Religião em um Mundo Plural
Debates desde a Filosofia

Horacio Luján Martínez
Marciano Adilio Spica
Organizadores

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Religião em um Mundo Plural
Debates desde a Filosofia

Comitê Editorial
Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Carlos Ferraz
Prof. Dr. Manoel Vasconcelos
Prof. Dr. Juliano do Carmo

Comitê Científico
Prof. Dr. Victor Krebs (PUC-Peru)
Prof. Dr. Ramón Del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)
Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)
Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)
Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)
Profª. Drª. Sofia Stein (UNISINOS)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Projeto Gráfico
nativudesign

Diagramação
Lucas Duarte Silva

CC BY NC SA

Religião em um Mundo Plural
Debates desde a Filosofia

Horacio Luján Martínez
Marciano Adilio Spica
Organizadores

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Catalogação na Publicação
Bibliotecária Simone Godinho Maisonave - CRB - 10/1733

R382 Religião em um mundo plural [recurso eletrônico}: debates desde a filosofia / organizadores: Marciano Adilio Spica, Horacio Luján Martinez – Pelotas: NEPFIL online, 2014.
312 p. – (Série Dissertatio-Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-22-2

1. Filosofia da Religião 2. Razão 3. Fé I. Spica, Marciano Adílio, org. II. Martinez, Horacio Luján, org. III. Série.

CDD 374.4

Marciano Adilio Spica
Horacio Luján Martínez
(Organizadores)

Religião em um Mundo Plural

Debates desde a Filosofia

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Sumário

Prefácio

Marciano A. Spica; Horacio L. Martínez.....11

Parte I: Razão, Ciência e Fé.....10

Uma última discussão em torno da existência de Deus: o argumento do design

Alejandro Tomasini Bassols..... 12

Cristianismo e Ciência Moderna: para além da Oposição

Agnaldo Cuoco Portugal..... 38

Filosofia e Fé

Vicente Sanfelix Vidarte;Julián Marrades Millet..... 78

Triunfar fracassando. A tradição racionalista e o destino dos deuses

Luis Arenas..... 104

Duas respostas teístas para duas versões do problema do mal

Sérgio R N Miranda..... 141

Entrando na pós-modernidade: Filosofia, Metafísica e Tradição religiosa. Investigações iniciais sobre a metábasis do fin de siècle e a aurora do novo tempo

Manuel Moreira da Silva..... 173

Parte II: Ética, Política e Religião.....205

Desafios para uma filosofia do secular renovada

Daniel Whistler.....207

Por que é necessário um Estado laico

Alessandro Pinzani.....235

Habermas e a filosofia da religião em Kant

Charles Feldhaus.....263

"Diante do caminho do mundo"

Janyne Sattler.....283

O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural

Marciano Adilio Spica.....317

O desejo metafísico de Levinas como solidariedade (Para além de Nietzsche, Schmitt e Derrida)

Enrique Dussel.....337

O anão corcunda que não fuma (ou a "teologia" benjaminiana contra o ópio do progresso). Reflexões a partir da primeira Tese sobre a história

Silvana Rabinovich.....378

Colaboradores.....398

Prefácio

As misérias da conjetura são uma
dor mais amena do que um fato
de ferro endurecido por "Eu sei".

Emily Dickinson

As discussões sobre religião, sempre menosprezadas a priori, quando são levadas a cabo, exibem do que realmente se trata: do ser humano e a sua relação com o que escapa ao seu domínio, chame-se de "crença", "fé", a "pergunta pela origem", etc. Se lembrarmos da apresentação de Richard Dawkins na FLIP de 2009 (Feira Literária de Parati), um auditório cheio de eventuais ateus ou de gente em crise com a sua fé, não prestavam muita atenção para os argumentos racionais de caráter biológico do expositor. Os argumentos de Dawkins funcionavam somente quando afetavam a própria vida do ouvinte. O público aplaudia com certo sabor de revanche quando o inglês, divulgador da ciência, falava que esquecer da religião conduziria, quase que automaticamente, à felicidade. Ironicamente, o discurso do ateu convicto, não passava de messianismo individualista. O público estava pouco interessado em darwinismos *aggiornados*, eles queriam que alguém lhes mostrasse a saída deste labirinto onde não paramos de pensar, entre correrias várias, qual o sentido de tudo o que fazemos. O problema do sentido da vida é o mais importante dos problemas, Ludwig Wittgenstein lembrou uma vez.

Este livro apresenta um conjunto inédito de textos sobre uma área da filosofia ainda pouco discutida, senão desprezada, em grande parte dos cursos de filosofia e ciências em geral no Brasil, a saber, a discussão sobre a religião. Reunimos um conjunto de textos dos mais variados autores, alguns deles pesquisadores que há anos se ocupam com a temática religiosa e outros que, apesar de não discutirem diretamente a religiosidade, são reconhecidos pesquisadores em áreas

como ética, política, epistemologia, metafísica e filosofia da linguagem, dentre outras. Mais do que um livro sobre filosofia, este trabalho pretende ser um instrumento de debate entre pesquisadores e sociedade, por isso seus textos podem ser lidos não somente por iniciados em filosofia, mas também pelo público em geral.

O trabalho busca discutir questões relevantes e atuais sobre a religião, encarando-a não como um campo periférico, nem como a área mais importante da vida humana, mas como uma área que merece ser estudada e pesquisada. E, quando dizemos que algo merece respeito, estamos dizendo que ela merece ser pensada, estudada, investigada. Muitas vezes, o grande sinal de respeito é discutir seriamente os argumentos dos outros, colocá-los à prova e até discordar deles. Outras vezes, porém, o respeito leva a aprofundar argumentos, melhorá-los, refiná-los para melhor mostrar sua importância. É por isso que temos textos com as mais variadas temáticas e abordagens. Dividimos a obra em duas grandes partes. Na primeira, apresentamos textos que buscam discutir a religião em relação com a ciência e a razão, seja para mostrar como se dá essa relação, seja para elucidar elementos que são incorporados por uma e outra.

O livro inicia-se com o texto de Alejandro Tomasini que, em *Uma última discussão em torno à existência de Deus: o argumento do design,* nos apresenta e discute o debate contemporâneo sobre a teoria do *Design,* teoria essa que, dado uma certa ordem do universo, defende que tal ordem não pode ser aleatória ou ter sido gerada espontaneamente, mas é fruto e obra de um criador. Bassols apresenta-nos os principais defensores dessa ideia e mostra-nos alguns erros dessa hipótese.

O texto *Cristianismo e Ciência Moderna: para além da oposição,* de Agnaldo Cuoco Portugal, discute a relação entre ciência e religião, mais especificamente a relação entre cristianismo e ciência moderna. Partindo de uma definição de ciência e religião, percorrendo a história da relação dessas duas áreas e mostrando as abordagens contemporâneas, o autor defende que a relação entre elas é complexa e

não pode ser reduzida à suposição, muito difundida, de mera oposição. O autor traz um histórico pouco conhecido no Brasil a respeito da relação entre essas duas áreas, citando autores e obras que muitas vezes passam despercebidas na academia brasileira em geral e também nas discussões cotidianas sobre a religião, e defende a insuficiência do naturalismo como visão de mundo. Seu texto, além de ser um ótimo estudo sobre a relação entre ciência e religião, é, também, uma forma de nos colocar à par de grandes filósofos contemporâneos que discutem a temática apresentada por ele.

Vicente Sanfelix Vidarte, em *Filosofia e Fé,* apresenta uma discussão sobre um dos textos eclesiásticos que teve e ainda tem muita influência nas discussões teológicas sobre a relação entre religião cristã e ciência, a saber, a Encíclica *Fides et Ratio.* O autor apresenta algumas objeções a tal texto, posicionando-se contrariamente ao conteúdo da Encíclica, e afirmando que ela acaba por defender, novamente, uma submissão da razão à teologia.

Luis Arenas, no seu texto *Trunfar fracassando. A tradição racionalista e o destino dos deuses,* deixa-nos frente a um sofisticado paradoxo: no velho embate entre razão e fé, a religião volta à cena graças àqueles que deveriam ser seus algozes, as ciências cognitivas. Chamar a atenção sobre "a existência de entidades não naturais, mas, dotadas de propriedades intencionais", é um dos tantos méritos do texto do pensador espanhol.

Sérgio Miranda, em seu texto *Duas respostas teístas para duas versões do problema do mal*, apresenta uma discussão pouco conhecida no Brasil. A saber, a abordagem contemporânea do problema do mal dada por grandes filósofos de cunho analítico. O autor apresenta duas respostas teístas que tentam conciliar a existência de um Deus com características de ser onisciente, onipotente e sumamente bom, com a existência do mal. Atualmente muito discutidas dentro da filosofia da religião, as teses apresentadas ao público brasileiro por Sérgio Miranda são um convite aos estudantes de filosofia e de outras áreas a atualizarem suas visões sobre um dos clássicos problemas desta área.

Em *Entrando na pós-modernidade: Filosofia, Metafísica e Tradição religiosa*, Manuel Moreira da Silva discute aquilo que é entendido por ele como um momento de transição profunda de uma era moderna para uma pós moderna, na qual a própria religião está envolvida. Defende que o período de transição atual constitui-se numa verdadeira revolução espiritual, com profundas mudanças no próprio fenômeno religioso e no estudo dele.

Na segunda parte deste livro apresentamos discussões que buscam compreender o lugar da religião atual em relação à ética e à política. Ela inicia-se com um texto de Daniel Whistler, intitulado *Desafios para uma filosofia do secular renovada,* no qual se apresenta uma discussão sobre o possível fracasso do projeto secular da modernidade e o avanço de um atual período pós-secular. O autor apresenta a necessidade de elucidar o que significa secular e pós-secular, mostrando as dificuldades enfrentadas por esses fenômenos. Ao final, apresenta algumas sugestões para pensarmos não um período pós-secular, mas um período secular renovado.

Em *Por que é necessário um Estado Laico,* Alessandro Pinzani, a partir de um ensaio de Taylor e outro de Habermas, discute a necessidade de estados laicos em sociedades democráticas. Para o autor, o Estado laico garante liberdades individuais em democracias pluralistas como as democracias ocidentais. Para ele, a laicidade do Estado garante que este tenha uma atitude neutra em relação às mais variadas religiões e isto não implica que se defenda uma visão de mundo laicista, apenas um espaço público neutro para que as pessoas exerçam suas mais variadas crenças. É preciso, porém, deixar claro o que significa a participação da religião na esfera pública, discutindo seus limites e suas oportunidades políticas, o que Pinzani busca fazer ao final de seu texto.

Diante do caminho do mundo é um texto que envolve filosofia, literatura e cinema e busca mostrar a legitimidade da religião em um mundo marcadamente individualista. Utilizando-se da obra filosófica de Wittgenstein, da obra literária de Tolstoi e da obra cinematográfica de Bernard Émond, Janyne Sattler nos brinda com um texto leve e

profundo sobre o significado de possuir um sentimento religioso na atualidade, defendendo que o mesmo só se justifica enquanto engajamento existencial, ético e político.

Em *O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural,* Marciano Adilio Spica reflete sobre as dificuldades e saídas para o discurso religioso na atualidade. Defende que a religiosidade não pode ser deixada de lado como irracional e que seu discurso deve ser levado em consideração. Por outro lado, mostra que as religiões, para poderem fazer parte enquanto agentes ativos em uma sociedade plural, precisam repensar seus discursos, adequando-se à realidade de que não ocupam mais o centro irradiador da verdade, mas são mais um discurso dentre outros.

Charles Feldhaus, em seu texto *Habermas e a Filosofia da religião em Kant*, aborda um dos pensadores mais importantes da atualidade e que tem, nos últimos anos, se preocupado com o papel da religião na esfera pública. Apesar de não tratar diretamente sobre tal temática, importante a Habermas, Feldhaus pretende reconstruir o estudo que este filósofo faz da filosofia da religião de Kant, mostrando que a religião pode ter um papel cognitivo importante dentro do campo do saber em geral.

Um dos componentes fundamentais da religião é a "fraternidade", e o texto de Enrique Dussel realiza um excelente percurso histórico pelo viés político desse conceito ao pensá-lo como "solidariedade". Carl Schmitt e Jacques Derrida dialogam no seu texto acerca da antiga preocupação aristotélica da amizade, renovada ao ser pensada em termos de convivência com a alteridade. O caráter de "ontologia política", já apresentado por Carl Schmitt do binômio conceitual "amigo/inimigo", sofre profundas mudanças quando consideradas à luz da religião, entendida como "solidariedade" com o "Outro". Reflexões que, infelizmente, aparecem como muito atuais nestes tempos de recrudescimento do conflito na Faixa de Gaza.

Walter Benjamin, na primeira tese do seu "Sobre o conceito da história"[1] lembra-se da figura do autômato turco que, enquanto fumava narguilé, jogava xadrez e ganhava dos seus adversários, "ajudado", na verdade, por um anão corcunda escondido na maquinaria falsamente transparente. Silvana Rabinovich, no seu brilhante texto, se utiliza desta figura como ponto de partida para expor os diferentes rostos do messianismo judaico – que na sua forma sionista esconde seu feio corpo de projeto político nacionalista -, e também para entender como o utopismo socialista não pode se desprender da ideia de progresso histórico próprio do historicismo positivista, o que o anula para a tarefa e procura de um futuro não manipulado por atores ocultos. Por trás da figura do autômato turco, e sua clara função alegórica, a pergunta é a de quem ocupará o lugar do "anão corcunda", isto é: quem poderá mover as peças em vias de um futuro muito mais promissor que este presente de desarraigo violento dos palestinos e de "estado de exceção" como realidade e/ou ameaça permanente.

Cientes da complexidade e amplitude do tema, procuramos, através dos diferentes autores deste livro, apresentar uma visão perspícua e atual sobre a religião. Um tema que, em alguns momentos, parece deliberadamente ignorado, mas quando convocado estimula posições por vezes mais apaixonadas que definidas. Esperamos que o presente trabalho auxilie, com bons e atuais argumentos, a obter maior clareza nos debates sobre religião. Desejamos a todos uma boa leitura.

Marciano Adilio Spica
Horacio Luján Martínez
Organizadores

[1] Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Volume 1.* Tradução de Sergio Paulo Roaunet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: editora brasiliense, 1996, p.222.

Parte I

Razão, Ciência e Fé

Uma Última Discussão em Torno da Existência de Deus: o argumento do design

Alejandro Tomasini Bassols

Se olharmos de perto a história da filosofia da religião, rapidamente perceberemos que uma das (para chamá-las de algum modo) obsessões mais recorrentes daqueles que se adentraram nela, tem sido a de oferecer uma prova, isto é, uma demonstração contundente e definitiva, da existência de Deus. Obviamente, não forma parte dos meus objetivos nesta ocasião repassar os esforços mais famosos neste sentido, mas sim vou me concentrar **num** dos muitos argumentos que se tem elaborado.[2] Todavia, acho filosoficamente muito mais interessante tratar de determinar o sentido da exigência mesma. Ao final: o que é uma prova de existência e porque se requereria uma no caso de Deus?

O assunto gira em torno à questão de como entender o sentido da palavra "Deus". Se não estou errado, há basicamente duas possibilidades: ou vemos em "Deus" um nome próprio, e, portanto, o nome de uma **entidade** (de um ser), ou vemos em "Deus" um mecanismo linguístico confeccionado para, *inter alia*, permitir a expressão de uma variedade de emoções e atitudes nas mais variadas situações. É evidente que para quem não acha em "Deus" um nome próprio senão antes, um instrumento linguístico especial para a expressão de situações e estados de ânimo peculiares, a solicitação de

---

[1] Tradução de Horacio Luján Martínez e Marciano Adilio Spica.

[2] Para uma discussão de outros argumentos a favor da existência de Deus, pode-se consultar meu livro *Filosofía de la Religión, Análisis y Discusiones.* 3ª Edição México: Plaza y Valdés, 2006.

uma prova de existência resulta totalmente descabida, completamente absurda. A alternativa desta opção é, precisamente, a do teista clássico: é quem vê em Deus um ser especial, quem se vê pressionado para convencer os seus interlocutores, ouvintes ou leitores, de que efetivamente tal ser **existe**, de que **há** uma entidade, de que não se trata de um mero produto da imaginação ou do desejo. Podemos, por conseguinte inferir que é somente para quem não há podido escapar das garras do teísmo clássico que se torna um requisito indispensável demonstrar que Deus existe.

