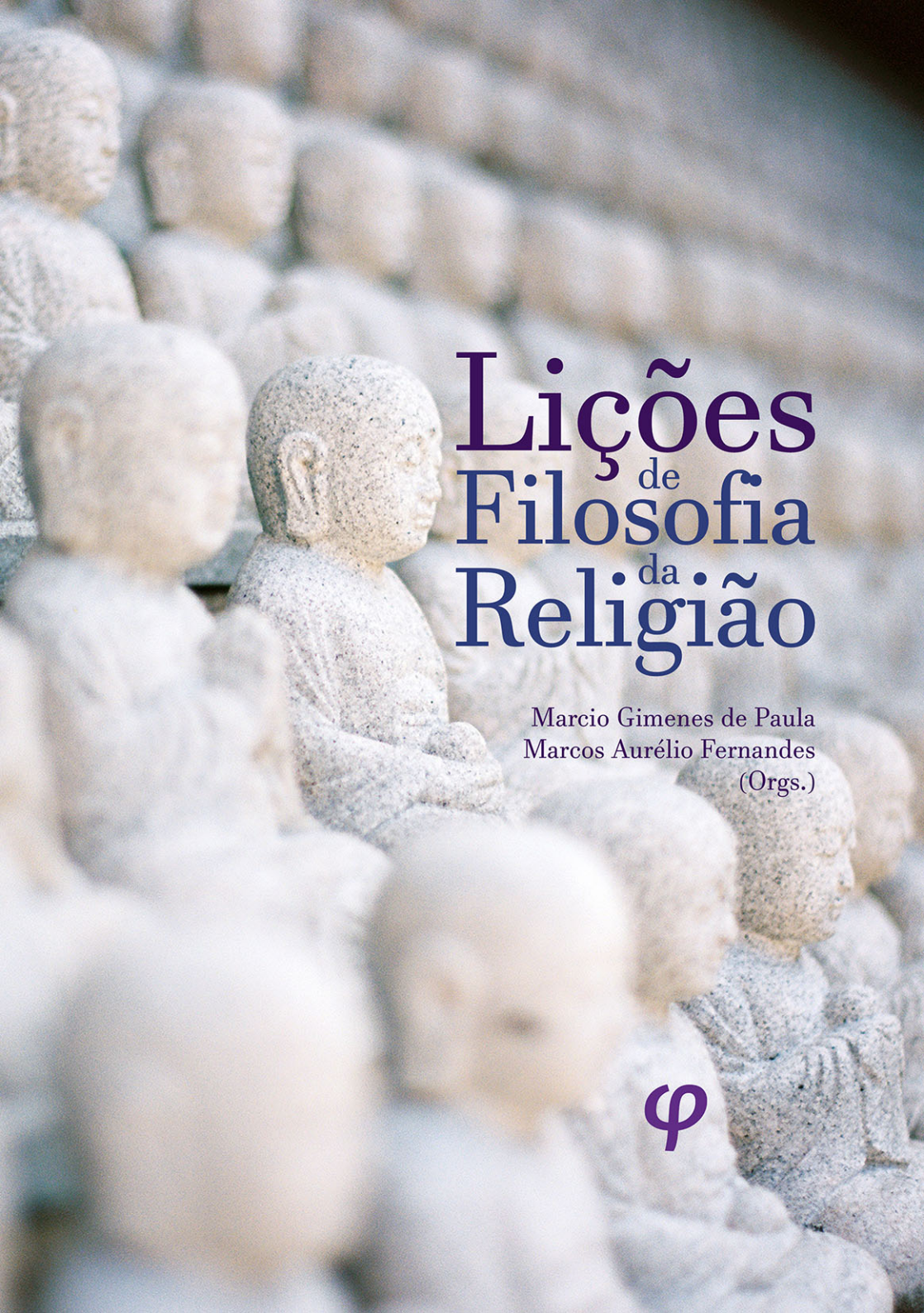




Lições de Filosofia da Religião

Marcio Gimenes de Paula
Marcos Aurélio Fernandes
(Orgs.)

φ

O presente livro é fruto do esforço didático de quatro professores do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília que, na condição de participantes do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UnB dessa universidade, apresentam aqui lições, dentro de suas respectivas especialidades, no intuito de colaborar com a pesquisa em Filosofia da Religião. Com efeito, o presente livro é fruto de alguns anos de pesquisa do Grupo de Filosofia da Religião da UnB e também revela, de modo significativo, a pluralidade de nossas abordagens e investigações ocorridas ao longo de mais de quatorze anos de pesquisa e organização.

GPFR Grupo de Pesquisa em
Filosofia da Religião da UnB



editora fi
www.editorafi.org

Lições de Filosofia da Religião

Lições de Filosofia da Religião

Organizadores:

Marcio Gimenes de Paula

Marcos Aurélio Fernandes

***φ** editora fi*

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PAULA, Marcio Gimeses de; FERNANDES, Marcos Aurélio (Orgs.)

Lições de filosofia da religião [recurso eletrônico] / Marcio Gimeses de Paula; Marcos Aurélio Fernandes (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

146 p.

ISBN - 978-85-5696-468-7

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

1. Filosofia; 2. Teologia; 3. Religião; 4. Teoria; 5. Lições; I. Título.

CDD: 210

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia & teoria da religião.....210

Sumário

Apresentação	9
Marcio Gimenes de Paula; Marcos Aurélio Fernandes	
1.....	13
A Filosofia Analítica da Religião	
Agnaldo Cuoco Portugal	
2	53
Escólios a uma pessoa implícita: explorações no Tomismo, no Advaita Vedanta e no Budismo	
Scott Randall Paine	
3	79
Para uma fenomenologia da religiosidade	
Marcos Aurélio Fernandes	
4	121
A crítica ao cristianismo no século XIX e o tema da Filosofia da História: algumas incursões em Löwith, Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche	
Marcio Gimenes de Paula	
Sobre os autores	145

Apresentação

Marcio Gimenes de Paula

Marcos Aurélio Fernandes

O presente livro é fruto do esforço didático de quatro professores do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília que, na condição de participantes do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião dessa universidade, apresentam aqui lições, dentro de suas respectivas especialidades, no intuito de colaborar com a pesquisa em Filosofia da Religião.

O primeiro trabalho, de autoria de Agnaldo Cuoco Portugal, intitula-se *A Filosofia Analítica da Religião*. Aqui, por intermédio de uma densa explicação de caráter mais geral, mas, ao mesmo tempo, aprofundando-se em importantes autores e referências da área, o autor apresenta ao leitor - tanto iniciante como o já mais especializado - um panorama seguro da perspectiva analítica acerca da religião tanto nos seus fundamentos como em suas perspectivas futuras.

No trabalho *Escólios a uma pessoa implícita: Explorações no Tomismo, no Advaita Vedanta e no Budismo*, Scott Randall Paine apresenta reflexões e sugestões no sentido de uma comparação de ideias antropológicas e metafísicas nas obras de Tomás de Aquino na tradição cristã, no Vedanta na tradição hindu, e no Theravada (principalmente) na tradição budista, com o intuito de identificar possíveis correspondências onde se costumava ver apenas discrepâncias. O intuito do autor é que o texto possa despertar algumas intuições no leitor, e também servir de estímulo para pesquisas mais circunstanciadas sobre os temas envolvidos.

Marcos Aurélio Fernandes apresenta o capítulo *Para uma Fenomenologia da Religiosidade*. Seu intuito é indicar caminhos para o exercício de um pensar meditante que concerne à fenomenologia da religiosidade. Meditar é, aqui, pensar o sentido de ser do fenômeno, isto é, seguir, questionando e investigando, a sua fenomenologia. Assim, seguindo a via do pensamento meditativo fenomenológico propõe-se exercitar no questionamento, que é a “piedade do pensamento” (Heidegger). O fio condutor desta meditação fenomenológica é a dupla pergunta: como se dá a fenomenologia da religiosidade? Como o pensamento que a medita pode receber esta sua doação e segui-la em sua busca questionadora e investigativa?

Por fim, o último capítulo, de autoria de Marcio Gimes de Paula, intitula-se *A crítica ao cristianismo no século XIX e o tema da Filosofia da História: algumas incursões em Löwith, Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche*. Aqui o objetivo do autor é avaliar algumas questões centrais em Filosofia da História e como essas se afirmam como uma espécie de secularização de ideias religiosas, tal como apontado por Karl Löwith. A fim de complementar o seu percurso, o autor elege autores como Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche como importantes referências para a crítica do cristianismo no século XIX e, deste modo, abre perspectivas para um aprofundamento da temática dentro da Filosofia da História já no século XX e, obviamente, em franco diálogo com a Filosofia da Religião.

Com efeito, o presente livro é fruto de alguns anos de pesquisa do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UnB e também revela, de modo significativo, a pluralidade de nossas abordagens e investigações ocorridas ao longo de mais de quatorze anos de pesquisa e organização. Agradecemos aos alunos e alunas, que sempre nos estimulam a melhor nos prepararmos. Ao Departamento de Filosofia da UnB, por todo o acolhimento e apoio às nossas iniciativas. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, que também sempre nos apoiou de modo irrestrito. À

Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal, que sempre apoiou nossas iniciativas para eventos e, de modo muito particular, nos contemplou com suporte financeiro para o projeto *Deus e Religião – Um Diálogo entre Diferentes Abordagens* (Edital de Demanda Espontânea 2016).

Brasília, 09 de outubro de 2018

A Filosofia Analítica da Religião

Agnaldo Cuoco Portugal

Introdução

Em um livro sobre diferentes perspectivas da filosofia da religião, é sem dúvida importante dar lugar para a abordagem analítica desse campo de estudo, pois é nela que provavelmente mais se publica no mundo sobre o assunto hoje. Além disso, uma das qualidades que têm caracterizado a filosofia da religião no Brasil é a diversidade das abordagens interagindo de modo colaborativo. Afinal, um assunto difícil e multifacetado como a religião vai provavelmente precisar de toda ajuda que as diferentes perspectivas puderem dar para compreendê-lo e a analítica é sem dúvida uma delas. Mas o que seria a filosofia analítica da religião?

A primeira coisa que um texto típico de filosofia analítica tenta fazer é definir os conceitos com os quais vai lidar, de modo que o significado deles fique claro e permita uma compreensão mais profunda do tema. Isso certamente não é novidade na história da filosofia. Grandes pensadores do passado, como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Descartes, por exemplo, faziam exatamente isso. Talvez exatamente por entender que isso é algo central na atividade filosófica tal como esta se estabeleceu ao longo da história que a abordagem analítica busca esclarecer os conceitos com os quais pensamos as questões.

E esse esclarecimento conceitual se dá por uma análise da linguagem usada para tratar do assunto. Assim, um texto de filosofia analítica da religião vai partir das frases que são ditas em contextos religiosos e analisá-las em relação aos seus pressupostos e decorrências. As ideias que as pessoas e comunidades religiosas têm são expressas naquilo que elas falam e escrevem, seja como expressão de seu credo, seja em seus ritos e narrativas. Cabe ao filósofo da religião nessa abordagem buscar ver o que essas afirmações e falas pressupõem e as consequências que decorrem dessas expressões linguísticas.

Desse interesse especial pela linguagem, podemos ver outra característica importante da filosofia analítica: o uso de ferramentas formais de análise, especialmente da lógica dedutiva e da teoria da confirmação probabilística. Quando falamos ou escrevemos, exprimimos ideias em uma ordem. Essa ordem do discurso, do pensamento, é o que a Lógica procura identificar e estabelecer de modo a ajudar a esclarecer o que está sendo dito e permitir avaliar se estamos pensando corretamente. A análise das falas e ideias religiosas usa as formas da lógica dedutiva para identificar quais são os pressupostos de onde elas partem (as premissas) e o que se pode deduzir desses pressupostos (a conclusão). A teoria da confirmação probabilística tem o mesmo intuito da lógica dedutiva, ou seja, identificar e avaliar a relação entre premissas e conclusão, mas o faz não quanto à necessidade, mas quanto à probabilidade. Em outras palavras, enquanto a lógica dedutiva se ocupa da conclusão que se segue necessariamente das premissas, a teoria da confirmação se volta para em que medida determinada premissa (ou indício) torna provável (ou confirma) uma conclusão (ou hipótese). Assim, a filosofia analítica pode – mas não necessariamente o faz em todos os seus textos – usar tanto a lógica dedutiva quanto a teoria da confirmação para identificar os pontos de partida do pensamento religioso e as consequências que decorrem dele, avaliando se elas são

consistentes (dedutivamente) ou coerentes e confirmatórias (probabilisticamente).

Ao conjunto de premissas e conclusão, ou – conforme for o caso – indício e hipótese, chamamos argumento. Outra característica da filosofia analítica da religião é tentar reconstruir as falas e ideias religiosas em argumentos, ou formular argumentos que fundamentem esses pensamentos. Conforme vamos ver adiante, uma das ideias mais centrais das religiões que a filosofia analítica mais estuda – o cristianismo, principalmente, e as religiões abraâmicas ou teístas em geral – é de que existe um Deus pessoal, com o qual um fiel pode viver uma relação por meio de preces, cultos, atos de ajuda aos outros, engajamentos em causas sócio-políticas, peregrinações, etc. O cristão diz e faz muitas coisas pressupondo que Deus existe. A filosofia analítica da religião formula argumentos contra e a favor da existência de Deus, usando (frequentemente) os instrumentos formais da lógica dedutiva e da teoria da confirmação.

Essa preocupação com argumentos – sua formulação, validade, coerência e grau de confirmação – mostra uma preferência bastante acentuada da filosofia analítica da religião por questões epistemológicas, ou seja, (em termos gerais, pelo menos) as relativas ao conhecimento. A epistemologia é uma área vasta da filosofia, cobrindo vários assuntos relacionados fundamentalmente, arrisco dizer, à diferença entre conhecimento e mera opinião. Desde os primeiros pensadores na Grécia antiga, a filosofia tenta identificar as características que distinguem a crença simples daquilo que se pode chamar de conhecimento. Dessa questão sobre a natureza do conhecimento, emerge o problema do que consiste a justificação de uma tese (supondo-se que esse é um dos componentes que transforma uma crença em conhecimento). E do problema da justificação da tese, surge a questão do acesso do agente cognitivo ao processo de justificação das crenças. Além disso, a epistemologia se volta também para o que dá valor cognitivo positivo aos diversos modos pelos quais formamos

nossas crenças (ou diversas formas de conhecer): a percepção, o raciocínio dedutivo, a indução, a memória, a introspecção, o testemunho (ou seja, o que os outros nos dizem). A filosofia analítica da religião se dedica, em grande medida, a questões epistemológicas relativas às crenças religiosas, o que a torna bastante voltada para o tradicional problema da relação entre razão e fé.

A relação entre razão e fé tem uma longa história, mas o foco da filosofia analítica da religião (e da filosofia analítica em geral) não é histórico. Isso não quer dizer que um trabalho de filosofia analítica da religião não faça menções a autores do passado. Ao contrário, é frequente que, em textos dessa abordagem, parta-se da ideia de grandes filósofos como – além dos mencionados acima – Agostinho, Anselmo, Pascal, Locke, Hume e Kant. Porém, a preocupação não é com a exatidão do que eles disseram ou com uma interpretação correta de seu pensamento como fim em si mesmo – o que seria uma preocupação histórica. A abordagem analítica parte das ideias desses autores para tentar entender os problemas da linguagem, crença e prática religiosa. O entendimento correto das ideias deles é um pressuposto para o seu uso, é claro, mas o principal não é isso, mas sim esclarecer a religião pela análise das falas e ações das pessoas religiosas. Se o diálogo com autores do passado for frutífero para isso, então se recorre a esse rico estoque de ideias que é a história da filosofia. O modo como esta é encarada, porém, é fundamentalmente instrumental. Nessa abordagem, não se estuda um autor apenas para compreendê-lo, ele é estudado para se elucidarem as questões, para se pensar melhor.

Por outro lado, a filosofia analítica da religião tem uma história. A religião não estava entre as preocupações iniciais de Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, aqueles que, entre o final do século dezenove e início do vinte, fundaram o que veio a ser chamada a filosofia analítica. Ao criar a lógica simbólica moderna, Frege e Russell estavam voltados para a

tentativa de fundamentação da aritmética e de compreender melhor os problemas filosóficos a partir do que a forma lógica pode indicar. Embora o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Wittgenstein faça algumas poucas referências no final a ideias que parecem estar no âmbito da religião, é apenas com *Language, Truth and Logic* (1936) de Alfred Ayer, que o método analítico – já razoavelmente consolidado a essas alturas – se volta para questões relativas à vida religiosa. Inicialmente, ela se preocupa com o significado da linguagem religiosa, tentando responder ao desafio colocado pelo próprio Ayer de que ela não teria sentido. Posteriormente, ela se volta para a formulação de argumentos sobre (a favor e contra) a existência de Deus, empregando o instrumental lógico-probabilístico. Mais adiante, amplia seu escopo para o problema da racionalidade da crença religiosa, sem se basear apenas em argumentos. Atualmente, volta-se para outros problemas da atividade religiosa, além dos epistemológicos.

O fato de que ela tem uma história (apesar de não ter em si mesma uma preocupação predominantemente histórica, como foi mencionado acima) significa que a filosofia analítica da religião constituiu uma tradição de pensamento. Um debate foi se estabelecendo a partir dos seus princípios, objetivos e recursos metodológicos. Assim, devido a peculiaridades dessa história, ela foi feita predominantemente em língua inglesa, especialmente por filósofos britânicos e norte-americanos, incluindo também uma considerável contribuição de autores escandinavos. Porém, na medida em que ela se preocupa com problemas e nos convida a pensar criticamente e por nós mesmos, é uma abordagem que permite fazer filosofia de forma autoral e em qualquer língua.

O que vai ser feito no que se segue, no entanto, não é predominantemente um exercício de pensamento autoral, mas uma exposição de algumas das principais ideias defendidas nessa recente e, ao mesmo tempo, rica tradição da filosofia analítica da religião. Por outro lado, a exposição de cada tese será acompanhada de alguns questionamentos, para estimular o leitor a

pensar por si mesmo sobre alguns dos grandes problemas da filosofia da religião a partir de sua abordagem analítica. A proposta é que, conhecendo o que fizeram alguns dos pontos altos dessa tradição, possamos ir além deles.

Em suma, poderíamos caracterizar a abordagem analítica da filosofia da religião como essa que se esforça por esclarecer os conceitos por meio da análise daquilo que se fala ou da reconstrução linguística daquilo que se faz. Ela emprega instrumentos formais nessa análise, tem a história da filosofia como uma preocupação secundária, voltando-se para formular argumentos sobre os assuntos. Constituiu-se numa tradição que tem como polos centrais de formulação de ideias os Estados Unidos e o Reino Unido, mas seu método não se restringe a essa tradição, permitindo e requerendo que seja elaborado um pensamento criativo e crítico próprio, em diálogo com autores do passado e do presente, mas, principalmente, visando esclarecer os diferentes aspectos da religião pela análise destes.

A exposição a seguir vai abordar quatro linhas de pensamento que se destacam na filosofia analítica da religião (contextualismo wittgensteiniano, teologia natural, experiencialismo e epistemologia reformada) e depois indicar alguns rumos novos que se têm tomado mais recentemente nessa perspectiva filosófica contemporânea.

1. O Contextualismo Wittgensteiniano

Começemos com um grupo de autores que se voltou principalmente para a questão do significado da linguagem religiosa que, como vimos, foi o ponto de partida da filosofia analítica da religião. Chama-se "contextualismo wittgensteiniano" ao posicionamento de pensadores que se dizem inspirados na obra do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

Tradicionalmente, a obra de Wittgenstein é dividida em pelo menos duas fases: "o primeiro Wittgenstein" refere-se às ideias

expostas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921 e o “segundo” diz respeito à posição adotada nas *Investigações Filosóficas*, obra escrita em meados dos anos 1940, mas só publicada postumamente. No *Tractatus*, Wittgenstein propõe uma teoria pictórica do significado na qual as palavras são combinadas em sentenças para formar uma pintura ou modelo de um possível estado de coisas no mundo. Assim, a linguagem serve propriamente para descrever os fatos ou estados de coisa.

Isso torna o próprio texto do *Tractatus* um problema, pois no momento em que tento explicar como uma sentença deve se relacionar com um estado de coisas que ela represente, estou tentando fazer mais com as palavras do que meramente descrever os fatos. Seu próprio livro é descrito no penúltimo aforismo como uma escada que deve ser jogada fora depois que se subiu por ela, ou seja, uma vez que já se elucidou o propósito e natureza da linguagem, deve-se abster de fazer com a linguagem o tipo de coisa que a filosofia pretende fazer ao buscar esclarecer as proposições.

No entanto, não é só a filosofia que está para além do alcance da linguagem, mas também a ética, a estética, a religião e todo qualquer discurso que procure falar do sentido da vida ou dar uma explicação fundamental do mundo (que seria, assim, algo fora do mundo). Assim, o que pode ser adequadamente colocado em palavras (a descrição do mundo), na restrita concepção de linguagem do *Tractatus*, termina por ser muito pouco em relação ao que se considera em geral importante.

São muito poucas as menções a Deus no texto. No aforismo 6.432, temos a tese de que Deus não se revela no mundo, mas está para além dele, ou seja, além do âmbito que a linguagem pode exprimir adequadamente. Mesmo não sendo claro o lugar de Deus e da fé no sistema do *Tratatus*, a opinião prevalecente entre os comentaristas é de que estes seriam temas que estariam no plano daquilo que não se pode falar, mas que, no máximo, se revela de modo inexprimível, o místico (6.522). Desse modo, apesar de nos *Cadernos de 1914-1916* Wittgenstein afirmar que “a fé consiste na

habilidade de ver que a vida tem um sentido, ou seja, de viver de modo que a vida deixe de ser problemática”, a principal ideia de seus primeiros textos sobre a religião é de que as verdades religiosas são inefáveis, estão no plano do indizível.

A filosofia da linguagem contida nas *Investigações Filosóficas* (1953) muda radicalmente em relação à posição adotada no *Tractatus*. Ao invés da linguagem servir propriamente apenas ao propósito de descrever o mundo, as palavras podem ser usadas para uma enorme e heterogênea gama de finalidades, cujas regras e objetivos variam de acordo com os diferentes contextos. É nas *Investigações* que temos a noção de “jogo de linguagem”, que são o modo pelo qual as palavras adquirem significado. Cada jogo de linguagem se refere a um contexto de forma de vida específica. Assim, a tarefa da filosofia passa a ser entendida não como a análise lógica da estrutura da linguagem descritiva, mas como a análise e o esclarecimento dos jogos de linguagem. Desse modo, no segundo Wittgenstein, a linguagem religiosa também é tida como diferente da linguagem científica, embora já não seja mais necessariamente um mau uso da linguagem, uma vez que já não se considera haver uma referência única para o significado, mas contextual.

Nas *Aulas sobre a Crença Religiosa*, publicada com base em notas de alunos sobre as aulas de Wittgenstein acerca do assunto, as crenças religiosas são entendidas como redes conceituais que usamos para determinar o que faz sentido dizer, são referências para o modo como enxergamos o mundo. Nesse sentido, elas não são nem verdadeiras nem falsas, nem racionais nem irracionais, pois não se referem a uma realidade, mas a um compromisso com um modo de vida, com um sistema de referência. Seria ridículo tentar avaliá-las como avaliamos hipóteses científicas, pois as crenças religiosas são elas mesmas critérios de avaliação.

Sendo assim, do ponto de vista epistemológico, as crenças religiosas não podem ser confirmadas nem falseadas por fatos e argumentos. Diferentemente das hipóteses científicas, as crenças

religiosas são um jogo de linguagem onde não faz sentido a falsificação ou a confirmação empírica e argumentativa. Segundo Wittgenstein, quando fatos e argumentos entram em cena na discussão de crenças como a ocorrência do Juízo Final acaba-se destruindo o que se chama de crença religiosa. Na gramática própria do jogo de linguagem religioso, não se usam termos como “hipótese” e “opinião” nem se fala em termos de “alta probabilidade”, mas de “dogma” e “fé”.

Diferentemente das crenças científicas, que podem ser inteiramente neutras em relação à existência de quem as crê, as crenças religiosas têm a ver com os rumos que se dão para a vida. É por isso que, em geral, não há problema em se dizer que não se acredita na existência de qualquer coisa ou objeto. No entanto, no uso que fazemos da linguagem ao dizermos que acreditamos ou não em Deus, essa indiferença não acontece. Frequentemente, a crença ou descrença na existência de Deus é avaliada como boa ou má, dependendo do contexto. A visão contextualista e particularista das crenças religiosas é enfatizada por autores que ficaram conhecidos como epistemólogos da religião wittgensteinianos, como D. Z. Phillips e Norman Malcom.

Em um artigo intitulado “Faith, skepticism and religious understanding”, Phillips sugere que a relação entre religião e reflexão filosófica precisa ser repensada. Tradicionalmente, pensa-se a filosofia como preocupada com razões e que a filosofia da religião deve, portanto, refletir sobre os fundamentos racionais para a crença religiosa. No entanto, as razões tipicamente dadas por crentes religiosos para suas crenças não são aceitas pelos filósofos, pois são consideradas como vindo de dentro da religião, pressupondo o pano de fundo da fé. Nessa rejeição, porém, os filósofos da religião estão pressupondo que é possível resolver a questão de se Deus existe, por exemplo, sem se fazer referência à forma de vida da qual a crença em Deus é parte fundamental. Em outras palavras, não se trata aqui de uma questão meramente

teórica, não faz sentido dizer que se acredita em Deus se a própria vida não é minimamente tocada por essa crença.

Estabelece-se, então, um enorme distanciamento entre o questionamento filosófico e os crentes religiosos comuns, o deus dos filósofos e o Deus da fé. Assim, a disputa sobre a existência de Deus não é uma questão de fato objetiva, ao modo de uma hipótese científica, mas de profundo significado existencial para quem acredita. A filosofia só pode saber o que é significativo na religião se se dispuser a examinar conceitos religiosos nos contextos dos quais eles derivaram seu significado. Esse cuidado nos pouparia de interpretar a realidade de Deus como sendo a de um existente entre outros existentes, a de um objeto entre outros. Ao invés disso, perceber que Deus existe é dar um significado particular à vida, um entendimento diferente dado à existência.

Esquecer o contexto religioso no qual são geradas as crenças religiosas leva os filósofos a exigir que a linguagem religiosa satisfaça critérios de significação alheios a ela. Concordar que a religião deva ser racional para ser inteligível não significa aceitar que deva haver um modelo único de racionalidade ao qual todos os modos de discurso devem se conformar. Assim, propõe Phillips, fundamental para a filosofia da religião é mostrar a diversidade de critérios de racionalidade e de realidade conforme os diferentes contextos (vide Phillips 1992, 83). Não se pode esquecer a questão prévia acerca do que faz uma crença ser religiosa, ou seja, do que há de especificamente religioso numa crença religiosa. Ao esquecer isso, o filósofo da religião acaba falando de um conceito de Deus que não tem nada a ver com o Deus da religião e para o crente religioso, “conhecer Deus é amá-lo. Não há um entendimento teórico da realidade de Deus” (idem, 87). Do mesmo modo, a expressão “crença em Deus” tem um âmbito de aplicação em muito diferente de “crença em uma pessoa”, pois uma das formas de se crer em Deus é pelo temor a Ele, o que envolve afetos que não são compatíveis com a noção de crença em uma pessoa. Em relação a Deus, há apenas amantes - felizes ou infelizes - e é o amor (que se

ama ou que se odeia) que significa acreditar em Deus. Reconstruir a crença em Deus como uma questão teórica é distorcer essa compreensão fundamental.

Não faltaram críticas à posição chamada wittgensteiniana. Um exemplo de tentativa de resposta a elas encontra-se no artigo de Phillips “Religious beliefs and language games”. Ele pretende afastar duas dúvidas que surgem da ideia de que crenças religiosas são jogos de linguagem peculiares. Por um lado, ele quer rechaçar a tese de que são jogos esotéricos praticados por uns poucos e sem significação fora das formalidades internas dessas atividades. Por outro lado, ele quer responder à crítica de que, tratados como jogos de linguagem, as crenças religiosas fiquem fora do alcance de qualquer crítica possível.

Phillips se esforça por responder essas críticas que ele mesmo identificou. Em primeiro lugar, o que significa o empreendimento de buscar razões para a crença em Deus? Quando se dá razões para fazer algo - por exemplo, trabalhar para se realizar como profissional - a importância maior é dada para as razões (a realização profissional) e não para a ação (trabalhar). Do mesmo modo, buscar razões para se acreditar em Deus é atribuir um valor relativo à crença em Deus, o que é incompatível com a crença religiosa. É porque a crença em Deus tem valor absoluto e referencial que, em muitos casos, o que parece ser de um modo para a perspectiva secular é visto de outro modo pela visão de mundo religiosa. Negar que haja tensões entre as perspectivas religiosa e secular é também distorcer a natureza das crenças religiosas.

O que está em questão na avaliação de uma crença religiosa não é o peso dos fatos ou de um raciocínio que conduz a uma conclusão, mas o quanto e como a crença regula a vida da pessoa, inclusive o modo como esta avalia outras crenças (vide Phillips 1971, 129). Mas, se é assim, como distinguir crenças religiosas de absurdos sem sentido? Uma primeira resposta é a tese de que dentro das próprias práticas religiosas há critérios acerca do que

pode e do que não pode ser dito com sentido. Por outro lado, a forma de vida religiosa seria sem sentido se fosse completamente isolada de outras dimensões da vida. Do mesmo modo, as crenças religiosas não podem ser entendidas se não levarmos em conta outros modos de vida e essa conexão com outros modos de vida não deve ser fantasiosa. Assim, para Phillips, "quando o que é dito por crentes religiosos viola os fatos ou distorce nossa apreensão das situações, nenhum apelo ao fato de que o que é dito é dito em nome da religião pode justificar ou desculpar a violação e distorção" (Phillips 1971, 135). É por isso que as crenças religiosas não são um jogo esotérico.

Mas dizer que o sentido de crenças religiosas é parcialmente dependente de fatos não religiosos não é dizer que essas crenças são justificáveis ou possam ser inferidas dos fatos em questão. O que distingue uma crença religiosa supersticiosa de uma crença religiosa que deve ser analisada segundo critérios puramente religiosos é o contexto e o modo como elas são encaradas pelos crentes. Se uma crença é tida como se referindo a uma conexão causal no mundo, então ela deve ser avaliada segundo critérios de qualquer teoria causal. Uma crença religiosa supersticiosa envolve a crença em conexões semicausais não existentes que nada têm a ver com os supostos resultados esperados (por exemplo, rezar para a Virgem Maria para que uma criança recém-nascida tenha uma vida feliz). Mas se as crenças em questão não são hipóteses testáveis, mas modos específicos de reagir e lidar com certas situações cruciais da vida, então elas são expressões de fé e confiança (como dedicar o nascimento de uma criança à Virgem Maria, vista como um modelo da relação entre mãe e filho) que não podem ser avaliadas como uma teoria científica. Não usar esses objetos e não ter tempo para as reações envolvidas é o mesmo que não ter fé. O que é importante aqui não é o fim que se deseja, mas o próprio significado do ato religioso, que é tido como sagrado e que, por isso dá sentido a toda a vida.

Se uma crença religiosa é um modo de responder a uma ocorrência da vida, a força dessa resposta não pode ser avaliada por argumentos, pois ela é um referencial de avaliação, que pode ser aceito por uns, mas não por outros. O papel da filosofia não é ser contra ou a favor de crenças religiosas, mas apenas esclarecer a gramática dessas crenças.

Mesmo com todo esse esforço de Phillips, o contextualismo wittgensteiniano parece sujeito a vários tipos de objeções. Entre elas está a tese de que ele enfatiza demais os aspectos práticos da crença religiosa e negligencia o valor de verdade proposicional do credo doutrinal. Um crente religioso parece em geral ter uma posição realista em relação a suas crenças e negar que essas crenças possam ser avaliadas por critérios lógicos e empíricos parece mais uma estratégia desesperada de evitar a crítica. Além disso, essa posição em epistemologia do teísmo não dá uma resposta satisfatória para aqueles que participem de um jogo de linguagem religioso tanto quanto de um jogo de linguagem científico e que tente conciliar os dois de algum modo, criando, talvez, um terceiro jogo de linguagem, que busque justificar crenças religiosas em termos da razão filosófico-científica.

A próxima seção mostra exatamente uma tentativa de conciliar crença religiosa (particularmente, das religiões teístas) e o tipo de raciocínio praticado na atividade das ciências naturais.

2. Richard Swinburne e a Teologia Natural

Por mais que seja criticável a proposta dos wittgensteinianos, eles deram uma importante contribuição para responder o problema do qual partiu a filosofia analítica da religião: o do significado da linguagem religiosa. Alfred Ayer (1936) havia defendido que esta não tem significado, pois não podia ser verificada empiricamente, nem tratava de verdades analíticas a priori (que são verdadeiras do ponto de vista estritamente racional e independente da experiência) como as regras da lógica e o

conhecimento matemático. Para Ayer, afirmar que Deus existe não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente não tem significado na linguagem (ou seja, o ateísmo também não tem sentido, pois nega uma afirmação sem sentido). Os wittgensteinianos ajudaram a responder esse questionamento ao mostrar que um modo importante de dar sentido à linguagem é seu uso e que ela pode ser usada de vários modos, não apenas do modo científico.

