e o pensamento crítico, tendo em vista a postura inconsciente que assume o primeiro.

Vattimo entende que o fim dos grandes sistemas [o fim da metafísica] impõe uma precisa missão a reflexão crítica, que busca se apresentar como interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum. A

missão consiste, então, em demonstrar que a necessidade da consciência comum não seja satisfeita adequadamente com a pura e simples retomada da religiosidade ‘metafísica’, do renovado fundacionalismo ante a modernização da sociedade secularizada. A tarefa da crítica é, dada a plausibilidade da religião descoberta pela Filosofia em meio à dissolução dos metarrelatos metafísicos e para além dos esquemas da crítica iluminista, possibilitar que o reencontro da religião seja compreendido nas condições históricas da existência na modernidade tardia, não a uma retomada dos dogmas e princípios metafísicos. Isso ocorre em virtude da tendência que radicaliza criticamente a consciência comum e toda e qualquer pretensão, seja de uma recaída em um Deus como fundamento, seja em função de retomada da Metafísica. De fato, a reação da consciência comum é, em sua totalidade, ‘inadequada’ a leitura do acontecer do fim e do ultrapassamento da metafísica.

Vale apenas lembrar que para a sua leitura do retorno da religião Vattimo se apropria do anúncio nietzschiano da ‘*morte de Deus*’ e do fim da Metafísica em Heidegger, e assim se expressa:

[...] em primeiro lugar, tentei mostrar como o fim da metafísica, vista como crença em uma ordem fundada, estável, necessária e objetivamente cognitiva do ser, foi acompanhada, no pensamento e na prática social, pela morte do Deus moral, do Deus dos filósofos, mas, também, por um renascimento do sacro em muitíssimas formas. Em seguida, insisti quanto ao fato de que, no autor que mais coerentemente afirmou o fim e a superação da metafísica, ou seja, em Heidegger, este fim significa a passagem de uma concepção do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento, caracterizada por uma tendência ao enfraquecimento. (VATTIMO, 2004, p.33.).

Desse modo, o anúncio nietzschiano da ‘*morte de*

*Deus*² associado magistralmente ao fim da Metafísica, sentenciado por Heidegger, são reconhecidos como eventos que, liberando a validade do simbólico, liberam também a possibilidade do simbólico religioso, inferindo assim o ‘parentesco’ entre a mensagem bíblica da história da salvação e o enfraquecimento que a Filosofia descobre como traço característico da história do ser. Para ele, este parentesco se chama “*secularização, entendida em sentido mais amplo, que abarca todas as formas de dissolução do sacro, características do enfraquecimento do ser, isto é, a kénosis de Deus, que é o núcleo da história da salvação, ela não mais pensada como fundamento de abandono da religião, mas como atualização, seja também paradoxal, de sua íntima vocação*”. (VATTIMO, 2004, 27)

As possibilidades teóricas que se abrem como fruto da ‘secularização como retomada, prossecução, interpretação dos conteúdos da revelação cristã’, permitem a Vattimo aproximar a sua ontologia niilista e a *kénosis* de Deus para reinterpretar o cristianismo em nossa cultura, concebendo a hermenêutica como herdeira do mito cristão da encarnação de Deus, como filosofia não-metafísica de caráter essencialmente interpretativo da verdade.

O nascimento da hermenêutica [filosófica] na Europa é motivado, segundo interpreta Vattimo, em dois sentidos, a saber: o primeiro pela religião do livro que concentra a sua atenção ao fenômeno da interpretação; e, em segundo, por tal religião pressupor a encarnação de Deus, a *kénosis*, como debilidade das estruturas fortes da Metafísica. A hermenêutica se apresenta como um

² O Deus que morreu é o Deus da metafísica e das religiões tradicionais, concebido como transcendência e alteridade absolutas, criador todo-poderoso do mundo e senhor da história. A morte do ‘Deus do filósofos’ abre espaço para o renovado interesse da religião. A inexistência de verdades absolutas implica a inexistência de possibilidade de negação racional de Deus. Cf. MAC DOWELL, *Que futuro para o cristianismo?* IN: Interações, 2010, v. 5 n.7, p. 175.

pensamento fundamentalmente amigável nos confrontos da religião, no momento que, com a sua crítica da ideia de verdade como conformidade verificável da proposição e coisa, tolhe também as bases das negações racionalísticas, empiristas, positivistas, até mesmo idealistas e marxistas, da possibilidade da experiência religiosa.

[...] a hermenêutica se desenvolve na sua forma de filosofia 'geral' sobre a base de uma emancipação das relações dogmáticas que dominavam a sua versão de técnica a serviço da exegese bíblica. Trata-se de reconhecer que ela pode reencontrar o seu autêntico sentido de ontologia niilista apenas quando recupera o nexos substancial, de proveniência, que a liga a tradição religiosa hebraico-cristã como tradição constitutiva do Ocidente [VATTIMO, 1994, p. 60].

A hermenêutica vem tomada como interpretação interessada na época do fim da Metafísica e do niilismo. Então, a tarefa do pensamento (Filosofia como hermenêutica) logo que alcança a consciência do fim da Metafísica e, em consequência disso, do niilismo como ponto de chegada da Modernidade permite afirmar, com efeito, que a Hermenêutica pertence à Modernidade ao passo que a Modernidade é filha da tradição religiosa do Ocidente, antes de qualquer coisa, como secularização dessa tradição. Entretanto, a Hermenêutica não é apenas uma consequência da secularização moderna, mas um agente de sua transformação, pois o novo modo de leitura bíblica, com base no princípio '*sola Scriptura*' (Lutero), foi decisivo para a ruptura da unidade católica na Europa.

4. Secularização, herança cristã e ontologia: pontes conceituais

Além da influência de Nietzsche e Heidegger, Vattimo declara que René Girard influenciou o seu re-

encontro (nihilista) com o cristianismo. Segundo sustenta Vattimo: “[...] a leitura de Girard foi tão decisiva quanto foi a de alguns textos de Heidegger que, em uma época diversa da minha vida, marcara-me profundamente (não apenas do ponto de vista intelectual, mas também existencial e pessoal). Girard permitiu, de fato, compreender a essência eventual e histórico-progressiva do cristianismo e da modernidade Normalmente todos nós, crescidos em um contexto católico, tínhamos imaginado que existisse uma antítese e uma oposição entre a essência cristã e o ser modernos”. (VATTIMO; GIRARD, *Verità o fede debole?*, 2006b, p. 07). O diálogo de Vattimo com René Girard é mediado, em particular, pela recusa da leitura vitimária das Escrituras³, a espoliação do aspecto vitimário das religiões [naturais]: “[...] o poder de redenção de Jesus parece consistir, para ele [Girard], em um puro e simples desmascaramento da essência da violência própria do conceito natural de sacro”. [2006b, p. 72]

Vattimo afirma, então, que a sua leitura de Girard lhe conduziu a adotar a secularização⁴ como premissa da experiência de um cristianismo religioso e não sacrificial, embora de maneira diversa do antropólogo francês.