Como adverti acima, não é redundante se perguntar o que é e quando se necessita uma prova de existência. Para começar, lembremos que podemos falar de existência em pelo menos dois sentidos diferentes:

1. Existência formal

2. Existência material ou empírica

Falamos de existência formal quando aludimos a coisas como números ou teoremas lógicos; falamos de existência material quando fazemos referência a coisas como ursos ou estrelas. Ora bem, e isto é interessante, fazemos linguística e praticamente coisas diferentes dependendo de se falamos de existência formal ou de existência material. Provar que um número existe é mostrar que, ou bem se pode construir recursivamente ou então que esse número é indispensável para a solução de uma equação. Que a existência do número seja meramente "formal" quer dizer que se trata de um elemento de um sistema simbólico aberto (p. ex. o numérico) que com tal número se amplia ou se completa. De um teorema lógico podemos dizer que "existe" se é a conclusão de uma prova. Em contraposição, dizemos que um urso existe se é possível vê-lo, tocá-lo, caçá-lo, botá-lo numa gaiola, etc. Há uma conexão especial com a percepção no caso da existência material que é simplesmente irrelevante no caso da existência formal. Se segue daí que falar de existência à secas é ambíguo, já que ao usar a palavra podemos apontar para dois processos linguísticos diferentes. Isto, porém, envolve que pedir uma

"prova" de existência pode significar duas coisas completamente diferentes. Não faz o menor sentido falar de provas formais de existência para objetos espaço-temporais nem de provas materiais de existência para números ou entidades lógicas.

Ora bem, ainda que seja certo que a existência formal e as provas formais de existência são drasticamente diferentes da existência material e as provas materiais da existência, podemos ainda apontar para um traço em comum com as provas em geral e é que não se exigem provas de existência por capricho, mas porque uma determinada prova resulta indispensável para a resolução de algum **problema**. Por exemplo, um detetive que investiga um crime pode se encontrar na necessidade de convencer ao juiz de que **tem de haver** mais uma pessoa envolvida no crime, porque se não houvesse uma terceira pessoa o crime não se compreenderia e seria em princípio, irresolúvel. Ou, alternativamente, um detetive de números, isto é, um matemático, poderia sustentar que **tem** de haver certo número porque é precisamente em função desse número que pode se estabelecer uma igualdade. Mas, o ponto importante que há de se levar em conta é que em geral não se oferecem provas de existência pelo mero prazer de proporcioná-las. As provas têm ou exigem motivações.

Estas considerações levam a nos perguntar de imediato o seguinte: exigir uma prova da existência de Deus, é razoável? É resolvido algum problema concreto previamente observado através de uma prova deste tipo? Penso que não e acho que é somente no marco do teísmo clássico que uma "prova" assim se torna indispensável. Isto por si só bastaria para tornar suspeita uma exigência como essa, mas isso não é tudo. Em segundo lugar, afirmo que a pergunta "Existe Deus?" é, mais uma vez, uma pergunta "fácil". As perguntas que denominarei "fáceis" são as perguntas que podem se colocar em todo momento porque a gramática superficial o permite, mas trata-se de perguntas que não se conectam de modo sistemático com nenhuma outra, que não requerem nenhum contexto especial para serem feitas, etc. Desejo sustentar que perguntas assim, ainda que sejam formalmente corretas e possam eventualmente dar lugar a ou se conectar com algum conhecimento, no sentido *prima facie* são cognoscitivamente

relevantes. As perguntas fáceis são essencialmente a-teóricas e, portanto, fantasiosas.

Um último esclarecimento antes de abordar o nosso tema, que é basicamente o argumento do plano ou *design* inteligente. Lembremos que, em prol da exposição, nos situamos dentro do marco do teísmo. Ora, uma vez que aceitamos que o que procuramos é uma prova de existência, percebemos que há um sentido no qual podemos falar de provas formais e provas materiais em favor da existência de Deus. Desde este ponto de vista, o argumento ontológico representa uma prova formal de existência. Isto não é algo muito difícil de observar: trata-se de obter a tese de que Deus existe a partir exclusivamente de uma análise do conceito de Deus. É uma prova inteiramente a priori. Em contraposição, o argumento do *design*, como vamos ver na continuação, não é uma prova desta classe. Mas, obviamente, se o argumento do *design* não é uma prova formal da existência de Deus, então é uma prova material. O quê chamamos de "prova material da existência de Deus"? A uma forma de raciocínio que ainda que conclua com a afirmação (tentativa) de que Deus existe, inclui dentro das premissas considerações factuais, isto é, observações concernentes a algum traço do mundo. Trata-se, portanto, de um argumento a posteriori. O argumento do *design* não é o único argumento deste tipo. Em geral, os argumentos cosmológicos também são provas materiais da existência de Deus. Em todos estes casos, o objetivo é o mesmo: enunciar certos fatos inquestionáveis para fazer ver que estes são explicáveis só se efetivamente há ou existe uma entidade à qual chamamos "Deus". Consideremos, pois, esta prova material de existência conhecida como o "argumento do plano divino ou do *design* inteligente".

II) O argumento do Plano Divino

O argumento que aqui nos ocupa possui uma longa e honrosa história. Foi esboçado já por Platão e tem importantes antecedentes no livro XII da Metafísica de Aristóteles, mas, talvez não seja errado

afirmar que a sua primeira formulação formal é encontrada na obra de Santo Tomás. Depois deste vieram outros pensadores, de diferentes estirpes, os quais de um ou de outro modo, contribuíram para dar ao argumento o perfil que possui agora. Entre eles haveria que mencionar ao teólogo do século XIX, William Paley, e, nos nossos dias, a Richard Swinburne. Hume é ligeiramente ambíguo a respeito, igual a Kant, como tentarei demonstrar. O grande filósofo da religião, John Mackie, por sua vez, é abertamente crítico do argumento em questão. Depois de apresentar os pontos de vista dos pensadores já mencionados, tentarei desenvolver o meu próprio ponto de vista em relação ao argumento. Darei início, porém, a minha exposição com uma reconstrução intuitiva do mesmo.

Para começar devo dizer que, em minha opinião, não deveria se falar de um, mas antes de **dois** argumentos do plano. O mais tradicional e popular, especialmente na Idade Média e durante a Ilustração, girava em torno da ideia de um objetivo para alcançar. A ideia era que as coisas tendem para algo que jaz no futuro. O núcleo desta primeira versão do argumento do plano é relativamente fácil de enunciar e de compreender. Parte-se de uma suposta constatação, sobre a base da qual se elabora uma analogia e, argumentando por analogia, se extrai a conclusão de que **tem** de haver um ser transcendente com base no qual se explica a constatação inicial. Quiçá seja conveniente especificar o que acabo de dizer.

Comecemos pela constatação. O que constatamos é simplesmente que no mundo prevalece certa harmonia: o sistema solar é estável e, devido a que é estável e a que se dão as condições apropriadas, há vida no nosso planeta. Os seres vivos estão constituídos de tal modo que inevitavelmente nos fazem pensar em artefatos extraordinários, tão extraordinários que é difícil aceitar que se fizeram sozinhos ou que são o produto do acaso ou de uma evolução sempre em debate. Pareceria que todas as coisas no universo estão **para que** outras coisas possam ocorrer. A pele da zebra é de tal modo que confunde ao predador, a fruta tem precisamente os nutrientes que necessitam os animais que dela se alimentam e assim indefinidamente. Em geral, as coisas manifestam tendências para algo que é positivo para elas e as

condições estão dadas para que obtenham o que "querem". Esta é a constatação.

Consideremos agora a analogia. O universo não é um mero conjunto de coisas em choque permanente de umas com outras, um caos ininteligível. Mas, se o universo não é isso, então deve ser concebido como um todo orgânico, uma totalidade na qual seus múltiplos elementos estão coordenados, orientados para que o todo seja viável. O universo não é uma mera coleção incongruente de coisas, mas antes um todo ordenado por leis objetivas. Por isso, a melhor forma de vê-lo é precisamente vê-lo como um organismo, como uma máquina na qual cada uma de suas partes, por assim dizê-lo, "coopera" para que o todo funcione. E aqui surge a analogia: o universo como máquina.

Passemos agora ao raciocínio propriamente dito. Supõe-se que, sobre a base de uma premissa fatual e uma analogia devemos poder extrair a conclusão que nos interessa, isto é, que Deus existe. A pergunta então é a seguinte: como explicamos para nós a essencial harmonia do universo, seu caráter orgânico? Em outras palavras: como é possível que um conjunto tão imenso de coisas, forças, elementos, esteja coordenado do modo em que está? Pelo mero acaso? Pareceria que a resposta em termos puramente naturais não poderia ser nunca, intelectual ou teoricamente, satisfatória. Tudo **sugere** que esse peculiar organismo que é o mundo, esse todo que se autocontém, somente se explica se postularmos um desenhista especial, alguém ou algo que o planejou dessa maneira. Esse algo ou, na concepção teísta, esse alguém, é Deus. A moral da história filosoficamente importante é a seguinte: se não postularmos Deus não explicamos a analogia relevante e, portanto, resta por explicar o caráter harmônico do mundo.

Por diferentes razões, algumas das quais vamos expor mais adiante, o certo é que nos nossos dias esta versão do argumento tem ficado desacreditada. Mas isto não significa que o projeto mesmo de elaborar uma prova da existência de Deus em termos de um plano ou *design* tenha sido deixado de lado. Não obstante isso, dadas as

drásticas mudanças sofridas pela biologia a partir em particular da obra de Darwin, os partidários do argumento têm a tendência a se concentrar em questões como a complexidade do mundo e a inverossímil configuração de fatos que teve que ter se produzido para que surgisse a vida e, em particular, o ser humano. Uma apresentação concisa desta segunda versão do argumento do plano seria a seguinte: dado que os processos teleológicos exibidos pelos seres vivos e estudados pela biologia abrangem demasiado poucos elementos para transitar a partir dela para a ideia de um bem cósmico, temos de nos concentrar antes no que de fato foram as condições ou pressuposições materiais da vida. Que existam muitos ou poucos seres vivos é algo que não tem no final das contas maior importância. O que é claro, todavia, é que estes em algum sentido representam um progresso frente ao mero mundo não orgânico, inclusive se quantitativamente são pouco numerosos. Do mesmo modo, dentro do reino dos seres vivos os seres que ademais têm uma "mente", isto é, que pensam, acreditam, imaginam, desejam, etc., constituem um avanço frente aos demais. Podemos explicar a evolução em termos biológicos sem saírmos do mundo natural, mas o que nem a biologia nem nenhuma outra ciência pode explicar é a particularíssima e inacreditavelmente complexa conjuntura físico-química que teve que se gestar para que surgisse a vida e para que se passasse de entidades meramente físicas para seres vivos. Os seres vivos resultam da transmissão de informação e esta é algo mais do que um mero processo físico-químico: a informação passa, é lida e processada. Desde esta perspectiva, não são os objetivos inscritos na natureza individual, senão a estrutura global da evolução o que conta: tudo indica ou insinua que o mundo foi desenhado ou programado de modo tal que pudessem surgir os seres vivos e posteriormente, como resultado da evolução natural, os seres pensantes. Ora bem, essa complicadíssima trama universal não poderia ter se gestado sozinha. É pouco plausível, e muito improvável que, como resultado de forças físicas, o mundo houvesse ficado ordenado de modo que nele surgissem seres inteligentes.

> Como se explica melhor porquê estas condições de engendrar a vida consciente ou de alentar a vida têm precisamente, o valor que elas têm? Num esquema não teleológico, a probabilidade antecedente de que ocorra um cenário particular que resultasse

> em vida carbônica é extremamente remota. Alguém tem calculado as probabilidades contra a formação de nosso universo em 10,000,000,000 124. Não obstante, num esquema teleológico, visto desde a perspectiva atual, os traços do cenário são necessários para o atual estado de coisas (especificamente, para que houvessem observadores humanos)[3].

Na verdade, dá vontade de dizer que se efetivamente o cálculo de probabilidades e a indução levam a pensar que, de todas as combinações da matéria, a que permitiria que surgisse a vida era a menos provável, que tal combinação tenha se dado não pode ser outra coisa que um milagre. Em geral, a ciência pode explicar os fenômenos, os fatos, mas é incapaz de explicar o que foram suas condições de possibilidade. É a combinação dessas condições tão especiais com a culminação da evolução no humano o que induz a pensar num plano desenhado por uma mente superior. Assim como somente a mente humana pode desenhar um avião, de igual modo somente a mente divina pode desenhar o mundo.

Estas são duas apresentações simples do famoso argumento do plano. Como vimos, numa se infere a existência de um objetivo especial, enquanto que na outra enfatiza-se o caráter particularíssimo das condições materiais que geraram a possibilidade da vida e, em especial, da vida humana. Eu penso que este argumento apresenta, nas suas duas modalidades, debilidades de diversos tipos, mas antes de o submeter à crítica acho que será útil expor, ainda que de forma breve, algumas das suas formulações clássicas. Isso é o que farei a seguir.

a) Santo Tomás

Para sermos sinceros, o pensamento de Sto. Tomás é tão sutil e original que é difícil de classificar, mas, já dada a muito ampla

[3] M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason & Religious Belief.* New York/Oxford: Oxford University Press, 1998, p.104.

dicotomia "teísmo/não teísmo", é claro que o santo deve ser catalogado como um pensador teísta. Ora bem, Santo Tomás percebe com toda clareza que, estritamente falando, vai ser muito difícil oferecer uma prova no sentido estrito, da existência de Deus. Por isso, ele distingue duas classes de provas: as de ordem causal e que, portanto, como seu nome o indica, levam de causas a efeitos e as que, ao contrário, levam de efeitos a causas. Se as primeiras são provas num sentido forte, as segundas são antes "vias". No caso da existência de Deus o máximo a que podemos aspirar é a vias. Estas últimas têm menos força que as primeiras, mas não se segue que sejam desdenháveis: trata-se de raciocínios engenhosos, sumamente difíceis de rebater e que, embora não são conclusivos do modo como o seria uma demonstração matemática ou lógica, de algum modo induzem a razão a aceitar a conclusão. O argumento do *design*, por exemplo, exibe à perfeição esta segunda classe de provas: partindo de alguns traços do mundo, isto é, de certos efeitos, remontamo-nos de maneira racional até o que seria a sua causa última, isto é: Deus. Vejamos agora rapidamente como, em seu estilo típico, conciso e claro, apresenta Santo Tomás a sua versão do argumento do plano ou *design* divino.

O argumento de Santo Tomás é a quinta das vias que ele propõe no seu *magnum opus*. Ele afirma o seguinte:

> A quinta via está baseada na orientação das coisas. Vemos que inclusive quando carecem de consciência, como os corpos naturais, os seres obram em conformidade com um fim, já que os vemos sempre o pelo menos com frequência obrar do mesmo modo para chegar ao melhor, o qual faz patente que não o logram por acaso senão que efetivamente têm a intenção de atingir tal fim. Tudo aquilo que carece de consciência não tende para fim nenhum, salvo se é dirigido por um ser cognoscente e inteligente, como acontece por exemplo com a flecha e o arqueiro. Portanto, há um ser inteligente que dirige

> todas as coisas naturais para um fim, e a este ser o chamamos Deus[4].

Assim como está o argumento não resulta muito convincente e, talvez, a razão desta deficiência seja que está formulado de modo sumamente geral. Não obstante, podemos parafraseá-lo de modo a que a ideia central se torne explícita e deste modo, sua força destacada. Os detalhes neste caso são importantes. Não há problema nenhum com a ideia de que um "tigre" tende para algo, mas, já não é tão fácil entender qual é o fim de uma pedra ou de um monte. Daí que possa se argumentar que a apresentação de Santo Tomás seja, não defeituosa quanto sumamente abstrata, pelo qual quase poderia se lhe considerar como um preâmbulo para o argumento mesmo. Não obstante, a ideia geral é clara: há uma ordem no mundo. O mundo é um sistema regulado. É porque há sol e água e ar que pode haver vida. Pareceria, portanto, que não somente os seres vivos têm objetivos e fins, mas que inclusive as coisas estão aí para desempenhar uma função benéfica. Isto imbui o universo de intencionalidade e é claro que não poderia se afirmar que o mundo material revestiu-se a si mesmo com objetivos. Portanto, se o mundo como um todo cumpre uma função é porque algo ou alguém a imprimiu nele. É assim como podemos transitar dos efeitos, a intencionalidade do mundo, para sua causa, isto é, Deus.

b) Kant

Em sua *Crítica da Razão Pura* Kant apresenta, discute e rechaça o argumento do plano, o qual batiza como argumento 'físico-teológico'. Nesta seção me limitarei a resumir sua exposição do argumento. Tal como ele o vê, o argumento tem basicamente, além de sua conclusão, duas grandes premissas, que são:

---

[4] Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* Tomo I. A tradução é minha e está extraída da tradução espanhola (Madrid: Moya y Plaza Editores, 1880), que está obsoleta, e da inglesa (London: Eyre & Spottiswoode, 1964), que é excessivamente livre.