Richard Swinburne também deu uma resposta para o problema da linguagem religiosa no primeiro livro de sua trilogia sobre epistemologia da religião: *The Coherence of Theism* (1977). Além de contestar o critério verificacionista de significado de Ayer, Swinburne mostra como a questão do sentido da linguagem religiosa está ligada ao da verdade da crença que ela exprime. Se for possível argumentar que a crença em Deus é verdadeira, então já estará suposto que essa afirmação tem significado. O segundo livro da trilogia, *The Existence of God* (1979 e 2004 – segunda edição) se dedicou a apresentar argumentos em favor da verdade da crença em Deus.

A essa atividade de apresentar argumentos a favor ou contra a existência de Deus chama-se “teologia natural”. O nome é bastante ruim, pois não se trata nem de teologia (mas sim de filosofia), nem de algo natural (mas sim de uma construção intelectual). Em todo caso, a ideia é que não é algo que dependa da religião revelada ou que use as escrituras e ou a experiência religiosa como argumento, como a teologia religiosa propriamente dita. A teologia natural ouve a religião revelada e reconstrói suas teses em termos de afirmações que podem ser defendidas ou atacadas de modo argumentativo. Nesse sentido, Swinburne se propõe a formular argumentos sobre uma tese metafísica que estaria pressuposta na prática, nos escritos e nas falas dos adeptos das religiões abraâmicas.

A tese metafísica que Richard Swinburne defende em *The Existence of God* é o teísmo, entendido como a proposição de que existe um ser pessoal incorpóreo, infinitamente bom, onipotente,

onisciente, criador do universo físico, eterno, infinitamente livre e onipresente. Trata-se, segundo ele, de um denominador conceitual comum entre as três principais religiões monoteístas ou que teriam se desenvolvido a partir da revelação alegadamente feita a Abraão, conforme o livro do *Gênesis* na Bíblia: judaísmo, cristianismo e islamismo. Por essa razão, aos elementos constituintes da tese metafísica do teísmo, acrescenta-se a qualidade de que esse ser se constitui também em objeto de adoração religiosa. O teísmo se distingue do deísmo exatamente por postular uma noção de divindade pessoal, com quem se pode manter um vínculo religioso por meio de cultos, ritos, preces, entre outras atividades que visam uma comunicação entre a pessoa infinita do Criador e as pessoas finitas humanas. O deísmo postula uma divindade impessoal, responsável apenas pela criação do universo ou das leis naturais, mas incapaz de comunicação.

Por pessoa, Swinburne entende um agente com poderes básicos, crenças e intenções, que é capaz de agir, transformando a realidade com base em suas crenças e propósitos. O teísmo postula que Deus é uma pessoa incorpórea, pois ele agiria com base em intenções, poderes e crenças próprios de um ser infinito, ou seja, sem limites além da lógica. Os limites da lógica se referem apenas ao que pode ser dito com sentido, não a limitações reais. Nesse sentido, Deus é incorpóreo, pois a corporeidade é uma limitação dos poderes de uma pessoa na realização de suas intenções e na sua capacidade de ter crenças verdadeiras. Trata-se de uma tese metafísica, pois a ideia é que toda a realidade física depende de Deus para existir, não apenas por ter sido criada por ele, mas para continuar existindo. Dito de outro modo, o teísmo é uma resposta à pergunta: o que é a realidade afinal? E o teísmo responde dizendo que a realidade é composta em termos últimos por Deus, ao qual estão subordinados os entes finitos, que existem de modo limitado.

Swinburne defende essa tese por meio de um raciocínio que recorre tanto ao conceito de explicação quanto ao de probabilidade,

que ele postula serem elementos centrais para se entenderem as ciências naturais modernas. Explicar algo é apresentar suas causas e as razões que levaram aquelas causas a produzir o efeito que se está tentando explicar. O autor distingue entre explicações científicas e explicações pessoais. Nas explicações científicas, as causas são as condições iniciais (localização, massa, velocidade, aceleração, etc.) nas quais se encontra o objeto que se quer explicar; e as razões são dadas pelas leis naturais, que permitem deduzir o estado ou a situação de um objeto físico a partir das condições iniciais. Nas explicações pessoais, as causas de um efeito são dadas pelos poderes e crenças de um determinado agente; as razões estão nas intenções desse agente para realizar aquele efeito. Explicações científicas e pessoais podem se sobrepor no entendimento do efeito da ação de uma pessoa humana, pois esta está sujeita às leis naturais e às determinações físicas e, ao mesmo tempo, tem um poder limitado de modificar a realidade ao redor e a si mesma com base em suas intenções. Explicações que se referem a Deus, porém, são apenas de tipo pessoal, pois se trata de uma tese metafísica, ou seja, fora do âmbito das leis físicas e condições iniciais empíricas.

Explicações podem concorrer como alternativas rivais e o modo racional de escolher entre hipóteses concorrentes é com base em critérios que tornam uma hipótese mais provável que outra. Segundo Swinburne, esses critérios que definem uma melhor explicação são seu poder de tornar mais provável o efeito ou fenômeno que está sendo explicado (um critério *a posteriori*, ou seja, que se refere ao poder explicativo da hipótese em relação ao objeto) e a plausibilidade em si da hipótese explicativa (um critério *a priori*, que avalia a probabilidade intrínseca ou prévia da hipótese, antes de qualquer consideração empírica). Uma vez que mais de uma hipótese pode explicar um fenômeno no sentido de tornar provável que ele ocorra de fato, muitas vezes a avaliação racional de uma hipótese tem de recorrer a critérios *a priori*. O principal critério é o de simplicidade, no sentido de que quanto

mais simples for uma hipótese, mais provável ela será em princípio. Assim, a história da ciência oferece vários exemplos de casos nos quais hipóteses com poder explicativo equivalente em relação aos mesmos fenômenos foram distinguidas com base em sua maior simplicidade. Segundo Swinburne, o teísmo é uma tese com significativo grau de probabilidade prévia dada a simplicidade da hipótese, pois ele postula a existência de um único Deus, mas também se trata de uma pessoa do tipo mais simples que pode haver, pois não é corpórea, ou seja, não há um elemento que torne complexa a realização de uma intenção ou que imponha limite a seus poderes e crenças. Além disso, ao postular que Deus tem as características que tem em grau infinito, o teísmo é simples no sentido de que qualquer limite no grau dessas qualidades exigiria uma explicação adicional que o justificasse, o que não se dá no caso de qualidades que são ou zero, ou infinitas. Sendo uma hipótese simples pelas razões acima, o teísmo se justifica quanto a sua probabilidade prévia. Por outro lado, o teísmo se propõe explicar fenômenos que são ou grandes demais ou estranhos demais para terem uma explicação científica. Explicações científicas se dão dentro do âmbito limitado pelo método de teste empírico de hipóteses. A própria existência do universo (por que passou a existir algo se seria muito mais simples que não houvesse nada?) e a existência de uma ordem regular que permita sua explicação seriam exemplos de fenômenos grandes demais para ser explicados cientificamente, pois se trata de condições da própria explicação científica. Por outro lado, a existência de seres conscientes e da experiência religiosa são exemplos de fenômenos estranhos demais para uma explicação científica, não no sentido de que ela não possa oferecer explicações para eles, mas que esse tipo de explicação precisa se ater ao que está nos limites do método científico e isso a torna incapaz de dar conta sozinha desse tipo de realidade. Uma extensão da explicação para alcançar esse tipo de fenômeno, tornaria a teoria complexa demais e, portanto, implausível. Segundo Swinburne, a hipótese teísta oferece

explicações para esses tipos de fenômenos com base na ação intencional de um ser dotado de poderes ilimitados e uma intenção infinitamente boa, tornando mais provável que se deem fenômenos como esses. Por outro lado, o fenômeno do mal (tanto físico quanto moral) diminui a probabilidade da hipótese teísta, embora possa ser explicado pelo teísmo em algum grau também. No cômputo geral, segundo Swinburne, é possível defender a existência de Deus com base na significativa probabilidade da hipótese teísta segundo os padrões de avaliação acima¹.

Assim, em termos do teorema de Bayes, a forma do principal instrumento para avaliação da probabilidade de uma hipótese em vista dos indícios que ela postula explicar, teríamos o seguinte raciocínio em favor da existência de Deus, segundo Swinburne:

Considerando h = hipótese teísta, e = um indício ou fenômeno a ser explicado, k = conhecimento de fundo, e o sinal de “.” significando a conjunção “e”, o teorema de Bayes permite reformular assim o que está envolvido nessa discussão:

$$P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} P(h/k)$$

$\frac{P(e/h.k)}{P(e/k)}$ exprime o poder explicativo do teísmo em relação ao indício. Quanto maior for $P(e/h.k)$ e menor for $P(e/k)$, maior será esse poder explicativo de h . Isso porque, $P(e/h.k)$ exprime o quanto o indício se torna provável em vista do teísmo. Assim, se é mais provável que haja ordem no universo ou que haja seres conscientes se o teísmo for verdadeiro, então esses dois indícios se tornam explicáveis em relação a essa hipótese. Além disso, o indício não deve ser explicável apenas se considerando o conhecimento de fundo, sem se considerar a hipótese que está

¹ Dado que o propósito aqui é apenas o de apresentar um panorama das correntes principais da filosofia analítica da religião, não é possível aprofundar o modo como Swinburne argumenta em favor do teísmo segundo cada um dos indícios que ele considera. Para mais pormenores de seus argumentos, cf. Swinburne (2004).

sendo avaliada ($P(e/k)$). Quanto menos ele for provável em vista do que já sabemos do mundo, maior será o acréscimo explicativo que a hipótese do teísmo estará oferecendo e, portanto, maior será seu poder explicativo como um todo para esses indícios. A tese de Swinburne é que o poder explicativo do teísmo sobre indícios como a existência de ordem no universo e de seres conscientes é maior do que o conhecimento científico pode dar. Note que se trata de uma probabilidade, que se dá com base em uma proporção (da explicação segundo o teísmo e sem ele). Assim, o argumento em vista de cada indício não conclui necessariamente que o teísmo é verdadeiro, mas sim que cada um deles o confirma, em vista do conhecimento de fundo, que o torna mais provável.

A esse valor comparativo do poder explicativo do teísmo, acrescenta-se o valor da probabilidade prévia do teísmo ($P(h/k)$) que, como vimos, é um valor dado principalmente pela simplicidade da hipótese.

O esforço intelectual desenvolvido em *The Existence of God* e outros trabalhos contemporâneos em teologia natural são uma resposta a um questionamento colocado no século dezoito, especialmente por David Hume e Immanuel Kant. Em obras antológicas como *Investigação acerca do Entendimento Humano* (1748) e *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779) de Hume, bem como *Crítica da Razão Pura* (1781/87) de Kant, toda essa tentativa de apresentar argumentos sobre a existência de Deus foi fortemente questionada. Para ambos, ao menos em grande medida, o problema é que se trata de um assunto que escapa aos limites da razão humana, sendo melhor que fique no âmbito da fé. A boa parte da filosofia do século dezenove e da primeira metade do século vinte parece ter levado a sério essa conclusão e tomou por dada a ideia de que a crença em Deus estaria fora dos limites da simples razão, ou pelo menos da razão que se propõe a conhecer e não conduzir a prática.

Apesar de forte ligação com a atividade de argumentação racional em favor da existência de Deus desenvolvida ao longo da

história da filosofia, a proposta de Swinburne tem vários elementos que a qualificam como contemporânea, mesmo em vista das críticas modernas. Em primeiro lugar, os argumentos são apresentados como inferências pela melhor explicação em termos probabilísticos, ou seja, não se pretende com eles uma dedução necessária, mas apenas uma confirmação ou acréscimo de probabilidade que cada um confere à hipótese, não só em si mesma, mas principalmente em relação a hipóteses rivais, especialmente o materialismo. As críticas de Hume e Kant se referem principalmente a conclusões supostamente necessárias em favor da existência de Deus. Em segundo lugar, a defesa do teísmo apresentada por Swinburne se dá em diálogo com a teoria do conhecimento e a filosofia da ciência contemporânea, levando em consideração não apenas questões acerca do que torna racional uma crença em geral, mas também dos critérios de avaliação de uma hipótese segundo a história e a teoria da ciência atual. Assim, é claro que Hume e Kant merecem um lugar de grande respeito no debate epistemológico, mas muita coisa foi feita nessa área do século dezoito para cá. O entendimento do método científico não é o mesmo que pensavam esses autores e a diferença entre critérios de racionalidade de crença religiosa e crença científica (ainda que se admita que elas são certamente diferentes em vários aspectos) não é tão decisiva quanto eles pareciam pensar.

Em outras palavras, a tese metafísica mais duradoura da história da filosofia e a mais popular nos círculos não acadêmicos é defendida em termos atuais por Swinburne. Obviamente, como toda tese filosófica, porém, ela está sujeita a críticas, objeções e aperfeiçoamentos. Uma das críticas se refere ao conceito de simplicidade, que é tão importante para avaliar a probabilidade prévia do teísmo. Como dizer que um ser com qualidades infinitas pode ser simples? O fato de não exigir explicações adicionais é apenas uma das facetas da simplicidade; a infinidade de conhecimento, poder, bondade, tempo, liberdade, por outro lado, indicam uma hipótese altamente complexa quanto ao seu

conteúdo. O conceito de simplicidade não é nada simples. Além disso, apesar de reconhecer a importância de indícios contrários à existência de Deus como o mal e a ocultação (se Deus existe, por que ele é tão pouco evidente?), Swinburne parece subavaliá-los.

Outra dessas críticas e propostas de aperfeiçoamento tem a ver com o uso que ele faz da experiência religiosa como o argumento decisivo em favor da crença em Deus, no penúltimo capítulo de *The Existence of God*. Na próxima seção, vamos ver outra forma de consideração dessa experiência na filosofia analítica da religião.

3. O Experientialismo de William Alston

Dentre as abordagens mais importantes na filosofia analítica da religião para o problema da fundamentação da crença em Deus contemporaneamente está a de uma corrente denominada por alguns como “experientialismo” (cf. Hasker 1996: 144). Experientialistas seriam os epistemólogos do teísmo que advogam um papel importante para o conceito de experiência religiosa na fundamentação da crença em Deus. Entre esses epistemólogos, destacam-se os nomes de William Alston, Caroline Franks-Davis (1999), Jerome Gellman (2001) e o próprio Richard Swinburne, entre vários outros. Uma perspectiva que remonta – fora da tradição analítica e da preocupação predominantemente epistemológica – a trabalhos de autores como Schleiermacher (1799), Soren Kierkegaard (1843), William James (1902), Rudolf Otto (1917) e Mircea Eliade (1957), que chamaram a atenção para o elemento experiencial ou vivencial da religiosidade, diferentemente da tendência predominante em filosofia da religião que buscava uma reconstrução racional, discursiva e argumentativa das crenças religiosas.

Em termos gerais, entenda-se experiência religiosa como aquelas ocorrências na vida mental das pessoas que tenham relevância religiosa e que se refiram a algo sentido por elas (cf.

Swinburne 2004). Entendida desse modo, não se está postulando que uma experiência religiosa corresponda a qualquer realidade objetiva em princípio, mas apenas se a descrevendo como um fenômeno da vida mental de certas pessoas que afirmam terem sentido algo que tinha conotação religiosa para elas.

Como se vê, o entendimento geral de experiência religiosa é bastante amplo e vago, podendo incluir uma vasta gama de fenômenos. Mesmo se - dado o escopo de nosso estudo - restringimo-nos apenas a alegadas experiências de Deus, é possível ainda listar pelo menos quatro tipos de experiências religiosas, conforme sugere Robert Audi (cf. 1995: 6-7):

- 1) percepção direta de Deus, que ele chama de “percepção teísta simples”, como a reportada nas narrativas bíblicas sobre Moisés no Monte Sinai ou sobre Jesus no Monte das Oliveiras;
- 2) perceber Deus por meio da percepção de alguma sensação indireta, como a percepção de uma “forte energia” ou a sensação de “um amor infinito e envolvente”, chamada por Audi de “percepção teísta indireta”;
- 3) perceber algo como tendo uma propriedade divina, ou seja, a interpretação de um objeto ou evento como sinais de Deus ou da ação divina, como a cura de uma doença grave ou a posse de um dom extraordinário, que Audi classifica como “percepção teística aspectual”;
- 4) perceber Deus em algo, como “num lindo pôr-do-sol” ou “no sorriso de uma criança”, que Audi chama de “percepção teísta estratificada”.

Dentre essas quatro categorias de experiência teísta, a abordagem de William Alston, o mais importante epistemólogo da experiência religiosa na filosofia analítica contemporânea, trabalha apenas com as duas primeiras, ou seja, com as situações nas quais Deus aparece ou se apresenta com uma dada característica. Alston

chama esse subconjunto das experiências religiosas, nas quais Deus se apresenta para alguém, de “percepção mística”.

O projeto alstoniano de fundamentar a crença teísta na experiência religiosa compreende basicamente três elementos: uma teoria da percepção, uma teoria da justificação das crenças perceptuais e uma aplicação dessas teorias aos fenômenos de percepção mística, ou seja, uma defesa das teses de que há de fato um tipo de percepção que tem Deus como referente e de que essas percepções servem para fundamentar a crença de que Deus existe.

Segundo Alston, há dois requisitos fundamentais para um fenômeno mental ser classificado como perceptual (cf. Alston 1991: 36):

- a. o caráter “apresentacional” de parte do objeto para o perceptor, ou seja, o perceptor sente o objeto como algo que se apresenta, impõe-se a ele independentemente de seus esforços, como algo que ele não pode evitar perceber;
- b. a consciência imediata do objeto por parte do perceptor, ou seja, o perceptor apreende o objeto de um modo direto, tal que é diferente de lembrá-lo, pensá-lo ou raciocinar a respeito dele, que são formas mediatizadas de apreensão do objeto de uma ocorrência mental.

Outro elemento fundamental de uma percepção e, do qual Alston não se esquece, é que o reconhecimento de uma percepção se dá dentro de um quadro conceitual. Em outras palavras, um objeto que se apresenta para mim e do qual tenho consciência imediata só pode ser identificado de acordo com os conceitos e categorias que disponho para classificá-lo e pensá-lo (cf. Alston 1991: 100). Assim, um radiologista, pelo treinamento e conhecimento teórico que adquiriu ao estudar radiologia médica, é capaz de identificar uma pneumonia num exame de raios-X

enquanto um leigo só consegue ver ali algumas manchas mais escuras num fundo menos escuro.

Com base nessa caracterização, Alston defende que é possível classificarem-se experiências místicas narradas por Tereza D'Ávila, Angela Foligno e outros místicos menos famosos (tais como os apresentados por William James 1902) como perceptuais. Por um lado, eles relataram ocorrências mentais nas quais se sentiram conscientes da presença de Deus num modo tal que independia de seus esforços e que era completamente diferente do simples pensar, argumentar ou lembrar-se de Deus (cf. Alston 1991: 16).

Além disso, mesmo não sendo sensoriais, tais fenômenos poderiam ainda se qualificar como perceptuais, pois não há razão para pensar que nossas percepções devam ser exclusivamente sensoriais. Por outro lado, mesmo que seja um assunto de debate filosófico, poucos filósofos sustentam que a existência de Deus é impossível. Sendo assim, é possível também, em princípio que Ele possa ser percebido. A aqueles que afirmam que não se pode perceber Deus, pois Ele é infinito, Alston responde dizendo que não precisamos perceber a totalidade de x para perceber x . E mesmo que só captemos o ser de Deus de um modo imperfeito e adaptado a nossas limitações, isso não significa que seja impossível ter alguma percepção de Deus, mesmo porque é difícil sustentar que captemos qualquer objeto lógico do modo como ele é em si e não apenas segundo a limitação de nosso aparato perceptivo e conceitual (cf. Alston 1991: 59, 60 e 63). De fato, em vista dessas objeções teológicas, parece incoerente para um teísta negar a possibilidade de percepção de Deus (por exemplo, cf. Davies 1993), pois ela está necessariamente implicada na noção de revelação do divino, que é crucial para a compreensão do fenômeno religioso do ponto de vista do crente.

Sendo assim, Alston pretende ter mostrado que é possível entender a percepção mística como uma espécie de percepção, entendida em termos genéricos segundo a sua teoria da aparição. A

etapa seguinte de seu esforço intelectual é mostrar que (ao menos algumas) dessas experiências justificam a crença na existência de Deus.

Desse modo, o segundo tópico do programa de justificação do teísmo de Alston é sua teoria da justificação. Justificação de crenças, segundo Alston, implica uma avaliação das proposições nas quais se acredita. Estar justificado em acreditar em *p* é ter uma base ou fundamento adequado para crer que *p* é verdadeiro (cf. Alston 1991: 73). Nesse sentido, trata-se de uma questão de grau, pois se pode estar mais ou menos justificado em crer em *p*. Além disso, pode-se estar justificado em acreditar em *p* *prima facie*, ou seja, até que se mostre que a crença em *p* não é justificada, ou que o é de modo incondicional, ou seja, *p* deve ser aceita como verdadeira independentemente de qualquer investigação posterior. Em geral, a justificação de crenças perceptuais é apenas *prima facie*, ou seja, elas podem ser mantidas apenas até que tenhamos uma razão mais forte para rejeitar sua probabilidade inicial.

Uma distinção preliminar importante é entre a atividade de justificação e o estado de justificação. Pode-se estar justificado de modo imediato, sem que isso seja resultado de uma atividade inferencial ou argumentativa de fundamentação. Mesmo envolvendo uma apreensão imediata e não o produto de uma atividade consciente e inferencial de justificação, a formação de crenças perceptuais pode ser considerada uma prática sujeita a avaliação positiva ou negativa. Em outras palavras, o fato de podermos classificar o grau com que o percebedor forma crenças perceptuais significa avaliar o quanto ele domina a prática de formar esse tipo de crença a partir de apreensões imediatas e crenças não sensoriais de fundo. É a essa maneira de formar crenças a partir de fundamentos perceptuais ou não, e que pode ser avaliada quanto ao seu melhor ou pior desempenho, que Alston chama de “prática doxástica” (cf. Alston 1991: 100).

Uma prática doxástica é, então, uma maneira de formar crenças como resultados (*outputs*) de certas fontes ou dados de

entrada (*inputs*) tais como percepção sensorial, testemunho, memória, raciocínio, percepção mística ou leitura de bolas de cristal. Assim, o problema de se certa crença perceptual é justificada se torna o problema de se a prática doxástica da qual ela resultou é confiável ou capaz de gerar crenças verdadeiras (cf. Alston 1991: 100-101).

No entanto, se olharmos para a prática doxástica da percepção sensorial, o principal modelo para práticas de formar crenças perceptuais, temos um problema. Para determinar se a maioria das crenças formadas a partir da percepção sensorial é verdadeira e, assim, se a prática doxástica correspondente é confiável, precisamos de algum modo contar com a própria percepção sensorial. Dito de outra forma, caímos numa espécie de circularidade epistêmica que impede uma justificação epistemológica de práticas doxásticas, pois não temos como avaliar o quão verossímeis são os resultados da percepção sensorial sem já estarmos pressupondo a própria percepção sensorial.

No entanto, por mais dificuldade que tenhamos de justificar a verdade de nossas crenças perceptuais sensoriais, não temos como evitar formar crenças a partir da correspondente prática doxástica. Assim, o que Alston propõe é que a prática doxástica da percepção sensorial seja avaliada com base em critérios determinados por ela mesma, ou seja, respeitando-se a ideia de que precisamos da percepção sensorial para avaliarmos se ela produz crenças falsas demais a ponto de se tornar inconfiável. Nesse caso, o que temos é uma análise coerentista, ou seja, uma prática será *prima facie* confiável enquanto não se mostrar que ela tem inconsistências internas demais e enquanto não contradisser com demasiada frequência outras práticas mais arraigadas e universais (cf. Alston 1991: 170).

Mesmo considerando-se que as práticas doxásticas devam ser avaliadas conformes seus próprios critérios, pois não há um pano de fundo neutro e comum para se julgá-las, isso não significa que vale tudo. Alston entende eliminar o perigo do relativismo,

postulando que todas as práticas formam crenças acerca de um mesmo mundo e que há práticas mais confiáveis porque mais bem estabelecidas e universais que outras. Outros elementos que caracterizam uma prática doxástica são: 1) a posse de um “sistema de anulação” (*override system*), pelo qual as crenças formadas são testadas e avaliadas (cf. Alston 1991: 159); 2) práticas doxásticas são pré-reflexivas, ou seja, engajamo-nos nelas antes mesmo de refletir ou estarmos conscientes delas (cf. Alston 1991: 163), pois 3) elas são estabelecidas e partilhadas socialmente. Além disso, o conjunto de conceitos de fundo que caracteriza cada prática pode mudar ao longo do tempo.

Assim, dada a circularidade epistêmica, o caráter irreduzível e autônomo das diferentes práticas doxásticas e as outras características destas indicadas acima, Alston afirma que o tipo de justificação que se pode postular para uma prática doxástica é uma racionalidade prática, ou seja, a racionalidade de agir ao formar crenças do modo como formamos. Em outras palavras, se a prática doxástica não forma crenças inconsistentes entre si em demasia, então o fato de que sentimos inevitável formar crenças do modo como prescreve a prática faz com que sejamos incoerentes ao considerá-las inconfiáveis até prova em contrário (cf. Alston 1991: 169). Assim, enquanto o cético continua agindo com base em crenças formadas sensorialmente, sua crítica é incoerente e essa prática doxástica pode ser considerada confiável e *prima facie* justificada em termos práticos.

O próximo passo no projeto experiencialista de Alston é aplicar sua teoria da justificação ao caso das percepções místicas. Dada a pluralidade de religiões, com seus múltiplos sistemas conceituais de fundo e sistemas de anulação de crenças potencialmente divergentes, ele propõe que o problema da fundamentação do teísmo a partir da abordagem da prática doxástica se concentre na prática doxástica cristã, que seria apenas um exemplo de aplicação da abordagem, escolhido pela maior familiaridade do autor com ela (cf. Alston 1991: 192-3).

Segundo Alston, a prática doxástica mística cristã (PMC) apresenta todas as características que tipificam uma prática doxástica em geral. Enquanto mecanismo formador de crenças religiosas a partir de percepções místicas, ela é adquirida e a ela se adere bem antes de se ser explicitamente consciente dela. Ela tem um sistema de anulação de crenças próprio que se baseia num conjunto particular de pressupostos conceituais, que podem ir mudando com o tempo². Os participantes de PMC estão envolvidos em outras práticas com as quais ela interage. PMC é transmitida e partilhada socialmente e seus participantes afirmam não conseguir evitar formar crenças a partir das percepções envolvidas nesta prática (cf. Alston 1991: 187-8). Assim, se se confere confiabilidade *prima facie* a outras práticas doxásticas com essas características, não há porque não dar às práticas doxásticas místicas (entre elas a cristã) a mesma prerrogativa e com base na confiabilidade de PMC, o teísmo pode ter na percepção mística pelo menos uma das bases de justificação *prima facie*.

A contribuição de Alston à filosofia analítica da religião é original e amplamente influente. Apesar de *Perceiving God* ter sido publicado no início dos anos 1991, até hoje é a referência mais citada para quem trata de epistemologia da experiência religiosa na abordagem analítica³. Mesmo assim, como toda boa filosofia, ela não deixa de ser criticável. Uma primeira objeção se refere ao problema do pluralismo religioso. Alston tomou o caso cristão de formação de crenças como um exemplo de justificação de percepções místicas, pois é aquele no qual ele se sentia mais familiarizado. Mas ele mesmo percebe que a existência de várias

² O místico cristão desconfia que sua suposta percepção de Deus seja falsa quando isso não o leva a aumentar seu grau de santidade, entendida segundo o quadro conceitual cristão. Esse princípio de rejeição potencial de uma percepção, interno à prática cristã, seria o elemento central do sistema de anulação de PMC.

³ Para verificar isso, basta consultar o que os periódicos mais importantes nessa abordagem (*Religious Studies* – editado no Reino Unido, *International Journal for Philosophy of Religion* e *Faith and Philosophy* – ambos editados nos Estados Unidos) têm publicado sobre o assunto nos últimos vinte anos.

religiões e várias tradições diferentes de formar crenças com base em experiências religiosas traz um problema para sua abordagem. O que fazer quando elas entrarem em conflito? Qual prática seria mais aceitável? O problema é tratado no capítulo 7 de seu livro, mas até hoje parece ser uma questão aberta. Outro problema que se pode apontar é que a justificação da crença em Deus com base na prática doxástica mística cristã parece só se dar para quem participa dela, ou seja, para quem já é cristão. Afinal, é para este que valem o sistema de anulação correspondente e a inevitabilidade prática de formar crenças assim segundo PMC. No entanto, isso parece muito pouco para o projeto de justificar racionalmente a crença em Deus, pois não serve de argumento para o ateu ou o agnóstico. Trata-se, antes de tudo, de uma contribuição para uma “estratégia defensiva” em epistemologia da crença em Deus, ou seja, que dá direito a quem já crê de continuar crendo, mas que não serve para convencer a quem não crê de passar a crer.

Essa questão da estratégia defensiva será retomada na quarta e última abordagem desse panorama da filosofia analítica da religião que estamos fazendo aqui: a epistemologia reformada.

4. A Epistemologia Reformada

A Epistemologia Reformada é uma corrente dentro da epistemologia analítica da religião e em especial do teísmo que busca discutir a questão da racionalidade ou justificação da crença religiosa a partir da inspiração dada por João Calvino e outros representantes do pensamento cristão reformado. Trata-se de uma resposta à tendência predominante na epistemologia do teísmo de só aceitar que a crença em Deus seja justificada se for baseada em fatos ou argumentos aceitáveis universalmente. Assim, segundo essa posição predominante, se os argumentos a favor do teísmo forem mais fortes, então a crença em Deus é a justificada, se os argumentos contra o teísmo forem sólidos, então o ateísmo é

justificado e se ambos os grupos de argumentos forem igualmente contundentes, então a posição justificada é o agnosticismo. No entanto, a tradição reformada entende que submeter a fé a uma situação tão instável é incompatível com o que se entende mesmo por fé no sentido cristão original. E é por causa dessa insatisfação que filósofos inspirados nessa tradição teológica propuseram uma alternativa à posição predominante.

A essa posição dominante, segundo a qual uma crença só é racionalmente justificada se tiver argumentos e fatos em seu favor, dá-se o nome de evidencialismo⁴. A questão, segundo Alvin Plantinga, o principal representante da epistemologia reformada, é saber por que o evidencialismo é a melhor concepção em relação à crença em Deus, quando se dispensam argumentos para que se julguem justificadas crenças como a da existência do passado ou da existência de outras mentes (cf. Plantinga 1999a: 384). Dito de outra forma, para várias crenças comuns, talvez a maioria delas, não pensamos estar justificados em tê-las somente porque elas são conclusões de algum argumento. Por que, então, essa ênfase evidencialista em relação à crença em Deus?

A resposta, segundo Plantinga, está no fundacionismo⁵ clássico, que distingue as crenças tidas por um sujeito cognitivo S entre básicas e não básicas. Crenças não básicas são assumidas com base em outras tidas como evidentes ou certas, que seriam as crenças fundamentais. O fundacionismo clássico de Descartes e Locke entendia que há dois tipos fundamentais de crenças que são certas para esse sujeito: crenças acerca da vida mental perceptiva de S (como "Eu acho que vejo um gatinho") e proposições

⁴ Do inglês *evidentialism*, que deriva do termo *evidence*, muitas vezes traduzido em português como "evidência", mas que talvez seja melhor traduzir por "indício". A palavra "indiciarismo", porém, seria igualmente neológica e "evidencialismo" parece já ter uso comum entre os epistemólogos de língua portuguesa.

⁵ Este é outro neologismo epistemológico. Uma variação é "fundacionalismo", que seria uma tradução mais direta do inglês *foundationalism*, que vem de *foundation*, *foundational*. "Fundacionismo" parece preferível e é também amplamente usado na área, pois deriva de "fundação", o que está no fundamento.

autoevidentes à razão (como $2+1=3$). Uma vez que a crença de que Deus existe não é nem acerca de uma percepção de S, nem autoevidente (pois é possível entendê-la sem aceitá-la como verdadeira), então não pode ser uma crença básica. Por não ser uma crença básica, diriam os fundacionistas clássicos, a crença em Deus precisa ser fundamentada em argumentos.

A epistemologia reformada põe em questão essa ideia, pois entende que a crença em Deus seja perfeitamente adequada e racional, mesmo não sendo deduzida de quaisquer argumentos, mesmo que o crente não seja capaz de formular nenhum desses argumentos. Para o fundacionismo evidencialista, se não se tomam como básicas apenas as crenças propriamente básicas, então se está infringindo um dever epistêmico, está-se violando uma obrigação quanto ao conhecimento. Para a epistemologia reformada, não faz sentido dizer que é nosso dever aceitar apenas aqueles dois tipos de crença postulados pelo fundacionismo clássico como os únicos que podem ser propriamente básicos. Isso porque não parece haver nada de imoral em se acreditar na existência de outras mentes ou de objetos materiais, por exemplo, embora não haja nenhum argumento para fundamentar essas crenças e elas não estejam naquela restrita lista das crenças propriamente básicas.