Para seguir pelo caminho de um reencontro nihilista do cristianismo basta ir um pouco além de Girard, admitindo que o sagrado natural é violento não só enquanto o mecanismo vitimário supõe uma divindade sedenta de vingança, mas também enquanto atribui a essa divindade todas as

³ Na sua leitura contra a teologia vitimária, Vattimo sustenta que “Jesus não encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo para revelar e, portanto, também para liquidar o nexo entre a violência e o sagrado. É morto porque tal revelação é demasiado intolerável para uma humanidade radicada na tradição violenta das religiões sacrificiais”. (VATTIMO, 1998, p. 28.).

⁴ Para Vattimo (1998, p. 09), secularização “[...] significa exatamente, e antes de mais, relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo mesmo na sua versão ‘decaída’, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos, etc.”.

características de onnipotência, absolutismo, eternidade e ‘transcendência’ em relação ao homem que são os atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais, e também por aquelas que se consideram preâmbulos da fé cristã. O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, aquele que a metafísica chamou também o *ipsum esse subsistens*, que resume em si de forma notável todas as características do ser objetivo tal como esta o pensa [VATTIMO, 1998, p. 29].

Na esteira da leitura não-vitimária das Escrituras, Vattimo, em sua Ontologia da debilidade, adota a *kénosis* de Deus⁵ como a condição de se pensar a experiência religiosa na época pós-metafísica que “[...] *muito mais do que buscar o triunfo de uma fé sobre outra, a tarefa que todos temos pela frente é reencontrar – depois da época ‘metafísica’ dos absolutismos e da identidade entre verdade e autoridade – a possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna, na qual a relação com o indivíduo não seja mais poluída pelo medo, pela violência, pela superstição*”. (VATTIMO, 2002, p. 16.).

A história da religião cristã como fio condutor da história do Ocidente como a terra do ocaso, do niilismo. A história da secularização no Ocidente (técnico-científico, democrático, pluralista...) representa a verdade do cristianismo atual. Aqui se reconhece que o Ocidente é marcado notadamente pela mensagem bíblica cristã, uma civilização que tem como sua herança a cultura cristã. A leitura da herança cristã, a interpretação de suas mensagens abandona a pretensão de uma fundamentação último-

⁵ Nesse sentido, Vattimo propõe que a verdade do cristianismo radica no niilismo pós-moderno, na dissolução dos metarrelatos, isto é, a dissolução da concepção metafísica da verdade representa a verdade do próprio cristianismo expressa, por exemplo, na *Kénosis*, onde se ler “[...] *a encarnação como renúncia de Deus à própria soberana transcendência*”. (VATTIMO; RORTY, 2006a, p. 72.).

objetiva. Desse modo, a *secularização* é a chave de leitura do discurso sobre o fenômeno do religioso na Ontologia vattimiana, concebida como liberação da civilização [laico-moderna] de suas origens sagradas, do abandono da violência do sagrado natural com Jesus, da independência do homem do Deus absoluto, da extinção do poder temporal da igreja.

Vattimo declara ser a *secularização* o traço constitutivo da Modernidade como época final da Metafísica, marcada profundamente por sua herança cristã. Por conseguinte, o *reencontro* com o *cristianismo* – e o cristianismo como problema central da Filosofia do século XX – tem o significado do re-encontro com a *secularização*, traço inconfundível da experiência religiosa autêntica⁶.

Nessa mesma orientação, o fato de reconhecer a secularização como essência do cristianismo implica a mudança da concepção filosófico-cristã da Modernidade, o que significa a sentença da secularização como essência da Modernidade. Vattimo assinala a implicação entre cristianismo e Modernidade, com base na qual esta é compreendida como Ocidente europeu e constituída substancialmente como invenção do cristianismo. A secularização do mundo, portanto, é o resultado da intervenção do cristianismo, evitando considerar, por assim dizer, que secularização e laicismo sejam contrapostos ao cristianismo, o que de certa forma é compartilhado pelo antropólogo francês Girard.

O cristianismo nos priva daquele mecanismo que estava na base da origem social e religiosa arcaica,

⁶ Segundo Rorty, Vattimo não defende a tese de que todos devam ser teístas muito menos católicos, preferindo a tese do direito da escolha de ser religioso em vez da sentença de que todos devam acreditar na existência de Deus. Assim adota uma espécie de *'teologia do mezzo credente'* [meio-crente], uma 'fé morna', na linguagem paulina [Coríntios 1,13], ou seja, aquele que vai a igreja em casamento, batizados, funerais. (VATTIMO; RORTY, 2006a, p. 53).

introduzindo-nos em uma nova fase da história do homem. Uma fase que podemos legitimamente chamar ‘moderna’. Para mim, todas as conquistas da modernidade partem daquela tomada de consciência interna ao cristianismo [VATTIMO; GIRARD, 2006b, p. 06].

A secularização, em suma, que se efetiva na Modernidade se vincula à des-sacralização do sagrado autoritário, do absoluto e do violento da religião natural, conferido, por exemplo, na transformação política do direito divino em constitucional. O sentido ‘positivo’ da secularização é a ideia de que a Modernidade laica se constitui também e, sobretudo, como continuação e interpretação des-sacralizante da mensagem bíblica. Vattimo, na obra *Depois da Cristandade* [2004], expõe que o sentido em que emprega o termo secularização é exatamente uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que a desloca para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico. A reflexão sobre Girard conduziu Vattimo a conceber a secularização como fato interior ao cristianismo positivamente interligado ao sentido da mensagem de Jesus e a uma concepção da história da modernidade como debilitamento e dissolução do ser [da Metafísica].

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *Kénosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços ‘naturais’ da divindade [VATTIMO, 1998, p. 39].

Desse ponto de vista a secularização se desenvolve,

ao longo da história do cristianismo, não como revelação plena da transcendência de Deus, em um processo de purificação da fé, como pretendia os teólogos dialéticos⁷. O sentido positivo da secularização continua no processo *kenótico* [encarnação de Deus], em direção do abandono do sagrado violento⁸, ou seja, despede-se, à luz da encarnação de Deus, da religião natural, pois “[...] a secularização, isto é, a dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista, é a própria essência do cristianismo” [VATTIMO, 1998, p. 43].

5. Considerações finais

O processo de secularização significa a dissolução das razões fortes/absolutas da Metafísica⁹ que, no âmbito da ontologia niilista vattimiana¹⁰, permite reconhecer a presença da herança cristã – em particular, o preceito da

⁷ Secularização - ao contrário do que defende a teologia dialética, não é uma experiência religiosa do encontro com uma transcendência totalmente outra – reduz o sagrado metafísico-natural-violento em função da amizade de Deus com os homens na encarnação de Jesus, significa positivamente, para Vattimo, a essência da história da salvação, uma leitura dos ‘sinais dos tempos’ na história. Uma teologia da secularização juntamente com a ontologia do debilitamento como dissolução das estruturas fortes. (Cf. VATTIMO, 1998, p. 40).