> (1) No mundo encontramos em todas as partes claros sinais de uma ordem em concordância com um propósito determinado, realizado com grande sabedoria, e isto em um universo que é indescritivelmente variado em conteúdo e ilimitado em extensão[5].
>
> (2) Esta ordem intencional está por completo alheia às coisas do mundo e somente pertence a elas contingentemente; quer dizer, as diversas coisas não poderiam elas mesmas haver cooperado, mediante tão grande combinação de meios diversos, para a realização de determinados propósitos finais, se não houvessem sido eleitas e designadas para esses propósitos por um princípio racional ordenador em conformidade com ideias subjacentes[6].

A conclusão é que:

> (3) Existe, portanto, uma causa sublime e sábia (ou mais de uma) que deve ser a causa do mundo, não meramente como todo poderosa natureza que opera às cegas, por fecundidade, senão como inteligência, através da liberdade[7].

Kant argumenta, além disso, em favor da unicidade da causa suprema. Na seguinte seção veremos que Kant é um tanto ambíguo, posto que o que realmente faz é desmantelar o argumento somente em partes, com o que finalmente não fica bem nem com o teísta, nem com o cético.

---

[5] I. KANT, *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. Hong Kong: The Macmillan Press, 1982, p.521.
[6] I. KANT, op. cit.
[7] I. KANT, op. cit.

c) Paley

O Filósofo inglês William Paley apresentou no início de seu livro *Teologia Natural,* publicado em princípios do século XIX, o que é considerado como uma versão estandar do argumento. Ele apresenta sua ideia como segue:

> Suponha-se que ao atravessar um terreno baldio golpeio meu pé contra uma pedra e me pergunto como a pedra chegou aí: seria possível que eu respondesse que, a menos que eu soubesse algo em sentido contrário, a pedra esteve aí desde sempre; e talvez tampouco seria muito fácil mostrar o absurdo desta resposta. Mas suponha-se que houvesse encontrado um relógio no chão e que me perguntasse como é que o relógio está neste lugar; dificilmente eu pensaria na resposta anterior – que, até onde eu sei, o relógio poderia haver estado sempre ali. Sem embargo, por que esta resposta não serviria para o relógio de modo como serviu para a pedra? Por que não é ela admissível no segundo caso como é no primeiro? Por esta razão e não por outra, a saber, que quando nos colocamos a examinar o relógio percebemos (o que não poderíamos descobrir com a pedra) que suas diversas partes estão armadas e acopladas para um propósito, quer dizer, que ficaram desse modo formadas e ajustadas para produzir movimento e um movimento tão regulado de modo a indicar a hora do dia; que se às diversas partes se houvesse dado uma forma diferente da que têm ou um tamanho diferente do que têm ou se lhes houvesse colocado de qualquer outra maneira ou em qualquer outra ordem que não naquela que estão colocados, ou bem nenhum movimento haveria tido lugar na máquina ou nenhum movimento teria respondido ao uso para o qual agora serve[8].

Paley desenvolve sua ideia e nos convida a ver no universo uma espécie de relógio no qual todas as suas partes funcionam para um propósito comum e estabelecido de antemão. Na verdade, não é óbvio que a versão de Paley seja nem mais clara, nem mais indelével que a de

[8] W. PALEY, *Natural Theology*. In.: *The Works of William Paley*, vol. 1. London: Longman and Co, 1838, p.1.

Sto. Tomas. Em todo caso, a grande diferença entre elas é que a versão de Paley claramente depende de uma analogia entre o mundo, considerado como um todo, e um relógio, enquanto que Sto. Tomas não constrói seu argumento desse modo. O que este faz é atribuir intencionalidade às coisas mesmas, enquanto Paley atribui à totalidade. É provável que ao ser desenvolvida, a argumentação de Sto. Tomás coincidisse plenamente com a de Paley, mas, à primeira vista pelo menos, e por paradoxal que soe, este último parece mais aristotélico que Sto. Tomás: é o mundo como um todo que funciona para algo, como se apontasse a algo, não o mundo considerado distributivamente. Talvez, em última instância, se possa provar o mesmo com as duas versões, mas pareceria que a versão tomista do argumento do plano é mais fácil de refutar. Em todo caso, a ideia já está clara: no mundo todo está concatenado; umas coisas se apoiam em outras que, por sua vez, se apoiam em interesse de um bem comum. É o todo que funciona como um relógio. Mas o fato de que o mundo funcione como um relógio indica algo, a saber, que assim como é implausível pensar que um relógio teria podido armar-se sozinho, por casualidade, assim tampouco resulta razoável pensar que o universo se criou a si mesmo ou que tenha estado ali desde sempre, que sua harmonia interna surgiu de coisas às quais não se imprimiu nenhuma orientação em especial. Mas se isto é certo, então deveríamos inferir que assim como o relógio teve um criador, também o mundo teve um criador, um designer. E esse desenhista é Deus.

Talvez possamos sintetizar o texto de Paley, destacando as ideias principais como segue:

1. O mundo é um todo orgânico, armado e dirigido em uma direção particular;

2. O caráter orgânico do mundo não se pode atribuir à casualidade;

3. O mundo evolui até um bem previamente estabelecido por algo externo a ele;

4. Esse "algo externo" ao mundo somente poderia ser Deus, no sentido teísta do termo.

d) Swinburne

Se há alguém na atualidade que possa com todo direito ostentar-se como um defensor intransigente do teísmo clássico, alguém que tratou de reviver o que poderia considerar-se discussões superadas, *i. e.*, de voltar a colocar na ordem do dia e no rol das discussões temáticas que haviam ficado já rebaixadas, é o filósofo inglês da religião Richard Swinburne. Com efeito e é pelo menos em seus livros *Is There a God?* e *The Existence of God* que Swinburne apresenta sua própria versão do argumento que aqui nos ocupa de uma maneira relativamente nítida. Ele faz girar o argumento teleológico, que é como ele o chama, em torno de noções como a da lei da natureza e indução. Swinburne distingue duas modalidades do argumento do plano ou do *design*, a saber, a que ele denomina de 'ordem espacial' e de 'ordem temporal'. Para dizer a verdade, sua apresentação é um tanto equivocada porque, como poderá ver-se em breve, sua ideia de "ordem espacial" ficaria muito melhor apresentada ou descrita se houvesse falado de ordem funcional. Mas antes de criticá-lo vejamos o que nos diz.

De acordo com Swinburne, os organismos vivos exibem o que ele chama de 'ordem espacial'. O que ele quer dizer é que ditos organismos estão, por assim dizer, armados ou montados de uma maneira que implica regularidade e finalidade. Os olhos dos humanos estão no rosto e não nas costas o que seria sumamente inconveniente para nós, os dentes do crocodilo lhe permitem partir os ossos de suas presas e se alimentar, o uivo do lobo cumpre (entre outras muitas) a função de congregar a seus semelhantes e iniciar a caçada, as flores aproveitam a luz solar para efetuar seu trabalho de fotossíntese e assim indefinidamente. Em geral se pensa que em ciência não pode haver mais que uma classe de explicações, a saber, as explicações causais usuais, as quais em algum sentido são explicações de corte

mecanicista. Contudo, é evidente que há ramos da ciência nas quais se requer algo mais que explicações dessa classe. A biologia e a botânica, por exemplo, sensivelmente não poderiam desenvolver-se se não incorporassem também leis de outro caráter, isto é, leis teleológicas, leis que fazem intervir desejos e objetos e, portanto, intencionalidade, em um sentido amplo da expressão. Há um sentido em que as plantas 'buscam' sol e água, os animais comida e assim indefinidamente. Agora, um dado importante é que os seres vivos são máquinas reprodutivas e, portanto, são máquinas que constroem máquinas. Dado que na explicação para trás não podemos ir ao infinito (e isto não porque pensemos que o regresso ao infinito implique uma falha na explicação, mas porque sabemos que de fato não houve tal regresso), temos que nos contentar com o pensamento no que provavelmente foram as condições iniciais prévias ao surgimento da vida. Na concepção de Swinburne não é a evolução que nos impressiona (ou não somente ela): é sobretudo o passo da matéria inorgânica à matéria orgânica. Desde sua perspectiva, é a matéria viva o que requer ser explicado. Sua pergunta é: como foi, o que teve que acontecer para que aparecessem certas máquinas que têm a característica de produzir, por sua vez, máquinas que também produzem máquinas, etc., etc.? Ou seja, as descrições usuais concernentes ao surgimento da vida apontam na direção de que a natureza, considerada globalmente, não é mais que uma grande maquinaria que serve para fazer máquinas que fazem máquinas, que por sua vez fazem máquinas, etc., etc. Agora, uma vez aceita a realidade das máquinas não teremos problema com sua reprodução, mas quem fez a primeira máquina? Assim como seria incrível que o relógio de Paley tivesse se armado sozinho, que foi o resultado de uma singular conjuntura gerada por forças naturais cegas, também é crível que a máquina fazedora de máquinas que é o mundo natural se tenha formado sozinha. A conclusão é que **teve** que existir um agente inteligente que a criou. Dito agente é Deus. A descrição de Swinburne é desde já controversa, mas podemos, para fins de argumentação, aceitá-la. O que não está nem minimamente claro é o que tem a ver tudo o que ele afirma com uma "ordem espacial". Afortunadamente, esta observação não é relevante para o argumento.

Swinburne apresenta a outra modalidade do argumento, isto é, a da ordem temporal, como segue: o fato surpreendente é que haja um cosmos, quer dizer, que não haja um caos. O mundo está regulado e isto tem de ser tomado em sentido forte: o mundo, aqui e agora, em todas as partes e sempre, tem estado e (temos fortes evidências indutivas para pensar isso) seguirá estando submetido a leis. Agora, como nós explicamos dita regulação? Apelamos a leis de diversos níveis para explicar certos fenômenos e logo apelamos a outras leis mais gerais para dar conta dessas leis e assim sucessivamente até chegar ao que são as leis mais abstratas e gerais que existem. Mas aqui se coloca o problema: como explicamos a realidade destas leis fundamentais? As leis que regem o mundo natural não se fizeram sozinhas, não se auto inventaram. Neste caso, a ênfase recai sobre a regularidade temporal e a conclusão é a mesma que no caso anterior: o mundo não se explica internamente. Terminar a explicação dizendo que existem as leis que existem não é, afinal de contas, explicar grande coisa. Requer-se, portanto, postular a um ser externo ao mundo e esse ser é justamente Deus.

O que apresentamos são diversas modalidades ou formulações de uma mesma ideia. Esta é, penso, clara. Isto, sem embargo, não implica que não seja, no melhor dos casos, discutível e no pior dos casos refutável. No que segue enunciarei rapidamente, primeiro, algumas objeções que se tem levantado contra este argumento e, segundo, apresentarei o que é minha própria crítica. Os pensadores a cujas ideias recorrerei são, basicamente, Hume e Kant.

III) Críticas clássicas ao argumento

e) Hume

Em seu clássico *Diálogos concernientes a la religión Natural,* David Hume considera o argumento do plano com certo cuidado e, como Mackie (que é provavelmente quem melhor reconstruiu sua posição) tem feito ver, oferece cinco contra-argumentos. Estes são:

a) a analogia entre artefatos e o mundo é demasiado vaga e débil;

b) a hipótese do desenhador não é a única possível;

c) a postulação de uma mente divina é tão problemática como o que pretende explicar;

d) a hipótese do desenhista não resolve o problema do mal;

e) a experiência e a indução não são suficientes para dar o salto até o transcendente[9].

Dado que a reconstrução e o exame detalhado por parte de Mackie dos argumentos de Hume é impecável, não creio que haja muito a acrescentar. Mackie considera que a crítica de Hume é definitiva e, na verdade, é difícil tirar a razão de Mackie (e por consequência de Hume). É interessante notar, por outro lado, que Hume e Kant coincidem no ponto (e). Mackie não se ocupa do contra-argumento (d), assim tampouco nós o faremos, dado que seu exame nos levaria para outros caminhos. De minha parte, gostaria de assinalar dois detalhes. O primeiro concerne ao ponto (c). Me parece interessante indicar que este argumento de Hume de alguma maneira corresponde a algo que Wittgenstein disse no *Tractatus.* Com efeito, ao aludir à questão da imortalidade da alma, Wittgenstein faz ver assumir dita 'hipótese' que no fundo não resolve o problema que se supunha que a hipótese em questão teria que resolver, a saber, o mistério do mundo. "A imortalidade da alma humana, quer dizer, sua sobrevivência eterna depois da morte, não só não está de algum modo garantida, senão que dita suposição nem sequer nos proporciona o que por meio dela sempre se há desejado conseguir. Por acaso se resolve algum enigma por obra de minha sobrevivência eterna?"[10] Esta crítica à hipótese da imortalidade tem a mesma estrutura que a crítica

[9] J. MACKIE, *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p.136.
[10] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978, 6.4312 (a).

de Hume ao argumento do plano: a 'hipótese' em questão (*i. e.*, a imortalidade da alma no caso de Wittgenstein e a existência de Deus no caso de Hume) no final das contas não explicam nada. Se o que queríamos era compreender porque há mundo, o sentido da vida, etc., a sugestão de que vivemos eternamente não é uma resposta. Depois de tudo, podemos viver eternamente na incompreensão e na ignorância. A mera eternidade não é um antídoto para elas. E de igual modo, se queremos saber porque o mundo tem um caráter orgânico, propor a hipótese de que tem esse caráter porque assim o dispôs Deus não é finalmente explicar nada, posto que o que agora nós temos que explicar é nada mais nada menos que a mente de Deus e acerca dela não temos a mais remota ideia. Não há pois, avanço de compreensão por meio do argumento do plano. Mas isto pareceria ter mais uma implicação importante, a saber, que somente podemos falar com sentido de explicações da realidade se falamos do que acontece, por assim dizer, no interior do mundo. Se esta ideia está certa, como parece estar, o argumento do plano adquire subitamente o caráter de uma miragem explicativa e de uma argumentação redundante.

A outra ideia que gostaria de comentar rapidamente em relação à reconstrução que Mackie faz dos pontos de vista de Hume é que Mackie apresenta Hume como alguém decididamente mais contrário ao teísmo do que em realidade ele é. De fato, o argumento do plano é o argumento pelo qual Hume opta para não cair abertamente do lado do cético, do materialista e do ateu. O que ele parece rechaçar são as más razões e as apresentações débeis do argumento. Não obstante, a transição da ideia de um mundo articulado a um criador (ainda que não se trate de uma pessoa) é algo pelo qual Hume sente, claramente, uma grande simpatia. Neste ponto, portanto, difiro da apreciação geral de Mackie que, por outro lado, constitui sem hesitação uma discussão magistral do tema.

f) Kant

O ataque de Kant ao argumento do plano é radical, apesar de uma vez mais ele conceder coisas que talvez não devesse ou não teria por que conceder. Assim, a primeira coisa que assinala é que o que se pretende, quer dizer, o objetivo mesmo do argumento está *ab initio* e *a priori* destinado ao fracasso: sensivelmente não há maneira de saltar de considerações acerca de situações localizadas dentro do marco das experiências possíveis a questões que ultrapassam dito marco. Como ele mesmo diz, "todas as leis que governam a transição de efeitos à causas, toda síntese e extensão de nosso conhecimento, não se refere mais que a experiências possíveis e, portanto, unicamente a objetos do mundo sensível, e a parte deles não podemos ter nenhum significado absoluto"[11]. Neste ponto, penso, Kant é contundente e receberia um apoio incondicional por parte, por exemplo, dos empiristas lógicos.