Do mesmo modo, não há nenhuma violação de dever epistêmico em se acreditar na existência de Deus em termos básicos, pois 1) pode ser que não esteja em poder do crente deixar de acreditar em Deus (a crença, no mais das vezes, pelo menos, é involuntária) e 2) para o crente, pode ser perfeitamente óbvio que Deus exista. Ademais, a restrição da lista de crenças propriamente básicas do fundacionismo clássico acaba deixando como infundadas a maioria de nossas crenças. Na verdade, a própria crença no fundacionismo clássico (nas teses que ele defende) fica sem justificação, pois elas nem são propriamente básicas, nem são dedutivamente deriváveis destas.

Além desse tipo de resposta ao fundacionismo evidencialista, a epistemologia reformada pôs em questão a própria noção de justificação como dever epistêmico e sugeriu outras duas: a racionalidade interna e o aval epistêmico. Racionalidade interna tem a ver com o tipo de resposta em termos de crença para os dados que estão disponíveis para nós. Um sujeito S é internamente racional quando sua resposta doxástica (ou seja, as crenças que ele forma em vista de um estado de coisas dado) é apropriada ou correta, o que não tem nada a ver com dever ou obrigação, mas com sanidade, com bom funcionamento do aparato cognitivo. Assim, digamos que S esteja numa situação na qual ele forme a crença visual de estar diante de uma árvore e que seu aparato de percepção visual funcione bem naquele tipo de condição normalmente. Nesse caso, a crença de que há uma árvore em sua frente, formada por S, é uma resposta adequada e internamente racional, pois é esperável por quem tem um aparato cognitivo funcionando bem diante daquele tipo de experiência.

Além da noção de racionalidade interna, a epistemologia reformada sugeriu mais um conceito alternativo ao de justificação de crença proposto pelo fundacionalismo clássico: o de aval epistêmico (*warrant*). "Aval epistêmico" é, segundo Plantinga, o que deve ser acrescentado à crença verdadeira para se ter conhecimento (cf. Plantinga 1999a: 387). O aval tem a ver com o status das faculdades ou processos de produção de crença que são responsáveis pela geração de uma dada crença. Assim, uma crença tem aval quando é produzida por faculdades cognitivas que 1) estão funcionando adequadamente, e 2) a crença é produzida num tipo de ambiente para o qual aquelas faculdades foram projetadas (por Deus, pela evolução ou o que for).

Outras duas condições de aval segundo Plantinga são: 3) que a crença seja gerada por um mecanismo ou processo voltado para a produção de crenças verdadeiras (e não com algum outro propósito) e 4) que o processo em questão tenha sucesso em gerar crenças verdadeiras, ou seja, que ele confira uma boa

probabilidade de ser verdadeira para a crença em questão. Se tomarmos a famosa crítica de Karl Marx a sério, então a crença em Deus não tem aval, pois ela seria produzida por um mecanismo que não funciona adequadamente na produção de crenças verdadeiras, isto é, a ideologia. Segundo Marx, ideologia distorceria a visão que temos do mundo, pois nos leva a pensar com base em mecanismos de dominação socioeconômica de uma classe dominante, e a religião seria parte desses mecanismos ideológicos. Nesse caso, teríamos um problema em relação à primeira condição de aval epistêmico: o aparato ou processo de formação de crenças não funciona bem.

Por outro lado, se tomarmos a sério a crítica atribuída a Sigmund Freud, então a crença em Deus não tem aval porque o mecanismo que a produz não está voltado para a produção de crenças verdadeiras, mas sim para as que produzem conforto e ajudam na nossa luta pela sobrevivência num mundo hostil. O problema dessas críticas, segundo Plantinga, é que elas partem do pressuposto de que a crença teísta é falsa, para o qual Marx e Freud não dão razões ou argumentos, mas apenas o anunciam. A ideologia e o mecanismo de produção de crença com base no desejo de proteção seriam explicações para a crença em Deus, supondo-se que esta seja falsa, mas por que aceitar essa suposição?

No entanto, se a crença teísta for verdadeira, então se pode pensar num modelo teórico pelo qual se diz que ela preenche todas as condições de aval epistêmico. Segundo Plantinga, em Calvino e Tomás de Aquino teríamos os elementos de um modelo assim. Segundo esse modelo, todos nós teríamos um mecanismo inato que gera em nós a crença de que Deus existe, o *sensus divinitatis* (uma expressão, ao que se sabe, cunhada por Calvino). Esse sentido da divindade seria universal, porém ofuscado pelo pecado, o que explica por que muitos rejeitam essa crença. O modelo Aquino/Calvino permite que a crença em Deus preencha todas as condições de crença garantida: foi gerada por um Deus interessado em que O conheçamos e que vamos conhecer se o meio não for

desfavorável e não atrapalhar o processo de produção de crença designado para produzi-la. O aparato é voltado especificamente para formar crenças verdadeiras e, dado que, segundo o modelo proposto, foi criado por um ser onipotente e onisciente, tem alta confiabilidade na produção de resultados corretos.

Assim, a epistemologia reformada defende que a crença teísta tem garantia se e somente se ela for verdadeira, ou seja, trata-se de uma questão de fato e não de direito, de racionalidade ou justificação, como tradicionalmente foi considerada. Se o teísmo for verdadeiro, então tem aval epistêmico, ou seja, é conhecimento. Desse modo, segundo Plantinga, a questão epistemológica depende, no fim das contas, da questão metafísica, ou seja, a racionalidade da crença em Deus depende da existência mesma de Deus.

Além dessa defesa da aceitabilidade cognitiva da crença em Deus (na mesma linha da estratégia defensiva utilizada por Alston), Plantinga desenvolveu também um trabalho de crítica do naturalismo ontológico, ou seja, a tese de que a realidade se restringe ao que pode ser estudado pelas ciências naturais e, portanto, que não pode haver seres sobrenaturais. Essa crítica, apresentada inicialmente em *Warrant and Proper Function* (1993) deu origem a um extenso debate⁶, pelo qual Plantinga foi aperfeiçoando seu argumento até chegar à forma que ele apresentou em uma obra bem mais recente: *Where the Conflict really Lies: Science, Religion and Naturalism* (2011). Basicamente, o argumento defende que, uma vez que o naturalismo não postula nada além do que as ciências naturais afirmam, ele é incapaz de acrescentar algum elemento que as justifique além delas mesmas. Sendo assim, ele acaba sendo muito pouco útil para servir de fundamentação para o aval epistêmico dessas ciências.

⁶ Uma das principais coletâneas dos artigos envolvidos nesse debate é a organizada por Beilby (2002).

Pior que isso é o fato de que o naturalismo ontológico não acrescenta nada à confiabilidade de nossas faculdades cognitivas em vista das explicações científicas para a existência dessas mesmas faculdades. Atualmente, a explicação mais aceita é que elas são resultado de um processo evolutivo biológico, que envolve principalmente adaptação ao meio. Assim, desenvolvemos nossa capacidade de conhecer por resposta às pressões do ambiente. Ocorre, porém, que isso nada diz se elas são confiáveis quanto à capacidade de nos fornecer crenças que são provavelmente verdadeiras. Isso porque o processo de evolução por seleção natural tem a ver com sobrevivência e deixar descendentes dos organismos. Se nada se acrescenta a essa explicação, e uma vez que esses resultados podem se dar por processos que não têm a ver com verdade e conhecimento como seus fins, então ficamos sem aval epistêmico para confiar em nossas faculdades cognitivas⁷. Nesse caso, o naturalismo ontológico não é uma boa metafísica para acompanhar a atividade científica, pois, com ele, não temos por que confiar que as teorias científicas são provavelmente verdadeiras. Na verdade, não temos por que confiar que qualquer ideia que façamos – inclusive o próprio naturalismo ontológico – seja verdade. Plantinga (2011) sugere que o teísmo é um candidato muito mais promissor como metafísica para a ciência moderna do que o naturalismo ontológico.

Alvin Plantinga é tido por muitos como o mais importante dos filósofos analíticos. Seu trabalho tem enorme força argumentativa e uma sólida base em lógica dedutiva modal (que se refere à possibilidade e à necessidade), para a qual deu importantes contribuições, independentes de sua filosofia da religião. Não é fácil criticar um trabalho com tamanha

⁷ Trata-se de um raciocínio análogo ao de dizer que, uma vez que a crença religiosa é fruto de um processo que não visa o conhecimento, mas o conforto psicológico, então ela não é epistemicamente confiável (por causa do processo que a resultou), mesmo que possa até ser verdadeira por acaso. O problema está na falta de garantia (outra tradução possível de *warrant*) dessa crença e do fato de que sua verdade possa ser devida simplesmente à casualidade.

envergadura. No entanto, é possível questionar se a conclusão final a que ele chega acerca da dependência do aval epistêmico do teísmo em relação à existência de Deus não acaba por reintroduzir a importância dos argumentos sobre a existência de Deus, que ele havia criticado⁸. Afinal, se a questão é saber se Deus existe ou não, então é aos argumentos que devemos nos voltar. Por outro lado, Plantinga defende uma posição exclusivista na questão da diversidade religiosa (Plantinga 1999b), ou seja, ele não concorda com a ideia de que todas as crenças religiosas tenham o mesmo valor do ponto de vista epistemológico. Trata-se de um posicionamento claramente minoritário no debate atual, e sujeito a questionamentos de ordem ética e política, entre outros.

5. Novos Rumos da Filosofia Analítica da Religião

Nesse breve percurso das principais concepções e argumentos defendidos pelos mais importantes nomes da filosofia analítica da religião, vimos uma diversidade considerável, com cada corrente revelando um aspecto específico do amplo problema da relação entre razão e crença religiosa. Apesar da diversidade, há também em uma extensa base comum. Por outro lado, é possível identificar também uma ampliação dessa base, significando uma extensão maior da compreensão do que venha a ser a própria filosofia analítica. Da restrição inicial a questões de linguagem e filosofia da lógica, a filosofia analítica foi aumentando sua abrangência, a ponto de tratar não só de epistemologia e filosofia da ciência, mas também de questões de ética, filosofia política e estética, e mesmo metafísica. A filosofia analítica da religião acompanhou esse aumento de abrangência – ela mesma consistindo em um exemplo desse processo – e hoje vemos sua preocupação se voltar para temas não só predominantemente relativos à relação entre fé e razão, mas também de religião e

⁸ Essa crítica é feita por Richard Swinburne (2001).

política, arte e religião, religião e moral, e a já mencionada questão da diversidade do fenômeno religioso. A esse respeito, cabe notar que há ainda pouco espaço para a defesa do ateísmo⁹ e pouca reflexão acerca de religiões não teístas¹⁰ nessa abordagem da filosofia da religião, o que fica como desafio para os anos vindouros.

Tudo isso talvez torne talvez mais difícil definir precisamente o que venha a ser a filosofia analítica da religião. Mas é possível que isso pouco importe, desde que ela continue a nos ajudar a pensar mais profundamente sobre as inúmeras facetas dessa atividade humana tão complexa e fascinante.

Referências:

- ALSTON, William. *Perceiving God; the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- AUDI, Robert. Perceptual Experience, Doxastic Practice, and the Rationality of Religious Commitment, in: *Journal of Philosophical Research* XX, 1995, 1-18.
- AYER, Alfred. *Logic, Language and Truth* (Lógica, Linguagem e Verdade). 1936.
- BEILBY, James (ed.) *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- DAVIES, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion – New Edition*. Oxford: OUP, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen* (O Sagrado e o Profano: sobre a Essência das Religiões). 1957.
- FRANKS-DAVIS, Caroline. *The Evidential force of Religious Experience*. Oxford: OUP, 1999.

⁹ Apesar de haver importantes trabalhos, como o de Martin (1990), por exemplo.

¹⁰ Embora haja também notáveis contribuições para diminuir esse problema, como Hick (1989)

GELLMAN, Jerome. *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry*. Londres: Routledge, 2001.

HASKER, William. 'Religious Epistemology', in BORCHERT, Donald. *The Encyclopaedia of Philosophy – Supplement*. New York: Macmillan, 1996, pp. 142-145.

HICK, John. *An Interpretation of Religion – Human Responses to the Transcendent*. Londres: Palgrave-Macmillan, 1989.

HUME, David. *Inquiry concerning Human Understanding*. (Investigação acerca do Entendimento Humano). 1748

_____. *Dialogues on Natural Religion* (Diálogos sobre a Religião Natural). 1779.

HYMAN, John. "Wittgensteinianism", in: QUINN, P. & TALLIAFERRO, C. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 150-7.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience* (As Variedades da Experiência Religiosa). 1902.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura). 1781/87.

KIERKEGAARD, Soren. *Frygt og Bæven* (Temor e Tremor). 1843.

MARTIN, Michael. *Atheism - a Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (O Sagrado: sobre o Irracional na Ideia do Divino e sua Relação com o Racional). 1917.

PHILLIPS, D. Z. "Faith, Skepticism and Religious Understanding", in: GEIVETT, R. D. & SWEETMAN, B. (eds.) *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford: OUP, 1992, pp. 81-91.

_____. "Religious Beliefs and Language Games", in: MITCHELL, B. (ed.) *The Philosophy of Religion*. Oxford: OUP, 1971, pp. 121-142.

PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict really Lies: Science, Religion and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. "Reformed Epistemology", in: QUINN, P. & TALIAFERRO, C. (eds.) *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1999a, pp. 383-389.

_____. Pluralism: a Defense of Religious Exclusivism, In Kevin Meeker & Philip Quinn (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press, 1999b, pp. 172-192.

_____. *Warranted Christian Belief*. Oxford/New York: OUP, 2000.

_____. 'Reason and Belief in God', in: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

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

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über Religion* (Da Religião). 1799.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God – Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. Plantinga on Warrant, in *Religious Studies*, Vol. 37 (2), 2001, pp. 203-214.

_____. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Lectures on Religious Belief", in: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 53-72.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 1921.

_____. *Philosophical Investigations* (Investigações Filosóficas). 1953.

Escólios a uma pessoa implícita: explorações no Tomismo, no Advaita Vedanta e no Budismo

Scott Randall Paine

Introdução

É uma pessoa, um lugar ou uma coisa? Não é difícil imaginar essa pergunta passando pela cabeça de qualquer ser humano, em qualquer lugar no mundo, e em qualquer época da história. É talvez a mais breve lista de ‘categorias’ que existe. Sem dúvida, a noção chave nesta lista tripartida é a primeira: a pessoa. Ela pertence às ideias mais espontâneas e autoevidentes que existem, sem a qual seria virtualmente impossível navegar pela vida prática ou fazer um mínimo de sentido da nossa experiência. Porém, como é o caso com todas as noções primitivas – que gozam de uma familiaridade tão íntima que seu emprego vira uma operação quase instintiva – a noção de pessoa apresenta-se como um dos conceitos mais profundos e enigmáticos de todos. O que Agostinho falou sobre tempo – “quando você não me pergunte o que é, eu sei; quando me pergunte, porém, não sei mais” – podemos dizer também sobre o ser pessoal. Cada tentativa de defini-la (se não formos filósofos profissionais) acaba pegando apenas sinônimos: “Ah, pessoa é um ‘sujeito’, um ‘agente’, um ‘cara’, um ‘alguém’,” etc. Como veremos, existem sim definições sérias e abordagens

filosóficas e teológicas bem reveladoras sobre a natureza da pessoa – como, enfim, também sobre o tempo – mas existe também, entre as religiões do mundo, uma grande e conspícua divergência sobre o assunto, pelo menos à primeira vista. Vamos focalizar no cristianismo, hinduísmo e budismo, delimitando-nos a certos conceitos-chave que lidam com a questão da identidade pessoal.

Algo que caracteriza as religiões abraâmicas de forma inalienável é que as supremas e últimas realidades, os agentes e recipientes da maior importância na visão do mundo e na obtenção de salvação são, irredutivelmente, sempre *peçoas* – não forças, coisas, princípios ou até mundos. O próprio Deus é visto como pessoal, e os seres humanos e até os anjos são também entes pessoais: uma perfeição que consiste em serem *espíritos*, ou seja: seres dotados de intelecto e vontade. O drama pelo qual as pessoas passam faz parte integral da revelação bíblica para judeus e cristãos, e corânica para os muçulmanos. Nenhuma ‘força’, nenhuma ‘dimensão’ impessoais ocupam um estatuto ontológico superior àquele ocupado pelas pessoas. Pessoas são vistas como incomparavelmente superior ao resto da realidade, o cosmos existindo, de certa forma, apenas como ambiente, ou até ‘palco’, para as vidas e os dramas das pessoas.

Quando nos voltarmos para o Oriente, porém, presenciamos uma visão aparentemente diferente na avaliação do papel do ‘pessoal’, tanto no hinduísmo quanto no budismo. As razões, porém, são diferentes, quase opostas, como veremos. Mesmo assim, a história dessas tradições religiosas e as numerosas e prolíficas mitologias geradas por elas são cheias de personagens: deuses, heróis, *arhats*, *sadhus*, *lohans*, *avatars*, *budas* e *bodisatvas*, e assim por diante. Isso simplesmente porque na Ásia, como aqui no Ocidente, não é possível abordar a realidade sem, pelo menos, *começar* com nossa situação pessoal, e, conseqüentemente, com a nossa, ao mínimo, *aparente* identidade individual. Todavia, ao falarmos em termos soteriológicos ou até escatológicos, as

tradições ocidentais e orientais visam o destino das pessoas de forma bastante diferente.

Primeiro faremos um levantamento rápido do desenvolvimento da noção ocidental da pessoa, desde a antiguidade até hoje. Em seguida, viajaremos para Ásia.

1. Evolução da noção da pessoa no Ocidente

A pessoa ‘dramatúrgica’

Como em tantos campos da filosofia, o vocabulário técnico e desenvolvido que empregamos hoje – neste caso, na antropologia filosófica e na metafísica – acha suas raízes etimológicas em termos quotidianos e práticos da experiência pré-filosófica. Bem antes de falar sobre o sujeito humano como portador de direitos ou possuidor de um estatuto ontológico especial, encontramos um fenômeno familiar no mundo dos sentidos, o qual manifesta um instinto virtualmente universal na cultura humana: aquele de confeccionarmos *máscaras*. Já a experiência mais rica, sugestiva e até às vezes ameaçante que nossos sentidos proporcionam é quando nos deparamos – literalmente face a face – com outro rosto humano. Juntamente com a voz que emerge de um vulto, e o uso correspondente que fazemos da nossa própria voz no encontro com outro ser humano (dando a ele um *nome*, e assim o *invocando*), o rosto mesmo é a mais profunda, misteriosa e intrigante realidade que o mundo ao nosso redor apresenta a nossos sentidos.

Um dos pensadores mais profundos, mas também mais negligenciados (por caso por não ser acadêmico?) do século passado foi Max Picard (1888-1965). Picard foi formado como médico, mas abandonou a medicina por achar sua versão moderna muito desumana por sua sensibilidade, tratando pessoas mais como máquinas, sem reconhecimento da sua dignidade inerente. Por isso, retirou-se para uma aldeia no Ticino na Suíça e passou o resto da sua vida escrevendo livros em defesa da dignidade humana, com ênfase

especial na dimensão mais pessoal e nobre do corpo (e, no final das contas, também da alma), a saber: a *face*. Seus estudos sobre ‘fisiognomia’, que analisa um grande número de faces da história (em quadros e fotos), juntamente com ensaios sobre silêncio, linguagem e tecnologia, fazem dele um testemunho contemporâneo da sobressalente importância do rosto humano na história, filosofia, religião e arte humanas (Picard, 1929, 1945, 1955).

Entendemos, pois, porque as línguas antigas semearam a futura noção da pessoa jurídica, moral e metafísica no solo modesto do artefato cultural da máscara. A palavra grega, *prosōpon* (traduzido em latim como *persona*), surge primeiro como nome para o rosto, o aspecto, e, nos dramas, para as máscaras usadas nos grandes anfiteatros. Uma vez que, apesar da construção acústica de alta precisão desses locais, os atores necessitavam um artifício para projetar tanto seus rostos pequenos, quanto suas vozes remotas e fracas, rumo a um público distribuído até os assentos mais longínquos. Logo, foi construído um cone dentro da máscara para ampliar a voz, e proporções exageradas da própria máscara para ressaltar os traços faciais dos atores.

No desdobramento semântico dos vocábulos ao longo da história, novos usos vêm se gerando pelas associações, sugestões e implicações que transcendem a referência original (surgida normalmente de usos práticos), mas normalmente mantendo uma alusão ao sentido primitivo. Quanto mais ricas as associações e sugestões, tanto mais diferenciada a evolução da palavra. No caso do *prosōpon*, a passagem do sentido do rosto, e do artefato físico e artístico da máscara, ao *papel* vivido pelo ator e representado pela máscara foi um trajeto lógico e rápido. E de lá, por sua vez, uma transferência ulterior de sentido do papel dramático até ao ator mesmo, também seguiu naturalmente. Num primeiro momento: máscara, face, aspecto; depois: papel, caráter, personagem; finalmente: o sujeito subjacente que possui o rosto, representa o personagem e que usa a máscara. Assim entrou o vocábulo *persona* em nossos idiomas ocidentais – não apenas nas línguas românicas

por direta derivação, mas também pela particularidade e importância a ser injetada na noção pela fé cristã, nas línguas inglesa e alemã (*person* e *die Person*). Em seguida, e quase imediatamente, a noção começou a brotar e desvendar suas vultosas dimensões, tendo esperado sua vez abaixo da superfície da máscara.

A pessoa sujeita de direito

Em Roma, devido à orientação mais prática e jurídica dos romanos, a língua latina seguia uma evolução correspondente dos sentidos no uso da palavra *persona*. Possivelmente foi inspirado até pela ideia de um ‘som’ que passa pela máscara (*per-sonare*). A língua-mãe dos nossos idiomas românicos, a fala dos romanos (ainda não informada pela sofisticação do grego filosófico) facilitou a atribuição de um valor abstrato às palavras, e assim começou a designar o ser humano enquanto tal (ou, pelo menos, aqueles considerados plenamente humanos) de *pessoas*. Achamos no Direito Romano o uso do termo para indicar não só um papel dramático ou um ator no teatro, mas agora qualquer ‘ator’ na vida cívica da República, e depois do Império Romanos. A *pessoa* viria um ser humano visto como *sujeito* de direitos e deveres, conforme o papel que desempenhou na ordem civil da sociedade. Naquela época, sabidamente, foram apenas os homens livres que gozaram de tais privilégios (excluindo a criança, a mulher e o escravo), mas foi um importante começo de um novo enquadramento semântico da palavra, ultrapassando com o tempo as definições funcionais para designar, em termos abstratos e universais, aqueles entes que possuem uma natureza humana. Sem esse avanço no direito e jurisprudência, não teria havido, pelo menos de forma tão lógica e rápida, os desenvolvimentos posteriores.

A pessoa moral

Primeiro pela tradução grega do Antigo Testamento (séc. III a.C.) e depois sua tradução para o latim (consumando-se pela obra de São Jerônimo na virada do séc. V), juntamente com a divulgação do Novo Testamento (em grego, seguido pelo latim), os pensamentos judeu e cristão começaram a lidar com os desafios exegéticos dos primeiros capítulos de Gênesis (pecado original, tentação) e também da teologia do pecado e da liberdade nas Epístolas de São Paulo – “foi para liberdade que Cristo nos libertou” (Gal, 5,1), e “não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher...sois um em Cristo Jesus” (Gal. 3,28). A visão do indivíduo humano como detentor de direitos e dignidade ligados não mais exclusivamente aos seus ‘papéis’ na sociedade e sim diretamente à sua essência, sua natureza – independente do sexo, etnia ou status social – trouxe um entendimento mais abrangente do sujeito humano: um sujeito agora não apenas de direitos e deveres civis e jurídicos (definidos pela lei escrita e fundamentados em uma articulação crescente de um ‘direito natural’), mas, em um nível mais profundo e inalienável, sujeito de uma liberdade *natural* e uma correspondente responsabilidade moral. Embora que Agostinho ainda hesita, momentaneamente, a reconhecer a plena dignidade humana e pessoal da mulher, ele termina – pela força mesma da narrativa bíblica – afirmando-a (*De Trin.*, c. 7). Contudo, um maduro desenvolvimento de uma antropologia filosófica e teológica da pessoa vai ficar nas sombras de um outro discurso mais proeminente nos primeiros séculos, a saber: a alma e a defesa da sua espiritualidade e imortalidade. Mesmo assim, um dos avanços mais cruciais será o reconhecimento crescente de que a alma intelectual e livre seja, quando bem analisada e perfilada, algo inalienavelmente pessoal.

Onde a pessoa como noção de relevância e até centralidade *metafísica* entra no palco, e pela primeira vez, era nos séculos quarto e quinto, e no contexto da teologia cristã formulada na língua grega. Este novo perfil metafísico surgiu primeiro na ocasião das discussões

teológicas relativamente à identificação conceptual de distinções (em termos de ‘relações’) dentro da própria divindade, provocado pelo testemunho bíblico. A Escritura pareceu sugerir uma trindade ontológica, mas, não fazendo parte do mundo material, *não* matemática, de ‘pessoas’ divinas. Contemporaneamente, o desafio de falar de um ‘Homem-Deus’ – igualmente testemunhado pelo Evangelho – convidou a identificação, na figura de Jesus, de um único sujeito, mas existindo em duas naturezas. Como no surgimento da primeira noção do *prosōpon* / *pessoa* em grego e latim – pelo menos um milénio antes – aqui também os recursos morfológicos desses dois grandes idiomas indo-europeus serão aproveitados. Os primeiros quatro concílios ecumênicos de Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451) iam consagrar os termos gregos, de índole abertamente filosófica, que serão pontos de referência obrigatórios pelo resto da história da teologia cristã: para a natureza (essência) de Deus ou até do homem, as palavras *physis* ou *ousia* (em latim, *natura* ou *essentia*) – que responde à questão “o que é?”; e para o sujeito, aquele que possui a natureza, respondendo à pergunta “quem é?”, a palavra *hypostasis* ou *prosōpon* (em latim, *suppositum* / *subsistentia* ou *persona*).

Então, teologicamente, Deus é três *prosōpa* ou *hypostases* em uma só *physis* ou *ousia*, e Cristo é um *prosōpon* ou *hypostasis* em duas *ousias*. A doutrina da Trindade e da Encarnação do Verbo acharam, finalmente, suas formulações canônicas. Apesar do consenso lentamente conseguido entre os teólogos, foi altamente difícil, para o intelecto humano captar todo o sentido das definições conciliares e virou ainda mais desafiante a tentativa de promulgar elas entre alguns que não sempre concordavam. Primeiro clássico sobre a Encarnação por São Atanásio (*De incarnatione Verbi Dei*), séc. IV, e Santo Agostinho, sobre a Trindade (*De trinitate*), séc. V, ofereceram as primeiras articulações elaboradas dessa nova conceituação da pessoa. Foi especialmente Agostinho que enriqueceu a noção introduzindo uma ‘categoria’ aristotélica na discussão, aquela de *pros ti*, ou seja ‘relação’, juntamente com a sua própria

experiência riquíssima, documentada nas *Confissões*, que o levou a juntar à noção de ‘relação’ também aquela de ‘intimidade’. A ideia da pessoa já estava a caminho da sua formulação metafísica vindoura.

Todos os primeiros concílios foram realizados no mundo bizantino e na língua grega. Ia demorar séculos para essas declarações acharem uma plena e plausível exposição metafísica na língua latina. A língua pragmática e poética dos romanos ganhou profundez filosófica só após séculos de submissão às ideias gregas pela tradução de termos (mediado por intermediários como Cícero e, mais tarde, Tertuliano). Mas não demorou muito para as implicações sociais de toda essa ‘teoria’ se mostrarem. Em termos morais, nunca mais será teologicamente sustentável duvidar de que atrás todas as diferenças de sexo, idade, cor da pele e vocação jaz um sujeito, um agente que seja dotado de consciência reflexiva e um livre-arbítrio, e que carrega a maior responsabilidade imaginável: aquela de decidir-se para ou contra Deus. Esta consciência crescente ia provocar os primeiros argumentos conhecidos à história humana para abolição da escravidão, e para a melhoria da condição social da mulher, provocando a gradativa dissolução da escravidão nos séculos da Idade Média, juntamente com uma apreciação cada vez mais da dignidade especial da mulher (notavelmente alimentada pelo culto à Maria).

Resumindo, além da pessoa dramatúrgica e a pessoa detentor de direitos e obrigações, aparece agora, na Cristandade – e em uma teologia sempre crescendo em sofisticação conceitual – a pessoa moral.

A pessoa metafísica

No pensamento moderno, a partir da introdução do *cogito* cartesiano, a atenção filosófica à pessoa gravitou fortemente na direção da pessoa como sujeito de consciência e de atos cognitivos e volitivos, vistos cada vez mais como constituintes do nosso conhecimento e até – em não poucos casos – de dimensões

determinantes do próprio mundo que nos circunda. Sem largar as conquistas quanto ao sujeito jurídico e moral – e em certa medida até quanto às máscaras dramáticas, na medida em que a filosofia e a psicologia modernas, às vezes, pretendiam desmascarar a subjetividade humana – a filosofia moderna, em grande escala, pulou acima dos avanços na filosofia e teologia da pessoa elaborados durante a Idade Média. Como em tantos casos, foi só no século XX, o século mais sangrento da história humana, em que coletivismos comunistas e nazistas sacrificaram dezenas de milhões de pessoas em *gulags*, limpezas étnicas, projetos eugênicos, campos de concentração, etc., que os intelectuais começaram a apreciar a necessidade de mais clareza em nossa maneira de pensar sobre a dignidade humana e os direitos humanos – e de estabelecê-las em fundamentos além das ideologias sempre mutantes da modernidade.

As imensas contribuições da cultura não apenas artística, mas também científica, filosófica e teológica dos séculos medievais começaram a ser estudadas e avaliadas. Símbolo disso é a participação de um dos tomistas mais famosos do século XX, Jacques Maritain (1882-1973), na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela UNO em 1948. Por isso, até recentemente, o aprofundamento *metafísico* da noção de pessoa ficou praticamente desconhecido. A apropriação dessa nova perspectiva não apenas abre toda uma dimensão até agora subestimada, mas também coloca as demais dimensões da pessoa humana em um contexto mais abrangente que ilumina aspectos que ficaram meio enigmáticos antes. Questões morais discutidas com este pano de fundo metafísico assumem novas profundezas (Wojtyła, 2011); e até a dimensão política e jurídica receberá novas luzes pelo reconhecimento da prioridade da pessoa na ordem ontológica (Walsh, 2016).

2. A pessoa na metafísica de Tomás de Aquino

Vamos diretamente à afirmação mais marcante do pensamento tomista sobre a pessoa. É a seguinte: “A pessoa é

aquilo que é mais perfeito em toda a natureza (*perfectissimum in tota natura*)” (*Summa Theol.*, I, 29, a 3). Antes de suspeitar que Thomas esteja dizendo isso por razões apenas ‘religiosas’, ou pior ainda, sentimentais, precisamos salientar que apesar da inegável influência das definições e precisões dos concílios do de Nicéia até o de Calcedônia, o que levou Tomás a fazer essa declaração com tanta convicção foram argumentos de índole nitidamente metafísica. Apesar de tratar amplamente de Deus, do anjo e do homem (as três modalidades de pessoa no universo cristão) e de identificar cada um deles como pessoa, a natureza fortemente analógica da noção – com realizações profundamente diferentes embora que obviamente aparentadas – deixou algumas questões abertas, especialmente no caso excepcional da pessoa humana, com sua existência anfíbia em dois mundos: espiritual e material.

Estudiosos recentes têm se debruçado sobre este assunto de forma dedicada e, após uns 150 anos de erudição extensa sobre Tomás de Aquino, explorando e iluminando um leque de dimensões do seu pensamento, virou possível chegar a uma primeira síntese do pensamento do Aquinate sobre a noção analógica de pessoa. Refiro-me, em especial, às pesquisas e aos livros de Norris Clarke (Clarke, 1995) e – especialmente no que diz respeito às comparações que faremos em breve com conceitos correspondentes no Oriente – de Richard de Smet (De Smet, 2010 e 2013). As obras desses dois tomistas nos proporcionam uma abordagem nova e rica àquilo que Tomás teria escrito a respeito da pessoa humana, se ele tivesse podido juntar suas reflexões dispersos por várias obras em um único tratado ou *quaestio*.