⁸ Vattimo sustenta que a espiritualização de Deus vai em direção da “[...] liquidação do sacro, também no sentido da diminuição da violência, do sofrimento, dos problemas insolúveis que evocam, em seguida, a necessidade do sacro como necessidade de soluções absolutas” (VATTIMO, 1990, p. 73).

⁹ Segundo sublinha Monaco, “Para Vattimo, a dissolução da Metafísica pode ser conduzida às suas consequências extremas apenas reconhecendo-se como guiada pelo princípio da caridade e como resposta ao apelo, ao evento, cristão”. (MONACO, 2006, pp. 68.)

¹⁰ A aproximação de Vattimo ao cristianismo e sua mensagem não tem a pretensão de fundamentação metafísica, o que Dario Antiseri reconhece que: “Não obstante a todas as aberturas, no fim, Vattimo também reduz o cristianismo à ‘monumento’ totalmente intramundano”. (ANTISERI, 1995, p. 94.).

*caritas*¹¹ e a recusa da violência – no *pensiero debole* de Gianni Vattimo. *Caritas* significa o amor pelas criaturas, o limite da secularização que não tem o sentido da ultimidade e da peremptoriedade do princípio metafísico, que não se pode prosseguir, ir além. Isso remete ao ponto crucial da reflexão de Vattimo contra a violência do silenciar, do não permitir a continuação do diálogo.

A *secularização*, que é *des-sacralização* e aplicação interpretativa da *mensagem* bíblica, pode ser compreendida, a título apenas de indicação, como uma *interface* entre *religião* e *estética*, com base na reflexão de Vattimo sobre a expressão '*Deus ornamento*'. O processo de enfraquecimento do ser em direção ao qual está orientada a nossa civilização se configura, ao que tudo parece, como uma história que prepara a transferência do real para o plano das qualidades do ornamental e do espiritual que acentuam o aspecto 'estético' como atenuação [*alleggerimento*] do sentido da verdade e da realidade características da experiência pós-moderna. O estágio a que chegou a humanidade tem no estético a fruição dos significados e das formas espirituais que a história da humanidade produziu, uma suavização e 'poetização', de todo imaginária, do real. Tudo aquilo que a cultura humana produziu e produz orienta para uma espécie de emancipação estética que a condição de existência propõe abandonar a rigurosidade dos textos sacros e do fundamentalismo que acompanha tal procedimento no campo do religioso.

A ontologia niilista de Vattimo (re)interpreta o cristianismo, com base na sua dimensão secularizante radicada, em particular, no evento *kenótico* da encarnação¹².

¹¹ Vattimo declara que "a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*". (VATTIMO; RORTY, 2006a, p. 71.).

¹² Rorty sustenta em relação a Vattimo que "sua estratégia é tratar a encarnação como sacrifício de todo poder e autoridade de Deus, tão bem quanto

A narração de Vattimo é uma história que começa apresentando a secularização como o cumprimento da mensagem central cristã, preparando-se para uma re-apropriação do cristianismo. Vattimo interpreta a natureza anti-metafísica e *kenótica* do cristianismo como secularização, como religião do amor, da caridade, ou seja, a *kénosis* é a abertura ao outro, a alteridade. Não apenas isto, reconhecida a transcrição da mensagem cristã, possibilita-se inferir que, com base em tal herança, a *ontologia nihilista vattimiana*, por um lado, presume a ‘circularidade’ entre herança cristã, ontologia [*debole*] e ética; e, por outro lado, inspira a sua (re)leitura sobre o fenômeno da religiosidade na época pós-metafísica como um dos horizontes fundamentais de sua filosofia. Por fim, mas ainda sem assumir um caráter definitivamente conclusivo, o re-encontro com o cristianismo, então, na época do fim da Metafísica, é motivado por razões estritamente éticas que teórico-filosófico-teológicas, o que ainda demanda uma investigação mais aprofundada.

Referências

- ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **A Dialética do Esclarecimento** [1947]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ANTISERI, D. **Le Ragioni del Pensiero Debole. Domanda a Gianni Vattimo**. Roma: Burla, 1995.
- GIORGIO, G. **Nichilismo ermeneutico e política**. A Parte Rei. Revista de Filosofia. Madrid, noviembre, 2007.

todas as outras passagens. A encarnação é um ato de kénosis, o ato em que Deus trocou tudo com os seres. Isso permite a Vattimo fazer sua mais impressionante e importante afirmação: que a secularização [...] é o traço constitutivo da experiência religiosa autêntica”. (RORTY: VATTIMO, 2006a, p. 54.).

_____. **Il Pensiero di Gianni Vattimo** – *l’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

MONACO, David. **Gianni Vattimo – Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità**. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

PECORARO, R. **Nihilismo e (pós)modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. IN: VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard. *Futuro da Religião*. 2006a.

VATTIMO, G. **Oltre l’Interpretazione**. *Il significato dell’ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

_____. **Etica dell’Interpretazione**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

_____. **Non essere Dio** – *un’autobiografia a quattro mani*. Torino: Aliberti editore, 2006c.

_____. **Filosofia al presente**. *Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Milano: Garzanti, 1990.

VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Verità o fede debole?** *Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pisa: Transeuropa, 2006b.

_____. **Acreditar em Acreditar**. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D’Água editores, 1998.

_____; ANTISERI, Dário. **Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna**. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2008.

VATTIMO, G. **Depois da Cristandade**. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

-
- _____; DERRIDA, Jacques. **A Religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____; D'ARCAIS, Paolo Flores; ONFRAY, Michel. **Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza**. Roma: Fazi editore, 2007.
- _____; SEQUERI, Pierangelo; RUGGERI, Giovanni. **Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?** Roma: Edizioni Lavoro, 2000.
- VATTIMO, Gianni. **Verdadeiro e falso. Universalismo cristão**. Rio de Janeiro: EDUCAR, Academia de Latinidade, 2002.
- ZABALA, Santiago. *La religión de Gianni Vattimo. El cristianismo después de la muerte de Dios* IN: **Claves de razón practica**, no. 132, Madrid: marzo de 2003.

Sociedades plurais, religião e princípios bipolares

Agemir Bavaresco
Raphael C. Pinto

Apresentamos, primeiramente, a caracterização do fenômeno das sociedades plurais, focando os aspectos da urbanização no contexto da pós-modernidade. Depois, descrevemos o pluralismo religioso como fato emergente dentro deste contexto de sociedades plurais, apontando diagnósticos e pistas de ação, elaborado pelo magistério da Igreja Católica. Finalmente, reconstituímos quatro princípios apresentados pelo papa Francisco em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que se constituem, segundo nossa opinião, um referencial para compreender a religião em sociedades plurais e uma proposta de ação para ação internacional na relação entre povos e religiões.