Em segundo lugar, Kant objeta que o argumento não pode ser conclusivo, pela razão de que para que o fosse teria que demonstrar-se que as coisas perderiam a ordem que apresentam se não existisse a suposta causa, a causa postulada, isto é, Deus. Mas, obviamente, isso é algo que não pode demonstrar-se. E isto leva Kant a um terceiro ponto, o qual não deixa de ser um tanto desconcertante. Kant infere que o máximo que o argumento 'físico-teológico' permite inferir é a existência não de um criador, mas em todo caso a de um 'arquiteto' do universo. Ele sustenta que "Isto, sem embargo, é por completo inadequado para o elevado propósito que temos ante nossos olhos, a saber, a prova de um ser primordial suficiente para tudo"[12]. Kant infere que a ordem do mundo pode ser vista como um arranjo totalmente contingente. Não obstante, ele parece haver concedido que *à la rigueur* poderíamos legitimamente inferir a existência de **um** arquiteto do mundo e isto, ainda que não seja o que o teísta usual mais quer, a meu modo de ver é de todos os modos conceder-lhe

[11] I. Kant, op. cit., p.519.
[12] I. Kant, *ibid*., p.522.

muito. Dificilmente, portanto, poderia passar-se por alto o titubeio de Kant, tão acostumado a dar com uma mão o que tira com a outra.

IV) Minhas objeções

Talvez deva dizer de início qual é minha posição referente ao argumento do plano: penso que este não somente **não** é conclusivo, como é declaradamente inválido. Para justificar esta posição, apresentarei minhas objeções, as quais dividi em dois grandes grupos.

A) Explicações teleológicas e causas. A ideia de *telos* é a ideia de um fim predeterminado, benéfico, estabelecido *a priori* e ao qual, consciente ou inconscientemente, se tende. Os animais buscam o alimento, as plantas buscam os raios de sol, etc. Parece que no caso dos seres vivos explicações causais no sentido estrito não são suficientes. A biologia, argumenta-se, requer outra classe de explicação, *i.e.,* explicações teleológicas. Note-se que esta argumentação pressupõe que as explicações causais são inevitavelmente explicações mecanicistas e que somente explicações de outro tipo poderiam permitir dar conta da conduta espontânea, adaptativa, etc., dos seres vivos. Isto é extremamente discutível, pois poderia defender-se a ideia de que as explicações teleológicas **são** no fundo explicações causais. Porém, não entrarei aqui nesta discussão e aceitarei, para fins de argumentação, que se trata de classes diferentes de explicações. Contudo, eu tenho que assinalar de imediato que, com base exclusivamente em considerações sobre os seres vivos, não seria possível ir muito além na argumentação em favor da existência de Deus. Para começar, seres vivos, pelo menos até onde sabemos, há muito poucos no universo. Seria, por conseguinte, insensato sustentar que porque em um minúsculo planeta de um insignificante sistema solar pertencente a uma das milhares de milhões de galáxias onde encontramos seres vivos submetidos a processos teleológicos, então o universo como um todo também está imbuído de teleologia. Nada poderia ser mais desproporcional e até absurdo.

Por outro lado, a transição dos processos teleológicos próprios dos reinos animal e vegetal – entendidos como processos que contêm e apontam a um fim- até o que seria o caráter teleológico do universo em sua totalidade tampouco funciona por outra razão: no primeiro caso estamos em posição de detectar e atribuir fins concretos aos animais e plantas dos quais falamos, mas esse fim global é precisamente o que nos falta no caso do mundo. Sabemos que o tigre aspira comer veados, que o homem aspira saciar seus apetites, etc., mas a que aspira, a que tende o universo como um todo? Não temos nenhuma ideia. Mas se não temos uma visão do fim, o telos em questão: com base em que vamos falar de intencionalidade do mundo, de sua direcionalidade? Se não sabemos com precisão, como o sabemos no caso dos seres vivos, qual é o bem a que tende o mundo, então a analogia se rompe e o argumento não avança. Por isso, podemos ao mesmo tempo defender a ideia de teleologia biológica e negar a cósmica sem cair no absurdo. Por exemplo, é perfeitamente possível que o efeito da vida não possa ser explicada de maneira puramente mecânica e que se tenha ferozmente que apelar a explicações teleológicas, mas que, não obstante, o mundo acabe de maneira atroz, desintegrando-se ou entrando em colapso de uma vez por todas. Dito de outra maneira: teleologia biológica não implica teleologia cósmica. Assim, inclusive admitindo que os seres vivos perseguem fins e que o mundo está configurado de tal modo que lhes permite alcançá-los, disto não se segue nem podemos inferir com os elementos com os quais contamos que há um fim último supremo, um ao qual todos aspirem ou tendam. A teleologia biológica é distributiva, a teológica coletiva ou global, e a primeira não é nem uma prova nem uma garantia de ou para a segunda.

O que dissemos anteriormente nos leva a enfatizar uma distinção que muitas vezes se ignora. Nas discussões de filósofos e teólogos em geral se assume tranquilamente uma identificação que está longe de ser evidente, a saber, a identificação de causa eficiente com causa final. O argumento do plano em sua versão original, se prova algo prova o que? Penso que a resposta kantiana é inatacável: não prova que exista um criador do mundo, quer dizer, não prova que o mundo tenha tido uma causa eficiente, mas ao final que teve ou tem um *design*er ou,

como disse Kant, um arquiteto. Na análise kantiana, sem embargo, porque ele tem que ser assim não está dito explicitamente. Nós podemos, aqui e agora, sanar esse vazio explicativo: o erro geral de quem oferece o argumento do plano consiste em que confundem ou identificam a causa final com a causa eficiente. Mas deveria ser óbvio que se trata de duas "causas" logicamente independentes. Portanto, o estabelecimento de uma não garante o de outra, e vice e versa. É tão imaginável que o mundo tenha sido criado por Deus e logo abandonado a sua sorte como o é que o mundo tenha estado aí desde sempre, mas tenha sido ordenado ou regulado posteriormente por um ser superior. Se isto é certo, se vê que por meio do argumento do plano nem sequer em princípio, quer dizer, nem sequer concedendo que é válido, se conseguiria demonstrar o que se buscava.

B) *Explicações teleológicas e descrições.* Algo particularmente suspeito nas explicações teleológicas é que as descrições dos fenômenos das quais se servem são declaradamente seletivas e tendenciosas. A noção de *telos* carrega consigo duas ideias entrelaçadas: a ideia de objetivo e a ideia de bem. O objetivo para o qual supostamente se está predestinado é algo positivo, algo que se quer alcançar, algo que é indispensável para a realização completa. Bem, mas quem de fato alcança dito fim? De quem é, propriamente falando o bem em questão? Consideremos, por exemplo, os búfalos. Estes querem pastar à vontade, reproduzir-se, banhar-se no lodo para expulsar as moscas, etc., mas é óbvio que só muito poucos conseguem fazer tudo isso. Muitos são comidos pelos leões, outros morrem de sede, etc. Ou consideremos aos humanos. Todos querem desfrutar de uma boa praia, viajar, ganhar na loteria, ser socialmente úteis, ter filhos, escrever livros, jogar futebol, fazer cinema, etc. Agora bem, quem consegue? No melhor dos casos, alguns. Pareceria então que o (ou os) objetivo(s) que nos move(m) não é outra coisa que um ideal abstrato meramente postulado. Se um ser exitoso afirma que o mundo é perfeito e se oferece a si mesmo como exemplo, de imediato teria a legiões de degolados, torturados, mutilados, humilhados, fracassados, etc., que lhe fariam ver que está se precipitando em sua descrição e em sua avaliação. Mas então, qual é esse "telos" que de fato ninguém alcança e que valor tem, a parte de um valor meramente sentimental

ou emocional? Assim, pois, o que não está minimamente claro, o que não se entende é como poderia incidir nas explicações científicas o que seria uma explicação teleológica global. Em outras palavras, o que não está claro é como poderia a idéia de plano cósmico entrar nas explicações científicas. Mas se isso não está claro, então não se pode extrair conclusões e muito menos tão grandiosas como a do argumento do plano.

C) Teleologia e probabilidades: Vimos que em vista das dificuldades que se colocam diante da versão clássica do argumento do plano, alguns autores como Swinburne[13] dão ao argumento um giro um tanto diferente em termos de indução e de probabilidade. Segue-se pensando em um plano, mas a ideia é agora aproveitada aludindo não ao futuro, mas ao passado, não a um objetivo ou uma meta à qual se tende, mas às condições que fizeram a vida e a evolução até formas de vida cada vez mais perfeitas.

Uma vez mais, a primeira coisa que podemos assinalar é que não enfrentamos aqui uma descrição totalmente desbalanceada e semi-absurda da realidade. É certo que nós, os humanos, somos o 'produto' de milhares de milhões de anos de evolução, mas o que isto indica não é que haja um plano, mas simplesmente que levou milhares de milhões de anos para que acontecessem as condições propícias para nossa aparição e posterior adaptação. O que na segunda versão do argumento do plano é algo que parece haver sido realizado de repente na realidade levou a história inteira do universo para que se produzisse. Assim, o improvável e incrível seria mais bem que não houvesse surgido nada depois de milhares de milhões de anos de existência puramente material.

Os partidários do argumento tendem a afirmar que o plano que eles têm em mente é algo que se desenvolve no tempo. Ou seja, estava

---

[13] Para uma versão simplificada, mas atualizada, da nova versão, ver o texto de M. PETERSON, W. HASKER, B. REICHENBACH, B. y D. BASINGER, *Reason and Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1998.

planejado que o surgimento do homem, do pensamento, da arte, o amor, etc., se realizara do modo que se realizou, quer dizer, como um produto da evolução do mundo. Mas isto parece ser o resultado de uma leitura tendenciosa da realidade e, pior ainda, uma petição de princípio. Observe-se que 'produto' tem dois sentidos e que os defensores do argumento usam um para concluir com o outro. Com efeito, 'produto' pode ser entendido como um efeito causal ou bem como um resultado contingente de uma muito complexa configuração de estados de coisas. Se, ao dizer que o homem é um produto da evolução do mundo usamos 'produto' no primeiro sentido, então estamos incorrendo em uma petição de princípio: isto é precisamente o que tinha que ser demonstrado. No segundo sentido, o que queremos dizer é que a existência do homem se explica por toda uma série de considerações causais, mas também por processos de adaptação e pelo azar, como mais um elemento objetivo. Mas se se aceita esta segunda leitura de uma expressão como 'o homem é produto da evolução do mundo', então não podemos falar de nenhum plano. E se se quer integrar dentro da ideia de plano a ideia de adaptação e o azar, então já trivializamos totalmente a ideia de plano de modo que o argumento deixa automaticamente de ser uma prova, em algum sentido mais ou menos sério da expressão.

Parece que o argumento do plano pertence à classe de argumentos que poderíamos denominar 'ave fênix' ou, alternativamente, 'draculescos', quer dizer, argumentos que constantemente ressurgem do que são as cinzas de sua última refutação. Se Darwin e sua teoria da seleção natural destroem o argumento do plano baseado nos processos teleológicos de animais e plantas, se deixa de falar de teleologia no sentido da biologia e se fala de um processo que excede muito o marco da teoria darwinista; se equipararmos o mundo com uma máquina e a metáfora resulta a partir de certo momento inapropriada por ser obsoleta, então modificamos a metáfora e falamos de computadores, de informação transmitida pelo DNA, etc. Em outras palavras, não há maneira de refutar definitivamente o argumento, pois este é constantemente reformulado em termos dos dados do momento. Se a biologia deixa de ser uma aliada e se converte em um obstáculo, então abandona-se a biologia e se favorece

a cosmologia. E ainda que nem ao menos é esta uma explicação total, do que podemos estar seguros é de que o que é assim, se deve precisamente a que as perguntas que estão em sua raiz pertencem à classe de perguntas que denominei 'fáceis'.

Conclusões

Se não errei demasiado no caminho em minha exposição e em minha discussão, podemos afirmar com confiança que o argumento do plano é um argumento falido. Agora, isto não deveria surpreender-nos. A razão do fracasso não está na falta de engenho daqueles que se sentiram convencido por ele, mas se deve, mais bem, à natureza mesma da tarefa que a si mesmo se designaram. O problema de fundo do teísmo mesmo, isto é, a interpretação de 'Deus' que faz desta palavra um nome próprio e, portanto, de Deus um ser (criador da totalidade, onipotente, eterno, etc., e com o qual se pode de, alguma maneira, comunicar-se, pedir, obedecer e demais). Se, com efeito, estamos na presença de uma incompreensão semântica radical e isso se entende, então também se entenderá que o que se tenta alcançar é simplesmente absurdo e, por tanto, impossível de obter. É por isso que não funcionou nem o argumento ontológico, nem os argumentos cosmológicos, nem os argumentos morais em favor da existência de Deus que se tem oferecido ao longo da história. O que se deveria entender de uma vez por todas é que se o que se busca é demonstrar a existência de algo que não um ser, então nem o argumento do plano nem nenhum outro argumento poderá, em princípio, alcançar o argumento de prova, de demonstração. Segue-se que uma conclusão geral que poderíamos extrair de nossa breve discussão é que o argumento do plano, por engenhoso que seja, reforça por seu fracasso a ideia de que poucas coisas existem tão absurdas como a pretensão de demonstrar que existe um ser especial chamado 'Deus'.

Cristianismo e Ciência Moderna: para além da oposição

Agnaldo Cuoco Portugal

Introdução

Quem vê programas religiosos na TV brasileira de madrugada parece encontrar razões para pensar que crença religiosa tem pouco a ver com racionalidade científica. A rapidez com a qual se atribui um fato (a cura de uma doença, a melhora no relacionamento familiar, a superação da penúria financeira) a intervenções divinas diretas (ou, mas simplesmente, "milagres") e a pouca elaboração intelectual das ideias apresentadas parecem indicar que religião e ciência ou não têm nada a ver uma com a outra ou são pura e simplesmente antagônicas. Entre os filósofos modernos e contemporâneos, não é raro encontrar a tese da oposição apresentada com argumentos históricos e conceituais. Exemplos notáveis são as críticas de David Hume à crença em milagres na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) ou aos argumentos sobre a existência de Deus nos *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), ou ainda as abordagens neodarwinistas da crença religiosa propostas por Daniel Dennett (2006) e Richard Dawkins (2006). O presente texto pretende problematizar essa ênfase na tese da oposição e defender que a relação entre religião e ciência é muito mais complexa do que essa concepção busca mostrar.

A relação entre religião e ciência pode ser abordada de várias maneiras. Para que não nos percamos em generalidades, proponho pelo menos duas delimitações. A primeira é de que se vai tratar aqui de **religião cristã** – compreendendo não apenas uma prática, mas também uma metafísica, ou seja, uma teoria geral sobre o mundo – e de **ciência natural moderna ocidental**, a chamada "tecnociência", que começa com a revolução copernicana e se apoia fortemente na matematização e na experimentação, resultando em tecnologia. Com

isso, deixaremos de abordar conhecimentos de outras tradições culturais e de outros períodos históricos, além de deixarmos de lado as ciências formais (Matemática e Lógica, principalmente) e as ciências humanas. Sem dúvida, uma limitação que diminui bastante o alcance do que será dito aqui, mas necessária para o propósito de apresentar conclusões substantivas. Mesmo assim, trata-se de uma abordagem que abrange ainda muito do que comumente chamamos de "ciência".

A segunda delimitação é quanto à maneira de abordar a relação entre esses dois fenômenos. Na presente exposição, ela será tratada em vista de três tópicos:

1. Quanto à classificação, em seus diferentes modos de relacionar religião e ciência;

2. Quanto a aspectos históricos das suas concepções centrais (conflito e cooperação);

3. Quanto ao problema atual do naturalismo.

Para seguir esse itinerário, este trabalho vai se apoiar em algumas fontes principais. Os diferentes modos de conceber a relação entre religião e ciência foram classicamente expostos em *Religion and Science - Historical and Contemporary Issues* (1998) de Ian Barbour. Embora escrito há mais de uma década, é ainda bastante comum que trabalhos que visem classificar a relação entre religião e ciência façam referência a esse texto, mesmo que seja criticamente, o que faz dele um "clássico" num dos sentidos fundamentais do termo[1].