A primeira coisa a realçar é que Tomás considera a pessoa não, em primeira instância, como sujeito psicológico, ao qual se poderia associar, hoje em dia, a palavra ‘personalidade’. Para ele, o *cogito* de Descartes seria, rigorosamente, uma constatação derivativa e não uma intuição primitiva. A pessoa é considerada, antes de tudo, como um tipo de *ente*, um modo de *existência*, e uma que exhibe e demonstra, comprovadamente, três características nativas: 1.

incomunicabilidade no seu ato de ser (*Summa*, q. 29, 3 ad 4); 2. reflexividade e uma certa autonomia nas suas operações características (ib., q. 79; 82-3); e 3. auto-transcendência nas suas relações (ib.). Teremos que apresentar cada uma dessas propriedades como algo que se segue da definição da pessoa que Tomás herda – e acaba levemente redigindo – do Boécio: “substância individual de uma natureza racional.” Tomás costumava respeitar definições tradicionais e, se ele julgar elas carentes de alguns ajustes, fazia isso como se fosse um comentário ou uma iteração ‘por outras palavras’.

No caso dessa definição, Tomás quis que ela mantivesse uma amplitude analógica suficiente para ser aplicada tanto a Deus, quanto aos anjos e aos homens. ‘Substância individual’ não seria totalmente errada em falar de Deus, porque não há algo mais substancial ou mais individual – nos sentidos rigorosos desses termos – do que ele; porém, a noção de ‘acidente’ acompanha normalmente a noção de substância, e por Deus não ser suscetível de acidente algum, Tomás substituiu o verbo nominal ‘subsistente’ (*subsistens* em latim), que retém tudo que significa realidade e entidade na noção de substância, mas tira a possível implicação de Deus ser sujeito de acidentes. Além disso, ele julgou também impreciso o adjetivo ‘racional’, uma vez que tanto Deus como os anjos não são, a rigor, racionais e sim ‘intelectuais’. Racionalidade é própria do ser humano por causa da sua ligação com a matéria do corpo e a necessidade de *discurso* para que a maior parte do seu conhecimento seja obtida e cultivada. Não é assim com seres puramente espirituais por eles gozarem, exclusivamente, de cognição diretamente intuitiva. Portanto por ‘racional’ ele substituiu ‘intelectual’. É verdade que o conhecimento humano também tem uma dimensão *stricto sensu* intelectual, mas de um grau bem abaixo dos anjos e por isso necessitando os subsídios de raciocinação, possuindo intuições apenas dos primeiros princípios. Então, um ‘subsistente de natureza intelectual’ vira a iteração tomista mais comum – e, enfim, preferível – para transmitir (e redigir) a definição boeciana.

Incomunicabilidade significa simplesmente que a pessoa é uma totalidade em si, um indivíduo, não repetível, não duplicável – hoje teria que acrescentar: não é ‘clonável’; a biologia reconhece que mesmo se conseguirmos clonar um ser humano, o resultado não seria a mesma pessoa uma segunda vez, mas apenas um gêmeo idêntico, mas de idade diferente. A pessoa não pode ser ‘comunicada’ *ontologicamente* a um outro. Ela ‘possui-se’ a si mesmo da forma mais íntima e inalienável possível. É a sua própria ‘propriedade’. Podemos gerar filhos e ‘comunicar’ a eles nossa natureza humana, mas não nossa identidade pessoal. A pessoa é simplesmente um ente de tanta densidade, particularidade e individualidade que pode existir só *um* dele. A maneira talvez mais comum de se endereçar a uma pessoa amada, amplamente evidente em canções de amor, é “Only You” (só você). Como sempre, os poetas chegam à verdade antes dos filósofos. Esta incomunicabilidade metafísica, na verdade, é até a condição de possibilidade para a pessoa poder se comunicar (no outro sentido), *operacionalmente*, ou até se dar no amor. Podemos dar ao outro apenas o que possuímos. A posse de si mesmo de uma pessoa é a posse suprema. O que nos leva ao segundo atributo.

A reflexividade operacional significa que os atos próprios da pessoa enquanto pessoa – seus atos intelectuais e volitivos – são *seus* de uma forma tão íntima que, em grande medida, o agente e o recipiente do ato intencionalmente coincidem. Tem domínio (potencialmente) tão completo dos seus atos, e age tão perfeitamente *por si mesmo*, que acaba agindo sobre si mesmo. É a famosa *reditio completa* (‘retorno completo’) que Tomás tomou emprestado dos neo-platônicos (como no seu comentário ao *Liber de causis*), integrando-a com a psicologia e a metafísica aristotélicas na sua própria síntese. É só a pessoa que possui essas operações perfeitamente ‘reflexivas’, a saber, que saem do sujeito e voltam para ele; ou por outras palavras, são operações imanentes (que ficam *dentro* do sujeito e o mudam – e, na melhor hipótese, o aperfeiçoaram).

Podemos formular esta característica assim: tanto no campo cognitivo quanto no campo apetitivo, a pessoa produz operações que, de certa forma, são ‘retroativas’, e acabam transformando o sujeito tanto quanto, ou até mais, do que um objeto qualquer. Toda a doutrina do *hexis* (hábito, disposição) e *areté* (virtude, excelência) em Aristóteles – profundamente desenvolvida e amadurecida na *Secunda Pars* da *Summa* – vira a dimensão da filosofia tomista mais rica e multifacetada de toda sua obra. O conhecimento de uma pessoa não diz respeito apenas aos objetos exteriores, mas também a si mesmo, e às suas complexas relações com o mundo ao seu redor. A pessoa conhece objetos sim, mas também conhece-se a si mesma. Também a ordem dos apetites possui um ápice espiritual, intelectual que age sobre o próprio agente: a vontade pela qual a pessoa ama-se a si mesmo, necessariamente desejando seu próprio bem.

As propriedades dessa tríade são entre si também interdependentes. A densa individualidade da pessoa na sua incomunicabilidade ontológica poderia criar um isolamento existencial, uma mônada fechada, cuja unicidade viria uma prisão, se não houvesse as janelas abertas das operações reflexivas, e, ainda mais, a profunda ‘relacionabilidade’, possibilitada pela auto-transcendência. Semelhantemente, a reflexão sobre sua própria existência na autoconsciência, e a tendência a afirmar seu próprio bem (a saber, a felicidade) na autodeterminação, também se desembocariam em um ciclo fechado do narcisismo, se não houvesse uma dinâmica pessoal rumo ao exterior. Os sentidos já tinham aberto a alma a um mundo de visões, sons, cheiros, sabores e impressões sensórias as mais variadas. O intelecto e a vontade, radicadas na individualidade única da pessoa, seguirão os sentidos para se abrir a uma rede virtualmente infinita de relações. Transcendência é, por assim dizer, a linguagem da ontologia humana.

Podemos identificar três grandes transcendências na nossa experiência. A primeira é aquela criada pelos sentidos que

mostram um mundo material bem além do nosso corpo, uma função do famoso *In-der-Welt-Sein* (o ‘ser-no-mundo’) de Heidegger. Depois, quando esse mundo já tiver ativado o intelecto pela sua manifestação da verdade das coisas, e a vontade pela revelação do bem das coisas (ou seja, a ‘apetibilidade’, o ‘interesse’, a ‘importância’ delas), a própria mente vai responder pela sua transcendência do mundo físico, descobrindo essências, propriedades, estruturas e princípios que ultrapassam a ordem material (uma testemunha-chave seriam, por exemplo, as verdades matemáticas). A terceira transcendência surge quando a dinâmica do espírito acaba identificando uma transcendência absoluta, à qual damos o nome de Deus, sem a qual nada no mundo faria sentido (embora que aqui a perfeita transcendência seja simultaneamente, e paradoxalmente, a perfeita imanência). A auto-transcendência da pessoa é a característica que a coloca em relação primeiro com o mundo material que se estica cada vez mais além da sua perspectiva subjetiva – de coisas e outras pessoas (estas últimas conhecidas como ‘objetos’ dos atos da pessoa, mas que são, na verdade, sujeitos de existência e atividade também), depois com si mesma (pela autoconsciência e autodeterminação) e, finalmente, esperançosamente, até com a ordem transcendente pela sua imanência e imanente pela sua transcendência, constituída por Deus e o mundo imaterial.

Essas três marcas de uma pessoa – como *ente* (incomunicabilidade), como *agente* (autoconsciência e autodeterminação), e como *componente* (a realidade mais inter-relacionada que existe) – constituem uma tríade de pontos de vista metafísicos que convidam comparação e contraste com ideias análogas nas tradições hindu e budista. Há uma literatura em pleno desenvolvimento sobre aspetos disso no mundo de filosofia e teologia comparadas; podemos apenas salientar alguns poucos deles neste ensaio. Começaremos com o hinduísmo.

3. *Atman e Brahman* no Vedanta: pessoal ou não?

As religiões e filosofias da Índia são inúmeras. Depois de sérios debates sobre a conveniência do uso do termo singular ‘hinduísmo’ para designar uma multidão tão díspar de manifestações religiosas na arte, sabedoria e culto, o consenso dos estudiosos admite a necessidade pragmática do termo no singular, contanto que se mantenha em mente a heterogeneidade das realidades referidas. Entretanto, e apesar desse *pot-pourri*, é comum identificar uma singela fórmula como liame subjacente à maioria das manifestações da religiosidade indiana, e a muitos, se não todos os sistemas de filosofia. Embora que for disputado por muitos especialistas como uma usurpação por um dos ‘pontos de vista’ escolásticos (*darshanas*), a saber, o Vedanta – e assim marginalizando abordagens diferentes e, pelo menos, comparavelmente influentes – não há dúvida de que é esta fórmula que informe o entendimento predominante da filosofia indiana no Oeste de hoje. Também representa uma interpretação dos Vedas e dos Upanixades que teve impacto considerável também fora dos integrantes da sua específica escola, mesmo se às vezes mais implícita do que explicitamente. Trata-se da fórmula extraída do Upanixade *Chandogya* (6,8.7), comentado em todas as escolas do Vedanta, mas de forma mais conhecida e mais radical, no *Advaita* (‘não-dualista’) Vedanta, a saber: *tat tvam asi* (‘aquilo tu és’), afirmando a identidade entre aquilo que você, como ser humano, realmente é, e aquilo que o mundo, na sua totalidade e no seu ser íntimo, é.

Este *mahavakya* (‘grande declaração’) do texto canônico da metafísica indiana passou a servir do *leitmotiv*, de certa forma, para toda a variedade dos *darshanas* e devoções na medida em que aponta à meta, à finalidade almejada, de todo pensamento filosófico, toda postura e fôlego do yoga, todo sacrifício e exercício ritual do *bhakti* (‘devoção’) e todo processo e toda a ‘lógica’ de transmigração ou renascimento (seja qual for o viés da interpretação dado a estes últimos dois termos). Estas, e outras, linhagens de meditação e

prática hindus, mesmo se não ficassem manifestamente cientes do som dessa ‘linha de baixo’ metafísica, contudo reconhecem ele, implicitamente, como denominador comum. A maioria dos aspetos os mais diversificados da cultura indiana mantém uma orientação soteriológica – ou seja, visam a última realização do ser humano no seu destino final – e, se interrogado sobre a natureza dessa suprema e terminal liberdade tão desejada, teria que formular uma ou outra versão do *tat tvam asi*.

O sânscrito, como língua, também se insere nesse contexto soteriológico e é aprendido e estudado, em princípio, não apenas como meio de comunicação, mas como mais um instrumento de libertação (*mocsa*). Porém, o grande ponto de contestação em toda a tradição indiana (tanto hindu quanto budista, e até jainista) concerne *o que é*, ou até mais diretamente, *quem é*, que vai herdar, experimentar, ser de qualquer forma o detentor ou recipiente dessa libertação? Há uma vasta literatura descritiva do processo não-teleológico de *samsara* (que significa em sânscrito simplesmente ‘(aquilo que) continua andando (mas sem ir para qualquer parte)’). É *de samsara* que o hindu quer ser liberado, mas descrições do estado final *em prol do qual* a libertação existe, não desfruta de tanta, digamos, fenomenologia. De um lado, pode ser dito que o silêncio sobre o assunto é porque não há descrição possível, que o assunto é inefável (o Novo Testamento diz algo semelhante sobre o Céu, 1 Cor., 2,9). Mesmo assim, uma questão paira, inevitavelmente, sobre qualquer discurso sobre a libertação: a saber, *quem* ou *o quê* vai ser sujeito dessa libertação? Dificilmente fará sentido a libertação existir sem algum recipiente que será libertado. Quem, ou o quê seria? A tendência bastante espontânea, sem dúvida, seria a responder: as pessoas. Mas temos direito a uma tal réplica em um mundo hindu? A resposta não é simples.

É claro que existem palavras em sânscrito para designar aquilo que conhecemos, no Ocidente, como ‘pessoas’. Da mesma forma que nós, no Ocidente, possuímos todo um cardápio de vocábulos como ‘sujeito’, ‘indivíduo’, o ‘si-mesmo’, ‘agente’, ‘cara’,

o ‘*self*’, etc., o sânscrito também tem *pudgala* (‘pessoa’), *jiva* (‘indivíduo’), *atman* (o ‘si mesmo’, a ‘alma’), *purusha* (‘espírito’, ‘pessoa’), *deha* (‘pessoa incorporada’), *tanu* (‘pessoa’), etc., para expressar o que é essa criatura tão idiossincrática que somos. O *tat tvam asi*, porém, e especialmente um *mahavakya* aparentado – a saber *aham Brahmasmi* (‘eu sou Brahman’, repetido em alguns Upanixades) – apresentam um destino da pessoa humana que parece envolver uma metamorfose total, ou uma total cessação da existência humana e o começo de uma existência absoluta e divina.

Vem à mente a metáfora, muito usada no Oriente, da gota de água que cai no mar. A distinção entre criatura e Deus, tão crítica para as teologias semíticas, parece, no mínimo, em perigo de perder a sua força, e até sua relevância. A acusação de panteísmo, ou monismo, foi feita não poucas vezes por comentaristas ocidentais, chocados por o que parece ser uma violação gritante das reivindicações de exclusividade de Deus nas tradições abraâmicas, como do *Shema Yisrael* judaico (Deut. 6, 4 ‘Ouça, Israel, não há outro Deus...’), a primeira parte do *Shahada* muçulmano (‘Não há outro Deus senão Deus’), e do mandamento fundamental do cristianismo, ou seja – nas palavras de G.K. Chesterton – o esforço de amar a Deus e não de tentar se tornar Deus (“...we are commanded to love God and not to become God”). Aliás, parece também exemplificar, de forma sacrílega, o pior pecado de todos para um muçulmano: *shirk*, o seja, imputar a uma criatura atributos exclusivos de Deus.

Duas considerações contribuirão, possivelmente, para aplacar esses medos. A primeira aponta simplesmente para o fato de que aquilo que o cristianismo ocidental (católico e protestante) chama de ‘santificação’, o cristianismo oriental ortodoxa chama, sem mais delongas, de *theosis* (*deificatio* em latim, ‘deificação’). St. Athanasius conhecidamente afirmou (no seu *De incarnatione*, 54, 3) que “o Filho de Deus se fez homem para que nos tornássemos Deus.” Entretanto, pertinentes ressalvas não faltam no contexto do discurso teológico, onde essa ‘identificação’ fica qualificada pelo uso do termo platônico de *methexis* (‘participação’), já no Novo Testamento, onde se fala da

promessa de sermos “co-participantes da natureza divina” (2 Pedro 1,4). Mesmo se a igreja ocidental prefira não arriscar o uso de termos tão audazes como ‘deificação’, é inegável que faz parte da tradição bíblica e patrística; mesmo na teologia latina (como em Mestre Eckhardt, séc. XIV) . De vez em quando, toda a problemática da expressão volta à tona e provoca polêmicas.

Mas é a segunda consideração que é mais relevante à questão do ser pessoal. A relevância dela, especialmente em Tomás de Aquino, cai no discernimento do sentido tanto do *theosis* na teologia ortodoxa quanto, potencialmente, do *tat tvam asi* no Vedanta. Quando Tomás desenvolve sua antropologia filosófica (especialmente nas últimas *quaestiones* da *Prima Pars* da *Summa*) ele salienta um famoso *mahavakya* do próprio Aristóteles, e um que não é menos surpreendente do que *tat tvam asi*. Não seria exagerado caracterizá-la até como uma possível tradução grega, pelo menos semanticamente, da famosa expressão upanixádica. Aristóteles diz que, devido à sua natureza intelectual, a alma humana é, de certa forma, *todas as coisas existentes* (*De anima*, III, 8, 431b 20-21). Como a mão é ‘ferramenta das ferramentas’, porque não tem a forma de nenhuma das ferramentas que utiliza e pode por isso mesmo pegar nelas, a alma é – dirão os escolásticos – ‘forma das formas’ no mundo do conhecimento intelectual. Pode virar todas as coisas justamente porque ela não é nenhuma delas. Podemos acrescentar a imagem de argila, que pode ‘virar todas as coisas’ justamente por não possuir uma forma própria; tanto mais a alma intelectual, a qual, de forma mais perfeita do que argila, não é nada a não ser completa e pura abertura e receptividade para com tudo o mais.

Ora, se é a abertura fundamental e falta de uma ‘identidade’ fixa que os pensadores talvez mais ‘ocidentais’ de todas (Aristóteles e Tomás de Aquino) atribuem a almas intelectuais e – o que dá ao mesmo, uma vez que, para Tomás, toda alma intelectual é pessoal – às pessoas, e que essa ausência de atributos é imprescindível para constituir uma pessoa de verdade; e além disso, se pessoa seja

perfectissimum in tota natura, parece não apenas possível, mas necessário que Deus mesmo seja pessoal. Nas tradições abraâmicas, isso já faz parte da doutrina ortodoxa, mas a tendência no Advaita Vedanta – na sua articulação mais influente da parte de Shankara do séc. IX – é atribuir propriedades ‘pessoais’ apenas a Deus, ou *Brahman*, enquanto voltado para nós e revestido de ‘atributos’ (*gunas*) para acomodar-se às nossas necessidades cognitivas (por isso, *saguna*, ‘com atributos’); porém, *Brahman* em si – segundo essa leitura do Vedanta – em termos absolutos, não possuiria atributo algum e, a rigor, nem seria pessoal (logo, *nirguna*, ‘sem atributos’). Mas se entendermos o ser pessoal não em termos da filosofia moderna, mas como explicado em cima na tradição medieval, ele seria ‘sem atributos’ mesmo.

Os escolásticos não cansam de afirmar que no conhecimento intelectual viramos, de certa forma, o que conhecemos. Naturalmente, é evidente que aquela ressalva, ‘de certa forma’ (em Aristóteles é *pôs*, traduzido em latim como *quodammodo*) tem que ser respeitado. O Novo Testamento oferece mais comentários sobre essa ‘mudança’ (1 Cor. 13, 12 e 1 João 3, 2): “...veremos (Deus) face a face...conhecerei como sou conhecido,” e “...seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é.” A dificuldade em compreender tudo isso e fazer sentido de uma completa união com Deus fica para todos – cristão tanto quanto hindu – um mistério. “Eis que vos dou a conhecer um mistério...todos seremos transformados” (1 Cor. 15, 51).

4. *Anatman* no budismo: qual o alvo da negação?

Quando nós nos voltarmos para o budismo na tentativa de achar terreno comum entre noções de identidade pessoal no tomismo e no Oriente, deparamos com um desafio quase inverso àquele do hinduísmo. No budismo não será uma tendência ‘ontológica’ de fundir ou até confundir criatura e Deus, mas antes um constrangimento ‘epistemológico’ no uso dos recursos

conceituais e linguísticos em abordar a problemática. Por outras palavras, em vez de montar uma ofensiva metafísica, o budismo vai problematizar tanto nosso uso da linguagem e nossos acessos cognitivos, nos seus esforços de afirmar algo positivo sobre a natureza – e até a existência – da pessoa humana. Em vez de ameaçar de fazer sumir a pessoa como uma gota que cai no oceano, vai prevenir a ameaça de antemão. Por ‘preempção’ epistemológica, digamos, vai refutar qualquer condição de possibilidade de pensar ou falar, coerentemente, sobre uma identidade pessoal douradura. Tipicamente essa tendência inspira uma simples negação da existência do *atman*. E, de fato, Budismo, às vezes, é simplesmente identificado como a tradição do *anatman* (ou em Páli, *anatta*, ‘não-self’ ou ‘não-substancialidade’).

A abundância de reflexões e debates sobre este assunto dentro da longa e complexa história das múltiplas articulações da tradição budista, e as respostas divergentes e às vezes contraditórias dadas à questão sobre o sentido da negação do *atman*, tão característico do pensamento budista, não permitem um tratamento nem aproximativo neste ensaio. Não obstante essas variações há consenso que a ideia de *anatman* desempenha um papel imprescindível no ensinamento do Buda. Dentro dos limites de filosofia comparada – cotejando, neste caso, o tomismo, o Vedanta e o budismo ‘primitivo’ – podemos isolar a pergunta e buscar um esclarecimento sobre seus possíveis sentidos.

Das três características identificadas pelo Buda como inerente à toda realidade – o assim chamado *trilakshana* (‘três marcas’): *anitya* (impermanência), *dukkha* (sofrimento, insatisfação) e *anatman* (a ausência de substancialidade, de um ‘si mesmo’ dentro das coisas, inclusive na realidade humana) – o *anatman* parece como a propriedade mais originária. Seria pela falta de substancialidade duradoura que a impermanência surge, e que o sofrimento acha suas raízes, na medida em que nada – nada mesmo – pode oferecer um ponto fixo para o apego. A pergunta que quero fazer aqui é simplesmente a seguinte: É o caso mesmo

que esta negação de substancialidade, do *atman*, exija, logicamente, uma interpretação categoricamente metafísica para fazer parte consistente do *dharma* (ensinamento) do Buda? Não seria apenas possível, mas talvez até mais coerente, interpretá-lo somente em formas 1. epistemológica; 2) soteriológica; 3) antropológica e 4) moral? Tais interpretações não seriam novas, mas na sequência da abundância das pesquisas budológicas sobre uma tradição que não é nada senão complexa, e na luz de filosofia e teologia comparadas cada vez mais sofisticadas nas últimas décadas, as vozes dessas leituras do problema do *anatman*, embora que evidentemente minoritárias, estão cada vez mais difíceis ignorar (Pérez-Remón, 1980; Hamilton, 2000; Gombrich, 2009).¹

Como a noção de *theosis* nos ajudou a amenizar o choque ao ouvir filósofos hindus falarem da identidade do *atman* e *brahman*, há uma corrente importante da teologia cristã que nos convida a aproximarmos, pelo menos de forma incoativa, da linguagem programaticamente negativa do budismo. É o *apofatismo* (ou seja: a teologia – e até filosofia – negativa). Associada especialmente à teologia de Ps.-Dionísio o Areopagita do séc. VI, também se manifesta em outros, inclusive em Tomás de Aquino. Este último afirmou que tirando algumas poucas noções analógicas e metafísicas que podemos afirmar de Deus (e.g. Ser mesmo subsistente, vida, espírito, etc.), os atributos de Deus são, na sua maioria, negativos, ou seja, dizem mais o que Deus *não* é do que o que ele é (como *infinito*, eterno – que significa *não* temporal – e assim por diante). Aliás, Tomás alegou, taxativamente, que o maior conhecimento que podemos ter de Deus é saber que *não* o conhecemos (*De pot.*, 11, ad 14).

Em um dos primeiros *sutras* atribuídos ao Buda, um dos seus discípulos pergunta se o mundo é eterno ou temporal, infinito ou finito, se a alma e o corpo são uma coisa ou duas coisas, e se a pessoa

¹ Além de reconhecidos mestres budistas: A.P. Buddhadatta e Thanissaro Bhikkhu, havia pensadores hindus, mas estudiosos da tradição budista: Sarvapelli Rhadakrisnam e A.K. Coomaraswamy, que também concordaram.

iluminada continue existindo após a morte, ou não. O mestre responde com a famosa parábola da flecha envenenada, comparando aqueles inquéritos metafísicos a perguntas feitas por alguém atingido por esta flecha, e que faz questão de pesquisar sobre tudo no tocante à origem da flecha e nas circunstâncias e intenções a seu respeito, exceto a maneira mais eficaz de tirar a flecha da sua carne. Neste e em outros *sutras*, o Buda insiste na futilidade de questionamento metafísico e na urgência de pegar logo nos meios mais eficazes para despertar a mente e iluminá-la. E quando ele respondeu um pouquinho mais afirmativamente à questão sobre o *atman*, se ele exista eternamente ou finalmente vai parar de existir, ele deu uma resposta meio ambígua, dizendo nem um nem outro, nem assim nem assado. A aversão à metafísica, pelo menos na primeira articulação da filosofia budista, parece estender-se não apenas a afirmações ontológicas ('Deus existe', 'a alma existe'), mas também, e igualmente, a negações ontológicas ('Deus não existe', 'não há uma alma'). Isso, porque para negar Deus ou a alma, o filósofo teria também que reivindicar um conhecimento metafísico que lhe põe em condições para *saber* que tais coisas não podem existir. Você teria que saber muito sobre água não apenas para dar conta do oceano, mas também para explicar um deserto.

Parece mais em sintonia com as reivindicações céticas do Buda interpretar o sentido da negação do *atman* não em termos ontológicos e sim em termos mais subjetivos. Proponho quatro abordagens: 1) **Epistemologicamente**, o Buda concorda com Dionísio e Tomás que todo uso de linguagem para falarmos sobre *brahman*, ou Deus, é meio fútil e potencialmente enganado, e que seria mais coerente calarmos com Wittgenstein sobre assuntos incapazes de articulação em nossos idiomas. Os autores cristãos aceitariam, além daquelas pouquíssimas afirmações de caráter metafísico acima mencionadas, também algumas novas dimensões, consequências da fé em um Deus que falou e se manifestou em Cristo. Mas tirando isso, também aceitariam a atitude mais negativa do Buda. Então, sob esta ótica, o ensinamento sobre *anatman* rezaria

como se segue: “não há um *atman*” que poderia ser conhecido, *mesmo se exista*. Isso seria apenas um posicionamento agnóstico, ou uma variante de ceticismo; e um bom agnóstico, como um bom cético, ficará relutante não apenas na afirmação, mas igualmente na negação. 2) **Soteriologicamente** – ou em termos de ‘libertação’ ou ‘iluminação’ – toda especulação sobre *atman* será visto como inútil; pior ainda, constrói uma distração estéril. Logo, o budista pode dizer que, em termos dos meios úteis para conseguir *nirvana*: “não há um *atman*” *que seja útil para nossa iluminação*. Lembra-se um pouco da célebre afirmação do cristão Thomas a Kempis, no seu *Imitatio Christi*, que falou que “preferiria sentir contrição em vez de só defini-la”. 3) **Antropologicamente** – ou seja, quanto à interpretação filosófica e até metafísica da natureza humana – o Buda ensinou que o ser humano consta de cinco *skandhas*, ou agregados (corpo, sentimentos, percepções, intenções e consciência), e que o *atman* não se encontra em nenhum deles, nem em seu conjunto. Logo, o budista pode afirmar que também antropologicamente: “não há *atman*”, ou seja, não há nada detectável na óbvia composição humana que seja *atman*. 4) Também **moralmente**, afirmações da nossa permanência, da nossa estabilidade, até de uma suposta eternidade, só prejudicariam o crescimento em desapego (a grande meta moral para o budista), enfraquecendo a dimensão ética que faz parte imprescindível do caminho óctuplo (4^a nobre verdade), rumo ao *samadhi* (concentração e recolhimento perfeitos). Então, no interesse do progresso moral: é virtuoso acreditar que “não há *atman*”. No entanto, talvez neste caso fizesse mais sentido em falar aqui não de ‘negação’, e sim de ‘abnegação’. Escusado mencionar a importância da abnegação de si mesmo na tradição cristã, onde até o ‘ódio’ de si mesmo formula essa exigência de modo hiperbólico (e.g. Lc. 14:26).

Existe, portanto, um amplo espectro dentro do qual a negação do *atman* – tão central na pregação do Buda – pode ser abrigada e também manter toda a sua força, sem transgredir contra o caráter não-metafísico do conjunto dos *sutras* do budismo. A ênfase da negação no ensinamento não teria que requerer, logicamente, que o

alvo da negação do *atman* precisa ser a própria *existência* de um âmagio pessoal duradouro, um *self*, no centro do ser humano (como exposta em cima por Tomás de Aquino). Tantos aspetos do complexo humano, incluindo todos os agregados na análise budista, terão que ser desmontados, um por um, no processo de desapego e iluminação do budista, mas isso deveria ocorrer também no processo de santificação no cristianismo. Não falamos aqui das metas das duas espiritualidades, que são pelo menos distintas – e talvez até apontando em direções opostas – e mereceriam uma discussão bem mais ampla do que podemos oferecer aqui. Mas não existe nenhuma exigência, da parte dos *sutras* do Buda, de negar terminantemente a realidade profunda da essência humana e de um ser pessoal metafísico. Algo ou alguém, no final das contas, terá que ser um detentor e um sujeito – e não ultimamente de uma negação, ou uma aniquilação, mas sim de uma purificação e maturação.

O filósofo colombiano Nicolás Gomez Dávila deixou seu maior legado filosófico em forma de um texto que não é um texto: *Escólios a un texto implícito*. O livro – de 1400 páginas – se apresenta como escólios, ou seja glosas, em forma de milhares e milhares de sucintos aforismos sobre um texto que nem existe explicitamente. Mas todos esses raios rápidos e curtos de sabedoria apontam, inconfundivelmente, a um rico e maravilhoso texto *implícito* que está presente ainda mais pela sua ausência do que seria pela sua presença. Um desses escólios reza: “*Sólo la alusión evoca presencias concretas.*” Este estratagema literário é talvez a melhor metáfora que existe para evocar o último sentido do *anatman* budista. Todos os *sutras* – da tradição Teravada, com certeza, e eventualmente (com certas ressalvas) até a Mahayana – e todos os *upayas* (‘meios úteis’) para iluminação, tão numerosos na tradição Vajrayana, e até todos os *budas* e *bodisatvas* da corrente ‘Terra Pura’, talvez não passam de escólios a um *atman* implícito: inefavelmente presente, inevitavelmente pressuposto, mas estrategicamente silenciado.

Conclusão

Se conseguirmos ultrapassar as primeiras camadas mais acessíveis da pessoa humana, a chamada ‘personalidade’ – ou seja: a ‘máscara’ da nossa aparência exterior, o sujeito público que possui direitos civis no foro externo, o agente moral que age bem ou mal no próprio coração, e o foco passageiro e caprichoso da consciência psicológica – talvez possamos chegar até seu manancial metafísico. Se reconhecermos a própria identidade da nossa pessoa como, em última análise, um ente que subsiste de uma forma totalmente *sui generis* – com incomunicabilidade ontológica, reflexividade operacional e auto-transcendência no mundo – estaremos em condições de engajar o pensamento outrora impenetrável e enigmático do Oriente de uma forma mais aberta, com enriquecimento mútuo para todas as tradições em questão. Esta realidade “mais perfeita em toda a natureza” é simultaneamente de uma densidade e intensidade inigualáveis e uma abertura tão abrangente que, de certa forma, evidencia uma transparência total: tão límpida que parece que nem está lá – como um vidro perfeito, ou uma água pura e tranquila.

Vamos encerrar nossa meditação com um conceito não da tradição Teravada, e sim do imenso mundo do budismo Mahayana (estatisticamente, de longe a maior parte do mundo budista). Na medida em que este budismo ‘do norte’ (em China, Coreia, Japão e também Tibete) passou por fortes correntes de polinização cruzada e hibridização com tradições já enraizadas nessas regiões (Taoismo, Confucionismo, Shinto, Boen, etc.), ele não apenas se afastou da simplicidade da mensagem original do Sidarta Gautama, mas também se reaproximou à riqueza da tradição primordial da humanidade, talvez nunca melhor preservada e manifestada do que no hinduísmo indiano. E talvez não haja outro conceito mais central a esses budismos do que *shunyata* (‘vazio’ ou seja, ‘uma natureza sem atributos e sem oposições’). Isso nos leva de volta não apenas ao mundo do Vedanta e de um Absoluto ‘sem atributos’, mas

igualmente ao mundo bíblico de um cristianismo que exige que as pessoas sigam o Cristo que “se esvaziou de si mesmo” (Phil. 2,7), e às reflexões de Tomás de Aquino sobre a alma espiritual que pode virar todas as coisas justamente porque desprovida de uma forma própria. Ser ‘vazia’ seria a propriedade suprema de uma pessoa cujo destino é ser “cheio de toda a plenitude de Deus” (Ef. 3,19), por mais indefinível e inefável que seja este destino.

Referências:

CLARKE, Norris. *Person and Being*, Aquinas Lecture, Marquette, 1993.

_____. *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*, Notre Dame, 1995.

DÁVILA, Nicolas. *Escolios a um texto implícito*, Ediciones Atalanta, 1986.

DE SMET, Richard. *Brahma and Person*, ed. Ivo Coelho, Delhi, 2010.

_____. *Understanding Shankara*, ed. Ivo Coelho, Delhi, 2013.

GOMBRICH, Richard. *What the Buddha Thought*, London, 2009.

HAMILTON, Sue. *Early Buddhism: A New Approach*, London, 2000.

PÉREZ-REMÓN, Joaquín. *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague, 1980.

PICARD, Max. *Das Menschengesicht*, Munique, 1929.