1. Sociedades plurais

O espaço urbano é atravessado pelas pertencas territoriais e simbólicas que revelam, ao mesmo tempo, diferentes estilos de vida¹. As transformações sociais,

¹ Castlles (1999) entende por identidade o processo de construção com base em um atributo cultural, ou um conjunto de atributos

especialmente impulsionadas pelas novas tecnologias, têm suscitado divergência entre os autores. Alguns denominam como sociedade pós-industrial, hipermodernidade ou sociedade pós-moderna. Esse conceito é problemático. “Ele expressa mais a indecisão do que determinação de uma nova época mundial” (KUNG, 2003, p. 17).

Hans Küng (2001) almejando entender a conjuntura deste momento histórico aponta algumas características. Segundo ele:

A primeira transformação dá-se no âmbito da política mundial, que gradativamente tem se tornado policêntrica e complexa; em uma sociedade em rede a política externa necessariamente precisa superar uma visão estreita e imperialista para uma visão de cooperação internacional. No campo social tem-se a passagem do paradigma da sociedade industrial para uma sociedade de serviços e de comunicação; No campo econômico destaque para economia ecossocial; na esfera comunitária constata-se abandono gradativo do patriarcalismo para as parcerias entre homem e mulher; no âmbito cultural tem-se aberto espaços para a construção de uma cultura plural-global e finalmente no aspecto religioso tem-se o abandono da confessionalidade e busca crescente da multiconfessionalidade ou do ecumenismo (KÜNG, 2001, p.38-39).

Embora não haja unanimidade acerca do conceito de Pós Modernidade², há pontos convergentes como as

culturais inter-relacionados por meio de um processo de individuação que se dá mediante a uma identificação simbólica.

² Há pelo menos duas formas distintas de entender a relação com a modernidade: ruptura e continuidade. Na primeira destacam-se Lyotard e Baudrillard onde a Pós-modernidade seria a emergência de uma nova cosmovisão, com princípios e critérios distintos da modernidade. Para aqueles que defendem a continuidade, entre eles Giddens e Beck, a Pós-modernidade seria apenas uma radicalização da modernidade, também denominada como “modernidade reflexiva”,

rápidas configurações espaço-temporais que, nos últimos tempos, têm inovado a dinâmica social, determinando uma ordem social diferente, caracterizada por simulações “que apagam as diferenças entre o real e o virtual” (BARREIRA, 2003, p.442).

A globalização, na abrangência com que tange às grandes questões, especialmente na economia, constitui-se hegemônica³. Consta-se que os avanços tecnológicos nem sempre são acompanhados pelos processos de humanização. Tem-se uma economia cada vez mais globalizada, mas sem referências à vida em todas as suas etapas e expressões. Frente a isso, tem-se o pensamento do Papa João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*, demonstrando a profunda conexão existente entre dignidade humana, justiça social e a realidade do trabalho.

A globalização traz consigo diversos desafios, tanto em nível pessoal quanto comunitário⁴. Bauman (2003) distingue dois modelos de comunidade: a estética e a ética.

A primeira caracteriza-se por vínculos transitórios e fluídos. Afirma:

Quaisquer que sejam os laços estabelecidos na explosiva e breve ida da comunidade estética, eles

“ultramodernidade” ou “modernidade radicalizada” (BARREIRA, 2003, p.442).

³ Embora esse processo da globalização econômica ainda se mantenha hegemônica, ela não é única. Existem inúmeras iniciativas que estão na contramão desse horizonte cultural. Vale lembrar aqui, o Fórum Social Mundial, e o Fórum Mundial de Teologia da Libertação que tiveram início na cidade de Porto Alegre/RS contrapondo ao Fórum Econômico de Davos.

⁴ Segundo Bauman, na Sociedade Líquida a “comunidade é um fenômeno de duas faces, completamente ambíguo, amado ou odiado, atraente ou repulsivo. Uma das mais apavorantes, perturbadoras e enervantes das muitas escolhas ambivalentes com que nós, habitantes do líquido moderno, diariamente nos defrontamos” (BAUMAN, 2004, p.68).

não vinculam verdadeiramente: eles são literalmente ‘vínculos sem consequências’. Tendem a evaporar-se quando os laços humanos realmente importam – no momento em que são necessários para compensar a falta de recursos ou a impotência do indivíduo. Como as atrações disponíveis nos parques temáticos, os laços das comunidades estéticas devem ser ‘experimentados’, e experimentados no ato- não levados para casa e consumidos na rotina diária (BAUMAN, 2003, p.67-68).

A comunidade ética ao contrário, é marcada pelo compartilhamento fraterno, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual (BAUMAN, 2003, p.68).

Diferente de outrora, quando se almejava elaborar um arcabouço explicativo a partir de identidades estáticas, hoje, faz-se necessário compreender como as pessoas constituem-se e desenvolvem-se enquanto sujeitos de ação coletiva a partir do individual. É o que Lipovestky chamou de enfraquecimento da sociedade, dos costumes, do indivíduo à emergência de um modo de sociabilização e de individualização inédito como ruptura como que foi instituído a partir dos séculos XVII e XVIII (LYPOVESTKY, 1986, p.5). Frente à desregulamentação dos controles sociais, gerada por esse contexto, há indivíduos que têm a opção de assumir responsabilidades ou não, de autocontrolar-se ou deixar-se levar (LIPOVESKY & CHARLES, 2005, p.21).

A metrópole torna-se, desse modo, uma realidade cada vez mais onipresente e homogeneizando os estilos nas diversas partes do planeta, sustentando ao mesmo tempo processos socioculturais, que constroem *ethos* coletivos e individuais. É o que denuncia o Documento de *Puebla* ao afirmar: “A cultura urbano-industrial, inspirada na mentalidade promovida pelas grandes potências e marcada

pelas ideologias pretende ser universal (...) os diversos grupos são obrigados a integrar-se nela” (DP. n.421). O individualismo é o outro lado da moeda dos processos de globalização. A pluralidade recorta evidentemente esses processos como valor e postura que resguardam como legítimas as autonomias individuais, as visões e práticas políticas e religiosas grupais, as tradições e as inovações. Sobre isso, o sociólogo francês Marc Augé (2012) afirma que a cidade é o lugar por excelência onde se desenvolvem, simultaneamente, as disputas entre os espaços simbolizados pelos indivíduos e a sociedade.

Marc Augé trabalha com dois conceitos opostos: “o lugar antropológico” e o “não lugar”. O primeiro caracteriza-se por três aspectos fundamentais: lugares identitários, lugares históricos e lugares relacionais. Por outro lado, o conceito de “não lugar” seria um espaço físico impessoal, cuja preocupação mais elementar é tornar eficiente a satisfação das necessidades pessoais. O “lugar” e o “não lugar” são polaridades voláteis. O “lugar” nunca é completamente apagado e o “não lugar” nunca se realiza totalmente (AUGÉ, 2012, p 74).

Lipovestky (1986) analisa o fenômeno da crescente fragmentação da sociedade e dos seus costumes através do consumo, do hedonismo, do individualismo e da urgência de um novo paradigma social. O vácuo deixado, na esfera política, abriu um precedente para a busca pela identidade e pelo bem-estar. Segundo esse autor, a hipermodernidade conjugou capital e tecnologia num sistema virtual onipresente e totalizante, que tem seu epicentro no capital financeiro, estabelecido nos grandes centros urbanos mundiais, alastrando-se para as demais regiões.