Quanto à dimensão de conflito da relação, a fonte será *Religion and Science* (1935), de Bertrand Russell, que é uma ótima síntese dessa visão que é a mais popular sobre a questão ainda hoje. A escolha dessa referência, ainda mais antiga que a de Barbour, justifica-se pela

[1] Ver, por exemplo, o texto de STENMARK (2010) que faz importantes referências ao trabalho de Barbour.

importância de Russell na filosofia contemporânea e a qualidade de seu trabalho, ainda que ele seja problemático em vista de pesquisas históricas mais recentes. Além disso, é uma maneira de mostrar que a tese de que a oposição é o elemento predominante na relação entre religião e ciência não é realmente nova.

A dimensão de colaboração na história desse relacionamento se baseará no também clássico trabalho de R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (1972). Trata-se de uma obra lamentavelmente pouco conhecida no Brasil, tendo recebido uma tradução em português ao final dos anos 1980, mas que acabou se esgotando e não foi republicada. Além de divulgar algumas de suas interessantes ideias, a inclusão do livro de Hooykaas como referência permite apontar para rumos ainda não devidamente explorados da pesquisa histórica sobre a relação entre religião e ciência.

Por fim, o problema do naturalismo na assim chamada "visão científica do mundo" será discutido a partir do trabalho do teólogo John Haught em *Is Nature Enough?* (2006), com referência também a um debate organizado por James Beilby intitulado *Naturalism Defeated?* (2002) e continuado pelo recente livro publicado por Alvin Plantinga, intitulado *Where the Conflict Really Lies – Science, Religion and Naturalism* (2011). O que temos nesse caso é um debate bastante atual e ainda pouco conhecido da comunidade filosófica brasileira, mas que não deve faltar na abordagem do assunto que será discutido aqui. Trata-se do tema das bases metafísicas das ciências naturais e da relação entre essa metafísica subjacente e a própria possibilidade de justificação do conhecimento científico empírico.

Com base nessas fontes, a serem usadas criticamente, pretendo argumentar em favor de uma determinada posição acerca do relacionamento entre religião cristã e ciências naturais modernas.

2. A Questão Classificatória

O problema mais imediato na discussão sobre o relacionamento entre ciência e religião é o modo de conceituá-lo, ou seja, de classificá-lo em termos de como um tem a ver com o outro.

Segundo Barbour (1998), há quatro modos principais pelos quais se pode classificar esse relacionamento:

- Conflito;
- Independência;
- Diálogo;
- Integração.

Vejamos o que significa cada uma dessas classes e em que medida elas são problemáticas.

2.1 O Conflito entre Ciência e Religião

A tese do conflito é a mais popular e que tem exemplos mais famosos, afinal quem, dentre os interessados no assunto, não ouviu falar do caso Galileu ou do debate entre criacionismo e darwinismo? Enquanto a religião é apresentada como subjetiva, particular, emotiva, baseada em tradições e autoridades, a ciência é vista como objetiva, universal, racional e baseada em dados observacionais sólidos – atitudes teóricas dificilmente conciliáveis.

Segundo Barbour, as propostas teóricas atuais em ciência e religião que mais defendem a tese do conflito são o materialismo científico (ou naturalismo ontológico) e o literalismo bíblico[2]. O materialismo científico afirma que são reais apenas as entidades e

[2] BARBOUR, 1998, p.78.

causas com as quais a ciência lida e só a ciência pode revelar a natureza da realidade. É claro que uma tese assim não dá espaço para entidades como Deus ou anjos nem a eventos como intervenções sobrenaturais intencionais, comumente postuladas pela religião. É por isso que o naturalismo é frequentemente associado a alguma forma de materialismo.

Por sua vez, fundamentalistas cristãos buscam na Bíblia uma base de certezas cognitivas e morais num tempo de mudanças rápidas, daí parte do apelo do literalismo bíblico. Porém, a Bíblia, se lida literalmente, entra em choque com várias informações científicas bem fundamentadas, como a idade da terra identificada pela Geologia ou a diversificação das espécies a partir de ancestrais comuns por meio de seleção natural, estudada pela Biologia por exemplo. Assim, segundo esse raciocínio, trata-se de rejeitar esse tipo de ciência e tentar construir um conhecimento científico da natureza a partir dos relatos bíblicos. O problema é que essas teses (da idade da terra e da evolução por seleção natural) são mesmo bastante fundamentadas e constituem um núcleo importante da ciência estabelecida nesses campos e não um conjunto de hipóteses controversas e periféricas que se pudessem contestar mais facilmente.

Atualmente, a principal discordância entre materialistas e literalistas se refere à teoria darwinista da evolução biológica, que ambos veem como necessariamente ateia. É curioso observar que essa discordância se baseia numa concordância acerca do caráter da biologia evolutiva. No entanto, será que o problema é realmente científico ou está nos pressupostos e/ou acréscimos teóricos gerais que são adicionados ao que está fundamentado empiricamente? Quando autores naturalistas como Daniel Dennett (1995) e Richard Dawkins (1986) defendem que a evolução biológica se dá sem propósito ou inteligência, eles estão apresentando uma tese testável empiricamente ou uma concepção metafísica geral? Ao que tudo indica, trata-se do segundo caso, ou seja, o problema é que naturalistas ontológicos são cientificistas, mas fazem metafísica, embora queiram contrabandear a autoridade das teorias científicas para suas teses filosóficas. Evidentemente, teorias filosóficas são também racionalmente

criticáveis, mas normalmente elas não o são com base em informações empíricas, pois as próprias teorias filosóficas são pressupostos para se obterem e conceituarem essas informações empíricas. Vamos aprofundar um pouco mais essa questão na terceira parte deste texto; por ora, basta termos em mente que o conflito entre religião e ciência mais importante na atualidade pode não ser de fato entre religião cristã e teorias científicas bem estabelecidas, mas entre determinados pressupostos metafísicos que se apresentam como formas a priori de interpretar o mundo físico a ser estudado pelas ciências naturais.

Por outro lado, cabe também questionar se o literalismo bíblico é mesmo parte essencial do cristianismo enquanto religião. Uma breve investigação da história da hermenêutica bíblica permite responder de modo negativo a esse questionamento, apesar dos intrincados aspectos técnicos envolvidos nesse debate. Autores tão importantes e diversos em obras importantes como Agostinho (*De Genesi ad litteram*), Tomás de Aquino (*Commentarium in librum Job*), Calvino (*Sermons sur la Genèse*) e Lutero (*Römerbriefvorlesung*) são unânimes em afirmar que a Bíblia tem vários gêneros literários e que passagens mais metafóricas e figuradas não devem ser lidas como meras descrições de fatos. Isso não significa que essas passagens não tenham uma verdade profunda, um conjunto de ideias que os religiosos veem como uma mensagem de Deus para eles. No entanto, essa mensagem deve ser interpretada de maneira mais sofisticada e contextualizada do que é permitido pelo literalismo. Além disso, a Bíblia certamente não é um livro científico no sentido de conter teses que possam ser testadas empiricamente e utilizadas na resolução de problemas técnicos. Ela pode ser fonte de inspiração de teses metafísicas, que, por sua vez, vão permitir o direcionamento da atividade científica e a aplicação de seus resultados teóricos numa direção ou outra, um assunto ao qual voltaremos na terceira parte também.

Segundo Alister McGrath (1999, p.42), a doutrina da autoridade literal das Escrituras não é uma posição majoritária no cristianismo, mas antes parte de uma concepção bastante recente, associada ao movimento fundamentalista, surgido nos Estados Unidos no início do século XX. Conforme mencionado acima, o literalismo bíblico era

parte de uma estratégia de resposta à percepção de que a cultura moderna era crescentemente secular e secularizadora. Talvez o diagnóstico não estivesse de todo errado, ao menos no contexto do início do século XX, mas a tese do literalismo não é a única forma de reagir a essa avaliação e, muito provavelmente não é a melhor, devido ao conflito que gera com a ciência estabelecida e tampouco parecer ser a mais coerente com a história do cristianismo.

Por outro lado, é possível também associar o modo negativo de encarar a religião por parte de segmentos da comunidade científica a fatores ideológicos e sociais do fim do século XIX e início do século XX. Segundo McGrath, ao menos no contexto britânico, a tese do conflito era uma forma de jovens cientistas buscarem espaços acadêmicos ocupados por clérigos anglicanos (cf. McGrath, 1999, p.47). Não nos esqueçamos ainda da difusão na comunidade científica de uma ideologia de progresso histórico, bastante forte no final do século XIX, e sistematizada na chamada "lei dos três estados" de Auguste Comte (*Cours de Philosophie Positive*). A religião, segundo essas ideias, seria uma etapa inferior no desenvolvimento do espírito humano, a ser final e definitivamente superada pelas ciências positivas. Não parece haver boas razões para aceitar essa filosofia da história e aquele contexto social e ideológico peculiar não se mantém hoje em dia.

Assim, pelo exposto acima, o principal foco de conflito entre religião e ciência atualmente está em posições com contexto histórico muito determinado e em que uma busca fazer passar por tese científica o que é uma tese filosófica e a outra acaba tomando um texto religioso por texto científico. No entanto, como tentei defender acima, temos boas razões para rejeitar ambas as propostas.

2.2 A Independência entre Religião e Ciência

Um modo de evitar conflitos entre ciência e religião é ver as duas como **independentes**, ou seja, cada uma tendo seu próprio método,

domínio de objetos a que se refere e padrão de racionalidade autônomo. Assim, enquanto a ciência busca explicar dados públicos e repetíveis, a religião se pergunta sobre o sentido da existência e as experiências de nossa vida interior, por exemplo.

Há quem use o pensamento de Ludwig Wittgenstein para fazer essa compartimentação entre ciência e religião. Assim, enquanto a linguagem científica é usada para predição, teste de hipóteses e controle de experimentos, a linguagem religiosa tem a ver com um modo de vida, com uma referência para a ação e opções existenciais. Não é fácil interpretar as ideias de Wittgenstein sobre a religião, pois o texto mais claramente direcionado a esse assunto que lhe é atribuído é um conjunto de notas de aula escrito por alunos próximos a ele, reunidos no volume *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1966). As conferências foram proferidas em 1938, mas as notas só foram publicadas quase três décadas depois, sem terem passado pela revisão do filósofo austríaco. Em todo caso, os defensores da tese da independência parecem ter ali um apoio importante para suas teses.

Wittgenstein teria afirmado nas conferências que o fato, por exemplo, de alguém acreditar num Juízo Final e outra pessoa não acreditar não significa que uma contradiga a outra (Wittgenstein, 1966, p.53). A razão para não haver contradição é que "acreditar" pode ter sentidos diferentes em cada uma das afirmações, ou seja, uma "acredita **que** x tem a propriedade P", enquanto outra "acredita **em** x", no sentido de tomar x como referencial para sua existência. Em outras palavras, alguém pode acreditar no Juízo Final no sentido de se preocupar em estar sempre pronto para vir a ser finalmente julgado por seus atos, o que torna seu modo de viver muito provavelmente diferente daquele que não pensa no assunto. No entanto, essa pessoa que crê no Juízo Final como referencial de vida não precisa pensar que se trata de uma ocorrência no tempo histórico e no espaço constatável publicamente, ou seja, a crença prática no Juízo Final não precisa da crença proposicional de que o Juízo Final vai ocorrer de fato, pelo menos no sentido de que vai ocorrer como evento histórico no universo físico como uma hecatombe cósmica que vai destruir

tudo. Assim, a crença no Juízo Final pode indicar um modo de pensar diferente, ao invés de um conteúdo proposicional cujo valor de verdade pode ser testado de forma independente com base em indícios factuais. Enfim, Wittgenstein teria afirmado que, "no discurso religioso, usamos expressões como 'acredito que vai acontecer isso e aquilo' e as usamos de modo diferente que as empregamos na ciência"[3], pois não se trata de uma hipótese testável, mas de uma referência prática fundamental, um ponto de partida de compreensão do mundo.

Outro pensador de grande magnitude que advoga a ideia da independência como melhor forma de classificar a relação entre religião e ciência é o paleontólogo Stephen J. Gould. Num artigo famoso e amplamente difundido, Gould apresenta sua teoria acerca da relação entre religião e ciência cujo nome diz quase tudo: NOMA, que é a abreviatura em inglês de *Non-Overlaping Magisteria* (magistérios que não se sobrepõem). A ideia é que não há conflito entre religião e ciência porque cada uma trata de um assunto diferente, cada uma é mestre e ensina com propriedade (daí o termo "magistério") sobre um campo diferente e por essa independência não entram em choque. Nas palavras do próprio Gould: "a falta de conflito entre religião e ciência vem de uma falta de sobreposição entre seus respectivos domínios de especialidade profissional – a ciência na constituição empírica do universo e a religião na busca por valores éticos adequados e o sentido espiritual de nossas vidas"[4].

Apesar de parecer uma boa solução e apontar corretamente para o fato de que religião e ciência não têm exatamente os mesmos objetivos e características, a tese da independência enfrenta problemas também. Em primeiro lugar, a ação não se dissocia de uma concepção acerca do universo, ou seja, o cristianismo não apresenta uma ética e uma visão acerca dos fins últimos da existência dissociados de uma concepção acerca da realidade fundamental das coisas. E uma

[3] WITTGENSTEIN, 1966, p.57.
[4] GOULD, 1997, p.16.

concepção dessas, comumente chamada de "metafísica", tem enorme impacto no modo como é feita e nas finalidades que guiam a pesquisa científica. Por outro lado, tanto o juízo pessoal faz parte do trabalho científico como a reflexão racional tem lugar na busca religiosa. Departamentos estanques demais neste caso são muito distantes tanto do que se tem de fato quanto do que se deveria ter. Além disso, não parece fazer justiça ao crente religioso dizer que sua fé é apenas um referencial prático e não tem nada a ver com o modo pelo qual ele entende a realidade, entendida seja objetiva seja subjetivamente[5]. Desse modo, embora haja considerável independência e a autonomia entre religião e ciência, essa categoria não esgota o entendimento da relação entre ambas, nem provavelmente é a mais importante forma delas se relacionarem.

2.3. O Diálogo entre Religião e Ciência

Religião e ciência podem dialogar em diversas áreas e uma das maneiras de ilustrar isso está na própria história da ciência, algo que veremos mais de perto na segunda parte deste texto. Um diálogo não pode acontecer, porém, se as duas partes são radicalmente diferentes, no sentido de não terem nada em comum. A própria ideia de comunicação, central na noção de diálogo, supõe haver algo em comum entre as partes para que elas se comuniquem. A tese da independência entre religião e ciência, como vimos, pressupõe as diferenças entre religião e ciência e se essa diferença for radical, então o diálogo fica impossível. No entanto, a tese da diferença radical entre as duas foi aos poucos perdendo força no debate que aconteceu na filosofia da ciência desde os anos 1950. Com isso, deu-se um processo de aproximação que tornou mais factível a classificação da relação entre religião e ciência em termos de diálogo, que passamos a explorar aqui.

[5] Para mais observações críticas à abordagem wittgensteiniana acerca da relação entre racionalidade e religião, permita-me o leitor remetê-lo a (PORTUGAL, 2010).

Parte dessa aproximação entre as duas na filosofia se deu a partir da percepção de traços comuns a ambas: carga teórica da experiência, imaginação criativa, existência de uma comunidade de avaliação. De fato, no famoso debate ocorrido ao longo da segunda metade do século XX em filosofia da ciência, uma tese na qual Karl Popper e Thomas Kuhn concordavam era de que não há observação isenta de pressupostos teóricos assumidos sem base na experiência[6]. Em outras palavras, a principal característica das ciências naturais, que é a possibilidade de formar teorias testáveis por observações empíricas, precisava de uma boa dose de aceitação sem discussão da teoria que estava sendo testada e da base empírica com a qual esta era comparada.

Popper é certamente mais enfático quanto à necessidade de criticar as teorias científicas por meio do teste empírico e mais insistente na tese da testabilidade como critério de demarcação entre ciência e ideias não científicas. No entanto, diferentemente dos positivistas, ele não nega a importância e o papel de fato de concepções metafísicas como base para a formulação de hipóteses científicas[7]. A rigor, para Popper, não importa para a lógica da pesquisa científica de onde vêm às ideias que vão servir para o cientista elaborar suas conjecturas. Na determinação do que é característico do método científico, o que é importante é identificar a possibilidade dessas conjecturas serem testadas empiricamente.