_____. *Die Welt des Schweigens*, Zurique, 1948.

_____. *Der Mensch und das Wort*, Zurique, 1955.

WALSH, David. *Politics of the Person and the Politics of Being*, Notre Dame, 2016, especialmente c. VII, “The Politics of the Person”.

WOJTYLA, Karol. *The Acting Person*, Springer, 2011.

Para uma fenomenologia da religiosidade

Marcos Aurélio Fernandes

O que se tem em mente, aqui, é indicar caminhos para o exercício de um pensar meditante que concerne à fenomenologia da religiosidade. Meditar é, aqui, pensar o sentido de ser do fenômeno, isto é, seguir, questionando e investigando, a sua fenomenologia.

Seguindo a via do pensamento meditativo fenomenológico queremos nos exercitar no questionamento, que é a “piedade do pensamento” (Heidegger, 2002a, p. 38). O fio condutor desta meditação fenomenológica (*Besinnung*) é a dupla pergunta: como se dá a fenomenologia da religiosidade? Como o pensamento que a medita pode receber esta sua doação e segui-la em sua busca questionadora e investigativa?

O fenômeno religioso enquanto fenomenologia da religiosidade

A primeira pergunta que nos orienta em nossa reflexão é: como se dá a fenomenologia da religiosidade no fenômeno religioso?

Religioso e religiosidade estão um para o outro, nesta pergunta, como ente e ser. Religioso é, aqui, o fenômeno como ente; religiosidade, é, aqui, fenomenologia, isto é, o *lógos*, o ser do fenômeno que vem à fala, que se diz a si mesmo, em se mostrando em seu sentido (*verbum internum*). Religioso é ôntico. Religiosidade é ontológico. Assim como há uma diferença-referente entre ente e ser, também há uma diferença-referente entre o

religioso e a religiosidade. Religioso quer dizer, aqui, de maneira ampla e formal, o relacionamento humano com o sagrado. Religiosidade, por sua vez, quer dizer, aqui, a manifestação do sagrado em seu caráter ontológico¹.

¹ Aqui nos embatemos com alguns escolhos linguísticos. No ocidente, o discurso a respeito do religioso e da religião está bastante determinado pela romanidade. “*Religio*” – a palavra e o que ela designa – é algo essencialmente romano. A romanidade, no entanto, recordemos, não somente cunhou o mundo histórico de civilização e cultura de Roma, cuja última realização é o Império na tarda antiguidade. A romanidade é determinante também do mundo medieval latino e do mundo medieval bizantino e de seus desdobramentos na Europa e, por extensão, no ocidente moderno como um todo. As duas etimologias propostas para “*religio*”, independentemente de sua correção, apontam para as interpretações romanas do religioso. Cícero (*De natura deorum*, II, 72) depõe em favor da derivação de “*religio*” a partir de “*relegere*”: com-por (pôr junto) escrupulosamente tudo quanto tem atinência com o culto dos deuses. Assim, “*religiosi*” está para “*relegere*” como “*elegantes*” está para “*eligere*” (eleger, escolher) e “*diligentes*” para “*diligere*” (amar, zelar, cuidar, estimar, honrar, considerar, distinguir). Todas estas palavras trazem “*legere*” no sentido de reunir, juntar, pôr junto. Aqui, porém, tem-se a conotação de repetir conscienciosamente uma prática. Já o cristão Lactâncio (*divinae institutiones*, IV, 28), contrastando com Cícero, faz derivar “*religio*” de “*religare*”: re-ligar. Para ele, “*religio*” designa o liame do humano a Deus pelo vínculo da “*pietas*” (piedade: respeito, veneração, adoração). A interpretação ciceroniana conota uma consideração pública e civil do relacionamento com os deuses. A religião aparece como relação entre os humanos e os deuses regulada e regulamentada por deveres e prescrições sancionadas pelos deuses e depositadas na tradição de uma comunidade. A religião é tomada, fundamentalmente, como uma questão político-jurídica. Seu sentido é tomado no sentido de uma funcionalidade pública e da regulamentação do poder que lhe segue. A religião tem caráter funcional, pragmático, exterior, racional (no sentido da *recta ratio* romana). O uso romano de palavras como *cultus*, *sacer*, *sanctus* situa-se neste horizonte de compreensão e interpretação. O caráter pessoal do relacionamento do humano com o divino como com o mistério, aqui, se estiola. Já a interpretação de Lactâncio conota um empenho de entender a “*religio*” como concernente, fundamentalmente, ao relacionamento, melhor, ao liame do homem interior com Deus. Aqui o mundo do “si mesmo” em seu vínculo com o mundo do divino, tomado como mistério que se auto manifesta ao homem, é determinante. Os gregos não têm uma palavra para “*religio*”. É um indício de que, para os gregos, o sentido de conteúdo, de relação e de realização, no relacionamento do humano com o sagrado é outro. Na língua grega tem-se palavras como (*threskeia*): rito sagrado; (*theosebeia*): piedade, respeito, veneração; (*latreia*): obséquio, serviço, ministério prestado aos deuses, veneração, adoração. Para a humanidade grega, o relacionamento do humano com o sagrado, respectivamente, com o divino é, fundamentalmente, uma experiência poética e de pensamento com o mistério do ser e sua revelação. Ao mundo do sagrado pertencem palavras como (*hagnós*): venerando (digno de temor, respeito, veneração), não subjugado, puro, inocente, casto, sagrado, santo; (*hágios*): santo, no sentido de separado, transcendente, concernente ao divino enquanto este se retira de toda a relação – esta é a palavra mais usada na Septuaginta e também no Novo Testamento para traduzir o sentido hebraico de *qadosh* (santo), que, por sua vez, parece remeter ao assírio *quddush*, luminoso, esplendente; (*hierós*): originariamente, em Homero, significa o ser dotado de vigor, força, robustez, vitalidade, daí, o sagrado, no sentido daquilo que é investido de um vigor divino e daquilo que está sob a égide do divino, concerne a tudo aquilo que entra na esfera do divino e que é por ele impregnado (a Septuaginta usa 700 vezes *hágios* e apenas 10 vezes *hierós*; o Novo Testamento usa 230 vezes *hágios* e apenas três vezes *hierós*); (*hósios*): concernente ao que é sancionado pela lei divina ou natural. Voltando ao mundo romano, temos palavras como “*sacer*” e “*sanctus*”. “*Sacer*”, na “*lapis niger*” (uma inscrição situada no lugar chamado “tumba de Rômulo”, que remonta à época da realeza), aparece com a forma arcaica “*sakros*” – que reenvia à raiz indoeuropeia *sak-*, que aparece também no grego *hag-* de *hágios*. Em acádio aparecem termos afins:

O fenômeno religioso é ambivalente: está no entrecruzamento de religião e religiosidade. Religião é criação da consciência. Religiosidade, não (Leão, 2008, p. 267). O sufixo “-dade” assinala a essência, a forma, o (*eidos*), a (*idea*) do religioso. “*Ideia*”, aqui, não é conceito – conteúdo de significação, noção, representação. Não é nem mesmo paradigma. Não se trata de uma coisa que serve de modelo para a produção de algo. A essência não é nenhuma coisa na coisa ou fora da coisa. A essência de uma árvore, por exemplo, a sua arboreidade, não é nenhuma parte da árvore, mas o que dá à árvore ser árvore no seu todo. A essência não é o ente. É o não-ente, a não-coisa². É ser. Como o ser, visto desde a perspectiva do ente, em sua diferença, aparece-nos como “nada”, então podemos dizer que o (*eidos*), a (*idea*), é o nada (*nihil*). Mas não se trata de um nada negativo-privativo. Trata-se, antes, de um nada criativo, propiciador do ser (Leão, 2010, p. 205). “*Ideia*” quer dizer, aqui, doação de ser. A essência não é o ente nem nada de entitativo – é o nada fecundo do ser. O adágio “*nemo dat quod non habet*” (ninguém dá o que não tem) só vale para o que é positivo, constituído. Em sentido criativo, inaugural, dar é deixar-ser, deixar o outro ser outro, deixar a ele a possibilidade de receber. Em sentido criativo, dá-se a outro o que não se tem: o ser-outro! A religiosidade é o que doa ao religioso o seu ser.

saqaru (invocar a divindade); *sakaru* (interditar); *sakru*: elevado. “*Sacer*” tem o sentido de separado. “*Sacerdos*” é, assim, aquele que tem a ver com as coisas sagradas, “*sacra*”, e que estabelece o que é *fas*, consentido). “*Sacer*” é o que é sancionado como portador da possibilidade de um relacionamento com o divino; aquilo que está de acordo com a vontade dos deuses fixada na “*religio*” enquanto modalidade pública de relacionamento com o divino, estabelecida na tradição, a qual regula os comportamentos permitidos ou passíveis de sanção. Também “*sanctus*” tem a ver com sancionar (*sancire*): aquilo que recebe o sinal de uma sanção dos deuses, da sua vontade. “*Sanctus*” é o “*sacerdos*” (sacerdote), mas é também aquele que exercita o “*imperium*” (autoridade, poder) em qualquer função pública. O “*imperator*” (imperador) é chamado “*pontifex maximus*”: o sumo sacerdote, aquele que faz a ponte entre o humano e o divino (consoante com o costume de deificação do rei, próprio de povos das altas-culturas). Na romanidade, sacerdócio e império são congeminados. O sagrado é, fundamentalmente, funcional, público, uma questão de poder.

² A linguagem das línguas modernas guarda este caráter negativo em palavras como “*niente*” (italiano), “*nothing*” (inglês).

Religiosidade, neste sentido, não é da consciência – não é religião. Não pode ser apreendida e compreendida em seu sentido inaugural como categoria da consciência. Religiosidade, neste sentido inaugural-ontológico, não é substância da consciência: uma propriedade do sujeito. Não é também possibilidade ou realidade que o sujeito tem em seu controle. Não é qualidade nem quantidade do espírito (quer em sentido intensivo, quer em sentido extensivo). Não é nem mesmo relação, disposição momentânea, posse permanente, paixão ou ação do sujeito. Nem se determina a partir de um “onde” ou de um “quando” do espírito. Tudo isso pertence à religião, não à religiosidade. A religiosidade é o nada da consciência e o nada na consciência (cf. Leão, 2008, p. 268). A religiosidade vige como o nada criativo, que doa ser ao religioso, condição de possibilidade. É aquele vazio que doa à consciência o poder-ser religiosa, isto é, o poder-receber a manifestação do sagrado, ou seja, o fenômeno do sagrado em sua fenomenologia³.

³ O nada comparece no pensamento poético do *Tao Te King* como vazio: “Trinta raios rodeiam um eixo. / Mas é onde os raios não raíam / Que roda a roda. / Vasa-se a vasa e se faz o vaso / Mas é o vazio que perfaz a vasilha. / Levantam-se paredes e se encaixam portas, / Mas é onde não há nada que se está em casa. / Falam-se palavras e se apalavram falas, / Mas é no silêncio que mora a Linguagem. / O ser cria utilidades, / É o nada que dá sentido” (apud Leão, 2017, p. 173). No ocidente, também Mestre Eckhart pensou a virtude do vazio na experiência do relacionamento do humano com a deidade de Deus. Ele diz: “Tudo o que deve acolher e ser receptivo deve necessariamente estar vazio. Dizem os mestres: se o olho, no ato de perceber, tivesse em si alguma cor, ele não perceberia a cor que tem, nem a que não tem; é por carecer de todas as cores que ele conhece todas as cores. A parede tem uma cor, e por isso ela não conhece a própria cor, nem qualquer outra, e não se alegra com a cor, nem o ouro a alegra mais que o azul ou a cor do carvão. O olho não tem cor, e não obstante a tem, no sentido mais verdadeiro, pois conhece-a com prazer e deleite e alegria. E quanto mais perfeitas e puras são as forças da alma, tanto mais perfeita e complexivamente acolhem o que apreendem, e tanto mais recebem e se deleitam, e tanto mais se tornam uma só coisa com aquilo que percebem; tanto assim que afinal a força suprema da alma, despida de todas as coisas, e nada compartilhando com coisa alguma, recebe em si nada menos que o próprio Deus com toda a abundância e plenitude do seu ser. E provam os mestres não haver gozo nem deleite comparável a esta união, a esse transcurso e a essa delícia. Eis por que diz Nosso Senhor em significativa passagem: “Bem-aventurados os pobres de espírito” (Mt 5, 3). Pobre é o que nada tem. Ser “pobre de espírito” quer dizer: assim como o olho é pobre e destituído de cor e suscetível a todas as cores, assim o pobre de espírito é receptivo para todo espírito, e o espírito de todos os espíritos é Deus. O fruto do espírito é o amor, a alegria e a paz. O estar desnudo, o ser pobre, o nada ter, o estar vazio, transforma a natureza; o vazio faz a água subir morro acima e outras coisas maravilhosas das quais não cabe falar agora” (Eckhart, 1999, p. 64-65). Isso não é apenas uma idiosincrasia de Mestre Eckhart e da mística renana. É algo próprio da cristidade do cristianismo. A pobreza do espírito é, no evangelho, a condição fundamental para receber a riqueza do Reino de Deus no seguimento de Jesus (Mt 5, 3). Paulo compreendeu esta pobreza de espírito, praticada e ensinada por Jesus de Nazaré, como

Religião, enquanto fenômeno da consciência, se articula na funcionalidade da correlação sujeito-objeto. Religião, antes de tudo, concerne ao ato religioso. O ato religioso caracteriza-se pelo relacionamento transcendental do homem com a transcendência do mistério em sua sacralidade (o digno de veneração, que o perpassa e ultrapassa) – relacionamento que o constitui como humano. A constituição humana, enquanto *a priori*, transcende o querer das vontades. O homem pode admitir ou recusar, isto é, reprimir, isso que o constitui, e que emerge do âmago do seu ser⁴.

O ato religioso consiste em admitir este relacionamento transcendental com a transcendência do mistério venerando (amor); consiste em recebê-la; em doar-se na sua recepção. Esta recepção se concretiza, por sua vez, categorialmente, de maneira ôntico-positivo-objetiva. Ela se encarna na experiência da vida em sua facticidade, no relacionamento com o ente, como relacionamento concreto com o mundo circundante e as coisas, com o mundo compartilhado da convivência e o outro dos outros, com o mundo do si mesmo e o outro de si.

O ato religioso se realiza, basicamente, como veneração e adoração. Em sua intencionalidade, projeta-se como um poder-ser que responde positivamente e se responsabiliza afirmativamente por este relacionamento transcendental com a transcendência do mistério. Ao projetar-se objetiva-se no “*medium*” de palavras e de ações (gestos, danças, abluções, acendimento de fogo, unções, preces, bênçãos, oferendas, sacrifícios, etc.) como rito e culto. O

(*tapeinophrosýne*), *humilitas*, humildade, que conjuga {*kénosis*}, *exinanitio*, esvaziamento, aniquilação (nada ser), e (*tapeínosis*), rebaixamento, aviltamento (cf. Fl 2, 6-11). Paulo não quis saber de outra coisa do que do (*lógos tou staurou*): a palavra da cruz, cujo anúncio soa como loucura de Deus para os gregos, que buscam sabedoria; e como fraqueza de Deus para judeus, que buscam poder. Deus escolheu o louco do mundo para confundir a pretensa sabedoria do mundo; o fraco do mundo, para confundir a pretensa força do mundo. Escolheu o não ser: (*tà me onta*) para confundir o que o mundo considera como ser - (*ta onta*) (cf. 1 Cor 1, 16 – 2, 16). Esta mesma experiência se apresenta na experiência e no modo de vida de Francisco de Assis e de seus “irmãos menores”. Apresenta-se também no “nada nada nada” de João da Cruz (cf. A subida do Monte Carmelo) e assim por diante.

⁴ Fala-se, na mística cristã, por exemplo, de “coração” (cf. Pascal), de “ápice da mente” (Boaventura), “fundo da alma” (Grund der Seele – Mestre Eckhart).

rito está para o mistério como a moldura está para a pintura. O rito tem o caráter funcional de “ofício”, de “serviço divino”. É constituído por ações e palavras prescritas por uma tradição. Implica um “cânon”, princípio e medida que estabelece o que é correto em termos de ações e palavras de culto.

Como tudo o que é humano, a religião, tanto em seus aspectos subjetivos, quanto em seus aspectos objetivos, é marcada pela ambiguidade ou ambivalência. Subjetivamente, o ato religioso pode ser realizado não no sentido de uma recepção-doação ao mistério, mas no sentido do poder da consciência que não deixa o mistério ser mistério. O ato religioso é, então, executado, sendo regido pela busca da autojustificação e da autossatisfação do homem. Objetivamente, a religião pode ser realizada no sentido da piedade (respeito, veneração, adoração) para com o mistério venerando da gratuidade e a gratuidade adorável do mistério, mas pode também, por outro lado, prender-se à funcionalidade do rito, à repetição compulsiva, estéril, etc. É então que as representações religiosas, os conceitos religiosos, as formas culturais, comunitário-sociais, públicas, são isoladas contra a realidade do sagrado ela mesma. Em tudo o que é religioso, quer subjetivamente, quer objetivamente, está, pois, em jogo a essência e a inessência da religião (abertura para a abertura do mistério venerando ou fechamento para ele).

A religião surge da transcendentalidade do ser-homem. Concerne ao essencial ser-referido do homem ao mistério venerando e adorável em que se anuncia o divino. Mistério, aqui, não é uma forma privativa, falha, do conhecimento humano. O mistério não é um problema, um dilema, um enigma do entendimento. Não se trata de algo complexo. É o mais simples que há. Mistério não é um fato entre outros fatos. Não é nenhum fato. Todo fato é um feito, uma realização particular, determinada, definida, finita, enquanto forma terminal de uma gênese (forma formada, não forma formadora). Mistério não é nada de objetivo – como nada de objetivo é o todo. Mistério é o “vazio (virtualmente) pleno”, o abismo de todas as possibilidades de ser. Mistério é o

todo simples se dando todo e, ao mesmo tempo, se retraindo, em tudo. É realidade se dando e se retirando na realização de todo o real. Realidade, porém, não é nenhum isto ou aquilo, nenhum real, em sua distinção. A *diferença onto-lógica* entre realidade e real (entre ser e ente) é o limiar do mistério. Para o pensamento representador, objetivo, que só reconhece o ente – e mais nada – o mistério só pode mesmo ser nomeado de “*Nada*”. Do Nada e da diferença ontológica diz Heidegger:

O Nada é o Não do ente e, deste modo, o Ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o Não entre o ente e o Ser. Mas assim como o Ser, enquanto o Não para o ente, não é um Nada no sentido do *nihil negativum*, assim tão-pouco a diferença, enquanto o Não entre o ente e o Ser, é apenas o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*). O Não niilificante do Nada e o Não niilificante da diferença não são decerto idênticos, mas são o Mesmo, no sentido de que ambos se unem no essenciante do Ser do ente. Este Mesmo é o digno de ser pensado (Heidegger, 1988, p. 9).

Para o pensamento que está entregue ao ente e à sua entidade o Ser como tal só pode ser tomado mesmo como um nada. O pensamento, entregue ao saber do conhecimento objetivo, toma o saber do Ser como um não-saber. Familiarizado com a claridade do objeto e do discurso objetivo considera a obscuridade do mistério do Ser como escuridão, obscuridade impenetrável. O Mistério do Ser, que está em tudo, como o mais íntimo, como o em-casa de todos os seres, é então tomado como o estranho. A razão, com a clareza da discursividade, se inquieta e perturba com o desconhecimento. O desconhecido não é simplesmente o não conhecido. É o elemento perturbador da razão e da discursividade. Da limitação de nosso saber objetivo nos fala uma estória de Chuang Tzu (Apud Harada, Boff, Spindeldreier, 1972, p. 93):

“És ou não és?”, a Luz perguntou ao Nada. O Nada era escuro e vazio. O dia todo a Luz experimentou ver. Mas não pôde ver o

Nada. Auscultou. Mas não o pôde ouvir. Tentou tocá-lo. Mas não o pôde encontrar. “Oh!”, disse a Luz consigo mesmo, “isto é pois o máximo! Quem pode atingir uma tal altura?! Eu posso saber que não sei o que é o Nada. Não posso, porém, não saber que não sei o que é o Nada. Se sei que não sei o que é o Nada, resta sempre ainda o saber do meu não saber. Como pode alguém alcançar essa culminância?!”

Permanecendo no saber do seu não saber a respeito do nada, o pensamento discursivo, objetivo, experimental alcança o seu limite. Chega à “douta ignorância”. A “indouta ignorância” é a culminância que ele não pode alcançar. A errância do pensamento objetivo é identificar realidade com objetividade. O que é mais do que objetividade recebe o caráter negatividade; é tomado como não realidade. Nas palavras de Harada:

A objetividade é o nosso modo de ser e conhecer. Nós vivemos, nós operamos nela. É ela que determina a ótica do nosso saber. Ela é o horizonte que articula, colora, orienta, cobre e domina todo o âmbito, o espaço do nosso saber. Não é possível sair desse espaço como quem livremente sai de um recinto para entrar num outro. A realidade da outra dimensão só se torna presente na negatividade. Mas não na negatividade afirmada como algo, e sim na negatividade da total e radical impossibilidade de dizer algo sobre ela (Harada, Boff, Spindeldreier, 1972, p. 93).

Sobre o Nada não se pode dizer algo. Mas se pode dizer algo a partir do Nada. Na verdade, é a partir do Nada que tudo está sempre vindo a ser. É desde o Nada da realidade que está se dando, continuamente, a realização do real, seja qual for. Da abertura do Nada, isto é, do seu hiato, do abismo, do vazio, do sem fim, é que emerge, sempre de novo e de modo novo, o possível, o real, o necessário; é que se dá o determinado e o indeterminado, a ordem e a desordem, a realização e desrealização. Essa abertura é o que, dito positivamente agora, chamamos de Mistério do Ser.

A verdade (clareira: abertura reveladora) do Ser é o átrio do sagrado. O sagrado é o “*medium*” (elemento) em que se manifesta

a luz da deidade em suas cintilações – o divino em sua multidimensionalidade. Na claridade da deidade é que se pode, enfim, fazer a experiência, pensar e dizer o que a palavra “Deus” quer evocar⁵. É o que escreve Heidegger na sua carta “Sobre o Humanismo”: “somente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado. Somente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a essência da divindade. Somente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘Deus’ pretende significar” (Heidegger, 1967, p. 81).

Religião pode ser ainda captada, de certo modo, como crença, doutrina, como metafísica (teísmo, ateísmo, panteísmo, etc.), como vivência, como poder e modo de viver, etc. Tudo isso se move no campo do ente, do positivo, da relação sujeito-objeto. A religiosidade, não. A religiosidade não é nada disso. Então, em que consiste o vigor da religiosidade?

A religiosidade é o caminho do Nada - leia-se, do Ser enquanto não-ente, ou seja, de sua vigência enquanto *Ereignis* (*parousía*: advir à presença) e *Enteignis* (*apousía*: retirada para a ausência). A religiosidade é “o caminho do não ser, do não ter, do não fazer, é o caminho do nada de tudo” (Leão, 2008, p. 270). Nesse caminho, desvela-se o “sentido do ser” como o abismo da serenidade do Nada (*nihil*), do qual emergem todas as possibilidades de ser de todas as coisas (*omnia*). Esse caminho é evocado com vários nomes – permanece, porém, sendo o Mesmo, embora cada vez diferente, único, singular. É que a religiosidade se estancia sempre como ser-no-mundo (abertura de mundo) em sua historicidade. Vamos apenas dar algumas indicações históricas, evocando a tradição ocidental-europeia-cristã e a tradição oriental-asiática.

Em São Francisco de Assis, o caminho do Nada é o caminho da “*Altissima Paupertas*” (Altíssima Pobreza) – posta como fundamento por Jesus Cristo no sermão da montanha como a bem-aventurança primeira (primordial). Em Mestre Eckhart, é o caminho da

⁵ Carta sobre o Humanismo.

“*Abgeschiedenheit*” (Desprendimento). O mestre renano, num de seus Sermões Alemães (n. 52), em que comenta a bem-aventurança primordial da pobreza do espírito (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* – Mt 5, 3) diz: “Um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem”⁶. Não podemos, aqui, explanar o entendimento de Eckhart. Apenas gostaríamos de propor o rumo de um possível entendimento originário com a inversão: “Um homem pobre é aquele que quer o Nada, que sabe o Nada, que tem o Nada”. Em Nicolau de Cusa, é o caminho da “*Docta Ignorantia*” (Douta Ignorância). Em *Angelus Silesius*, é o caminho da gratuidade da “Rosa sem por quê”. Em São João da Cruz, é a via da desnudez na “Subida do Monte Carmelo”. Para se chegar ao Tudo é preciso fazer a travessia do caminho do Nada. Para alcançar a propriedade de tudo, é preciso ser expropriado de tudo, e nada ter. Para ser propriamente si mesmo em plenitude, é preciso caminhar o caminho do não ser. “Para vires a ser o que não és, hás de ir por onde não és”. “Para vires a saber tudo, não queiras saber coisa alguma”. É o caminho do deixar e de sua serenidade: “Porque para vires de todo ao tudo / Hás de deixar de todo ao tudo” (Cruz, 1960, p. 17). A paz – o silêncio e a quietude da unidade com tudo, do recolhimento no “centro da humildade” é o indício desta desnudez do espírito, como diz o poema inaugural da Subida ao Monte Carmelo (Cruz, 1960, p. 17):

Nesta desnudez acha o espírito
sua quietação e descanso,
porque, nada cobijando, nada
o impele para cima e nada
o oprime para baixo, porque
está no centro de sua humildade
pois quando cobiça alguma coisa
nisto mesmo se fatiga.

⁶ P. 287.

Em Lao Tzu e Chuang Tzu o caminho do Nada chama-se Tao. Lao Tzu adensou o vigor do Nada como o vazio num poema (apud Leão, 2017, p. 173):

“Trinta raios rodeiam um eixo.
Mas é onde os raios não raíam
Que roda a roda.
Vasa-se a vasa e se faz o vaso
Mas é o vazio que perfaz a vasilha.
Levantam-se paredes e se encaixam portas,
Mas é onde não há nada que se está em casa.
Falam-se palavras e se apalavram falas,
Mas é no silêncio que mora a Linguagem.
O ser cria utilidades, / É o nada que dá sentido.

Chuang-Tzu evocou a preciosidade do Nada contando a história da transformação do Imperador Amarelo, na sua perda, na sua busca e no seu encontro da “pérola cor da noite” (Apud Leão, 2013, p. 212):

No tempo de mando, desmando e comando da China Imperial, o Imperador Amarelo não tinha a pérola cor da noite. Mandou, então, a ciência pesquisar. Mas de balde a ciência não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou, então, a técnica inventar. Mas a técnica também, não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou, então, a análise calcular. Mas, de balde, também a análise não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou a filosofia investigar. Mas, sem sucesso, também a filosofia não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou, então, a arte criar. Mas, outro fracasso, a arte também não encontrou a pérola cor da noite.

O Imperador achou tudo isso muito estranho e ficou ainda mais abismado, quando descobriu com o tempo que o nada, que não fora enviado, que não pesquisa, que não inventa, que não calcula, que não investiga, que não cria nada, é a pérola cor da noite. Desde então o Imperador Amarelo deixou de somente mandar, de somente desmandar, de somente comandar os chineses. Para junto com o nada ser também pérola cor da noite.

O vigor nativo, originário, do nada dando-se como nascedouro do sentido no caminho aparece também num comentário de Koichi Tsujimura a uma pintura L'iang K'ai, do século XII intitulada “O Sakyamuni que desce a montanha”. Ele desce da montanha, caminhando em direção ao vale, ao mundo do cotidiano dos homens, como o iluminado. O seu caminhar se dá como o acontecer da abertura da liberdade na claridade da verdade. Caminho é, aqui, abertura de liberdade e abertura de liberdade é, aqui, caminho. Isto quer dizer: uma abertura-de-liberdade que se movimenta, se põe a caminho, e um caminho que se abre no viger da liberdade e se ilumina⁷. O título que acompanha a imagem é: “No meio do nada há um caminho”. O nada é, pois, o *medium* do caminho. A nascividade do nada é o que deixa-ser o caminho como caminho, isto é, como abertura de liberdade. Ao comentar sobre a figura de Sakyamuni propriamente, Tsujimura diz:

Mas, a quem se manifesta esta realidade [a realidade profunda das coisas que o circundam]? Ao que está descendo a montanha ele mesmo, primeiramente, aos seus olhos e ouvidos. Seus olhos veem de modo nítido e penetrante, mas eles miram para nenhuma coisa, eles até mesmo já não ficam fixados a alguma coisa de determinado. Seus olhos veem todo e cada visível e ao mesmo tempo todo e cada invisível – eles atravessam com o olhar todas as coisas. Neste sentido, os seus olhos veem Nada. Somente neste ver do nada (genitivo objetivo) se manifesta a realidade de todo e de cada visível e invisível. No manifestar-se desta realidade o vidente ele mesmo se torna nada, no sentido de nenhum algo. Se o vidente permanece algo de determinado, ele não consegue ver esta realidade. Logo, o vidente mesmo é, aqui, para dizer com uma palavra de meu amigo Ueda, “o nada” (Tsujimura, Ohashi, Rombach, 1981, p. 40).

Religiosidade aparece aqui como o olhar atencioso para o Tudo-Nada que se dá no caminho como o ser do caminho. Esse olhar é livre: não se prende às particularidades. Voltando à tradição ocidental, ouçamos o que diz São João da Cruz: “Quando

⁷ Sein und Nichts, p. 36.

reparas em alguma coisa, Deixas de arrojá-te ao tudo” (Cruz, 1960, p. 17). A religiosidade faz o homem ver o Tudo-Nada em todas as coisas, em cada coisa, na sua singularidade, como um universal concreto. Não se perde nas particularidades (desvinculadas do Todo) nem nas generalidades (universidades abstratas-genéricas). Esse teria sido o olhar que foi despertado em Paulo, a caminho de Damasco, segundo Mestre Eckhart. No Sermão Alemão (n. 71), intitulado: “*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil vedebat*” (levantou-se, porém, Saulo, da terra e, abertos os olhos, nada via – At. 9, 8), Eckhart fala da iluminação da alma, a saber, a abertura do olhar do intelecto em que o homem é envolvido por aquilo que Dionísio Areopagita chama de “caligem divina”, ou seja, pela “obscura”, isto é, “supraluminosa” luz da Deidade. Ele diz:

Parece-me que essa palavrinha tem quatro sentidos. Um sentido é que quando se levantou da terra e de olhos abertos nada via, esse nada era Deus; pois quando viu a Deus ele o chamou de um nada. O segundo sentido: quando se levantou, ele ali nada viu senão Deus. O terceiro: nada viu em todas as coisas senão Deus. O quarto: quando viu a Deus, viu então todas as coisas como um nada (Eckhart, 2008, p. 64).

Parafraseando o terceiro soneto da primeira parte dos “Sonetas a Orfeu”, de Rilke, a religiosidade não é “cobiça, nem conquista de algo que por fim se alcança”. Religiosidade “é existir”. Religiosidade não é sentimento, nem encantamento. Religiosidade é “um outro sopro. Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento” (Rilke, 1989, p. 25).

Religiosidade é ser “nonada”, segundo a palavra que, no está no começo e no fim do “Grande Sertão Veredas” (Rosa, 1985, p. 7; 568). É a travessia no Nada do entremeio de todas as coisas. Nesta travessia, a existência se torna insistência no “Nada” do “Entre”, que expande e reúne tudo, quer dizer, na aberta (clareira) do Ser, naquela abertura que constitui o “entre” da disputa amorosa entre

mundo (o desvelado) e terra (o velado), o “aí” que abre o círculo de manifestatividade em que comparecem céu e terra, o mortal e o divino (os imortais, o divino). Religiosidade é o ser dis-posto no Nada do “Entre”, ex-posto e dis-ponível, no desprendimento, para o silêncio universal – o “*medium silentium*” que contém todas as coisas (cf. Eckhart, 2008, p. 191-199).

Aprendendo a meditar o sentido do fenômeno religioso no acolhimento da fenomenologia da religiosidade.

A segunda pergunta a nos orientar em nossa reflexão é: como o pensamento que medita, isto é, que pensa o sentido do fenômeno religioso, isto é, a fenomenologia da religiosidade, pode receber a sua doação e segui-la em sua busca investigativa?