Lipovetsky (2007) afirma que hipermodernidade está conjugada a dois pilares básicos interdependentes: o mercado liberal e a democracia burguesa. O consumo torna-se a mola mestra do capital neoliberal, que se ajusta aos desejos e necessidades individuais. A sociedade de

hiperconsumo desagrega as culturas e promove a homogeneização, chamada de “modelo consumista-emocional-individualista” que tem, no seu centro, a busca desenfreada por sensações imediatas e um forte apelo aos prazeres do corpo, seguida por medo e frustração e, por isso, ele a chama de felicidade paradoxal.

Lipovetsky analisa que, neste modelo de sociedade, tudo vira mercadoria: o consumismo desenfreado ocupa um lugar cada vez mais preponderante na sociedade que, tanto mais isolada, frustrada pela solidão e pelo tédio do trabalho, mais busca refúgio numa suposta felicidade imediata (paradoxal) proporcionada pelo consumo.

Contudo, vale ressaltar que o individualismo crasso das sociedades complexas não elimina por completo a possibilidade de vínculos comunitários, mas o recoloca em um novo horizonte, especialmente no que concerne ao papel do fenômeno religioso e das identidades no contexto urbano: “num mundo onde tudo é descartável- até mesmo as pessoas- o compromisso fiel torna-se uma das características fundamentais do (a) discípulo (a) missionário (a)” (DGAE, 2011-2015, n.12).

2. Pluralismo religioso

As cidades pequenas ou de porte médio caracterizam-se pela ocupação dos espaços públicos. O ambiente pré-urbano tende a ser monolítico e centrípeto. Nesse contexto, a praça, onde se encontram a sede do poder civil e religioso, ocupa um lugar central. A transmissão de valores dá-se pela inserção nesse conjunto e para as quais tudo converge. Dessa forma, a configuração do espaço é determinada pelas relações que se estabelecem entre seus membros, símbolos e códigos. Cabe destacar que esta geografia que não é meramente física, mas também simbólica, revela uma identidade marcada pela tradição e pela religião, onde elas ditam as regras e o ritmo para todos

os setores da vida. Assim, o sagrado representa o elo simbólico que abarca os ritos religiosos e as exigências morais.

Trata-se de dois paradigmas distintos. Na cultura rural, a tradição religiosa ditava as regras para todas as esferas da vida. A cidade, ao contrário, construiu-se com base nas experiências dos indivíduos, sendo a primeira, uniforme e a segunda, plural. A cultura urbana fez ruir o que, sociologicamente, estava estabelecido: o elo entre cultura e religião⁵. É o que o Documento de Aparecida ratifica ao afirmar que as “tradições culturais já não se transmitem de uma geração à outra com a mesma fluidez que no passado” (DAp, n 39). Ou então poder-se-á dizer: “O que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.10).

Para Lipovestky, o contexto urbano moderno constrói-se com base nas experiências dos indivíduos, fragmentando o espaço e deslocando sua importância geofísica para os interesses individuais e para a pluralidade de experiências:

A era hipermoderna não põe fim à necessidade de apelar para tradições de sentido sagrado; ela simplesmente as rearranja mediante

⁵ Sobre a relação entre cultura e fé, na Encíclica *Evangelii Nuntiandi* há um texto muito elucidativo onde se afirma: “O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização não se identificam por certo coma cultura e são independentes a todas as culturas. E, no entanto, o Reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar sem se escravizar a nenhuma delas” (EN, n. 20). Esta autonomia do Evangelho frentes às culturas dá-se mediante a não aceitação de um modelo padrão de cultura, mas pela aceitação e abertura à diversidade.

individualização, dispersão, emocionalização das crenças e práticas (LIPOVESTKY, 2005, p.93-94).

Sobre isso, afirma o Documento de *Puebla*: “Na passagem da cultura agrária para urbano-industrial, a cidade se transformou em propulsora da nova civilização universal. Este fato requer um novo discernimento por parte da Igreja” (DP, n.429). A nova configuração dos espaços tradicionais tem gerado um novo contexto de acelerada e vertiginosa avalanche de informações e mudanças, especialmente a partir do advento da internet⁶. A cidade virtual facilita os contatos e os afastamentos sem assegurar o encontro e a integração. No entanto, essa forma de comunicação apresenta, hoje, múltiplas facetas a serem analisadas, considerando-se seu potencial transgressor e agregador. Essa relação entre mobilidade humana e cultura midiática começa a ser vista no marco de um tipo de ambiência, em torno da qual vem se dinamizando a chamada sociedade em rede. É o que afirma Brenda Carranza:

Pluralidade e flexibilidade religiosa constituem o *leitmotiv* em que é socializada a geração dos *cyborgs*, acostumadas a navegar, com a mente e o coração, no caos informacional, onde a verdade passa a ser uma construção colaborativa (CARRANZA, 2012, p.224).

As comunidades cristãs não ficaram alheias a estas transformações e, numa sociedade marcada pela fluidez, a religião tem a dura tarefa de conjugar o passado incorporando as novidades e as mudanças sociais próprias de cada época. Como afirma Pablo Barrera: “toda a instituição de tradição vive uma contradição interna, pois

⁶ Analisando os impactos causados pelas novas tecnologias digitais. Ler a entrevista do antropólogo Massino Canevacci; <<http://www.overmundo.com.br/overblog/entrevista-com-pensador-massimo-canevacci>> acessado no dia 26/05/2013.

numa sociedade que exige mudanças, a religião se converte no vetor privilegiado da continuidade social, pois ela é ao mesmo tempo relato e comemoração de sua origem”. (BARRERA, 2003, p.450).

Obviamente a Igreja, como instituição, não pode estar em conformidade contínua com mudanças e modismos, porém, se não for capaz de fazer uma interlocução significativa, correrá o risco de tornar-se uma instituição obsoleta. Isso questiona o fixismo de algumas práticas eclesiais e, ao mesmo tempo, desafia a reconstruir a identidade como identidade do caminhar nas pegadas daquele que é o Caminho.

Outro desafio diz respeito à dimensão comunitária da fé. A experiência cristã é essencialmente eclesial, ou seja, baseia-se no comunitário. A lógica urbana é policêntrica e congrega os diferentes interesses em torno dos quais se reúnem as pessoas, mas não cria comunidade ou, se a cria, não a faz na formatação tradicional, de modo que os interesses particulares são colocados em primeiro plano em detrimento do bem comum. Essas novas configurações sociais apontam para a necessidade de uma mudança de compreensão conceitual: novas formas de comunidade surgem, o que torna mais complexa as relações com as antigas formas. Sobre isto, Décio Passos tem uma contribuição:

A transitividade inerente à fé pode ser vista a partir em um movimento de dupla mão. O primeiro movimento consiste precisamente em superar os hedonismos egocêntricos na vida comunitária, os sectarismos das comunidades crentes na vida social. O segundo (...) recua do coletivismo para a vida comunitária (espaço do *sensus fidei*) e do comunitário ao subjetivo (adesão pessoal da fé) (PASSOS, 2009, p.14).