Thomas Kuhn não só concorda com a tese de que a experiência em ciência exige uma considerável carga teórica prévia, mas chega a falar inclusive de "dogma" como algo necessário ao bom desempenho

[6] A tese é tão central na obra dos dois autores que quase dispensa referência. Em todo caso, não custa mencionar Popper (1980 [1963] e 1993 [1959]) e Kuhn (1975 [1962]).
[7] A esse respeito, é interessante ver o argumento histórico que Popper elabora contra a tese de que a mecânica de Newton foi derivada da indução empírica, acentuando o papel de concepções metafísicas e religiosas na formulação de conjecturas científicas (POPPER, 1980 [1963], p.212-3).

da atividade científica[8]. Para Kuhn, uma característica importante da pesquisa científica real é que o cientista não põe em questão cada uma das hipóteses e teorias que são levadas em conta em seu trabalho investigativo. Algumas partes desse corpo teórico, conhecidas como "paradigmas", são em grande parte imunes à crítica, pois servem de pressuposto para o trabalho normal do cientista, que se dedica à crítica empírica de partes mais periféricas das ciências naturais. Assim, para Kuhn e boa parte da filosofia da ciência posterior a ele, ciência natural e dogmatismo não são incompatíveis, mas, em grande medida, o segundo faz parte central da primeira.

Não foi só pelo reconhecimento de que há dogmatismo na atividade científica que a filosofia da ciência mais recente acabou aproximando religião e ciência. Kuhn chegou a falar de "conversão" a um novo paradigma como central ao processo de revolução científica[9]. Embora o termo seja empregado num contexto de psicologia da percepção, é claramente um tipo de experiência bastante próxima ao das vivências religiosas, estabelecendo mais um elo entre as duas na filosofia contemporânea da ciência.

McGrath (1999) enumera outros temas de filosofia da ciência que também aproximam ciência e religião: a relação entre conhecimento a priori e conhecimento a posteriori; o problema do realismo do conteúdo das crenças/teorias – particularmente quanto às chamadas "entidades teóricas" ou "inobserváveis"; a relação entre teoria central e hipóteses auxiliares (a chamada tese Duhem-Quine). Todavia, apesar da notável aproximação entre as concepções acerca da atividade científica e da prática religiosa operada pela filosofia da ciência da segunda metade do século XX em diante, a tese do diálogo tem também suas limitações. Por mais que tenham pontos em comum, como já foi afirmado acima, religião e ciência são inegavelmente

[8] O termo "dogma" consta mesmo do título de um artigo publicado por Kuhn anteriormente ao lançamento de *Estrutura das Revoluções Científicas*. Trata-se de "A função do dogma na pesquisa científica" (KUHN, 1963).
[9] O termo *conversão* está presente no livro inteiro, mas é particularmente frequente ao final, quando Kuhn trata das revoluções científicas e suas implicações.

muito distintas. Além disso, não basta que a ciência tenha traços encontráveis na religião, é preciso que esta tenha elementos reconhecíveis como eminentemente científicos. Barbour não desenvolveu esse aspecto do problema nesta parte, mas acenou para alguns de seus elementos na classe que veremos a seguir, algo que levaremos em conta na avaliação geral de sua proposta de classificação do relacionamento entre religião e ciência.

2.4. A Integração entre Ciência e Religião

Barbour defende que esse modo de conceituar a relação entre ciência e religião estabelece a possibilidade de se constituir uma unidade de visão de mundo com contribuições específicas de cada uma para essa concepção integrada. Em vista disso, ele cita três exemplos de tentativa de integração recentes[10]:

- a teologia natural de Richard Swinburne, na qual dados das ciências naturais são usados para argumentar em favor da existência de Deus;

- a teologia da natureza de Teillard de Chardin, a partir de desenvolvimentos teóricos da biologia evolutiva;

- a filosofia processual de Alfred Whitehead, que entende a natureza como em permanente processo de constituição. Deus seria fonte da novidade e da ordem, que a ciência ajuda a desvendar.

Dados os limites de espaço deste texto, não há como aprofundar a análise da descrição que Barbour faz de cada uma dessas tentativas de integração entre ciência e religião. Ainda assim, cabe notar que, afora

[10] BARBOUR, 1998, p.99-105.

os problemas de cada proposta, há os riscos de confundir religião com metafísica ou de se distorcer a ciência para caber nessa metafísica.

O que dizer, assim, da questão classificatória da relação entre ciência e religião? Embora seja bastante esclarecedora a tipologia de Barbour, talvez possamos centrar em três formas principais de conceituar a relação entre as duas: uma negativa (a oposição ou conflito), uma positiva (a aliança ou proximidade entre elas em várias formas possíveis) e uma neutra (independência). Para refletir a variedade dentro de cada forma principal, é possível pensar essa tipologia como uma escala de intensidade entre a máxima oposição e a máxima aliança, passando pela independência sem qualquer ponto de contato. "Conflito", no sentido de Barbour, como já foi dito, parece ser a forma mais comum de se conceber a relação na perspectiva atual e se manifesta em várias formas de rejeição de uma pela outra. Relações positivas de aliança podem englobar os conceitos de diálogo e integração propostos por Barbour e, ao mesmo tempo, ser uma resposta aos problemas que surgem da proposta de independência entre as duas atividades.

Além disso, o que Barbour entende por "integração" manifesta o segundo elemento necessário à aproximação entre religião e ciência mencionado na parte relativa ao diálogo e que o autor não abordou, nomeadamente, o reconhecimento de características científicas na crença e na prática religiosa. O trabalho de Richard Swinburne é um dos exemplos mais eloquentes das iniciativas empreendidas pela filosofia analítica da religião da segunda metade do século XX em diante de mostrar que a crença religiosa é racionalmente defensável segundo critérios aplicáveis ao raciocínio indutivo próprio das ciências naturais[11]. Desse modo, desenvolvimentos recentes da filosofia têm indicado um caminho de aproximação ou aliança entre religião e ciência, com mudanças importantes no modo de encarar

[11] Permita o leitor que o remeta a outro texto meu (PORTUGAL, 2011), onde apresento cumulativamente as contribuições de vários autores importantes dessa corrente da filosofia da religião contemporânea para a resposta ao problema da racionalidade da fé religiosa.

cada uma delas em relação à visão predominante até a primeira metade do século XX.

Mikael Stenmark, por sua vez, aponta vários problemas na tipologia formulada por Barbour. Ele sugere distinções sutis como a de incluir a ideia de substituição como um modelo possível na relação conflitiva entre religião e ciência. Além disso, aponta para complicadores como a pluralidade de ciências, de religiões ou mesmo de denominações cristãs, além do fato de que tanto a religião quanto a ciência estão sujeitas à mudança histórica e isso acarreta alterações no relacionamento entre elas[12]. Por fim, ele considera insatisfatório falar de conflito, pois dentro do conflito pode haver posições conciliadoras ou irreconciliáveis e que seria mais adequado falar de modelos de conciliação versus negação da conciliação[13]. Não creio que a opção oferecida seja assim tão melhor; trata-se antes de outro refinamento ou mais um subtipo da ideia de que as relações básicas são positivas (sob o nome de "aliança", "conciliação", "diálogo" ou "integração", entre outros) ou negativas (chamadas de "oposição", "conflito", "antagonismo", etc.). Além disso, Stenmark parece não levar em conta o fato de que entre religião e ciência pode haver simplesmente neutralidade, ou seja, seus membros ou as ideias e atividades que desenvolvem serem indiferentes ou nada terem a ver entre si.

Em todo caso, e como conclusão desta parte, é importante observar que o trabalho de Barbour mostra que há razões para entender a relação entre religião cristã e ciência moderna muito para além do conflito apenas ou da oposição extremada. Uma vez, porém, que a oposição entre as duas é o modo mais comum de entendê-las, veremos na próxima seção um pouco mais dessa faceta com a ajuda de Bertrand Russell e examinaremos se é possível contrapô-la em termos históricos também.

---

[12] BROOKE (1991) é uma excelente abordagem da história da relação entre religião e ciência que defende exatamente essa ideia de que o tipo de relacionamento entre elas muda de ênfase dependendo do momento histórico considerado.
[13] STENMARK, 2010, p.281.

3. A Questão Histórica: entre o Conflito e a Colaboração

3.1 O Conflito: Bertrand Russell

O livro *Religion and Science* foi publicado em 1935 e contribuiu decisivamente para que seu autor fosse agraciado com o prêmio Nobel de literatura em 1950. Escrito num período particularmente agitado da história da Europa, começa com uma crítica mordaz ao cristianismo, mas termina se voltando para outros tipos de "religião", muito mais perigosos que este para a paz mundial naquele momento; Russell estava se referindo ao nazismo e ao comunismo stalinista, que seriam formas seculares de fanatismo e intolerância.

Russell propõe uma análise ao mesmo tempo conceitual e histórica da relação entre religião cristã e ciências naturais. Em grande medida, sua abordagem histórica coincide com a de dois textos enormemente influentes de história da ciência do final do século XIX: *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) de Andrew Dickson White. Para Russell, tanto quanto para Draper e White, o padrão da história da relação entre religião e ciência desde o século XVI seria o de diminuição gradual da influência da religião no entendimento de como o mundo é[14].

Segundo Russell, a ciência é a tentativa de descobrir, por meio da observação e do raciocínio nela baseados, certos fatos acerca do mundo e leis conectando esses fatos. A religião, por outro lado, é um fenômeno mais complexo que a ciência. As grandes religiões na história seriam a combinação de uma instituição eclesiástica, um credo e um código de conduta pessoal, tendo a importância relativa

[14] RUSSELL, 1935, p.7.

de cada um desses elementos variado muito em diferentes tempos e lugares[15].

Embora os credos sejam a fonte intelectual de conflito entre ciência e religião, seria a correlação entre esses três aspectos que o tornaria agudo. Em outras palavras, o questionamento feito pela ciência a um credo religioso não é apenas uma questão teórica, mas pode ser visto como tendo consequências políticas – como a diminuição da autoridade eclesiástica – e morais, como o relaxamento de alguma prescrição ética.

De acordo com Russell, no caso do cristianismo, inicialmente, certas asserções da Bíblia discordavam de teses científicas bem estabelecidas, mas se referiam a passagens menos importantes do ponto de vista moral e religioso. No entanto, aos poucos foram surgindo conflitos que atingiam o que era visto como o centro dos ensinamentos bíblicos. O que temos, então, foi uma história de conflito em vários capítulos. Um primeiro e significativo momento foi a mudança do geocentrismo para o heliocentrismo. Tanto católicos quanto protestantes acabaram se opondo de modo fortíssimo contra a teoria copernicana. Segundo Russell isso se deve à tese teológica bíblica que vê no ser humano o fim último do propósito de Deus na criação do universo[16]. Ao se mostrar que a Terra é apenas um dentre os astros que se movem em torno do sol e, posteriormente, que ela é menor que muitos desses astros, tinha-se uma consequência teológica devastadora: como acreditar que o ser humano teria a importância cósmica a ele atribuída pela teologia se sua morada era apenas um pequeno planeta distante sem nenhuma importância astronômica particular? Meras considerações de escala pareciam pôr em forte dúvida a tese de que seríamos o propósito último da criação do universo.

[15] RUSSELL, 1935, p.8.
[16] RUSSELL, 1935, p.23.

Parte desse primeiro capítulo do conflito entre religião e ciência moderna, e seu episódio sem dúvida mais marcante, foi o caso Galileu. Para Russell, os problemas de Galileu com a Inquisição foram devidos principalmente às observações feitas com o telescópio, que ele mesmo reinventou. Com o telescópio, Galileu observou que Júpiter tinha satélites, o que foi considerado extremamente perigoso em termos teológicos, pois punha em questão a tese de que o universo tinha apenas sete astros, o que concordava com várias passagens bíblicas. Além disso, o telescópio de Galileu mostrava que a Lua tinha montanhas e que o sol tinha manchas, o que era visto como um indício contra a tese de que Deus tinha criado os corpos celestes de modo imperfeito. Ao final, a Santa Inquisição considerou o heliocentrismo defendido por Galileu uma tese "estúpida, falsa, herética, expressamente contrária às Escrituras e oposta à verdadeira fé"[17], e suas obras ficaram no Index até 1835. Mesmo assim, foi rápida a adesão da comunidade científica à nova física, impulsionada pela síntese de Newton.

Outro capítulo igualmente dramático da relação entre religião e ciência se refere ao tema da evolução. Trata-se de uma revolução metafísica que começou na Astronomia, mas que teve impactos muito maiores, do ponto de vista teológico, na Geologia e na Biologia. A terra se mostrava muito mais antiga do que permitia pensar o cálculo das genealogias bíblicas. E vários indícios (fósseis, embriologia, anatomia comparada, etc.) indicavam que as espécies, inclusive a humana, teriam se desenvolvido de formas de vida anteriores mais simples.

A autoridade eclesiástica já não era mais tão forte e isso evitou um novo caso Galileu. Mas, a aplicação da ideia darwinista de evolução por seleção natural ao caso humano obrigou a teologia cristã a importantes reinterpretações. Nesse caso, a religião acabou não representando grande obstáculo ao estudo científico. Segundo Russell, não se pode dizer o mesmo em relação à Medicina, que teve de

[17] RUSSELL, 1935, p.37.

superar preconceitos de matriz religiosa em campos como anatomia (pela proibição religiosa de dissecação de cadáveres), psiquiatria (porque as doenças mentais eram atribuídas à ação dos demônios), infectologia e anestesiologia[18].

Russell admite que o conflito entre religião cristã e ciência natural moderna se deveu principalmente à força política da instituição eclesiástica. Apesar de a religião ter perdido terreno para a ciência no tocante à descrição de como o mundo é, a moralidade e o sentido da existência são âmbitos que fogem ao alcance da ciência e nos quais a religião pode dar uma contribuição importante. Na verdade, Russell alertava em *Science and Religion* para o perigo do uso de conhecimentos científicos por regimes totalitários como o nazismo e o comunismo stalinista, verdadeiras "religiões sem Deus". Eles punham a liberdade de pensamento em muito mais perigo que a religião jamais havia colocado e eram uma ameaça à vida humana muito maior do que qualquer religião já fora[19].

Apesar de Russell atribuir papeis à religião que a ciência não podia cumprir (respostas ao problema do sentido da vida e a avaliação ética das condutas humanas), o filósofo inglês entendia que a religião cristã não tinha mais nenhum papel a cumprir no plano teórico. Mais que isso, ao falar de experiências místicas, porém, Russell afirma: "não posso admitir qualquer método de chegar à verdade exceto o da ciência"[20]. Isso o coloca numa posição de naturalismo cientificista, que criticaremos na parte final desta exposição. Em suma, seu trabalho acaba transitando de uma posição de oposição extrema para uma de independência ou não sobreposição quanto ao relacionamento entre religião (cristã) e ciência, cada uma cumprindo um papel diferente.

Várias teses históricas apresentadas por Russell, especialmente as que coincidem com as obras de Draper e White citadas acima, têm

[18] RUSSELL, 1935, p.103.
[19] RUSSELL, 1935, p.247.
[20] RUSSELL, 1935, p.189.

sido contestadas pela pesquisa especializada mais recente. O livro *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, publicado em 2009 pela prestigiosa Harvard University Press, é um trabalho muitíssimo útil como síntese desses principais trabalhos. Ao longo de seus vinte e cinco capítulos, historiadores da ciência de alto gabarito analisam e rejeitam diversos "mitos" (no sentido de crenças falsas) da relação entre ciência e religião.

O livro começa com um período bem anterior à ciência moderna, para lidar com algumas concepções acerca do papel da igreja cristã antiga e medieval diante da ciência helenística, de inspiração greco-romana. Teria o cristianismo sido responsável pelo fim da ciência antiga?

O historiador David Lindberg responde negativamente essa questão. Por um lado, segundo ele, "nenhuma instituição ou força cultural do período patrístico ofereceu mais encorajamento para a investigação da natureza do que a igreja cristã"[21]. É verdade que o estudo da natureza não era o principal objetivo dos padres da igreja. Seu principal interesse era a salvação e a novidade que representava o cristianismo para um mundo que precisava de redenção. No entanto, embora houvesse vozes claramente anticientíficas – irracionalistas em geral, talvez – como Tertuliano, prevalecia a tese agostiniana de que a natureza é criação divina e, por isso, estudá-la é também um modo de se aproximar de Deus. Além disso, entender a natureza seria importante para aprofundar a exegese bíblica, que faz constantes referências a eventos naturais. Por essa razão, houve significativo investimento de recursos materiais e humanos no estudo da natureza, seguindo os padrões estabelecidos por grandes nomes científicos da antiguidade como Platão, Aristóteles, Euclides, Ptolomeu e Arquimedes.