O pensamento meditativo fenomenológico acontece, a cada vez, como experiência da gênese do sentido de ser. Mas, o que é, como é, isso – gênese de um sentido de ser? Chamamos de “ser” o abismo-nada (não ente) que, como vazio, deixa ser (viger) a plenitude das possibilidades de ser dos entes, como mundo. O ser vige como fundo-abismo (insondável), como nada criativo (inesgotável) das possibilidades de ser dos entes (mundo). Deixa eclodir, a cada vez, mundo. O mundo está sempre nascendo, crescendo e se consumando, numa constante novidade. Co-nascer com a gênese do mundo é sentido fenomenológico do conhecimento (*gignosko / cognoscere / conaitre*). Conhecer, aqui, pois, é co-nascer, não é re-presentar. É receber a apresentação, isto é, a autodoação (*Selbstgegebenheit*) do ser vigendo no surgir do ente no todo, do mundo – numa palavra, acolher a fenomenologia do fenômeno. Pensar é receber os vislumbres genéticos de um mundo em surgimento – mundo que se dá como horizonte de todos os horizontes de aparição do ente. Ao olhar do pensamento está sempre se dando o espetáculo da revelação do mistério do ser (doação e retraimento) e, com isso, a contínua constelação de mundos, cada qual com sua identidade e diferença, mundos do

mundo (ente no todo). Isso implica a tarefa de também investigar como se dá a gênese deste ou daquele mundo, como se constituem as coisas que pertencem a este mundo (ex.: natureza, história, etc.). Por exemplo: uma cruz – pode ser vista, a modo (no horizonte de compreensão) de objeto físico como dois pedaços de madeira que se entrecruzam, com suas características (extensão, peso, etc.); mas pode ser vista como um símbolo cósmico; pode ser vista, ainda, como um símbolo cristão, histórico-cósmico, etc. Cada um destes “modos de ver” abre todo um mundo.

A meditação (*Besinnung*) fenomenológica busca seguir o sentido (*Sinn*) do fenômeno como gênese de constituição de mundo. O sentido é o *lógos* (a linguagem – o recolhimento) do fenômeno. É a fenomenologia do fenômeno acontecendo. O sentido se nos dá num e como sentir, como um *pathos*⁸. Acontece como um toque prévio que se nos doa, um atingimento que se nos sobrevém e advém. Acontece, antes de tudo, como um *pathos*, como uma passividade receptiva, como a receptividade de uma experiência. É algo como o percutir e o repercutir da percussão do Nada do mistério. Disso nos fala, talvez, uma estória zen que conta o diálogo entre um discípulo e o mestre Ho-shan Wu-yin (+960 d.C.) (Harada, 1976, p. 72):

Disse Ho-schan:

Quem, em via, aprende, chama-se o ouvinte. Quem, em via, aprendeu chama-se o próximo. Quem é, em via, além da perfeição do ouvinte e do próximo é transcendente.

Um monge lhe perguntou:

_ O que significa ‘transcendente’?

Disse Ho-schan:

_ Toque de tambor.

Replicou-lhe o monge:

⁸ Aqui não separamos “*aisthesis*” e “*nous*”, sensibilidade/percepção e intelecto/razão. A metafísica separou *aisthesis* e *nous*, o *aisthetikós* (sensibilis) e o *noetikós* (intelligibilis), o físico e o meta-físico. Mas, não haveria uma unidade anterior a esta separação, a esta cisão, para a qual o homem meta-físico, que somos todos nós, já não tem mais um sentido? E se fosse assim que a verdade da *aisthesis* no homem fosse o *nous*? E se o *nous* fosse, fundamentalmente, *aisthesis*? Cf. Ética a Nicômaco VI 12, 1143 b 5.

_ Não perguntei pelo sentido da frase: ‘Lá, onde está Espírito, ali está Budha’, mas sim, o que e-voca: ‘Nada de Espírito, nada de Budha’!

Disse Ho-schan:

_ Toque de tambor.

O monge perguntou por fim:

_ Se me vem ao encontro alguém ereto como rocha, como abordá-lo?

Disse Ho-schan:

_ Toque de tambor.

O toque é a abertura da possibilidade do todo. Este toque acontece como um envio prévio, um encaminhamento, que se anuncia como uma dádiva do porvir, que deixa e faz emergir caminhos de realização, de consumação. Este toque é algo repentino, que se dá num instante, num piscar de olhos, mas que traz consigo a semente de um porvir. Neste piscar de olhos evidenciam-se possibilidades de ser, como um relâmpago, que ilumina a escuridão e deixa entrever caminhos por se abrir. Esta evidenciação chama-se intuição. Este toque nos en-via, nos encaminha. Em que direção? Na direção que a coisa mesma toma a partir dela mesma. Pensar, meditar, quer dizer deixar-se encaminhar na direção que os fenômenos desvelam, é seguir o *ductus* (a condução) do fenômeno, das coisas mesmas⁹.

A essência do pensamento fenomenológico, o seu “*Tao*”, está em ser meditação (*Besinnung*), no sentido do acolhimento do acontecer da fenomenologia do fenômeno, isto é, do seu sentido, do seu *lógos*. O acontecer do sentido como sentido é, contudo, em sua plenitude, um envio, um em-via, uma passagem, uma travessia, uma *via-gem*. Sentido é tomar-rumo, é viajar a partir de um encaminhamento, de um envio. O sentido é, pois, dádiva (como toque prévio de uma abertura) e, ao mesmo tempo, tarefa:

⁹ É por isso que Aristóteles, no primeiro livro da Metafísica, falando dos primeiros que filosofaram em torno da verdade (*philosophantas peri tes alétheias*), diz que eles foram constrangidos a investigar além do que tinham pensado até então, à medida que a coisa mesma lhes abriu caminho (*autó tó pragma hodopoiesen autois*) (Metafísica A 3: 983 b 2; 984 a 18-19).

caminho por se fazer, isto é, por se abrir e por se per-fazer, por se consumir, por se levar a término, à consumação (se finitizar). Para o pensamento que medita, isto é, que não representa e calcula, simplesmente, mas que questiona, isto é, busca, investiga, e segue o sentido do fenômeno, a sua fenomenologia, e busca se afinar com ela, esta viagem não conduz a outro lugar do que para ali onde nós já sempre estivemos, desde que começamos a nascer, crescer e morrer a cada dia:

Encaminhar na direção do que é digno de ser questionado não é uma aventura, mas um retorno ao lar.

O alemão *sinnan*, *sinnen*, pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Este significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado.

No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido. No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer (Heidegger, 2002a, p. 58).

O pensar que medita não é razão: não é nem percepção do que é pré-dado (*nous*), nem representação da consciência, nem cálculo e planificação (*ratio*). É encaminhamento na investigação do sentido de ser. É o que nos afina na correspondência com o que é mais digno de ser pensado. Questionar é a piedade do pensamento (Heidegger, 2002a, p. 38). No caminhar do pensamento vai se abrindo o que é digno de ser questionado. A dignidade deste está em sua grandeza. É, de fato, o mais vasto, o mais profundo e o mais originário. É o mistério de ser. O retraimento do ser, enquanto nada, isto é, enquanto nada de ente (nem mesmo entidade do ente). A meditação nos conduz para a referência de ser com o ser que nos constitui (*Da-sein*), na qual nós já sempre estamos, embora

displacientemente. O pensar que medita é o pensar do ser, é acordo com o ser, afinação com a voz de seu apelo. O pensar que medita pertence ao mistério de ser. Tem como tarefa custodiar a sua verdade (desocultamento – ocultamento). Tem como encargo dizer o ser, isto é, mostrar o seu dizer e o seu silenciar. O pensar que medita carece de escutar a palavra do ser e de a ela corresponder. Assim, em seu encaminhamento, o pensar pode deixar de ser questão e ser “o simples dizer de uma palavra” (Heidegger, 2002a, p. 60). O pensar está, assim, a serviço da linguagem (a palavra do ser). É escuta e correspondência a esta palavra do ser.

Entretanto, como a meditação fenomenológica se aprende unicamente como exercício, vamos propor, aqui, um exercício em torno do tema “meditação”. Na investigação, a meditação do pensamento tem como desafio e tarefa deixar e fazer ver no fenômeno do religioso a fenomenologia da religiosidade. Aqui apenas demos uma indicação através de um exemplo. Na vida religiosa em sua facticidade emerge o fenômeno religioso da meditação. Como interrogar e buscar, na meditação do pensamento fenomenológico, o sentido do fenômeno religioso da meditação não tanto na dimensão da consciência e da religião, mas na dimensão da não-consciência e da fenomenologia da religiosidade? Com outras palavras, como a meditação do pensamento pode deixar-ser e, assim, deixar e fazer ver, o ser e o pensar da meditação da religiosidade?

A tendência primeira que nos assalta é de considerar a meditação da religiosidade um fenômeno da consciência e da religião, como um fazer da subjetividade, enquadrando-a na relação sujeito-objeto. Consideramos, de início, a meditação da religiosidade como sendo uma prática religiosa. Nós fazemos meditação. Consideramos, então, a meditação uma vivência, em que nós, sujeitos, operamos. Tomamos, então, a meditação como um agenciar da subjetividade, na forma de ato e de hábito religioso. O hábito é o horizonte em que opera a consciência no seu agir-agenciar-funcionar. Para o pensamento que medita fenomenologicamente esse operar da

consciência e seu horizonte de representações não é algo óbvio. O pensamento que medita questiona o óbvio: em que dimensão de aparecimento emerge o fenômeno da meditação? O hábito da meditação nos remete, então, para o *habitar* – o *habitat* – humano. O ser do homem, isto é, o seu viver (vida fática), o seu surgir, erguer-se e abrir-se, numa vigência, o seu deter-se e permanecer, se caracteriza como ser-no-mundo.

O mundo, aqui, é o todo do ente enquanto uma totalidade não de objetos e de fatos, mas de experiências preñes de significâncias e de sentidos. O mundo é essa totalidade do ente enquanto concernente ao humano e à sua experiência da vida fática. É, enfim, mundo da vida, mundo em sentido existencial, histórico. Mundo quer dizer, aqui, o contexto “em que nascimento e morte, desgraça e benção, triunfo e opróbrio, perseverança e decadência... conferem ao ser-humano a figura do seu destino [*Geschick*]” (Heidegger, 2002b, p. 38). Mundo é sempre mundo circundante, mundo compartilhado da convivência e mundo do si mesmo. Todo comportamento humano se orienta no modo do ser-no-mundo. É a partir desta “mundidade” que cada comportamento e relacionamento tem um sentido de conteúdo, um sentido de referência e um sentido de realização-consumação. A vida fática é o mundificar do mundo. O mundo não é um agregado de coisas. Não é também um quadro em que se emolduram as experiências humanas. “O mundo nunca é um objecto que esteja ante nós e que possa ser intuído. O mundo é aquilo que é sempre não-objectivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem enlevados no ser” (Heidegger, 2002b, p. 42). O mundificar do mundo é o acontecer do jogo-da-vida em que “se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas, onde não são reconhecidas e onde são de novo questionadas” (Heidegger, 2002b, p. 42).

Quando falamos de meditação enquanto uma prática da religião, nos vêm à mente diferentes formas, cada qual configurada segundo o ser-no-mundo do praticante, isto é, segundo o horizonte

dos horizontes de experiência da vida fática em que ele vive. Numa passagem do “Grande Sertão Veredas” esta prática se chama “reza”. Ouçamos a passagem, em que fala Riobaldo, o jagunço mor, protagonista do romance roseano:

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece, principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo (Rosa, 1985, p. 15).

Na reza, se segue o fio da oração. Este seguir o fio acontece como um deixar-se conduzir pelo fluir de um rio. Na reza, não é o homem que carrega a oração, mas é a oração que carrega o homem. Não é o homem que faz a oração, mas é a oração que faz o homem. Não é o homem que tem a oração. É a oração que tem o homem. A oração, à primeira vista, é um agir e fazer do homem. Mas, quando se habita na oração ela aparece como uma passividade, isto é, como uma receptividade.

Na meditação, a consciência se desendoidece, se desdoida, isto é, sara da loucura – é o acontecer da “salvação da alma” (*salus* = saúde e salvação). É o reconduzir da alma para o vigor originário da vida – a sua saúde. É quando a alma se encontra com sua essência – a vida de sua vida. Então o homem, que combate o bom combate da vida em meio ao mundo humano desertificado, encontra uma “sombriinha” que “refresca”, encontra fontes no deserto e delas cuida. “A consciência se comprar no aliviar-se de tudo, se alegra com o desfazer-se de tudo na meditação da

religiosidade” (Leão, 2008, p. 168). O desfazer-se de tudo, porém, não é sua aniquilação. É, antes, o acontecer de sua recondução ao Nada do mistério. O Nada do mistério não aniquila nada. Ele não discrimina nada, não exclui nada. Ele deixa ser toda a diferença. Na verdade, “toda diferença provém da referência ao nada, tudo é nada e nada é tudo” (Leão, 2008, p. 268). A meditação acontece então, como di-versão, como brincadeira, como jogo sagrado. Meditar é, neste sentido, “divertir-se com a unidade do universo, cantando a canção do não ser em todos os seres” (Leão, 2008, p. 268). Recordemos, assim, o exemplo de Francisco de Assis, que, com dois gravetos, como se fossem um violino, cantava o Canto das Criaturas e dançava com o Deus que dentro dele dançava:

Naquele tempo – diz a legenda –, por In-stante São Francisco de Assis, ‘caiu’ na louca evidência da Gaia Ciência de Deus, tão clara e inocente como as águas das montanhas. Assim, tomou dois galhos secos e tocou violino. A Melodia entoou o Mundo dos Mistérios. Tudo, então, pedras, flores e estrelas, animais e plantas, a pitoresca confusão das Raças humanas, Gerações e Ofícios começaram a brincar e a dançar num quarto como irmãos e irmãs ‘em casa’ (Harada, Boff, Spindeldreier, 1972, p. 101-102).

Na loucura de Francisco se podia, então, intuir algo da Sabedoria divina, que, nas Escrituras Sagradas dos hebreus, aparece como a primícia das obras do Senhor, como uma Menina, como uma “criancinha ao seu lado”. Ela “era dia por dia a delícia” dele, “brincando todo o tempo diante dele” (cf. Provérbios 8, 22-30). Eis a irrupção do mundo divino, que se dá como o mundo inocente do jogo da criança, o mundo do Mistério (*Geheimnis*), onde tudo e todos podem estar em casa (*Heim*), como irmãos e irmãs. As coisas, aí, não perdem a sua seriedade mortal, mas a gravidade da seriedade é reconduzida à leveza da jovialidade, da “perfeita alegria”. O Tempo do Mistério do Ser aparece então, aqui, nas palavras de Heráclito (B52), como “criança, criando, jogando das pedras; vigência da criança”, reinado dela.

Na brincadeira ou no jogo, categorias como atividade e passividade e reflexividade não conseguem captar a dinâmica do fenômeno, sua articulação de sentido. No jogo, se joga e se é jogado. No jogo, toda a reflexão é algo derivado. O sujeito que joga e que é jogado no jogo e pelo jogo não pode ser a medida. O jogo transcende os jogadores: os que agem e sofrem no jogo (os sujeitos, tanto no sentido de agentes, quando no sentido de pacientes sujeitados ao jogo). O jogo tem, na verdade, um caráter medial. A reza, a oração, a meditação: tudo isso só pode ser captado propriamente se visto não a partir da relação sujeito-objeto, mas a partir do caráter medial do seu acontecer. Como e-vento: o vir à manifestatividade da vida. Aqui, fazer a experiência da oração não é operacionalizar, agenciar a sua vivência. Fazer a experiência da oração é, antes, disponibilizar-se, na espera do inesperado, para receber o atingimento do mistério. O mistério não é nenhum objeto; não é nada de objetivo. Fazer a experiência do mistério, na oração, não é fazer alguma coisa. Não é nenhum agenciamento da consciência e de suas vivências (toda vivência se caracteriza por ter o eu como centro de referência e como fonte). A experiência da oração se faz a si mesma. Ela en-via o orante pelo caminho do Nada. Ela é “*medium*”, percussão e repercussão, tonância e ressonância do atingimento do mistério do nada ou do nada do mistério. A religiosidade, assim, está na consciência, mas não provém da consciência.

Assim, meditar não é fazer silêncio, nem vazio, nem desprendimento. Pois todo fazer faz ruído, enche e prende a consciência a si mesma. Ora, a música originária é o silêncio, a criação originária é o vazio da inanimidade, o evento originário é o desprender-se de qualquer advento. Meditar não é, pois, um fazer que deixa tudo recolher-se ao silêncio, ao vazio e ao desprendimento de um prazer criativo, o prazer que se compraz com não ser nada, mas meditar é o prazer que se compraz com o nada de tudo (Leão, 2008, p. 268-269).

À vigência da religiosidade que advém à consciência sem provir dela, chamamos, aqui, de meditação. Pensemos, por

exemplo, em um organista tocando uma fuga de Bach. O “tocar a fuga de Bach” é ação de uma artista-intérprete. O intérprete se concentra na interpretação. A interpretação requer o domínio de técnicas. Mas não está aí, simplesmente, o viço, o vigor da interpretação. O vigor advém daquilo em que a concentração se concentra. Na ausculta. Esta, porém, não é a mera escuta do som que sai do instrumento. Trata-se, muito mais, da ausculta aberta no recolhimento da concentração que acolhe a musicalidade da música, que recolhe o sendo do som e acolhe o nada do silêncio, dando-se e retraindo-se em toda a sonância e ressonância. Mas isso já não é uma questão de técnica. Assim é com a meditação. Ela não é um feito nem um efeito nem um defeito da consciência. A meditação é o acontecer que deixa ser na consciência a não consciência: o nada do mistério, da religiosidade. “A religiosidade não é nada, é o nada da e na consciência, por e para ser meditação, no sentido radical do não ser da consciência” (Leão, 2008, p. 268). A meditação é o originário da religiosidade jorrando como uma fonte na consciência sem provir da consciência. “Uma fonte só é fonte na medida em que deixa de ser fonte e vem a ser o jorrar contínuo da água que escorre sem cessar em toda passagem do rio. A meditação, sendo a fonte da consciência, a recolhe insistentemente ao modo da religiosidade” (Leão, 2008, p. 268). Não é isso o rezar o tempo todo – a oração sem cessar – à qual aspira o Riobaldo do Grande Sertão: Veredas?

Assim como uma interpretação musical, por e para deixar ser o vigor poético da obra, precisa suplantar os mecanismos da técnica, assim também a meditação nunca é o resultado das técnicas de oração, de concentração, etc. Para tentar acenar para isso, contemos três histórias. A primeira é cristã, franciscana. A segunda é taoista. A terceira, zen-budista.

I. Uma estória cristã-franciscana

Começemos com uma história (estória, caso se queira) dos escritos chamados de “*I Fioretti*” de São Francisco de Assis¹⁰. A narrativa mostra o “entusiasmo” do espírito franciscano das origens. Martin Buber bem notara que esse entusiasmo se parece com o entusiasmo dos protagonistas das histórias do hassidismo. Seria um equívoco tomar este entusiasmo como o encantamento da vivência. É, antes, o fervor de um ferver a partir da chama do espírito, ou, se quisermos, a ressonância do existir na sua facticidade da experiência. Histórias deste tipo, dizia Buber,

“remontam a pessoas entusiasmadas que, em recordações e apontamentos, preservaram aquilo que seu entusiasmo percebeu ou acreditou ter percebido, isto é, uma porção de coisas que realmente ocorreram, mas que somente o olhar do fervor podia apreender, como também muitas que, da maneira como foram contadas, não aconteceram e nem podiam ter acontecido, mas que a alma entusiástica sentiu como algo manifestamente acontecido, relatando-as, portanto, como tais. É por esta razão que devo chamá-las de realidade: a realidade da experiência de almas ferventes, uma realidade engendrada em total inocência, sem lugar para invenção ou para capricho. É que essas almas não informavam de si mesmas, mas daquilo que sobre elas atuavam” (Buber, 1955, p. 672).

Tais histórias não falam de ocorrências objetivas nem das consciências e vivências subjetivas desses homens no âmbito da religião. Falam, antes, do mistério que a eles advinha e sobrevinha na experiência da religiosidade enquanto meditação. O entusiasmo quer dizer, aí, o vazio, que deixa ser, percutir e repercutir a plenitude do divino, que, neste caso, aparece como o crístico: o mistério de Cristo. Vejamos, pois, a história franciscana, na versão

¹⁰ *I Fioretti* – título italiano que significa “*As florezinhas*” – é tradução do livro *Actus beati Francisci et sociorum eius* (*Actus*) para a língua italiana vulgar, feita entre 1370 e 1390. O tradutor não é conhecido. *Actus* foi composto em latim, entre 1327 e 1340 por um Frei Ugolino Boniscambi di Monte Santa Maria. (Cf. Harada, 2006, p.47-49).

dos “Atos do Bem-aventurado Francisco e de seus companheiros” (Fassini, 2004, p. 997):

Aqueles santos companheiros de nosso pai Francisco, pobres de coisas mas ricos de Deus, não procuravam fazer-se ricos de ouro ou de prata, mas buscavam com grande solicitude enriquecer-se das santas virtudes pelas quais se chega às verdadeiras e eternas riquezas. Certo dia, Frei Masseo, um dos companheiros eleitos do santo pai, estava com os demais companheiros a falar de Deus. Aconteceu que um deles dissesse que havia certo amigo de Deus, o qual possuía a grande graça da vida ativa e contemplativa. E que, juntamente com essas graças, tinha a graça de ser um abismo profundíssimo de humildade, pela qual se julgava um grande pecador. E que esta humildade o santificava e o confirmava, e o fazia crescer continuamente nos ditos dons; e, o que é melhor, nunca lhe permitia se afastar de Deus. Frei Masseo, ao ouvir estas coisas admiráveis, percebeu que aquela humildade era o tesouro da vida e da salvação eterna. E inflamou-se tanto de amor para ter esta virtude da humildade, digníssima do abraço de Deus que, em grande fervor, levantou a face para o céu e se ligou por um firmíssimo voto ao propósito de jamais querer alegrar-se nesse mundo, enquanto não sentisse presente na sua alma aquela preclaríssima humildade. E, feito este voto e o santo propósito, estava continuamente recluso na cela e continuamente se imolava diante de Deus *com inenarráveis gemidos* a, porque lhe parecia ser ele um homem todo digno do inferno, se não chegasse àquela santíssima humildade pela qual, aquele amigo de Deus, de quem ouvira falar, em sendo ele pleno de virtudes, considerava-se inferior a todos, e até mesmo se estimava de todo digno do inferno. E, enquanto Frei Masseo permanecia triste assim por muitos dias, imolando-se na fome, na sede e em muitas lágrimas, aconteceu que certo dia entrou na floresta; e enquanto andava pela floresta, emitia por causa do veemente desejo, pesarosos clamores e lacrimosos suspiros, pedindo a Deus que lhe concedesse a dita virtude. E porque o Senhor sana *os contritos de coração* b e ouve as vozes dos humildes, fez-se uma voz do céu, clamando duas vezes: “Frei Masseo! Frei Masseo!” E ele, reconhecendo pelo Espírito Santo que era o Cristo bendito, respondeu: “Meu Senhor! Meu Senhor!” E o Senhor a ele: “O que queres dar, o que queres dar para possuíres esta graça?” E Frei Masseo respondeu: “Meu Senhor, os olhos de

minha cabeça”. E o Senhor a ele: “E eu quero que tenhas os olhos e a graça!” Então, Frei Masseo ficou em tanta graça da desejada humildade e da luz de Deus que, continuamente, estava em júbilo. E, muitas vezes, quando rezava, soltava um certo murmúrio uniforme de júbilo e, com voz abafada, fazia como o pombo: “u, u, u” e, com a face alegre e jucunda, doava-se à contemplação; e com isso tornou-se humilíssimo, reputando-se o mínimo dentre todos os homens. Frei Tiago de Fallerone, de santa memória, interrogou-o porque não mudava o verso no júbilo. Ele respondeu com grande alegria: “Porque, quando numa coisa se encontra todo o bem, não convém que se varie o verso”. Graças a Deus!

Nesta história, aparece, antes de tudo, o empenho dos franciscanos primitivos pela “*Altissima Paupertas*” (Altíssima Pobreza). Eles queriam ser pobres de coisas terrenas, mas ricos de virtudes. Virtude (*virtus*) é força (*vis*), potência, vigor de ser. Enquanto tal, a virtude tem o seu encanto, isto é, o seu brilho, esplendor, glória. Ela tem a graciosidade da liberdade: é algo assim como a “manifestação livremente esvoaçante de um pássaro gracioso” (Scheler, 1994, p. 20). Ela é, no entanto, o dom de uma conquista. Esta conquista exige esforço, empenho. É um bem árduo. O empenho, no entanto, embora condição necessária para o alcance da virtude, não é suficiente. O empenho, com efeito, nessa história, nasce de um *pathos*, de uma paixão, ou melhor, de um atingimento, de uma afeição. Ele se acende e se inflama no fogo do espírito, a força de vida no homem, a centelha (*scintilla*) divina nele, que é amor. Este atingimento, sua reverberação, aparece como fervor do coração. O olhar cordial do amor percebe a preciosidade, a grandeza, a nobreza, a bondade da virtude. Se é verdade que onde está o tesouro do homem ali está o seu coração, então, o coração do homem passa a habitar junto daquilo que ele ama, isto é, daquilo que apetece, aspira, deseja, quer. O empenho aparece, então, como a doação de uma recepção, de um querer-receber. Ele é o corporificar e o encarnar da espontaneidade da boa vontade. Masseo faz a experiência da descoberta, do encontro da preciosidade, da nobreza da humildade. A humildade, que, a uma

primeira vista, aparece como rebaixamento e vileza, se lhe descobre como nobreza e exaltação. Humildade é o mesmo que pobreza do espírito (= ter um espírito pobre, vazio, não inflado, não inchado). É o vigor do nada ser no homem. A humildade é “a mais tenra, a mais velada e a mais bela das virtudes cristãs”, nas palavras de Max Scheler (1994, p. 23). “A humildade (*Humilitas*) é o pulsar interno e duradouro da disposição espiritual para o servir, no centro de nossa existência, da disposição para servir a todas as coisas, às boas e às más, às belas e às feias, às vivas e mortas” (Scheler, 1994, p. 23). Ela é como o vigor do céu e da terra:

“A humildade é o vigor do céu e da terra. O vigor do céu e da terra é grande, imenso, inesgotável e sereno.

Terno e carinhoso, tudo envolve na sua transparência cordial. De nada se apossa, tudo deixa ser na inocência nasciva da admiração. Singelo e simples, variegado e uno, vivo e criativo, jovial e profundo a todos serve com alegria. É seguro e firme como a bondade do pai, solícito e benigno, delicado como o olhar e o toque da mãe.

O-céu-e-a-terra é naturalmente assim. É simplesmente. Por isso, não sabe que é assim. Por não saber nem sequer tem a possibilidade de gloriar-se de si; não pode sequer pensar em exigir o reconhecimento. Assim o-céu-e-a-terra é esquecido de si. Tão esquecido de si que nem sequer sabe que é esquecido de si.

Por isso o vigor do céu e da terra não encabula a ninguém; não provoca a gratidão nem admiração. Silencioso como nada deixa ser tudo e a todos à vontade, em casa”¹¹.

Tendo descoberto a nobreza da humildade, a espontaneidade da boa vontade de Masseo se transforma em autodeterminação e em firmeza de propósito. No propósito, o homem se põe a si mesmo por inteiro, na intensidade da busca, projetando-se verso o que é buscado. Ele se embala para um salto. O salto é sempre e cada vez todo. Salto é decisão e decisão é salto. Decisão não é, aqui, escolha de

¹¹ Harada, Hermógenes: “Naturalmente vil e chão como o céu e a terra – humildade”, texto manuscrito inédito.

uma parte. Decisão é, aqui, escolher-se a si mesmo, tomar-se e colher-se a si mesmo, para o saltar. No saltar, o homem se desprende de tudo e mesmo de si mesmo, se larga, se abandona. O propósito é como que o *a priori* da posição de si, em que o homem se dispõe para o lance do salto, da decisão. O propósito, porém, se corporifica, se encarna, em exercícios concretos do cotidiano. Aparece como um “pôr em obra” a si mesmo, que se dá em afazeres do cotidiano. No bem fazer destes afazeres, o homem vai se perfazendo, vai se tornando bom, isto é, perfeito. Nesse per-fazer, a boa vontade vai aparecendo como o querer do querer do próprio querer, num contínuo movimento de potencialização e superação.

No entanto, essa autoafirmação do “eu quero” vai entrando na escuridão de um impasse. O homem vai experimentando a sua finitude. O seu poder-ser esbarra na impossibilidade. Os seus méritos, o heroísmo de sua autenticidade, tudo o que ele pode a partir de si, aparece nulo. Ele entra em depressão. Passa a duvidar da validade existencial de sua vida. Ele começa a experimentar o seu nada poder, o seu nada ter, o seu nada saber. O “eu quero”, porém, prefere querer o nada (negativo) do que nada querer, do que querer o não querer, ou melhor, o querer do Nada (criativo). É tentado, então, a querer o nada negativo, destrutivo, aniquilador de si. Nessa impossibilidade ele sucumbe, isto é, vai a pique, afunda. Nesse ir a pique, porém, ele vai ao fundo da vida, isto é, ele imerge no abismo de sua existência. Só pode cantar, agora, o “*De profundis...*”.

Do fundo do abismo, emerge-lhe algum pressentimento, gratuitamente, graciosamente. Descobre que não se basta. Dá-se conta de que carece do Outro para ser o que ele mais quer ser. Esse Outro, então, lhe vem ao encontro, benigno. Em sua benignidade, esse Outro (que Nicolau de Cusa chamaria de “Não-Outro”!), Cristo, entra em diálogo com ele. Pergunta-lhe o que ele daria para receber a dádiva da humildade. A essa altura se lhe revela que a busca da humildade não pode ser cobiça; que o encontro da humildade não pode ser conquista de algo que por fim se alcança. Além disso, a experiência de uma finitude privativa, sentida e

compreendida como uma carência a ser superada, cede lugar à experiência de uma finitude per-feita, a-graciada e en-graçada. Ele responde dizendo que está disposto a dar os olhos de sua cara, a oferecer as meninas dos seus olhos, o que tem de mais precioso em sua identidade, aniquilando-se inteiramente, para receber a dádiva da humildade das mãos de Cristo. O Outro, melhor, o Não-Outro, Jesus Cristo, o Deus servo de tudo e de todos, então, com um sorriso maroto, numa divina jovialidade, lhe responde: podes ficar com os olhos de tua cara, com as meninas dos teus olhos, e receber, de graça, a humildade que tanto amas. Masseo pode, então, celebrar as núpcias com a Humildade...

A graça de se dar na recepção do Outro: eis a humildade. A humildade é como a Rosa de *Angelus Silesius*: floresce por florescer, não olha para seu buquê, não pergunta se alguém a vê. Esquecido de si, o homem humilde se entrega ao Outro, dando-se na sua recepção. Aparece então o vigor do “*humus*”, da Terra: ela “se dá sempre de novo, toda inteira, cada vez a todos, oculta, esquecida, pisada e chã, sem nada saber da sua generosidade, sem se importar com nada a não ser simplesmente a graça da doação”. Esse é o modo de ser que Cristo, o Deus que se fez carne, isto é, humano, Terra, fez aparecer como o que há mais nobre, elevado, precioso e rico para o homem. Ao sorriso maroto da resposta de Cristo (recebe a humildade e fica, ainda, de lambuja, com os olhos de tua cara, isto é, com a tua identidade), se segue a anedota engraçada de que Masseo passou a se comportar como uma pomba com seus gemidos apaixonados. Apaixonado pela dádiva, melhor, pelo Doador, Masseo não conseguia esconder a doçura da alma. Ele passou a habitar a Humildade e não queria outra morada, outra guarida ou abrigo, do que ela. Ela lhe bastava.

II. Uma estória taoista

A segunda história (estória) a respeito da meditação a respeito da qual queremos meditar fenomenologicamente é de

Chuang Tzu. Na compilação de Thomas Merton chama-se “*Da importância de ser desdentado*”:

Nieh Ch'ueh, que não tinha dentes,
Veio a P'i e pediu-lhe uma aula sobre
o Tao.

(Talvez pudesse mastigar isso).

Então começou P'i:

“Primeiro, obter o controle do corpo

E de todos os órgãos. Depois

Controlar a mente. Atingir

O ponto único. Depois

A harmonia celeste

Virá e habitará em você.

Você estará radiante com a Vida.

Você repousará no Tao.

Terá o olhar simples

De um bezerro recém-nascido,

Ah, feliz de você,

Nunca saberá a causa

De seu estado...”

Mas, antes que P'i houvesse chegado a este ponto em seu sermão, o desdentado adormecera. A sua mente não podia “mastigar” o cerne da doutrina. Mas P'i ficou satisfeito. Saiu cantando:

Seu corpo é seco

Como o osso de uma perna velha,

Sua mente é morta

Como cinzas apagadas:

Seu conhecimento é sólido,

Sua sabedoria, verdadeira!

Na profunda escuridão da noite

Ele vagueia livremente,

Sem objetivos

E sem planos:

Quem é capaz de comparar-se

A este homem desdentado?”

O “homem desdentado” aparece, aqui, ambigualmente. Aparentemente, é apenas um homem qualquer, rude, a quem a velhice já fez perder os dentes. Parece um ignorante – poderia ele

mastigar, isto é, assimilar, a doutrina do Tao? Poderia ele aprender o método da meditação? Ou será que sua ignorância é aquela culminância da “indouta ignorância” a que nos referíamos na história da Luz e do Nada?