Um tema crucial aos Documentos de *Puebla*⁷ e *Aparecida* é a opção preferencial pelos pobres e as novas nomenclaturas que a pobreza assume hoje:

[...] em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da violência, da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados (as), os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros (DAP, n.402).

Afirma o Documento de *Aparecida*: “A opção pelos pobres está implícita na fé cristológica, naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza” (DAP, n. 292), e ainda de forma contundente diz: “A Igreja necessita de forte comoção que a impeça de se instalar na comodidade, no estancamento e na indiferença, à margem do sofrimento dos pobres” (DAP, n.362), pois tal situação contradiz com o projeto de Jesus que veio para que todos tenham vida (Jo 10,10). No cristianismo, não há dissociação entre o amor a Deus e ao próximo, e por isso todos devem estar comprometidos em construir estruturas mais justas e solidárias a serviço da vida plena, que deverá tornar-se expressão do Reino de Deus.

Fazendo eco ao Concílio Vaticano II, Paulo VI, em

⁷ No Documento de *Puebla*, nos números 31 a 49 fala-se dos “rostos empobrecidos” como “feições sofredoras de Cristo” que interpelam e chama à Igreja, chamando-a à conversão.

sua Encíclica *Populorum Progressio*⁸, afirma:

Mais do que qualquer outro, aquele que está animado de verdadeira caridade é engenhoso em descobrir as causas da miséria, e encontra os meios de combatê-la e vencê-la resolutamente (PO, n.75).

As situações de injustiça e de pobreza demonstram o quanto a fé ainda é vivida de forma muito dicotomizada, não sendo capaz de penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis (DP, n.437). Estas situações estão sempre ligadas a fatores desumanizantes que colocam desafios à consciência ética cristã, por isso a missão da Igreja é contribuir com a “dignificação de todos os seres humanos, juntamente com as demais pessoas e instituições que trabalham pela mesma causa” (DAp, n.398).

Frente a isso, faz-se necessário um projeto que contemple a caminhada de um povo que vive a própria fé e mantém a esperança no contexto de vida cotidiana feita de pobreza e de marginalização, mas também um itinerário que promova uma maior consciência dos próprios direitos” (GUTIÉRREZ, 2005, p.99). Tal missão, segundo João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*: é o critério de “verificação de fidelidade a Cristo, para poder ser verdadeiramente ser Igreja dos pobres” (LE, n.8). É o compromisso teológico e a exigência ética que nascem do amor e da gratuidade de Deus, Gutiérrez diz: “a opção preferencial pelos pobres há um elemento espiritual de experiência do amor gratuito de Deus. A rejeição da injustiça e da opressão que ela implica está ancorada na fé do Deus da vida”(2005, p.99), por isso afirma *Puebla*: é preciso, pois, “resgatar a vida e a dignidade dos humilhados” (DP, n.114). Com isso subentende-se que não

⁸ Nesta encíclica, Paulo VI, destaca a importância e a urgência de um desenvolvimento solidário e humano, propondo uma nova ordem global solidária em benefício de toda a humanidade que tem como pressuposto o dever ético de justiça.

se trata apenas de ser uma Igreja para os humildes, mas uma Igreja humilde. Pelo Documento de *Aparecida* infere-se que é descobrir o potencial do fraco e do pequeno no contexto da cultura atual; “(...) Essa ênfase adquire renovado valor, sobre tudo quando a pessoa se reconhece no Verbo encarnado, que nasce em um estábulo e assume uma condição humilde” (DAP, n.52). No rosto das vítimas, a Igreja encontra o esplendor da glória de Deus, porém débil e humilhado. É o que afirma Paulo, na Carta aos Coríntios: “(...) com todo ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouso sobre mim a força de Cristo. Por isso me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios (...) pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12, 9-10). O crucificado-ressuscitado é a chave para o entendimento da solidariedade com as vítimas. A Teologia, enquanto tal, deverá ser capaz de apontar para os “invisíveis e as massas sobranes” para além de uma sociedade de bem-estar.

Libânio (2001), discorrendo sobre o papel da Teologia na cidade, afirma que a fé no espaço urbano dá-se mais pelo testemunho público, social e político do que propriamente pelo conteúdo religioso, ou seja, a possibilidade de diálogo passa por uma prática eclesial comprometida com a promoção e a defesa da vida.

Segundo ele, a Igreja precisa fazer uma correta leitura das relações entre o sujeito com a economia, política e com o social e as relações desumanizadoras que são geradas. Para isso, é preciso abandonar o eclesiocentrismo para dar testemunho de justiça e solidariedade, como expressão de sua presença escatológica na história.

Na cidade, a experiência religiosa dá-se de forma difusa e pode ser chamada de “bricolagem religiosa”⁹ ou

⁹ A expressão francesa bricolagem significa biscate ou pequeno trabalho. Para entender melhor seu significado religioso, ler: HERVIEU-LEGER, D. 2008, p.22.

religião *à la carte*¹⁰ isto é, quando o sujeito participa de diferentes configurações religiosas. Por outro lado, apresenta um aspecto mais tolerante: “A fé foi substituída pela paixão; a intransigência do discurso sistemático, pela frivolidade do sentido; o extremismo, pela descontração” (LIPOVESTKY & CHARLES, 2005, p.29).

Assim como na lógica do mercado, as pessoas procedem na esfera religiosa e como diria Brighenti, potencializa a emergência de “igrejas invisíveis”, “comunidades emocionais”, nas quais cada vez mais se tem “dificuldade em crer com os outros e naquilo que os outros creem”. (BRIGHENTI, 2004, p.25). É a combinação entre o desejo e a oferta por meio da sedução, onde as religiões, sob pressão do *marketing*, acabam cedendo a essa tentação. Este é um dos maiores desafios para a fé na grande cidade: não se coadunar com a mentalidade mercadológica. É preciso superar essa visão muito estreita de consumo-satisfação também presentes nas práticas religiosas. Afirma Lypovestsky: “Numa época em que as tradições, a religião, a política são menos produtoras de identidade central, o consumo encarrega-se cada vez melhor de uma nova função identitária” (LIPOVETSKY, 2007, p.44-45).

Frente à tirania do desejo, como caminho de busca ilimitada, duas atitudes são importantes: a primeira é perceber quais são as reais necessidades e a segunda é relativizá-las como caminho de seguimento a Jesus Cristo.