Outra ideia muito comum, encontrada, por exemplo, no texto da famosa série *Cosmos* de Carl Sagan, é de que a igreja cristã medieval

[21] LINDBERG, 2009, p.17.

impediu o crescimento da ciência e que, por essa razão, nada foi feito em ciências naturais por quase mil anos (no final do livro de Sagan, a linha do tempo das contribuições para a história da ciência e da tecnologia é interrompida antes do ano 500 d.C. e só recomeça perto do ano 1500[22]). Segundo Michael Shank, outro historiador da ciência norte-americano, os documentos históricos indicam exatamente o oposto. Por um lado, o período medieval cristão deu origem à universidade, que se desenvolveu com forte apoio do papado, inclusive com a proteção da comunidade acadêmica contra ingerências dos poderes políticos locais. E nas universidades medievais não se estudava apenas teologia, ao contrário, teologia era cursada por uma pequena minoria. E o desenvolvimento das ciências naturais na universidade medieval foi altamente significativo, sem o qual não teria acontecido a chamada revolução científica moderna[23]. Em outras palavras, Copérnico, Kepler, Galileu e Newton não surgiram do nada, mas dentro de uma longa tradição de cuidadosa investigação em Astronomia e Matemática, que foi laboriosamente cultivada, primeiro nos mosteiros e depois nas universidades, criadas e financiadas por recursos da igreja.

Um terceiro mito que trago aqui tem a ver com algo que o próprio Bertrand Russell apresentou em seu livro, ou seja, a tese de que a igreja cristã teria impedido a dissecação por motivos religiosos e isso teria atrasado o estudo da anatomia humana e todo o desenvolvimento da medicina. Desta vez, quem nos fala é uma historiadora da ciência de Harvard, Katharine Park. Segundo ela, na verdade, a maior parte das autoridades eclesiásticas medievais não apenas tolerava, mas também encorajava a abertura e o desmembramento de corpos humanos para fins religiosos[24]. A concepção cristã do corpo físico é de que este tem grande valor, pois é criação de Deus, mas que, na ressurreição, teremos um corpo novo, com uma nova criação. Assim, não havia impedimento teológico para

[22] SAGAN, 1980, p.335.
[23] SHANK, 2009, p.26. A esse respeito, é interessante ver também: PRÍNCIPE, 2009, p.105.
[24] PARK, 2009, p.44-5.

lidar com cadáveres em princípio, tanto que era comum o embalsamamento de corpos de santos e seu desmembramento em forma de relíquias ou a cesariana de fetos de mães que haviam morrido para o batismo de seus filhos. Ao contrário de gregos, romanos e judeus, a cultura cristã não via tumbas e cadáveres como ritualmente impuros. Além disso, simplesmente não há registro de proibição ou mesmo restrição à dissecação de cadáveres por parte de autoridades eclesiásticas[25].

Um quarto mito que vale a pena analisar é o de que o heliocentrismo copernicano tirou o homem do centro do universo e, com isso, rebaixou a humanidade da posição gloriosa que tinha na concepção medieval. Dennis Danielson, que é autor de um livro especificamente sobre a revolução copernicana e seu contexto, conta-nos uma história bem diferente. Para começar, estar no centro na visão de mundo medieval não significava necessariamente estar em boa posição[26]. Na verdade, longe de enaltecer o ser humano, a concepção judaico-cristã mostra muito da condição de pecado, de afastamento em relação a Deus, de toda a humanidade. Embora os cristãos creiam que Cristo veio nos redimir dessa condição, eles também acreditam que o pecado continua nos enfraquecendo e nos cegando. Por outro lado, na concepção aristotélica de física medieval, o que está no centro é o que há de mais imperfeito no mundo. É a matéria existente no mundo acima da lua que consiste de perfeição, o que significa que o fato de nós habitarmos o centro do cosmo estava longe de ser um privilégio. Assim, segundo Danielson, o que a revolução copernicana estava fazendo não era rebaixar a terra e o ser humano a uma posição inferior, mas enaltecê-lo, como mostram várias passagens de autores importantes após Copérnico[27]. Do mesmo modo, o alargamento do universo para dimensões infinitas foi visto como uma razão a mais para enaltecer o Criador e não para pensar que o cristianismo estava errado.

---

[25] PARK, 2009, p.47.
[26] DANIELSON, 2009, p.53.
[27] DANIELSON, 2009, p.56.

Um quinto mito nos coloca bem mais perto do caso mais complicado da relação entre ciência moderna e religião cristã, ou seja, do caso Galileu. Trata-se aqui da crença de que a revolução científica dos séculos XVI e XVII libertou a ciência da religião, ou seja, de que seus protagonistas se viam sufocados pela censura eclesiástica, que os impedia de trabalhar. Segundo a filósofa da ciência Margareth Osler, em primeiro lugar, é preciso lembrar que todos os grandes nomes da revolução científica, incluindo Galileu e Copérnico, eram cristãos devotos, que não viam oposição entre sua fé e seu trabalho de pesquisa. Ao contrário: era a intenção de entender melhor a Deus por suas obras e não apenas por sua Palavra que os movia. Não custa lembrar que o próprio Newton, sem dúvida o maior nome da revolução científica, valorizava não apenas seu trabalho em "filosofia natural" (como era chamada então a disciplina que hoje chamamos de "Física") como também seus estudos teológicos. Seu projeto era entender a mente de Deus e, para isso, era preciso estudar não apenas o livro da natureza, mas também o livro da revelação. Além disso, a igreja católica era uma das maiores patrocinadoras das ciências no século XVII e a Companhia de Jesus fez inúmeras e significativas contribuições à astronomia e à filosofia natural da época[28].

Sem dúvida, argumenta Osler, há o caso Galileu, no qual o procedimento das autoridades eclesiásticas da época foi objeto de um pedido formal de desculpas pelo papa João Paulo II em 1992. No entanto, é preciso lembrar não só que Galileu era um católico fervoroso, como também que a disputa se deu muito mais por divergências quanto a princípios de interpretação bíblica e não pela oposição da igreja à atividade científica, simplesmente porque a atitude desta instituição era de apoio e não de oposição. No fim, infelizmente, prevaleceu a forma literal de interpretar textos como os referentes ao movimento relativo entre terra e sol, contrariando a linha da sofisticação hermenêutica já presente no cristianismo antigo, medieval e entre os principais teólogos da reforma protestante.

[28] OSLER, 2009, p.98.

Em todo caso, é preciso lembrar também que Galileu não tinha assim tão boas razões para defender as observações que fazia em seu telescópio. Afinal, na concepção da época, o mundo supralunar era qualitativamente diferente do mundo sublunar, ou seja, aquilo que se observava com o telescópio na terra não era o mesmo que se poderia ver no céu. Vendo de hoje, isso parece ignorância, mas à época era simplesmente um consenso científico que Galileu estava tentando alterar[29]. Afora o poder eclesiástico impedindo-o de continuar lecionando e o obrigando a negar aquilo que afirmara, o que se teve foi um debate científico normal, que só foi resolvido com a mecânica de Newton, que finalmente unificou as físicas terrestre e celeste. Em outras palavras, a tese de que o caso Galileu era o de um intrépido e iluminado defensor da razão científica contra os obscurantistas e preconceituosos inquisidores eclesiásticos é simplesmente falsa. Seus inquisidores eram tão bem conhecedores da ciência da época quanto Galileu e, para muitos padrões atuais de correta avaliação de teorias científicas em competição, eram até mais judiciosos do que este último.

Em suma, a pesquisa histórica da relação entre religião e ciência pode até mostrar vários casos de oposição e conflito, mas certamente não permite sustentar que essa relação deva ser vista apenas ou mesmo principalmente como conflituosa. A rigor, é possível defender que, ao menos em um momento fundamental da história da ciência moderna, a tônica da relação entre religião e ciência foi a colaboração. É o que veremos na próxima subseção.

3.2 A Colaboração: R. Hooykaas

Muito menos popular e conhecida que a visão conflitiva da relação entre religião e ciência é a tese de que, historicamente, a

[29] FONOCCHIARO, 2009, p.69. No mesmo sentido, embora disso deduzindo conclusões metodológicas no mínimo questionáveis, vai a descrição do debate entre Galileu e os cientistas que se opunham a suas teses em (FEYERABEND, 1975).

colaboração entre elas foi fundamental para ambas. Essa ideia é a linha adotada na pesquisa do historiador holandês R. Hooykaas no estudo de um momento decisivo da história da ciência natural moderna: a revolução mecanicista dos séculos XVI e XVII.

Para Hooykaas, a ciência moderna não teria surgido se não fossem as bases metafísicas estabelecidas pela cultura cristã moderna, que revalorizou a visão de mundo bíblica. Diferentemente da concepção bíblica, que atribui a Deus todos os acontecimentos, a concepção medieval da natureza, graças a uma forte influência da filosofia grega, considerava-a como poder semi-independente, que seguia um modelo de regularidade próprio[30].

Na revolução científica do século XVII, o modelo de mundo como organismo é substituído pelo de mecanismo. Enquanto um organismo tem sua finalidade em si mesmo (ele se volta para sua própria manutenção), um mecanismo tem sua razão de ser no plano de seu criador. A tese de que nenhuma causa atua no mundo a não ser pela vontade divina foi fundamental para o estabelecimento do método experimental e o mecaniscismo[31].

A ciência grega era fundamentalmente racionalista, voltando-se para o raciocínio dedutivo, baseado na ideia de necessidade natural, e não para a observação empírica. Na visão bíblica, porém, o que resta a fazer diante de um Deus que age por vontade incondicionada e imprevisível é descobrir até que ponto os dados da natureza são compreensíveis à razão humana, indicando um método empírico por excelência e não racionalista[32].

Outro aspecto da colaboração entre cristianismo e ciência moderna para Hooykaas foi a valorização do trabalho manual. Na concepção grega, ao fazer um trabalho técnico, o homem estaria pretendendo imitar a natureza, invocando individualmente para si as

[30] HOOYKAAS, 1988 [1972], p.25.
[31] HOOYKAAS, 1988 [1972], p.33.
[32] HOOYKAAS, 1988 [1972], p.75.

prerrogativas divinas. O que o homem fazia era artificial e inferior, moralmente falando, em relação ao natural. Ao negar a tese de que Deus estaria sujeito a formas naturais necessárias, o cristianismo abriu a possibilidade para a tecnociência moderna. Assim como Deus não estava sujeito a formas eternas preexistentes, o homem também não estaria, e poderia construir coisas análogas às produzidas pela natureza[33].

Entendendo a experimentação científica como busca de descoberta da natureza por meio de artifícios racionalmente planejados, logo se pode associá-la ao trabalho manual. O trabalho manual não era aprovado moralmente no período clássico, daí o baixo conceito em que era tida a ciência aplicada entre os gregos. A visão bíblica, por outro lado, não exaltava o ócio e a contemplação especulativa, mas o trabalho árduo: Deus mesmo teria criado os ofícios manuais no Gênesis e os criaria ainda hoje. Para Hooykaas, enfim, as bases metafísicas da tecnociência moderna foram possibilitadas, em alguns de seus traços fundamentais, pela visão de mundo bíblica judaico-cristã[34].

Essa ideia de uma possível colaboração entre religião cristã e tecnociência moderna será analisada desde outra perspectiva, relativa ao debate acerca da racionalidade do naturalismo ontológico, a partir das considerações do teólogo John Haught e de um argumento proposto pelo filósofo Alvin Plantinga.

4. Problemas do Naturalismo como "Visão Científica de Mundo"

Talvez por conta do sucesso da tecnociência natural moderna ou dos ressentimentos que ficaram dos conflitos entre ciência e religião (ou da propaganda em torno dessa ideia), alguns pensadores

[33] HOOYKAAS, 1988 [1972], p.85-6.
[34] HOOYKAAS, 1988 [1972], p.113.

importantes propuseram uma completa substituição da visão de mundo cristã por uma assim chamada "visão científica de mundo". A ideia é que, além do estudo do mundo natural, dentro dos limites do método experimental e dedutivo, a tecnociência moderna teria uma espécie de exclusividade do conhecimento da realidade. Do ponto de vista epistemológico, essa concepção é conhecida como cientificismo. Do ponto de vista ontológico ou metafísico, essa posição é chamada de "naturalismo", a tese de que a única realidade que há é a natureza, entendida como o conjunto de todos os objetos e eventos que ocorrem por si mesmos no espaço e no tempo e que são aquilo que as ciências naturais nos dizem ser. Nesse sentido, o naturalismo ontológico exclui a possibilidade de que haja forças ou realidades além da natureza. Sendo a tecnociência moderna o empreendimento mais bem sucedido em conhecer a natureza, fica claro o vínculo entre naturalismo e cientificismo como matrizes da chamada "visão científica do mundo".

Um problema com o naturalismo ontológico cientificista é que a tese que ele afirma não tem como ser testada cientificamente. Assim, se ele for correto, então tem de ser falsa sua própria restrição do que pode ser verdadeiro ao que a ciência natural pode estudar. Em outras palavras, ele é incoerente, pois ele próprio enquanto teoria escapa da tese da exclusividade da existência apenas de objetos e estados de coisa naturais e cientificamente estudáveis. Esse é um aspecto importante do argumento desenvolvido por Plantinga contra a conjugação do neodarwinismo como teoria científica à tese metafísica do naturalismo[35].

Em *Is Nature Enough? – Meaning and Truth in the Age of Science*, Haught propõe-se a fazer algo que inicialmente é bastante próximo ao que fez Plantinga: mostrar que, apesar de sua enorme popularidade entre cientistas e filósofos, a tese de que há apenas a

[35] Apresento esse argumento em Portugal (2008) e o desenvolvo um pouco mais em Portugal (2013). Conforme indicado no início deste texto, Beilby (2002) e Plantinga (2011) são referências importantes para o chamado argumento evolucionário contra o naturalismo.

natureza não pode ser justificada experimentalmente, logicamente ou cientificamente. Na consecução desse objetivo, não se pretende rejeitar a ciência (ao menos, a ciência de qualidade) e sim a tese filosófica do naturalismo ontológico[36]. Segundo Haught, no método científico propriamente dito é correto assumir que a natureza é tudo que há, pois é a isso que se restringe a pesquisa em ciências naturais. Mas, se as ciências naturais não são a única forma de conhecimento que existe, não há por que pensar que o naturalismo esteja correto enquanto metafísica. Em outras palavras, a restrição metodológica das ciências naturais não precisa implicar numa tese metafísica restritiva[37].

Na verdade, o argumento de Haught contra o naturalismo ontológico é mais amplo que esse problema epistemológico. Ele pode ser reconstruído como uma tese de que o naturalismo é incapaz de ser coerente com a afirmação de três condições básicas para o conhecimento e ação humanas, ou seja, a inteligência crítica, os valores éticos e a subjetividade. As próprias ciências naturais, tão respeitadas e valorizadas pelo naturalismo, pressupõem essas condições, mas, exatamente porque se trata de pressupostos para as ciências, estas não têm como tratar aquelas condições como objetos seus de estudo de um modo completo.

Diferentemente da ciência, a religião não está presa a limites metodológicos estritos. Haught propõe entender religião como "uma apreciação consciente e uma resposta ao mistério que, ao mesmo tempo, fundamenta, abraça e transcende tanto a natureza quanto nós mesmos"[38]. Mas o naturalismo olha com desprezo para essa busca de transcendência, afirmando que se trata apenas de uma característica humana explicável em termos naturais. Além disso, a influente visão de mundo naturalista exige que o religioso apresente as razões para acreditar numa transcendência em vista das imperfeições do mundo e, na ausência dessas razões, declara o religioso irracional.

---

[36] HAUGHT, 2006, p.4.
[37] HAUGHT, 2006, p.7.
[38] HAUGHT, 2006, p.22.