O mestre o acolhe benevolmente. Ensina-lhe, então, os elementos, os rudimentos, da meditação. Expõe-lhe em que consiste o Tao da meditação – o caminho enquanto método da arte do meditar. O risco que surge, aqui, é entender o caminho funcionalmente, objetivamente, como um meio para alcançar um fim, um objetivo. Para nós, habitantes do mundo em que realidade se identifica com funcionalidade, efetividade e eficiência, o caminho só pode mesmo ser compreendido a partir do objetivo. Entretanto, podemos perguntar: e se caminho for vida, e se vida, enquanto fim de todos os fins for “por ‘mor de si””? Se vida vive por viver, sem por quê, como a Rosa de *Angelus Silesius*? Então, o homem começa a gostar de viver pelo próprio viver; começa a gostar de caminhar o caminho da experiência da vida pelo próprio caminhar, sem se prender a objetivos e planos que faz ou deixa de fazer. Então o homem começa a caminhar o caminho da vida como um andarilho: vê na experiência do caminho ou no caminho da experiência um sentido em si mesmo, enquanto o caminhar por caminhar lhe fala de libertação da liberdade para a liberdade – ele se compreende essencialmente como um viandante, um peregrino.

Uma *Aquarela de Liang K'ai* (começo do século XIII) mostra o *Monge Hotei* em peregrinação (cf. Rombach, 1977, p. 182). Ele aparece como um mendicante, que leva todos os seus pertences numa trouxinha às costas dependurada num bastão. Ele é pobre o bastante para não estar preso a si mesmo; ele é rico o bastante para não estar preso aos outros. Seu caminhar é como uma dança. No gosto do caminhar ele se mostra jovial e cheio de vida. Seu corpo redondo comunica plenitude de satisfação. Ele consegue ser redondo e agudo, ao mesmo tempo. Seu caminhar comunica a liberdade como traquina movimentação e, ao mesmo tempo, a perfeita quietude de quem está confortavelmente e gostosamente

na vida. Esta jovial felicidade mostra que seu caminhar não é uma marcha disciplinada para atingir um objetivo, um fim... Ele não somente caminha. Ele é um caminhante. Nisso, traduz a condição humana: sempre estamos a caminho. Em nascendo, somos lançados na via da vida. E, quando morremos, consumamos o nosso caminhar, terminamos a nossa viagem. Na verdade, em cada passo da vida, damos saltos. E, em cada salto, nascemos e morremos. Em cada passo experimentamos, com efeito, a mortalidade da vida; experimentamos não somente que somos viventes, mas que somos também, igualmente, mortais, numa unidade indissolúvel. A mortalidade, neste caso, é a vigência do nada, no meio do ser, da vida.

O ideograma chinês para “*Tao*” mostra o andar, o caminhar, o movimentar constituindo o homem todo, da cabeça aos pés – pés que são um com o caminho (cf. Hsuan-na, 2006, p. 299). No caminhar se dá, a cada passo, o nascimento, isto é, a natividade, o natal, do sentido de todas as coisas. O Nada deixa ser a natividade deste natal. O caminhar está sempre exposto e disposto à surpresa da ventura. Quem é caminhante, em agindo, está sempre suspenso na espera do inesperado. No acolhimento cordial do contínuo advir que se dá na ventura do caminho alcança a jovialidade e a serenidade.

Caminhar é pois radicalmente abrir-se ao nascimento do sentido. Esse caminhar não tem fim. Ele mesmo como a liberdade do manancial do sentido é propriamente princípio e fim. A experiência do originário, isto é, da fonte nascente do sentido do ser, que Lao Tsé chama de Nada é via, o Tao que constitui a essência do homem. Homem é o olho d’água do manancial do sentido do ser e como tal ele é o en-vio que se perde, se abandona à e é usado pela Nascividade do Nada¹².

A experiência do caminhar diz, pois, algo mais do que cumprir o trajeto de uma corrida que tem uma largada e uma chegada. É algo mais do que, simplesmente, percorrer uma estrada já aberta. É,

¹² Harada, Hermógenes. *A via de Chuang Tzu*, p. 3 (texto datilografado inédito).

antes, abrir caminho no intransitado. O caminho é muito mais do que a ligação entre dois lugares. Caminhar é, para o homem, a ventura da libertação para a liberdade. A liberdade, neste caso, é o caráter libertador do mistério do campo, que libera caminhos e articula envios – a clareira, a aberta do Ser (Nada). O Nada é o livre-libertador, que libera, isto é, franqueia, caminhos; que deixa ser as venturas dos caminhanes, sejam elas experimentadas como boas venturas ou como desventuras. O mistério do Ser (Nada) “é o campo que concede caminhos. O campo en-caminha. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos” (Heidegger, 2003, p. 155). O Nada é o que franqueia possibilidades de ser, o que deixa e faz viger os envios das realizações do real – é o essencializador dos caminhos. O Nada do caminho ou o caminho do Nada é o que concede abrir caminhos no intransitado. É o que libera, inaugura, caminhos. “*Tao*” talvez diga este caminho do Nada que vige como o campo liberador dos caminhos e, assim, como o caminho de todos os caminhos.

“*Tao*” é a via de todas as vias, de todos os envios. “*Tao*” significa também “*dizer*”. Mas este dizer não é o da fala, do discurso humano. Este é o dizer principal, que dita, isto é, mostra, indica, designa, a cada coisa as vias de sua realização, os modos de sua essencialização, que dá a cada coisa ajeitar-se no seu próprio em se articulando com as outras coisas no Todo. O “*Tao*” diz o jeito, o modo, de cada coisa. Na produção de alguma coisa, bem como na ação, a escuta do *Tao* é decisiva: esse é o princípio, a razão-de-ser de uma arte, de um método (cf. o *Tao* do chá, o *Tao* da caligrafia, o *Tao* do xadrez, etc.)¹³. O *Tao* diz o sentido do envio de uma realização. Indica uma direção, um rumo, para as coisas. Confúcio falava do *Tao* da paternidade, do *Tao* da filiação, etc. Uma estranha e enigmática identidade na diferença reúne o “*Tao*” de Lao Tzu, de Chuang Tzu e o “*Lógos*” de Heráclito. Diz-se que

¹³ Isso se mantém no “dô” de palavras como “Judô”, “Karatê-dô”, “Taekwondo”, em que “dô” é a pronúncia japonesa ou coreana da palavra *Tao*.

Confúcio declarava que, “se um homem escutasse o *Tao* pela manhã e morresse à noite, a sua vida não havia sido em vão” (Apu Merton, 2002, p. 32). Heráclito, por seu turno, exortava os seus ouvintes efesinos: isto é: auscultando não a mim, mas ao *Lógos*, é sábio concordar: Um (é) Tudo. Para Heráclito, o “*Lógos*” é o dizer do Ser, que reúne tudo na harmonia dos contrários. Heidegger chamou este dizer do Ser que envia, destina, para o próprio cada ente e o ente no todo, de “*Sage*” (Saga). Para o pensamento do *Tao*, o *Tao* é a origem do envio da realização de todo o real, que reúne e articula os contrários (*Yin-Yang*). Para Heráclito, o “*anér philósophos*” é o homem que ama o *Lógos* e está em acordo, em afinação, em harmonia com ele. Para o pensamento do *Tao*, o sábio é o homem que escuta o *Tao* e segue o seu envio em sua via.

A palavra guia do pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao* e significa “propriamente” caminho. Porque se costuma representar sem dificuldade o caminho, atribuindo-lhe o sentido exterior de trecho de ligação entre dois lugares, muitos consideram nossa palavra “caminho” inadequada para nomear o que diz *Tao*. Prefere-se traduzir *Tao* por razão, espírito, *raison*, sentido, *logos*.

O *Tao* poderia ser, no entanto, o caminho que tudo en-caminha, aquele caminho somente a partir do qual se pode pensar o que essência, razão, espírito, sentido, *logos* dizem propriamente, ou seja, a partir do seu vigor próprio. Talvez na palavra “caminho”, *Tao*, resguarde-se o mistério de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando deixamos esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado. É possível que o poder enigmático do predomínio atual do método surja do fato de, não obstante sua força de desempenho, os métodos não passarem de ressacas de uma imensa onda encoberta, de um caminho que tudo en-caminha, rasgando para tudo a sua via. Tudo é caminho (Heidegger, 2002, p. 154-155).

Entretanto, voltemos à nossa história (estória): “Da importância de ser desdentado”. P'i parece ensinar ao velho os princípios, as regras e os passos de um método, de uma arte, da

meditação, bem como o que se alcança quando se caminha por este caminho, que demanda controlar corpo e mente, concentrar-se no Um, etc. A harmonia do Céu (*Tien*), isto é, do Alto, do Altíssimo, advém, então, ao homem que segue por este caminho. O Um, o Supremo, que, em sua grandeza, tudo abraça, se lhe mostrará, então, benigno. Enviar-lhe-á não calamidades e desventuras, mas êxitos e boas venturas. Isso doa vitalidade – faz aparecer o viço, o vigor, da vida, a vida da vida. O brilhar da vitalidade da vida é jovialidade: a claridade radiante e risonha da vida. Com a jovialidade, advém a serenidade: a paz, isto é, o repousar na quietude do Um que tudo reúne, no *Tao*. Com a vitalidade, a jovialidade e a serenidade, se encontra a simplicidade: a dádiva do “olhar simples” de “um bezerro recém-nascido”, isto é, que está no frescor da vida, ainda próximo da sua origem. O que habita junto à origem é simples. Simplicidade e natividade (vigor do nascer) se copertencem intimamente. É o que evocamos, quando pensamos na simplicidade de uma criança. Simplicidade chama inocência e inocência reenvia à *indouta*, mas feliz, *ignorância*: um não-saber em que o nesciente encontra-se esquecido de si, fluindo com todas as coisas.

O homem iluminado pelo *Tao*, no envio do *Tao*, o “sábio”, é criança. Em chinês há a palavra “*Zi*”, que quer dizer “filho, criança, semente, pequeno”, era usado como pronome de tratamento para mestres e pessoas veneráveis, venerandas. O “*Tzu*” ou “*Tsé*” nos nomes dos mestres (Lao Tzu ou Lao Tsé ou Laozi; Chuang Tzu, etc.) evoca este “*Zi*”. O ideograma faz ver algo assim como um “filhote”, um “filho”, uma “criança pequena”, com uma cabeça grande e um corpo tenro, de braços abertos, sugerindo um movimento vivaz. A criança é a vida em sua originariedade, natividade, simplicidade. Aquele que é iluminado no Um é criança. Significativo é que, por exemplo, o nome “*Lao Tzu*” poderia sugerir, então, “ancião criança”. “*Lao*”, velho, ancião, conota tratamento de carinho, intimidade, e, ao mesmo tempo, de veneração e respeito. “*Laoschi*” significa “*mestre*”. “*Lao*” é também a pessoa experiente, aquela que cresceu e amadureceu no caminho da vida. Na nossa história (estória), Nieh

Ch'ueh parece ser um tal velho que cresceu e amadureceu e se consumou na experiência do caminho da vida. Ele é velho-criança, isto é, um sábio, um iluminado, curtido pelas vicissitudes e peripécias da sua história, da sua destinação. O seu corpo é a fala dessa maturação. Em seu ser desdentado ele não carecia nem da ciência e nem da consciência do *Tao*. Não precisava ouvir sermão, nem mastigar doutrina. Foi o que reconheceu P'i, que, de professor se tornara aluno. Aprendera com o velho desdentado algo da sublimidade, da importância, da nobreza, da dignidade mais elevada. Aos olhos dos néscios poderia parecer vileza, baixeza, decrepitude, indignidade. Mas aos olhos atentos de P'i o corpo do velho, o seu ser desdentado, o seu adormecer enquanto ouve a doutrina, o faz ver como “sábio”, “iluminado”.

“Seu corpo é seco como o osso de uma perna velha”... É como se o estar por muito tempo exposto ao sol, dia após dia, o fogo do Céu o tivesse tornado assim. Heráclito, num de seus fragmentos (B118), saúda a “alma seca” como a mais sábia e a melhor, a mais vigorosa. Evoca, assim, o mistério de ser como espírito ígneo: fogo ardente. O seco, a secura, aqui, não é um nada negativo, não é privação de vitalidade, de fecundidade, esterilidade. Diz a vitalidade no mistério de seu retraimento. A alma seca de Heráclito e o corpo seco que P'i vê em Nieh Ch'ueh são o mesmo: não é falta de coração, de cordialidade. É a vitalidade da vida que se recolhe em seu mistério. É como a secura do cerrado no mês de agosto, que encobre a sua vitalidade sob a secura do céu (ar) e da terra (chão), mas floresce belamente, antes mesmo da chegada da primavera.

“Sua mente é morta como cinzas apagadas”. Morte é, aqui, de novo, o retraimento da vida. A morte é o velamento do mistério da vida. É a cordilheira do Ser. É a testemunha e o escrínio do Nada (Ser como não ente). “Mente morta” é mente recolhida no Um. O sono é análogo da morte. O cochilo de Nieh Ch'ueh, o seu dormir, acena para o estado da “mente morta”. A “mente morta” é como uma montanha bem assentada, firme, quieta, recolhida. Estando bem morta, consumadamente morta, isto é, no mais extremo

desprendimento (cf. a *Abgeschiedenheit* de Eckhart), a mente nasce para a cordialidade livre e para a liberdade cordial. Então, a sua obra é boa. Ela é como “cinzas apagadas” – o que assinala o retraimento do fogo. Se o “seco” assinala o retraimento do húmido sob a ação do fogo (espírito), as “cinzas apagadas” assinalam o retraimento do fogo (espírito) na intimidade do mistério.

“Seu conhecimento é sólido, sua sabedoria, verdadeira!”. Solidez não significa, aqui, coração empedernido. Solidez diz adensamento e compactação. Aparece, aqui, a firmeza da autoidentidade da singularidade (individação). Solidez é a concentração na consistência da singularidade. Essa sabedoria não aparece como palavra, mas sim como silêncio. O nada do silêncio ressoa no dizer do Tao. O silêncio tudo recolhe no pudor do mistério e faz aparecer a finitude da existência como obra perfeita da liberdade. “

Na profunda escuridão da noite ele vagueia livremente, sem objetivos e sem planos”. A noite não é, aqui, a mera privação da claridade. A noite é o retraimento da claridade e, ao mesmo tempo, a claridade do retraimento, do velamento, do encobrimento. A claridade do mistério aparece como caligem, como noite. A escuridão da noite do mistério do Nada não é a privação da iluminação. É a máxima iluminação. O velho-criança vagueia livremente na noite do mistério. Não tem objetivos nem planos. Numa outra passagem, Chuang Tzu diz:

“Quando um arqueiro atira sem alvo nem mira está com toda a sua habilidade. Se atira para ganhar uma fivela de metal já fica nervoso. Se atira por um prêmio em ouro fica cego ou vê dois alvos – está louco! Sua habilidade não mudou. Mas o prêmio cria nele divisões. Preocupa-se. Pensa mais em ganhar do que em atirar – e a necessidade de vencer esgota-lhe a força” (Merton, 2002, p. 161).

Sem objetivos, sem fins, sem planos, o velho está na originariedade da vida, em função da qual é que se estabelecem objetivos e fins, que se traçam planos, que se escolhem meios. Ele é

Um com o Um. Um no Um. Nenhuma pretensão, nenhuma ambição, nenhuma cobiça o move. Não conta com nenhuma recompensa. Como a vida, vive por viver. E gosta disso: viver por viver, sem para quê. Seu viver não é um marchar rigidamente dirigido para um fim na claridade do saber-poder. Seu viver é um vagar livremente na noite do mistério. Por tudo isso, o texto de Chuang-Tzu termina dizendo: “quem é capaz de comparar-se a este homem desdentado?”.

III. Uma estória zen

A terceira história (estória) refere-se à sucessão do quinto patriarca do zen na China, Hongren, isto é, à escolha do sexto patriarca, Huineng. Um dia, quando chegava o momento de passar o patriarcado para outro, Hongren decidiu que passaria o manto e a tigela (símbolos do patriarcado) àquele monge que compusesse um verso que deixasse vir à fala a essência da mente, respectivamente, a diferença entre corpo e mente. Havia entre os monges um veterano, de grande experiência na prática da meditação e de grande prudência na condução da vida, Shenxiu. Todos renunciaram a escrever o verso e deixaram a tarefa para o venerável instrutor, tendo a certeza de que ele seria o sucessor do quinto patriarca. Ninguém seria páreo para ele. Ele, durante a noite, escreveu o verso na parede. Resolveu, porém, deixar anônimo e só declarar a sua autoria se o quinto patriarca o aprovasse. O verso dizia:

O corpo é a árvore Boddhi.
A mente, um espelho polido.
Deve-se, pois, cuidar de limpá-lo sempre
Para que nenhum grão venha a manchá-lo

Esse verso diz o que comumente, no ocidente e no oriente, se diz, a partir da experiência contemplativa. Ele assinala a distância entre corpo e mente. A iluminação resulta da purificação, isto é, da liberação da mente em relação às restrições do corpo. A iluminação se alcança com o controle do corpo e com o esvaziamento da

mente. Hongren recomendou a indicação do verso para os monges da comunidade. Tendo-o em mente, eles se absteriam de cair no mal e alcançariam grandes benefícios. Mas, em particular, ele disse a Shenxiu que, com aquele verso, este teria chegado apenas ao limiar do entendimento do caminho da iluminação. Não alcançava a Realidade Única.

Um monge simples, iletrado, de origem pobre, vindo de região bárbara, que trabalhava na comunidade em serviços humildes, como o trabalho da cozinha e o cultivo da horta, Huineng, ao ouvir o verso, recitado por outro monge, considerou-o uma impropriedade a respeito do zen. Carecia da compreensão própria do zen. Pediu então a um dos maioraes que sabiam escrever para pôr por escrito a sua compreensão do que era o zen. O seu verso, escrito na parede, dizia:

O corpo nem se parece com árvore,
 espelho limpo não tem mancha,
 se no fundo tudo é vazio
 onde está o grão de pó para sujar o espelho?

Esse verso não ditava uma doutrina. Seu dito era um dizer inaugural, que adensava o mistério da realidade. Deixava ser e aparecer a Realidade Única em seu mistério. O seu não era um verso sobre o zen. Seu dizer deixava o zen ser verso. O camponês idiota revelou-se, com isso, um pensador do silêncio¹⁴. Era um sábio. Sábio, aqui, não é aquele que sabe. É aquele que, com suas palavras e ações, indica, acena, assinala o mistério do Nada (Ser enquanto não ente). O Nada da Realidade se dá na realização de todo o real, seja corpo, seja mente. O Nada da Realidade se dá, retraindo-se, retirando-se, subtraindo-se como o vazio de tudo. A iluminação acontece repentinamente, subitamente (*Satori*). É como ter um estalo. É o acontecer da compreensão cordial no Um: abertura clareadora do

¹⁴ Idiota tem, aqui, o duplo sentido, a saber, de ser “tapado”, “ignorante”, “iletrado”, “leigo”, e de ser singular, único, fora do comum (de “*ídios*”, em grego).

Todo. Esta iluminação clareia o Nada de tudo: o vazio da Realidade que deixa ser a plenitude das realizações do real. A realidade vige como o Todo simples, isto é, una, inteira, inteiriça (não se trata de uma totalidade agregadora, somatória, que resulta de uma composição de partes). Toda análise (decomposição) e toda síntese (composição) chegam tarde em relação ao pensamento que, na iluminação, deixa ser o todo simples: o Ser, o Um, o Nada de tudo. Pensar é auscultar e obedecer ao silêncio da Realidade acolhendo a sua súbita e repentina iluminação. Pensar é espera do inesperado. Não vias de acesso ao inesperado. Não podemos ir a ele. Ele é que vem a nós, subitamente, repentinamente, numa doação subreptícia. Não há degraus nem graduações para subir a ele. Ele se dá todo, de chofre, se precipitando sobre nós na avalanche de sua claridade supra-luminosa, que, por isso, se nos parece com a escuridão. Nessa iluminação, nada vemos – ou melhor, apenas vemos o Nada de tudo.

Referências

Buber, Martin. (1955). *Histórias do rabi*. São Paulo: 1955.

Cruz, São João. (1960). *Obras de São João da Cruz* vol. 1. Petrópolis: Vozes.

Eckhart, Mestre. (1999). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2008). *Sermões Alemães Vol. 2*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf.

Fassini, Dorvalino. (. (2004). *Fontes Franciscanas*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio.

Harada, Hermógenes. (2006). *Em comentando I Fioretti: Reflexões franciscanas intempestivas*. Bragança Paulista : IFAN e Editora Universitária São Francisco.

Harada, Hermógenes et alii (1976). *Experimentar Deus Hoje*. Petrópolis: Vozes.

Harada, Hermógenes; Boff, Leonardo; Spindeldreier, Ademar. (1972). *A oração no mundo secular*. Petrópolis: Vozes.

Heidegger, Martin. (1967). *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (1988). *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70.

_____ (2002a). *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis-RJ: Vozes.

_____ (2002b). *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (2003). *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / EDUSF.

Hsuan-an, Tai. (2006). *Ideogramas e a cultura chinesa*. São Paulo: É Realizações.

Leão, Emmanuel Carneiro. (2008). *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis-RJ: Daimon.

_____ (2010). *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis-RJ: Daimon.

_____ (2013). *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon.

_____ (2017). *Aprendendo a Pensar III*. Teresópolis: Daimon.

Merton, Thomas. (2002). *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes.

Rilke, Rainer Maria (1989). *Sonetos a Orfeu. Elegias de Duíno*. Petrópolis: Vozes.

Rombach, Heinrich. (1977). *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.

Rosa, João Guimarães (1985). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Scheler, Max (1994). *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes.

Tsujimura, Koichi; Ohashi, Ryosuke; Rombach, Heinrich. (1981). *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*. Basel / Freiburg / Wien: Herder.

**A crítica ao cristianismo no século XIX
e o tema da Filosofia da História:
algumas incursões em Löwith, Feuerbach,
Kierkegaard e Nietzsche**

Marcio Gimenes de Paula

Introdução

É parte de uma visão clássica e consagrada da filosofia da história do século XIX a afirmação de que a secularização, temática que marca a crítica da religião no período é, na verdade, o próprio cristianismo em sua forma secularizada. Pecoraro (2009) explora tal posição, seguindo a tese clássica de Karl Löwith em *O Sentido da história*. Ali, com o intuito de discutir, a ampla questão acerca da origem da história universal, o autor pontua uma diferença entre a história dos indivíduos e a história dos povos e, nesse sentido, se atém a uma discussão mais precisa: a noção de tempo judaico-cristã, marcada pela linearidade, isto é, uma história que possui um começo e um final claro e a noção de tempo grega, ou seja, cíclica, onde todos os fenômenos parecem ocorrer e se repetir numa espécie de movimento contínuo e infinito, sem qualquer ideia de um começo ou de um fim.

Desse modo, toda filosofia da história é, na verdade, uma teologia da história na medida em que ela, tal como a teologia, parece partir de um ponto de início – e almeja chegar a um *final*,

ainda que tal definição tenha adquirido cada vez mais elasticidade com o decorrer dos anos e de diversas concepções secularizadas. O modelo mais clássico de tal influência no pensamento ocidental está na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho e na própria tese central de encontrar um *sentido* para a história. Assim, Pecoraro explora a noção de *peregrinatio* agostiniana e o tema progresso tal como ele se estabelecerá, por exemplo, após a filosofia de Hegel, já no século XIX. No primeiro caso, *peregrinatio* equivale a uma espécie de caminhada do cristão rumo ao seu lar, isto é, em direção à pátria celestial, afirmando desse modo a cidadania cristã como uma espécie de cidadania celestial e como passagem por este mundo. O segundo caso, em versão secularizada, não fornece mais a mesma ênfase de passagem para outro mundo, mas explora o fato de que ocorre um progresso, isto é, a humanidade caminha e supera, em sentido coletivo, as construções intelectuais daquilo que lhe antecedeu.

O próprio conceito de *história sagrada* é, na verdade, uma maneira de extrair da própria marcha histórica uma espécie de destaque. Ou seja, ao retirar do comum dos dias e de tudo aquilo que passa e se perde no tempo, algo como *sagrado*, separado. Logo se produz uma marcação e se estabelece, por exemplo, uma data precisa, uma festa, um ponto de celebração. A história secular, a rigor, é aquela que passa, que se faz no comum dos dias, no correr dos séculos. Contudo, parece curioso perceber que mesmo na história dita secular, são igualmente separados dias e datas que gostaríamos de destacar. Assim, a data maior de uma nação ou um evento político relevante para um determinado povo, por exemplo, flerta diretamente com a mesma perspectiva da história sagrada, a saber, uma tentativa de encontrar um sentido e de destacar um ponto que não pode ser perdido dentro de uma concepção cíclica.

Joaquim de Fiore, pensador medieval italiano é um exemplo muito curioso para percebermos como, a partir de uma dada interpretação de cunho religioso, ocorre efetivamente uma apropriação que será importante em diversas teorias modernas

secularizadas como, por exemplo, as de Hegel, Comte, Vico e Marx. Pecoraro ressalta que o famoso autor do *Comentário ao Apocalipse* oferece, por meio da explicação das suas três eras, uma importante fundamentação para a posteridade. Segundo Joaquim, a humanidade vive, a partir da divisão trinitária, três eras, a saber, a primeira fase seria aquela do Antigo Testamento, marcada pela figura forte de um Deus Pai. A segunda seria a era do Novo Testamento, marcada pelo amor do filho de Deus em favor da humanidade. Por fim, a terceira era seria marcada como a era do Espírito e, portanto, marcada pela afirmação da liberdade e da humanidade. Tal pista, como veremos um pouco mais adiante, será fortemente apropriada pela filosofia idealista do século XIX e por seus herdeiros.

Igualmente interessante para um debate acerca da Filosofia da História é a tradição legada por Vico, outro importante pensador italiano do século XVII. Na sua clássica obra *A Ciência nova* são inúmeros os aspectos instigantes, mas o princípio racional da providência divina ali exposto será de importância crucial para uma série de aspectos importantes do século XIX, isto é, perceber que há na providência divina um aspecto racional e que segue determinada lógica será indispensável, por exemplo, para uma filosofia que se distingue por apontar que, na sua era, ocorre um progresso da humanidade em relação a tudo o que se viveu anteriormente.

Assim, mesmo quando percebemos, notadamente depois do século XVIII, a existência de um “abismo” entre aquilo que chamamos da posição tradicional iluminista e secularizada e sua forte rejeição a modelo de filosofia da história cristã, tal como aquele, por exemplo, defendido por Bossuet no seu clássico *Discurso sobre a história universal*, ainda assim não podemos deixar de perceber o forte vínculo que ligam as teses secularizadas às teses religiosas ou, se assim preferirmos, a percepção de quanto tais teses são, em essência, uma espécie religião desentronizada e agora posta na vida comum e política. Nesse sentido, nem mesmo

a dúvida, marca da filosofia moderna por excelência, parece escapar de tal condição. Sua pergunta central por uma causa alcançará, no século XIX uma resposta que, para alguns, foi tomada por definitiva: o progresso.

Logo, a tese de laicidade de um Voltaire, por exemplo, está, aos olhos dos interessados na Filosofia da História, em franco diálogo com o tema da menoridade em Kant e das escolhas racionais e responsáveis dos homens. Contudo, ao mesmo tempo, tudo isso também dialoga com uma busca racional ao estilo de um Montesquieu, por exemplo, que almeja alcançar a razão sem o cristianismo e sem o apelo a uma visão cíclica ao modo grego. Assim, o tema da secularização será um eterno embate entre o progresso e a providência, uma espécie de relação de amor e ódio e de profunda ambivalência. Tal coisa pode ser percebida em várias das teorias da modernidade num modelo que perpassa autores como Kant, Marx, Herder, Comte, Proudhon, Hegel.

Na outra ponta daqueles que buscam um “sentido” para história, quer seja ele religioso, secular ou um “misto” desses dois, teríamos os autores da negação do sentido histórico. Aqui se destacariam nomes como os Schopenhauer, Kierkegaard, Spengler, Cioran, por exemplo. Em outras palavras, seriam autores contemporâneos, herdeiros da modernidade e – de algum modo – “modernos a contragosto”, isto é, críticos da sua própria herança e do seu tempo. Tal crítica pela busca de um sentido histórico alcançará o seu ápice em Nietzsche, mas também é perceptível em seu contemporâneo Burckhardt. E, de igual modo, alcançará um aspecto muito interessante, por exemplo, nas *Teses sobre o conceito de história* de W. Benjamin que fará exatamente essa junção entre uma leitura que parte de um pressuposto religioso da tradição judaica e o reinterpreta com aspectos da filosofia contemporânea e da tradição marxista. Notemos, então, o quão grande é o problema enfrentado pela Filosofia da História e como são complexos os seus desafios. Por uma limitação necessária, nos restringiremos, no próximo ponto, a uma investigação de tais

questões a partir da interpretação fornecida por Karl Löwith nas suas obras *De Hegel a Nietzsche* e *O Sentido da história*. Passemos, portanto, a elas.

1) O sentido da história segundo Karl Löwith

Uma das mais clássicas interpretações acerca da Filosofia da História é, sem dúvida, alguma a obra *O Sentido da história* de Karl Löwith, publicada em 1949. Ali, por intermédio de uma visão panorâmica – e tendo em vista que se tratava de um curso introdutório a ser ministrado para estudantes norte-americanos de Teologia, o pensador alemão recupera parte das reflexões de sua clássica obra *De Hegel a Nietzsche*, publicada dez anos antes, isto é, no período do seu exílio japonês e que, desde a sua publicação, alcançou notoriedade e, como bem pontua Franceschelli, está ligado a um período conturbado da vida do pensador mas, ao mesmo tempo, trata-se de uma reflexão central e madura do seu pensamento:

Depois da aliança entre o Japão e a Alemanha e seis meses antes do ataque japonês à base americana de Pearl Harbor, Löwith teria podido transferir-se da universidade japonesa de Sendai para o mais seguro Estados Unidos, iniciando assim, graças ao interesse de Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, seus próprios dez anos de ensinamento junto à Hartford Theologisches Seminar. É precisamente durante esse período que ele enfatiza a própria ideia em face ao ‘problema bem delineado já em *De Hegel a Nietzsche* (1941) – do sentido da história universal e do seu efetivo valor em relação à realidade natural do mundo. Por fim, *O Sentido da História* (1949) coroa esse decênio de pesquisa sucessiva de *De Hegel a Nietzsche* (Franceschelli, 1997, p. 81).

Logo no prefácio à primeira edição, Löwith chama-nos atenção para aquilo que ele denominará como a proximidade e, ao mesmo tempo, distância entre nós e o modelo dos pós-hegelianos presente em *De Hegel a Nietzsche*. Tal arco além de possuir uma

abrangência em número de anos, mostra uma abrangência de cunho intelectual. Por isso, no seu entender, a crise da filosofia do espírito no século XIX e sua temática são centrais para o compreendermos. Duas perguntas parecem centrais aqui: a primeira é se o ser e o sentido da história determinam-se a partir de si próprios; a segunda é uma preocupação pelo futuro e esboça certo prognóstico, isto é, o que virá depois de nós? Tal inquietação é tão marcante que o prefácio à segunda edição (de 1949) segue a apontar as mesmas pistas antes levantadas

Curiosamente a introdução da referida obra se centrará em duas figuras paradigmáticas do pensamento alemão, a saber, Hegel e Goethe. No entender de Löwith, Goethe toma Hegel como uma espécie de “formador” do espírito alemão e, ao mesmo tempo, Hegel parece nutrir a mesma percepção acerca do literato alemão, constituindo-se tal relação entre ambos numa espécie de ambivalência.

Goethe estará ao lado de Hegel na crítica produzida por ele aos românticos, isto é, na crítica ao subjetivismo e igualmente estará ao seu lado na superação da posição kantiana acerca da fé e do saber. Por isso, no entender de Löwith, “ambos interpretam a faculdade de julgar como o fecundo termo médio que, intervindo na mediação entre o conceito de natureza e o conceito de liberdade, torna visível uma ‘região da identidade’” (Löwith, 2014, p. 10)

Löwith aponta ainda para a curiosa metáfora história da medalha hegeliana da coruja e da cruz. Trata-se, na verdade, de um presente que o pensador alemão teria recebido dos seus discípulos ao completar sessenta anos de idade. A imagem é um entrelaçamento de um homem lendo, de uma coruja e de uma figura feminina que porta uma cruz. Em outras palavras, há aqui uma clara relação, por meio da figura de Hegel, da filosofia e da teologia. Contudo, há também aqui espaço para uma divergência entre Goethe e Hegel. Em outras palavras, Goethe critica a Hegel por sua posição acerca da harmonização entre fé e razão, isto é, crítica o seu cristianismo racional, a tese da reconciliação e a ideia de uma

teologia filosófica. Cada qual ao seu modo é, na verdade, herdeiro da clássica temática da religião da humanidade apresentada por Lessing aos alemães no século XVIII. O que talvez diferencie Goethe de Hegel é descrença do pensador na reconciliação entre fé e razão e a aposta hegeliana em tal possibilidade. Por isso, ambos repercutem a temática posta por Lessing.