Brighenti fala de uma privatização da religião, pois as pessoas fazem dela uma escolha particular e não mais uma opção dentro de uma coletividade (*believing without belonging*). Ainda nessa esteira, há uma contribuição importante de Pablo Barrera que fala sobre a irrupção do sagrado de forma eclética e a-institucional:

A mobilidade e a versatilidade tornam impossíveis os compromissos permanentes. Nesse sentido é

¹⁰ LIPOVESTKY, 2005, p. 93.

necessário entender que a quantidade de grupos religiosos é apenas aparente aumento de religiosidade, pois corresponde ao compromisso pouco profundo e de curta duração. Na verdade não há retorno religioso, e sim transformação da religião (2003, p.457-458).

Frente a isso, é preciso superar a visão consumo-satisfação (LIPOVESTKY 2007). As diversas formas de individualismo ou também chamados de “cristãos avulsos”, isto é, aqueles que não se vinculam a nenhuma instituição, mas a “uma comunidade afetiva” sem um compromisso comunitário ou social e, por vezes, negam exigência ética do evangelho.

Quanto à questão da identidade, um dos grandes desafios do campo religioso é, justamente, a instabilidade da transmissão da memória coletiva. Essa condição era muito comum e peculiar nas experiências religiosas tradicionais, mas foi dando lugar a uma pertença mais imediatista que pouco (ou quase nada) referenda o passado para entender o presente. Esse marco é um referencial teórico importante para compreensão das identidades em sociedades urbanas e complexas:

A destradicionalização generalizada das sociedades contemporâneas se expressa na crise das instituições religiosas e na liberdade do sujeito em relação aos complexos sistemas de construção das identidades tradicionais. (BARRERA, 2003, p. 462).

Após, a descrição do fenômeno das sociedades plurais e do pluralismo religioso, apresentamos, agora, a reconstituição de quatro princípios filosóficos que permitem compreender estes fenômenos na sua tensão constitutiva bipolar, e ao mesmo tempo, apontar pistas resolutivas desta tensão, na medida em que cada princípio tem uma primazia a ser escolhida como determinante no agir histórico.

3. Princípios bipolares da realidade sócio-religiosa

Na exortação apostólica “A alegria do Evangelho”¹¹ (*Evangelii Gaudium*, daqui para frente usaremos abreviação: EG) o papa Francisco propõe quatro princípios que constituem toda a realidade social (cf. EG, n. 221): O tempo é superior ao espaço, a unidade prevalece sobre o conflito, a realidade é mais importante do que a ideia e o todo é superior a parte. Entendemos que estes princípios são as bases filosóficas que compõem o quadro teórico de compreensão da realidade e dos cenários atuais, propostos pelo papa Francisco. Os princípios são, especificamente, enunciados no contexto das relações internacionais, ou seja, orientações para a construção do bem comum e a paz social entre os povos. Aqui, vamos apresentá-los para a interpretação e o exame do fenômeno da religião, e ao mesmo tempo, assinalar pistas de sua aplicação em sociedades plurais.

4. Primazia do tempo/plenitude em relação ao espaço/limitado

O primeiro princípio da realidade coloca a tensão entre dois polos: a plenitude e o limite. A plenitude liga-se ao tempo, enquanto o limite relaciona-se ao espaço. A vontade quer apropriar-se de todo o tempo, porém, o espaço é limitado. A tensão que todo o cidadão vive é entre a vontade de plenitude infinita e o espaço limitado e finito das circunstâncias existenciais. Porém, há a “utopia que nos abre ao futuro como causa final que atrai”. Ora, é esta teleologia que aponta para frente, que faz Francisco, o bispo de Roma, afirmar a primazia do tempo sobre o espaço (cf. EG, n. 222). Uma vez justificada a superioridade do tempo sobre o espaço, apontam-se processos nas ações

¹¹ Papa Francisco. *A alegria do Evangelho*. Paulinas: São Paulo, 2013.

internacionais:

a) *Tempo dos processos e ações a longo prazo*: O ser humano quer “resultados imediatos”, procedendo “como loucos para resolver tudo no momento presente”. Esta é a prática de quem se fixa apenas no espaço do poder e não prioriza o tempo dos processos, isto é, “dar prioridade ao tempo é ocupar-se *mais com iniciar processos do que possuir espaços*” (EG, n. 223).

b) *Iniciar processos*: Assumir a prioridade do tempo sobre os espaços implica privilegiar processos e ações que desencadeiam novas dinâmicas sociais e culminem em fatos históricos relevantes. Porém, as pessoas preocupam-se “mais em obter resultados imediatos que produzam ganhos políticos fáceis, rápidos e efêmeros”, ao invés de desencadear processos que tenham como objetivo principal a realização da “plenitude humana” (EG, n. 224). Este é o critério para avaliar a história: Em que intensidade, as ações e processos desenvolveram a *plenitude da existência humana*?

c) *Paciência e convicções*: A atividade sociopolítica que se guia pelo princípio, de que o “o tempo é superior ao espaço”, “necessita ter “convicções claras e tenazes”, “suportar, com paciência, situações difíceis e hostis ou mudanças de planos que o dinamismo da realidade impõe” (EG, n. 223).

5. Primazia da unidade/diferença em relação ao conflito/fragmentação

O segundo princípio trata da polaridade entre unidade e conflito, reconhecendo que o conflito é inerente às relações humanas, ou seja, a contradição é constitutiva dos processos sociopolíticos. Porém, o conflito não é o fim dos processos, mas é “a unidade profunda da realidade” que dá sentido às ações. Fixar-se apenas no conflito leva a

perder a perspectiva da história, reduzindo a realidade a um mosaico fragmentado (cf. EG, n. 226). Tendo presente que “a unidade é superior ao conflito”, apontam-se os seguintes passos metodológicos no agir histórico:

a) *Partir do conflito imediato*: O ponto de partida é aceitar o conflito como fazendo parte da história, sabendo que há muitas formas de se posicionar face ao mesmo, tais como: (1) ficar indiferente ao conflito, (2) ficar prisioneiro do conflito, (3) ou então, “suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo” (EG, n. 227). Este princípio leva a assumir o conflito imediato para ser resolvido como uma possibilidade de novos processos históricos da realidade sociopolítica. A unidade passa pelo conflito e as diferenças, por isso, a unidade é um processo e não um resultado pronto e uniforme.

b) *Mediação das diferenças e dos opostos*: Para resolver os conflitos, aponta-se o método da mediação das diferenças e opostos, isto é, desenvolver a “comunhão nas diferenças”, ultrapassando a “superfície conflitual” (o imediato), através de uma ação magnânima, quer dizer, que seja capaz de ir além do particular e ver o todo da realidade a partir da dignidade universal das pessoas (EG, n. 228). A mediação das diferenças e dos opostos tem por finalidade garantir que a unidade seja um processo de “comunhão das diferenças” e de “amizade social” entre os povos, em que sejam respeitadas as diferenças e valorizadas as opiniões opostas.

c) *Resolução do conflito para um “novo processo”*: O princípio que afirma a superioridade da unidade sobre os conflitos tem por finalidade a resolução das diferenças e oposições para alcançar a “solidariedade como um estilo de construção da história em que os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida”

(EG, n. 228).

É importante observar que a unidade não é a pura mistura das diferenças ou a absorção das oposições uma na outra, mas a inclusão delas “num plano superior que conserva as preciosas potencialidades das polaridades em contraste” (id. n. 228). Assim, “a unidade harmoniza as diversidades, supera qualquer conflito numa nova e promissora síntese”, isto é, “num processo de reconciliação até selar uma espécie de pacto cultural que faça surgir uma diversidade reconciliada” (EG, n. 230).

Este segundo princípio descreve os passos metodológicos do desenvolvimento dos processos históricos, reconhecendo como ponto de partida o imediato que compõe os contextos da ação humana. Disto decorre o terceiro princípio orientador para fazer diagnósticos teórico-práticos de intervenção em cenários em nível micro, médio e macroestruturais: “A realidade é mais importante do que a ideia” (EG, n. 231).

6. Primazia da realidade/objetividade em relação à ideia/formalismo

Aqui, temos também uma tensão bipolar entre realidade e ideia, objetividade e nominalismo formal. Francisco acentua vários problemas decorrentes de fixar-se apenas na ideia, levando a “ocultar a realidade”, vivendo no “reino só da palavra, da imagem, do sofisma”: “Purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria” (EG, n. 231). É importante notar que, para cada problema proveniente de uma visão epistemológica dualista da realidade, há uma qualificação crítica que explicita a separação entre os polos da relação:

a) *Nominalismo formal*: A tensão entre a ideia e a realidade é articulada para superar “idealismos e nominalismos ineficazes”, que apenas atém-se em classificar ou definir a realidade. Por isso, eles são incapazes de compreender a realidade e agir de modo orgânico e engajado na objetividade.

b) *Cosmética sem ginástica*: O uso desta metáfora explicita o ato de fixar-se unilateralmente no polo do nominalismo formal, ou seja, o conhecimento torna-se cosmético, sem o exercício prático da ginástica. Continua-se separando ideia de realidade.

c) *Retórica sem prática*: A consequência do formalismo conduz a formas de política em todos os níveis do exercício do poder, distanciadas da realidade do povo e de seus interesses. De fato, há um desconhecimento da realidade social do povo, pois o discurso perde-se na unilateral retórica de conceitos desconectados da prática simples e cotidiana das pessoas (cf. EA, n. 232).

Então, a proposta de Francisco é dar primazia à realidade em relação à ideia, embora sejam dois polos do mesmo fato de conhecimento. Trata-se de reconhecer a ideia já dada na realidade. Francisco serve-se de um argumento teológico para afirmar que o critério da realidade legitima-se no fato da encarnação de Deus. Por um lado, reconhecer que a Palavra de Deus já está presente na história e, de outro, a Palavra sempre precisa encarnar-se de novo, constitui-se na dinâmica que mantém os dois polos em tensão: ideia e realidade. Embora, sob o ponto de vista epistemológico, o ponto de partida seja a realidade, evitando “permanecer na pura ideia e degenerar em intimismos e gnosticismos que não dão fruto” (EA, n. 233).

Depois, do enunciado do princípio teleológico que

mantém a tensão entre tempo e espaço, do princípio metodológico da unidade e do conflito, do princípio epistemológico da realidade e da ideia, agora, conclui-se com o princípio sistemático da relação entre o todo e as partes.

7. Primazia do todo em relação à parte

Neste último princípio bipolar, a tensão dá-se entre o global e o local. Da mesma forma que nos anteriores, inicialmente, apontam-se os problemas decorrentes de fixar-se apenas num dos lados dos extremos: Cabe “prestar atenção à dimensão global para não cair numa mesquinha cotidianidade” e ao mesmo tempo, não perder de vista o local, ou seja, “caminhar com os pés na terra” (EG, n. 234). De um lado, os cidadãos não devem viver num “universalismo abstrato e globalizante”, de outro, eles não podem transformar-se num “museu folclórico de eremitas localistas, condenados a repetir sempre as mesmas coisas” (cf. EG, n. 234). Então, os cidadãos têm uma visão holística do seu mundo, sabendo integrar o todo e as partes numa visão de unidade global e autonomia local.

a) *Perspectiva ampla e identidade comunitária*: Francisco afirma que “o todo é mais do que a parte”, porém, não é a simples soma das partes (cf. EG, n. 235). O cidadão evita viver obcecado por “questões limitadas e particulares” para alargar o olhar e reconhecer um bem maior. Ele trabalha “no pequeno, no que está próximo, mas com uma perspectiva ampla”, pois, o global não aniquila e nem a parte esteriliza (cf. EG, n. 235), mas ambas integram-se e desenvolvem-se mutuamente.

b) *Modelo poliédrico*: Para Francisco, o modelo de representação da primazia do todo em relação à parte não é a esfera, pois esta é uma representação uniforme, em que “cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e o outro” (EG, n. 236). Melhor

é o modelo do poliedro, “que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade”, isto é, a ação em todos os níveis reúne no poliedro o melhor de cada cidadão, incorporando projetos, potencialidades, culturas, incluindo a face peculiar da parte no todo (id.n. 236).

c) *O fim é o todo*: A conclusão deste princípio afirma que “o todo é superior à parte” (id. n. 237). O primeiro princípio enunciava a finalidade imanente a toda a realidade que é atingir, pacientemente, o tempo da plenitude, na impaciência do espaço limitado da história de cada época. Este princípio vincula-se, agora, ao quarto princípio que tem como horizonte alcançar a totalidade. Trata-se de um todo que incorpora todos os cidadãos e todas as dimensões da humanidade.

Há uma complementariedade entre os quatro princípios: teleológico e metodológico, epistemológico e sistemático. Quais as implicações destes princípios para a compreensão da religião em sociedades plurais? Temos quatro questões:

1º) Têm as sociedades plurais seu núcleo tensional entre tempo e espaço, inclinado ao imediato espacial, enquanto as religiões dedicam-se ao tempo da plenitude?

2º) São as sociedades plurais atravessadas pelos conflitos de interesses e subjetividades, enquanto as religiões focam-se na unidade?

3º) Projetam as religiões seus conceitos para o formalismo idealista, enquanto as sociedades plurais fixam-se na realidade?

4º) Têm as religiões sua visão centrada na totalidade, enquanto as sociedades plurais buscam a particularidade?

Esses questionamentos explicitam a tensão bipolar que existe entre sociedades plurais e pluralismo religioso, de modo que tanto as sociedades como as religiões precisam aprender a implementar esses quatro princípios em suas práticas.

Referências

- AUGÉ, M. **Não Lugares**: introdução a uma Antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.
- BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.
- _____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.
- _____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2003.
- _____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.
- _____. **Confiança e medo na Cidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.
- _____. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- _____. **Vida para Consumo**: a Transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- HALL, S. **A Identidade cultural na Pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LIPOVETSKY, G. **La era del Vacío**: ensayos sobre el individualismo contemporâneo. 7ª ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.

_____. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PAPA FRANCISCO. **A alegria do Evangelho**. Paulinas: São Paulo, 2013.