A rigor tal temática está presente no contexto alemão desde os dias de Lutero e, nesse sentido, o próprio Lessing seria também herdeiro de tal espírito. Em outras palavras, sempre existiu no contexto alemão de formação protestante a força da cruz em meio ao embate entre fé e razão. Por isso, no entender de Löwith:

Com efeito, a proposta de Goethe (“pouco a pouco, de um cristianismo da palavra e da fé todos chegaremos a um cristianismo da opinião e da ação”) já marca o começo daquele caminho que conduz de Hegel a Feuerbach e em direção a decisões radicais. Os dois experimentos contrapostos de Nietzsche e de Kierkegaard, novamente a decisão entre paganismo e cristianismo, constituem reações decisivas a esse cristianismo liberal, tal como Hegel e Goethe o representaram” (Löwith, 2014, p. 25).

Assim, os olhos de Löwith, Goethe teria encarnado o espírito de uma espécie de “paganismo cristão” e nisso se postaria ao lado de Nietzsche: ambos os autores avançam para além da religião, prezam por uma natureza humana e se percebem em dificuldade de afirmação da vida em meio a uma religião onde o sofrimento parece ser um ponto central e decisivo. Assim é que também podemos compreender a dificuldade de ambos em conciliar a herança clássica e a herança bíblica, que será um ponto de permanente tensão nos escritos de Goethe e também no pensamento nietzschiano. Como bem lembra Löwith o ideal do homem do culto do século XIX preconizava uma conciliação a todo custo entre Homero e a Bíblia. No entender do pensador alemão, “esse tipo humanismo tingido de cristianismo marcou, até a poucos anos, os discursos – que mais ou menos expressavam um

livre pensamento religioso – de diretores de escolas protestantes e pastores. Toma-se um texto qualquer da Bíblia explicando-o com sentenças de Humboldt, Schiller e Goethe” (Löwith, 2014, p. 30).

Desse modo, a filosofia Hegel, que articula uma conciliação entre o cristianismo e herança clássica filosófica, parece se localizar no outro polo dessa discussão. Não fortuitamente, o século XIX representa uma guinada brutal na história da humanidade. Todos os progressos e mudanças ocorridos no período não podem ser menosprezados e eles alteraram significativamente o modo de pensar da própria humanidade. Com efeito, os olhos de Hegel, o mundo tal como o conhecíamos acaba. Assim temos, reelaborado aqui o tema clássico da herança judaico-cristã: o *escathon*, por isso afirmará Löwith em *O Sentido da História* que Hegel segue a senda da concepção judaico-cristã e seu ideal de progresso, o final da história é, no fundo, o conceito de *escathon* apresentado agora em forma secularizada.

Por isso, o tema da história tão caro ao século XIX e a Hegel se constitui também numa tentativa de compreender a própria história da filosofia dentro do mundo, ou seja, compreender ideias e conceitos importantes. Com efeito, a história do espírito tal como Hegel a pensou até a consumação passa inevitavelmente por sua distinção tão conhecida entre Oriente e Ocidente e que aqui será lembrada por Löwith. Segundo a concepção hegeliana, o tema da liberdade individual é uma conquista ocidental e não existia enquanto tal no antigo Oriente. Será apenas com a herança greco-romana que o Ocidente começará a entender o itinerário da liberdade. Logo, os olhos de Hegel, a história terá sua infância no mundo oriental, sua juventude e maturidade no mundo greco-romano e sua velhice no mundo cristão e germânico, aquilo que ele denominará como “velhice do espírito”. Curiosamente, há também uma diferença entre a ideia de liberdade greco-romana e da posição cristã pois, segundo Löwith, “a liberdade grega era condicionada pela escravidão, a cristã é infinita e incondicionada” (Löwith, 2014, p. 41). Em outras palavras, a liberdade em sentido greco-romano

tem estreita relação com a liberdade política, ao passo que a liberdade no âmbito do cristianismo é uma liberdade do arbítrio e, nesse sentido, tal como pensou Santo Agostinho, o cristão pode ser livre mesmo sendo cativo. Tal pista é uma constante no cristianismo e igualmente inspirou Lutero no seu *Da liberdade do cristão*.

Burckhardt, pensador do século XIX, notadamente a partir do contexto europeu, avalia que a história, tal como já pensara Hegel e a tradição judaico-cristã, rumo para o seu final. Contudo, tal coisa não ocorre mais ao modo pensado pelos antigos cristãos. Nesse novo tipo de *escathon* secularizado vivido numa sociedade que passa por imensas mudanças sociais, parece sobrar o lucro que, aos olhos do pensador, acaba por apontar talvez não para o final da história, mas sua decadência. Mesmo naquilo que Hegel convencionou tomar como formas absolutas do espírito, a saber, arte, religião e filosofia tal coisa pode ser percebida. Assim, a religião, por exemplo, parece se refugiar na filosofia da religião e, aos olhos de Löwith, Heine parece ter razão quando pensou que o declínio de toda a religião é exatamente ter que tomar essa atitude: a de buscar refúgio na filosofia. Com efeito, três pensadores, todos eles partindo da matriz hegeliana, podem nos interessar aqui: Feuerbach e a sua crítica da religião como ilusão, Kierkegaard e a afirmação de uma existência de cunho cristão, bem como de um certo agostianismo no século XIX e em franca oposição à solução grega e pagã e Nietzsche, que parece ter tentado ir além dos modelos morais até então estabelecidos e tentado articular uma crítica genealógica dos valores. Vejamos mais detalhadamente cada um deles.

2) A crítica de Feuerbach ao cristianismo como história: A essência da fé segundo Lutero

Parece praticamente um lugar comum na história do pensamento, a afirmativa de que Feuerbach foi uma espécie de profeta do ateísmo humanista do século XIX. A titulação conferida, que evoca tanto o lado religioso, não parece injusta quando

aplicada ao pensador alemão. Entretanto, surge aqui um problema com a nomenclatura: o que se almeja dizer quando se denomina alguém assim? Se o intuito é dissertar acerca de um sujeito, de um homem individual, filho de um mundo desencantado – a pista merece ser seguida mais com mais vagar. Com efeito, Feuerbach se insere nos chamados mestres da suspeita, somando-se nessa empreita talvez junto com autores como Nietzsche, Freud e Marx, antes mesmos destes ficarem conhecidos, já no século XX.

Interessa-nos investigar aqui a leitura que Feuerbach realiza acerca de Lutero notadamente em sua obra: *A essência da fé segundo Lutero*. Trata-se de um pequeno texto denominado por Arroyo, juntamente com alguns outros, como *Escritos em torno da Essência do Cristianismo*¹, pois gravitam em torno dessa que foi a principal obra do autor para a investigação do cristianismo e – até os dias atuais – é referência obrigatória para sua análise do fenômeno do cristianismo. Contudo, esses textos, que ora podem parecer marginais ou menores, revelam-se como fundamentais para a investigação da mesma temática e, notadamente se o objeto a ser pesquisado é a crítica do cristianismo no século XIX, eles se tornam referências essenciais.

Luis Arroyo defende a tese de que o ateísmo de Feuerbach é extraído do próprio cristianismo, isto é, Lutero seria uma espécie de precursor da descrença e o primeiro a operar tal coisa de modo tão categórico segundo o pensador. O cristianismo, tal como Feuerbach o concebe, representa o fim da crença em qualquer divindade e, nesse sentido, até mesmo ele é uma espécie de ateísmo, ainda que tal coisa não fique clara ou seja diretamente confessada. Por isso é que Max Stirner, autor da célebre afirmação de que Feuerbach era um piedoso ateu, parece ter algum fundamento na sua brincadeira quando diz que até o ateísmo de tal

¹ Feuerbach, L. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Tradução e notas de Luis Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Tecnos, 2001.

autor se afirma de modo religioso. Afinal, o desencanto também é uma faceta da religião, talvez da nova religião.

Com efeito, Lutero passa a ser um aliado de Feuerbach e o precursor de uma espécie de cristianismo que é uma autoafirmação do homem. Nessa perspectiva, o próprio cristianismo já é visto pelo filósofo como autônomo, tal como se pode constatar na obra *A Filosofia Moderna de Bacon de Verulam até Bento Spinoza* (1833). A tão propalada distinção entre Hegel e Feuerbach parece se acentuar aqui, isto é, a oposição essencial entre fé religiosa e razão. Entretanto, nas obras que escreveu sobre Leibniz (1837) e sobre Pierre Bayle (1838), o protestantismo, segundo a visão feuerbachiana, passa a adquirir um outro traço: o da irracionalidade. A pergunta a ser aqui perseguida é como se dá tal alteração interpretativa.

A partir de 1842, Lutero vira novamente o referencial para o ateísmo. Antes, em 1841, tal como pode ser constatado na *Essência do Cristianismo*, há poucas referências a Lutero, Calvino e outros autores protestantes. Tal coisa parece provar que o tipo de cristianismo mais fortemente criticado nessa obra é de matriz católica. Nesse sentido, e levando em conta observações feitas por teólogos protestantes (como J. Muller, por exemplo) à 1ª edição da obra, Feuerbach reformulará algumas de suas teses exatamente por julgá-las mais apropriadas ao catolicismo.

Julgamos que há aqui uma importante chave para a compreensão de tal questão: a diferença entre o que o protestantismo e o catolicismo compreendem por Deus. O catolicismo acredita num Deus para si, ao passo que o Deus protestante é voltado para o homem. Em outras palavras, O Deus católico é um Deus-Homem, enquanto o protestante acredita num Homem-Deus. Logo, o protestantismo é, por definição, mais próximo do aspecto antropológico. Há aqui, apenas a título de provocação, uma curiosa constatação: Kierkegaard, um luterano de matriz protestante, também opta, no seu *Exercício do Cristianismo*, tal como veremos no próximo item, pela figura do

Homem-Deus, o que o termina por aproximá-lo fortemente das teses feuerbachianas, ainda que com reservas.

Contudo, o protestantismo ainda mantém o supranaturalismo e aqui reside a sua contradição. Sua verdade oculta é, na verdade, o ateísmo. Desse modo, o objetivo do filósofo não é outro senão levar adiante a obra que Lutero começou, mas não terminou, isto é, o desvelamento completo de todas as coisas, o frente a frente com a descrença.

Desse modo, julgamos que é em tal contexto que se insere a obra *A essência da fé segundo Lutero*. Nela discute-se claramente não apenas os escritos do reformador e sua interpretação, mas o próprio significado da proposta feuerbachiana de uma filosofia do futuro ou de negação da antiga filosofia. Desse modo, cabe notar que o princípio sensualista é proveniente de Lutero. A ênfase na encarnação de Cristo é uma prova contundente de tal tese. Ela é a prova da tese do Homem-Deus. Por isso, Cristo, segunda pessoa da trindade, adquire um peso fundamental em toda a obra feuerbachiana. Para autores como J. Glasse e H.H. Brandhorst a ênfase do pensador na figura de Lutero também não é gratuita. Tal coisa se daria por uma afirmação política e estratégica dentro do contexto prussiano. Lutero é o ponto de partida da modernidade alemã, com tudo o que isso possa significar para mais ou para menos.

3) A crítica de Kierkegaard ao cristianismo como história: O Deus-Homem: a influência luterana de Kierkegaard

No *Exercício do cristianismo*, obra kierkegaardiana assinada pelo pseudônimo Anti-Climacus, o conceito de *kênósis* (rebaixamento) adquire toda a sua força e mostra-se significativo para estabelecer uma relação do seu pensamento com a influência luterana bem como para espelhar sua crítica ao cristianismo do século XIX.

Logo em seu início, há uma parte intitulada *invocação* que, de modo planejado, convida todos a se aproximarem de Deus. Tal convite é oriundo do amor. Assim sendo, é destinado a todos. O convite é para todos, mas deve ser recebido por cada um, de forma individual. Aliás, o próprio convite vem na forma de um indivíduo. Nesse sentido, é que se pode entender Jesus Cristo pregando o repouso para cada pecador. Se a recepção do cristianismo se dá no interior de cada indivíduo, esse deve ser entendido como um sinal interior e jamais como um signo exterior.

É necessário também frisar que, do ponto de vista humano, o aviso é sempre mais importante do que aquele que avisa, isto é, ele é importante em si e em grau maior do que o veículo que o transmite. A vida daquele que fez o convite também não pode ser captada pela perspectiva histórica. Sua vida tornou-se o símbolo e o objeto da fé, por seu intermédio veio o escândalo, aquilo que não se coaduna com a antiga concepção judaica da fé.

O escândalo se torna ainda mais chocante quando se descobre que aquele que convida é Jesus Cristo, um homem terreno. Muitos admiram o Jesus celestial, mas poucos reconheceriam um convite feito pelo Jesus terreno e que assume a forma do servo. Anti-Clímacus chama a atenção para o fato de que o retorno de Jesus para a glória celestial não é objeto de estudo, mas sua estadia terrena é objeto de estudo.

As palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu *rebaixamento*, isto é, na sua *kénosis* e não na sua glorificação. Suas palavras devem ser captadas no breve intervalo entre seu rebaixamento e ascensão. Assim sendo, nada se pode afirmar deste Cristo pela história. Ele é paradoxo, objeto da fé. Afinal, toda transmissão histórica transmite um dado saber e Cristo é o saber em si.

Pode-se, então, provar historicamente a divindade de Cristo? Ora, tal coisa seria impensável, uma vez que se deve enfrentar aqui a terrível contradição de querer falar sobre a divindade de um homem particular, ou seja, Jesus de Nazaré. Boa parte das pessoas

achará tal coisa ilógica ou escandalizadora. Afinal, tomar um homem particular por Deus é promover o escândalo e posicionar-se contrariamente à razão.

Na própria história da Igreja ora se toma Jesus de modo demasiado divino, ora ele é tomado de forma demasiadamente humana. Querer usar a história para provar que Cristo era Deus é um projeto fadado ao fracasso. Antes é preciso perguntar se a continuidade da vida de Cristo é mais importante do que sua vida terrena. Para Anti-Clímacus, sua importância reside exatamente aí: Deus se revela na forma de um homem comum, ou seja, a ênfase deve ser feita no Deus que vem na forma de um homem, no rebaixamento, na *kênósis*. Cristo é o servo que transmite e é a própria verdade: “Jesus Cristo é objeto da fé; é necessário crer nele ou escandalizar-se; pois ‘saber’ significa precisamente que não se trata dele. A história pode transmitir o saber, e em larga medida, mas o saber aniquila Jesus Cristo” (Kierkegaard, 1982, p. 33).

Tal ideia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada, visto que a cristandade a aboliu e decretou, dessa forma, o fim do escândalo. Somente o rebaixamento de Cristo é a real condição para compreender a sua mensagem. A cristandade, mesmo aquela oriunda de Lutero, *empalideceu* a mensagem de Cristo e, por isso mesmo, ele precisa ser introduzido novamente nela.

Aquele que convida é o escândalo e é também Deus. Dessa maneira, a questão divina de quem convida vai muito além da pura compaixão diante da miséria humana, trata-se de uma compaixão divina e por isso ele é a ocasião de escândalo. A loucura reside no fato dele ser absoluto, pouco se importando com a contemporaneidade do discípulo, mas sim com o *tornar-se cristão*. Nessa perspectiva, o cristianismo histórico é um engano e todos os cristãos verdadeiros são contemporâneos de Cristo, independentemente da época em que vivem. O que faz diferença é o indivíduo diante do seu Deus e o reconhecimento da dificuldade do processo do devir cristão. A consciência do pecado é a

reabilitação de tal indivíduo. Tal consciência é a *porta estreita* narrada pelos Evangelhos e o fundamento da fé.

Anti-Clímacus afirma, baseando-se no trecho evangélico que: “felizes aqueles para quem eu não sou uma ocasião de escândalo”. Em outras palavras, felizes são aqueles que, apesar de tudo, seguem crendo e não se escandalizam. Aqueles cuja fé supera o escândalo. Note-se ainda que o termo escândalo é uma palavra cristã por excelência, constituindo-se numa passagem obrigatória para a fé, visto que é ele que transforma uma possibilidade em ato.

O escândalo refere-se ao Deus-Homem. Com efeito, não é toda a humanidade que se *transforma* em Deus, mas sim um dado homem, a saber, Jesus. Tal escândalo ocorre de duas formas: através da elevação de um homem que se diz Deus e através do rebaixamento de Deus ao mais baixo estágio da condição humana. Tal Homem-Deus é o paradoxo absoluto. Em seu posicionar-se aparece um novo confronto: o confronto com a ordem estabelecida que, surge através da luta entre Cristo e os poderes mundanos.

O confronto com a ordem estabelecida se produz devido ao natural choque interior do Homem-Deus com essa ordem. O processo de interiorização desmascara a suposta divindade da ordem estabelecida. Nesse sentido é que se deve compreender Jesus Cristo como um escândalo, pois ele não junta o exterior (hábitos) com a piedade (interioridade). Suprimir o escândalo equivale a suprimir o próprio Cristo. É, com efeito, a possibilidade do escândalo essencial no sentido da elevação, onde um homem particular fala e age como se fosse Deus. Ele pretende ser Deus, isto é, no sentido do termo composto Homem-Deus.

O escândalo é um sinal de contradição e por isso não pode ser compreendido pela lógica sistemática. O sofrimento de Cristo é tão escandaloso como o fato dele beber e comer. Note-se que a possibilidade deste escândalo essencial significa rebaixamento; onde aquele que se toma por Deus se mostra como um homem de humilde condição, pobre, sofredor e, finalmente, impotente.

Falando de outra forma, ele efetiva em ato o escândalo de Deus se tornar homem.

Desse modo, o principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e introduzir novamente seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (tipo estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo. Este é o significado da *kênosis*, sinal claro da influência luterana na obra de Kierkegaard e um dos pontos capitais da sua crítica ao cristianismo do século XIX, manifestação de um Deus em favor do homem. No outro polo da interpretação kierkegaardiana está a posição nietzschiana que, como veremos a seguir, fará uma severa crítica não apenas do cristianismo, mas tomará a Reforma Protestante como um fracasso e negação da vida.

4) A crítica de Nietzsche ao cristianismo como história: A Reforma como fracasso

Não parece sem propósito que o aforismo 237 denominado *Renascimento e Reforma* esteja inserido exatamente no capítulo 05 de *Humano, demasiado humano* e este tenha por título *Sinais de cultura superior e inferior*. Aqui já se fornece a atmosfera. Nietzsche pretende demonstrar em que sentido o Renascimento é uma espécie de cultura superior àquela que gestou a Reforma:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna (Nietzsche, 2005, p. 151).

O primeiro aspecto que merece ser ressaltado aqui é que Nietzsche não aborda o Renascimento de modo indeterminado ou impreciso. Sua referência é o Renascimento italiano que, segundo ele, é o responsável pela gestação daquilo que chamaremos de cultura moderna. Em outras palavras, o filósofo se insere aqui ao lado dos pensadores que apreciam a cultura italiana, tal como também sucedera com autores como Heine e Burckhardt, por exemplo. Trata-se de uma tendência entre alguns autores germânicos do século XIX. A Itália aparece como a terra da liberdade política, como propícia para a ciência e também, notadamente por sua porção mediterrânea, aparece como o local do Sol, da alegria, da afirmação da vida e que se afirma justamente como oposição ao frio do Norte. Nesse sentido, o Renascimento italiano seria a afirmação de todas as forças positivas formadoras da modernidade.

O Renascimento italiano forneceu aos homens modernos as seguintes características: emancipação do pensamento, isto é, o homem se torna livre quando usa a sua razão. Tal Renascimento também forneceu o desprezo das autoridades, isto é, a superação da concepção medieval de argumentos de autoridade. Por isso é que, não sem propósito, Lutero e a Reforma Protestante sempre são vistos como facetas medievais que tentam se firmar na modernidade. Outra característica apontada por Nietzsche é o triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, isto é, aqui há a afirmação de um ideal bastante caro da Ilustração sobre a validade da educação enquanto algo que pode efetivamente melhorar a vida dos homens. Tal coisa parece ser bastante contraditória na obra do próprio filósofo quando esse afirma, por exemplo, na *Genealogia da Moral* sobre tudo o que constitui um espírito nobre e não parece haver aqui qualquer abertura para a educação do gênero humano. Por fim, o pensador também aponta o entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade como característica do Renascimento italiano. Tal coisa parece ser tributária da sua origem greco-romana, que funda o espírito

científico. Completam a lista das características que o Renascimento italiano forneceu à modernidade, o desgrilhoamento do indivíduo, ou seja, ele é propício para que o indivíduo se liberte e se afirme enquanto indivíduo. Tal tese é bastante discutível, pois não parece totalmente correto afirmar que o indivíduo era tão livre assim na antiguidade greco-romana e nem na Itália do Renascimento, como parece julgar Nietzsche. Os dois últimos pontos ressaltados pelo filósofo são a flama da veracidade e aversão a aparência e ao puro efeito e, nesse sentido, o filósofo pode afirmar que até os dias atuais nada foi tão marcante quanto o Renascimento. Por isso é que é chamado de *Idade de Ouro* e se afirma como superior à Reforma :

Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios. Contrastando com ele se acha a Reforma alemã, como um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado (Nietzsche, 2005, p. 151).

Nas palavras de Nietzsche, o Renascimento não foi perfeito, antes possuía manchas e vícios. Entretanto, ele sequer almejava ser perfeito, uma vez que tal coisa não era de sua competência. Entretanto, a Reforma, que se contrapunha a ele, nada mais era do que uma espécie de nostalgia medieval, uma tentativa de exteriorizar a consciência que fica apenas com o mal-estar e não alcança, de modo algum, a alegria, que sempre marcou a cultura greco-romana. Para o filósofo, a Reforma faz ainda pior, pois ela é a responsável direta pelo surgimento da Contra-Reforma:

Levaram os homens a recuar, com sua energia e obstinação de nórdicos, e com a violência de um estado de sítio forçaram a Contra-Reforma, isto é, um cristianismo católico defensivo, e, assim como retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o

moderno, talvez para sempre. A grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão que então havia ficado para trás (e que na Idade Média tivera sensatez bastante para renovadamente atravessar os Alpes para a sua salvação). Foi o acaso de uma constelação política excepcional que preservou Lutero e fez o protesto ganhar força: o imperador o protegeu, a fim de usar sua inovação como instrumento de pressão sobre o papa, e do mesmo modo o papa o favoreceu em sigilo, para usar os príncipes protestantes como contrapeso ao imperador. Sem esse estranho concerto de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus – e a aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar (Nietzsche, 2005, pp. 151-152).

Talvez seja instigante nos demorarmos aqui um pouco mais no que Nietzsche queria dizer quando afirma que o protestantismo forçou a Contra-Reforma e instaurou um catolicismo defensivo. O catolicismo, sobretudo o italiano, parece aos olhos de Nietzsche como uma espécie de sistema de concessões, onde vícios e virtudes, conviviam mutuamente. Nesse sentido, parece ser um catolicismo afirmativo, que não nega a vida e sua energia. Ao passar para uma posição defensiva, o próprio catolicismo se empobrece e perde a sua principal característica. Desse modo, parece que é o típico espírito alemão que impede a Renascença de seguir o seu curso e termina por atrasar um Iluminismo que só poderá ser percebido alguns séculos depois. Nietzsche chega até mesmo a afirmar, com toda sua ironia, que uma série de fatores propiciaram não somente um destaque para a figura de Lutero mas, até mesmo, a sua sobrevivência. Jon Hus, precursor da Reforma, não tivera a mesma sorte e morrera queimado como herege.

Considerações finais

A crítica ao cristianismo, notadamente aquela produzida em contexto germânico, possui algumas facetas que devem ser destacas. A primeira delas reside em perceber o quanto, apesar de

haver um catolicismo germânico também influente, tal posição é tributária, desde os dias da Reforma Protestante, da herança luterana. Assim, não fortuitamente, Heine parece possuir muita razão quando na sua *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha* compreende que o pensamento filosófico moderno só pode efetivamente ser compreendido em contexto germânico se tomarmos a Reforma Protestante como a mesma envergadura daquilo que foi a Revolução Francesa em outro contexto. Assim, no seu entender, a Reforma seria, por assim dizer, a revolução que os alemães fizeram, com todas as eventuais implicações positivas e negativas do ato. A mesma pista é igualmente reconhecida por Hegel que nas suas *Lições sobre a filosofia da história universal* afirma literalmente que a Reforma Protestante é um importante antecedente da Revolução Francesa.

Curiosamente aqui há um aspecto instigante: a Reforma aponta sempre para uma crítica interna da religião e dos seus fundamentos e, nesse sentido, enfatiza sempre uma vida mais adequada aos preceitos morais do cristianismo e cobra do fiel protestante uma conduta e prática adequada. Em outras palavras, ele possui forte ênfase moral. Por isso, a crítica da religião por ela produzida é, em geral, também uma crítica religiosa e mesmo aqueles que rompem com a religião nesse contexto, como Feuerbach e Marx, por exemplo, parecem ainda assim transformar as propostas outrora religiosas em propostas doravante políticas e sociais. Logo, a política será a religião possível de ser vivida e praticada entre os homens.

Löwith também parece ter razão quando percebe que o grupo assim denominado de pós-hegeliano é, no fundo, muito mais do que uma cronologia, isto é, não se trata apenas daqueles que são posteriores a Hegel. Na verdade, a distinção proposta por Löwith é muito mais temática, ou seja, os pensadores pós-hegelianos são caracterizados como um tipo. Sua característica principal é que, em geral, partem da religião, transitam pela literatura e chegam até à política. Tal seria a posição típica do intelectual do século, ainda que

nem todos os pensadores desse grupo tenham cumprido todas as etapas. Entretanto, para uma caracterização mais panorâmica, Löwith pensa num traço comum entre todos esses pensadores. Desse modo, os autores que aqui brevemente mencionamos como Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche estariam, cada qual ao seu modo, dentro dessa configuração. O que pode variar é o grau de sua crítica ou perspectiva.

Em Feuerbach, por exemplo, temos o típico pensador que parte da religião, com ela se desilude e a abandona mas que segue, no decorrer de toda a sua vida, produzindo obras que tratam diretamente de temas religiosos e que buscam esclarecer aquilo que o pensador julga ser a sua essência ou fundamento principal. Por isso, não despropositadamente, o pensador alemão terá um grande grupo de teólogos e críticos da Igreja que serão os grandes responsáveis por um dado tipo de interpretação da sua obra, a saber, um Feuerbach crítico da religião e aliado daqueles que a almejam pensar em outro patamar conceitual, fazendo um autocrítica das suas próprias crenças. Outro grupo que se apropriará das ideias feuerbachianas será o grupo oriundo da psicanálise de Freud que, já no século XX, irá corroborar com as teses do filósofo acerca da religião enquanto patologia psíquica e aqui ocorrerá mais um encontro fecundo. Por fim, talvez a interpretação mais conhecida do legado de Feuerbach tenha ficado a cargo dos pensadores marxistas que, em geral, fazem sua crítica e o tomam para suas próprias considerações acerca da religião e o quanto essa é decisiva em âmbito social e político.

Kierkegaard, por sua vez, parece um hegeliano muito estranho. Primeiro por não parecer ser um hegeliano e até hoje suscitar imensa discussão sobre isso e ser tomado por parte de sua tradição interpretativa como um anti-hegeliano. O pensador dinamarquês cumpre cabalmente o primeiro item daquilo que se espera de um hegeliano do século XIX, isto é, parte do contexto religioso e produz uma severa crítica à religião, notadamente à religião estatal e à cristandade nórdica. Cumpre também a segunda

etapa, ou seja, transita pela literatura. O problema parece residir no último ponto. Em outras palavras, a despeito de tratar com temas éticos e sociais, a proposta kierkegaardiana não parece se encaixar nos padrões tradicionais de uma discussão política e, pelo contrário, parece negá-la ao afirmar uma espécie de agostianismo no século XIX e ao se contrapor claramente ao modelo grego e pagão.

Também Nietzsche parece um pós-hegeliano bastante estranho. É certo que Löwith o toma como tal e, inclusive, o coloca como o elo final de um modelo que começaria por Hegel e terminaria em Nietzsche. Assim, não parece desprezível que o próprio texto clássico de Löwith se intitule *De Hegel a Nietzsche*. O pensador parece cumprir o primeiro item de um pós-hegeliano, isto é, parte da crítica da religião e parece, inclusive, vivenciá-la do ponto de vista pessoal, sendo neto e filho de pastores protestantes. Tal como Kierkegaard, também parece cumprir o segundo item, ou seja, transita pela literatura e sua obra pode perfeitamente ser lida também por tal perspectiva. Contudo, também parece não haver alcançado em seu pensamento a dimensão política e em vários momentos parece mesmo recusá-la, ao menos a política nos moldes tradicionais de uma filosofia política. Certamente, tal atitude mereceria ser investigada mais profundamente.

Desde o seu nascimento o tema da Filosofia da História possui clara relação com a religião e com a teologia. O que haveria de comum entre essas concepções é a busca do sentido. A Filosofia da História parece realizar o mesmo itinerário da teologia cristã, a saber, a afirmação de um ponto de início e do final da história. Assim, não parece despropositado que a escatologia flerte entre a Filosofia da História e a teologia, bem como não parece despropositado, mesma em teorias complementemente secularizadas, a ideia de uma redenção da humanidade. Löwith explora fartamente tal pista no seu *O Sentido da história* e ali há boas indagações para nos aprofundarmos numa relação entre história e teologia. Assim, o cristianismo permanecerá sempre nessa ambivalência de ser uma ruptura da história clássica e, ao mesmo tempo, o seu

herdeiro e depositário de muitos dos seus conceitos, agora reelaborados. Logo, sempre valerá o esforço de pesquisa-lo um pouco mais e por diversas perspectivas, tais como a dos importantes pensadores do século XIX.

Referências

- Feuerbach, L. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*. Roma: Donzelli Editore, 1997
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Heine, H. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, Iluminuras, São Paulo, 1991.
- Kierkegaard, S.A. *L'École du Christianisme- vol. 17/ Oeuvres Complètes de S.Kierkegaard*. 1ª ed. Paris: Éditions de L'Orante, 1982.
- Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Unesp, 2014.
- _____. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, Companhia das Letras, 2005.
- Pecoraro, R. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Sobre os autores

Agnaldo Cuoco Portugal é Professor Associado da Universidade de Brasília, onde leciona desde 1991. Trabalha principalmente com as áreas de Filosofia da Religião e Filosofia da Ciência em projetos dedicados aos seguintes temas: relação entre religião e ciência, experiência religiosa, raciocínio indutivo, bayesianismo e racionalidade da crença em Deus. Foi presidente da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) entre 2010 e 2015, é um dos coordenadores do GT de Filosofia da Religião da SOTER e coordenador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UnB. Tem graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (1988), graduação em Antropologia pela UnB (1992), especialização em Filosofia da Religião pela PUC Minas (1991), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995) e doutorado em Filosofia da Religião pelo King's College da Universidade de Londres (2003).

Scott Randall Paine é Professor Associado IV da Universidade de Brasília e pesquisador da mesma instituição, com estudos na Universidade de Chicago (1970-71), graduação em Classical Antiquities (Latim e Literatura Latina) pela Universidade de Kansas, EUA (1974), graduações separadas em Filosofia e Teologia, seguidas por mestrado (1982) e doutorado (1988) em Filosofia pela Universidade Pontifícia de Tomás de Aquino em Roma. Livro publicado nos Estados Unidos sobre o pensamento de G.K. Chesterton em 1999, com tradução portuguesa lançada no Brasil em 2008; antologia dos escritos de Bernard Kelly editada, comentada e publicada nos EUA em 2017; vários capítulos de livros e artigos sobre questões filosóficas e religiosas em português e inglês. Experiência nas áreas de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião, com ênfase em Filosofia Medieval, Filosofia Oriental, Metafísica e Teologia e Filosofia Comparadas. Pesquisador visitante na Universidade Nacional de Cingapura em 2007 e Visiting Scholar no Centro para o Estudo das Religiões Mundiais da Universidade de Harvard em 2013.

Desde 2015 pesquisa e publicação sobretudo no site:
www.disciplinedwonder.com

Marcos Aurélio Fernandes possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado em Filosofia - Pontifício Ateneu Antonianum (2000) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (2003). É professor adjunto da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Fenomenologia, Filosofia Medieval, Filosofia da Religião e Filosofia da Educação. É autor de livros e artigos acadêmicos em Fenomenologia e Filosofia da Religião.

Marcio Gimenes de Paula possui graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1999), graduação em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Independente (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2002) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Atualmente é professor adjunto IV do departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, membro colaborador e pesquisador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (integrado em projeto de investigação sobre Filosofia da Ação e Valores e em projeto de tradução das obras de Kierkegaard), membro da SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard), da Associação Brasileira de Filosofia da Religião, do GT de Filosofia da Religião da ANPOF, do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UnB, do Grupo de pesquisa sobre a obra de Kierkegaard da UNISINOS, do Grupo Crítica e Modernidade da UNICAMP, do Grupo de Pesquisa de Ética e Política da UnB, do Grupo Crítica e Subjetividade da UFES e da Sociedade Feuerbach Internacional. Suas pesquisas versam sobre Filosofia da Religião, Ética, Kierkegaard e cristianismo.