O religioso pode responder que não há como dar prova de que Deus existe, pois seria como tentar ver a própria luz que ilumina o que vemos. Não temos como dominar o conhecimento de Deus, porque nós mesmos somos dominados por ele. No entanto, essa resposta dificilmente vai satisfazer o naturalismo ontológico, pois este pretende inclusive explicar naturalmente essa alegada experiência de ser tomado pelo transcendente. Haught pretende oferecer uma resposta ao naturalismo que se baseie na própria atividade de conhecimento como algo cuja confiança exige que pensemos ser a natureza material apenas um fragmento pequeno de tudo o que há. Em outras palavras, embora se reconheça a possibilidade da ciência explicar a religião em grande medida, é preciso também reconhecer que a inteligência crítica na qual a ciência se baseia para fornecer sua explicação não pode se fundamentar nos limites da própria natureza concebida cientificamente.

Segundo Haught, citando o filósofo jesuíta Bernard Lonergan (1970), nossa inteligência crítica não tem como agir a não ser passando por três passos cognitivos complementares:

(1) Seja atento: experiência

(2) Seja inteligente: entendimento

(3) Seja crítico: julgamento

Na verdade, esses atos cognitivos são o que constitui a própria inteligência crítica. Eles permitem realizar aquilo que já os antigos entendiam como uma das características principais do ser humano: o desejo de conhecer.

O argumento em favor da centralidade e do caráter essencial desses atos cognitivos para a inteligência crítica é o de que não temos como escapar deles, pois qualquer crítica a essa ideia vai supor aquilo mesmo que ela está criticando. Em outras palavras, não temos como deixar de confiar nos imperativos da mente, pois eles são inescapáveis em nossos atos mentais conscientes.

Com base nisso, Haught pergunta: "o credo naturalista é consistente com a confiança que você está agora pondo nos imperativos de sua mente?". Em outras palavras, será que o universo essencialmente sem mente, sem propósito, autogerado e fechado em si mesmo suposto pelo naturalismo é amplo o suficiente para abrigar a inteligência crítica? Se a resposta for negativa, seremos obrigados a concluir que a natureza não é o bastante e que o naturalismo não é razoável[39].

Porém, uma coisa que distingue a inteligência crítica como modo de satisfazer o desejo humano de conhecer é que seu objetivo é a verdade e somente a verdade. Nisso, esse tipo de desejo humano é diferente de outros desejos, como prazer, fama ou poder, pois nem sempre esses objetivos têm a verdade como componente. No entanto, a verdade é mais bem entendida como um objetivo que não foi atingido inteiramente ainda, ou seja, o desejo de conhecer é mais antecipatório do que possessivo, pois ele vai muito além daquilo que já sabemos atualmente, o que leva a pensar que sua completa obtenção é uma finalidade que um ente finito não pode alcançar inteiramente. Assim, qualquer limite arbitrário acerca do que pode ser real ou verdadeiro – tal como o naturalismo ontológico parece impor – é um modo de reprimir o desejo de conhecer.

Por outro lado, uma vez que a religião é mais uma questão de ser arrebatado do que de apreender ativamente, é de se esperar que a realidade transcendente seja antes alcançada por nossa inteligência crítica por meio de campos de sentido não objetivos como os afetos, a intersubjetividade, a narrativa e a beleza[40]. Isso não significa que a teoria não possa dizer algo sobre ela também. Por outro lado, a própria atitude teórica precisa dessa atitude pré-teórica de estar disposto a se render à verdade, como uma espécie de chamado silencioso e essencial ao empreendimento científico.

---

[39] HAUGHT, 2006, p.36.
[40] HAUGHT, 2006, p.42.

Trata-se de um exemplo do que Haught chama de explicação em diferentes níveis, ou seja, a ideia de que os fenômenos podem ser explicados por mais de um nível de entendimento. Nesse sentido, a teologia se proporá a oferecer uma explicação em termos de causa primeira ("a vida existe, em termos últimos, por causa do poder e generosidade infinitos de Deus"), deixando as ciências livres para buscarem causas segundas puramente naturais. A consequência disso é uma situação na qual a teologia não será uma barreira para a ciência e esta não pretenderá ter o monopólio de toda a verdade sobre o universo[41].

As ciências naturais têm mesmo de tentar explicar o surgimento da complexidade a partir da simplicidade e economia das condições físicas e químicas iniciais e das leis naturais. Esse é o método que as define, mas também que as restringe. Por conta disso, o tratamento científico da mente e da vida tende a reduzi-las a simples processos físico-químicos. Porém, esse reducionismo materialista, quando trazido do plano metodológico para o plano metafísico pelo naturalismo, elimina aquilo mesmo que as ciências naturais pretendiam explicar.

Matéria viva é um tipo de entidade diferente da matéria inorgânica, porque os organismos têm de se esforçar, têm de agir, para se saírem bem na competição pela vida. É essa qualidade que distingue a Biologia como ciência natural, e tentar reduzi-la apenas a termos físico-químicos é exatamente perder a característica que a definiu inicialmente.

Por outro lado, a busca por objetividade nas ciências empíricas leva a buscar excluir a subjetividade do mundo metodologicamente. O problema é que, se passar do plano metodológico para o ontológico, essa rejeição da subjetividade pelos naturalistas tem de levar junto a inteligência crítica, pois ela é um conjunto de imperativos que supõem um sujeito. Porém, essa exclusão da subjetividade e da

[41] HAUGHT, 2006, p.71.

inteligência crítica como partes constitutivas do mundo natural é contraditória com a confiança depositada nas próprias mentes de quem propõe essa exclusão, confiança de que estas podem fornecer explicações e fazer avaliações das explicações apresentadas. Um recurso à cultura e às influências sociais na formação da nossa confiança na inteligência também não resolveria o problema, pois, se elas forem tidas como últimas, novamente a confiabilidade da inteligência crítica ficará sem fundamento. Além disso, para o naturalista, a cultura também está incluída dentro do que pode ser entendido naturalmente.

Para Haught, a base última de nossa confiança no desejo de conhecer e nos imperativos da inteligência está na antecipação percebida pela mente de uma completude transcendente da verdade, que já tomou conta de nós, mas que escapa à nossa apreensão. Nesse sentido, a inteligência crítica, que é um exemplo típico da emergência no mundo natural, seria um caso de intensificação e não exceção à orientação geral da natureza na direção de uma maior completude de ser e verdade. Em outras palavras, ao invés de explicar a emergência – especialmente a inteligência crítica – com base no anterior e mais simples no qual se baseia o naturalismo, a teologia propõe entendê-la, em termos últimos, com base no futuro e no mais pleno[42].

O bem é a síntese da noção de valor. A ideia da teologia é que a natureza revela um propósito de se dirigir para um bem. Seriam os valores meras criações humanas? Se o fossem, conseguiriam dar sentido a nossas vidas? O valor da verdade, por exemplo, seria digno de ser buscado pelo pesquisador naturalista se ele fosse apenas invenção de uma espécie que surgiu evolutivamente e vai ser extinta logo, num mundo fundamentalmente sem vida nem sentido? Parece mais coerente pensar que somos arrebatados pelos valores que nós não inventamos e por isso depositamos neles toda a confiança que mostramos depositar neles.

[42] HAUGHT, 2006, p.93.

O naturalismo é restritivo demais para compreender por que os seres humanos são levados por propósitos, buscam sentidos e se orientam no sentido da verdade. Nenhum desses valores é realmente levado a sério pelo naturalismo, que busca reduzi-los ao que veio antes e é mais simples, ou seja, os componentes físico-químicos da realidade. Mudar para uma resposta em termos de cultura não resolveria grande coisa, pois as influências culturais são relativas e historicamente contingentes e não permitem responder satisfatoriamente à pergunta de por que a busca da verdade é um bem incondicional.

Para Haught, a teologia tem algo a oferecer nesse que seria um alargamento da noção de experiência, pois ela pretende falar de dimensões da realidade cósmica que escapam aos modos comuns de percepção, por meio da analogia e da metáfora. Além disso, a própria operação de nossa inteligência crítica mostra dimensões do mundo natural que escapam à objetividade da teoria e da experiência sensorial. A percepção de nossa interioridade pode nos ajudar a compreender algo crucial acerca do processo evolutivo do cosmos que lhe abrigou. Nessa perspectiva, nossa experiência da intersubjetividade, do sentimento e da beleza, bem como a consciência não são alheias à natureza, mas seu lado de dentro, como teria dito Teilhard de Chardin várias vezes[43].

Por outro lado, segundo o naturalismo, não haveria nada de heroico ou especialmente elogiável num ato de amor desinteressado, mas algo inteiramente natural, que não passa de uma estratégia pela qual os genes se perpetuam. Trata-se apenas do seguimento de uma lei natural cega e não de uma atitude proposital elogiável. Dessa maneira, o naturalismo não apenas tentou se livrar da religião, mas de qualquer vestígio de transcendência na ética.

[43] HAUGHT, 2006, p.126-7.

Em resposta a essa visão, Haught apresenta um quarto imperativo da mente, que se acrescenta aos três apresentados anteriormente: (4) "Seja responsável", que leva ao ato cognitivo da decisão[44].

Tentar reduzir esse ato cognitivo a termos naturalistas é tão incoerente quanto a naturalização dos outros três, pois os quatro estão inter-relacionados e apoiam um ao outro. Em outras palavras, ser responsável é um modo de aperfeiçoar e aprofundar a cognição, mas ao mesmo tempo é aperfeiçoado e aprofundado pela experiência, o entendimento e o juízo.

Isso significa que, ao negar um fundamento transcendente para a ação moral e reduzi-la a uma estratégia natural de replicação genética, o naturalista está solapando a base para se levar a sério sua proposta teórica. Por que alguém deveria seguir seu raciocínio? Qual seria o problema em não concordar com seu argumento, mesmo considerando que é bem fundado? Em outras palavras, a noção de responsabilidade é um pressuposto fundamental do naturalismo, mas ele mesmo a destrói com sua tentativa de naturalização.

Para Haught, isso significa que o naturalismo pode até ajudar a explicar as origens da virtude, mas não conseguirá justificar uma determinada maneira de agir. Mais uma vez, o autor propõe a ideia de antecipação como uma maneira mais adequada de fundamentar a moralidade. Ela é mais bem vista não como a imitação de um bem congelado e imutável, mas como resultando da ação criativa dos agentes morais no tempo, ou seja, baseia-se mais na antecipação do que na imitação. Assim, embora a explicação neodarwinista possa ser interessante em certo nível, ela não é adequada como explicação única da moralidade.

A perspectiva teológica, por sua vez, dá à inteligência crítica horizontes sem limite que ela precisa para realizar seu desejo irrestrito de conhecer:

---

[44] HAUGHT, 2006, p.149.

> Tudo na natureza, tal como a física recentemente teve de admitir, está aberta para resultados futuros que desafiam a predição científica com base no que já ocorreu no âmbito do anterior e mais simples. Essa liberdade da determinação absoluta pelo passado é parte de sua identidade tal como da nossa[45].

A teologia pode ajudar a entender por que o universo é aberto, uma questão que não cabe à ciência entender. Por outro lado, o fato de que as ciências e o naturalismo mesmo têm de lidar com a inteligência crítica e o fato de que esta também mostra a abertura e a antecipação como fundamento são pontes importantes entre a teologia e a ciência. A qualidade da antecipação na natureza pode ser explicada teologicamente pela noção de possibilidade, pois Deus pode ser entendido como a fonte de toda a possibilidade, como o poder de fazer chegar o futuro.

Em suma, Haught entende que o naturalismo ontológico não tem como abrigar coerentemente a inteligência crítica, a subjetividade e os valores. Dessa maneira, o naturalismo não tem como ser uma visão científica de mundo, pois a ciência pressupõe essas três condições, embora o método empírico obrigue a uma restrição de investigação que não consegue alcança-las. Dessa maneira, do ponto de vista conceitual, é muito mais coerente com o conhecimento e a atividade científica uma concepção que veja as ciências naturais não como o único conhecimento aceitável da realidade, mas apenas como um de seus níveis. Nesse sentido, uma alternativa pelo menos melhor que o naturalismo ontológico, pelas possibilidades que abre, é a metafísica teísta, cuja raiz está na religião cristã.

[45] HAUGHT, 2006, p.210.

5. Observações Finais

Muito mais haveria para dizer sobre a relação entre religião e ciência, mesmo nos termos da delimitação proposta aqui. Trata-se de uma relação entre dois fenômenos que têm uma história e, assim, estão mudando dentro de uma base que os caracteriza.

Em termos gerais, penso ser correto dizer que é inegável que são coisas diferentes e que, por isso, têm âmbitos que não se tocam. Por outro lado, naquilo que têm de objetivo comum (uma concepção acerca do que é a realidade), é justificado dizer que a oposição não é a única forma de relacionamento entre eles. Ao contrário, conforme indicado acima e como propõe John Brooke (1991), uma abordagem de múltiplas perspectivas parece muito mais apta para captar os diferentes momentos da história da relação entre religião cristã e ciência moderna.

Por outro lado, do ponto de vista conceitual, há razões para pensar que a religião pode ainda fornecer uma base metafísica importante para o entendimento do mundo pressuposta pela ciência, sem mencionar sua contribuição para o debate ético e existencial, assuntos que estão fora do alcance do que se propõe a ciência nos limites do método empírico-experimental que ela se autoimpõe.

Em suma, é possível que haja elementos da atividade e da crença religiosa que tenham pouco ou nada em comum com as ciências naturais, como podem levar a crer os milagreiros de plantão na televisão brasileira. No entanto, isso não significa que a relação entre religião e ciência deva se resumir à oposição.

Referências

BARBOUR, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. Londres: SCM Press, 1998.

BEILBY, James. *Naturalism Defeated? - Essays on Plantinga's Evolutionary Argument*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

BROOKE, John. *Science and Religion - Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DANIELSON, Dennis. That Copernicanism Demoted Humans from the Center of the Cosmos, in: NUMBERS, Ronald (ed.) *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.

DAWKINS, Richard. *The Blind Watchmaker*. London: Penguin, 1988.

DENNETT, Daniel. *Breaking the Spell - Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin, 2006.

DENNETT, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea - Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster, 1995.

FEYERABEND, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1975.

FINOCCHIARO, Maurice. That Galileo Was Imprisoned and Tortured for Advocating Copernicanism, in: NUMBERS, Ronald (ed.) *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

GOULD, Stephen Jay. "Nonoverlapping Magisteria," *Natural History* 106 (March 1997): 16-22

HOOYKAAS, R. *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972. (Tradução brasileira: *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Brasília/São Paulo: EdUnB/Polis, 1988).

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975 [1962].

KUHN, T.S. The Function of Dogma in Scientific Research, in A. C. Crombie (ed.). *Scientific Change* (Symposium on the History of Science, University of Oxford, 9-15 July 1961). New York and London: Basic Books and Heineman, 1963. Pp. 347-69.

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

LONEGAN, Bernard. *Insight: a Study of Human Understanding - Third Edition*. New York: Philosophical Library, 1970.

McGRATH, Alister. *Science & Religion - An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.

OSLER, Margaret. That the Scientific Revolution Liberated Science from Religion, in: NUMBERS, Ronald (ed.) *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

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

PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict Really Lies - Science, Religion and Naturalism.* Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2011.

POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980 [1963].

POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1993 [1959].

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. "O Cristão Contra-ataca: Alvin Plantinga e as Críticas ao Naturalismo Ontológico". In: *Agnes* (PUCSP), v. 7, p.61-88, 2008.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. "Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-"Pós-Metafísico"".In: *Horizonte* (Belo Horizonte), v. 8 (16), 2010, p.80-98.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. "Fé , Razão e o Debate Público". In: José Pedro Luchi. (Org.). *Religião em debate. II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES*. Vitória: Aquarius, p.15-30, 2011.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. "Bertrand Russell e o Debate Atual sobre Fé e Razão". In: *Síntese - Revista de Filosofia* (Belo Horizonte), v.40 (128), 2013, p.407-426.

PRINCIPE, Lawrence. "That Catholics Did Not Contribute to the Scientific Revolution". In: NUMBERS, Ronald (ed.) *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

RUSSELL, Bertrand. *Religion and Science.* Oxford: Oxford University Press, 1961 [1935].

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB e Francisco Alves, 1980.

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

STENMARK, Mikael. Ways of relating science and religion, in: HARRISON, Peter (ed.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Lectures on Religious Belief". In: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, p.53-72, 1966.

Filosofia e Fé[1]

Vicente Sanfelix Vidarte

Julián Marrades Millet

I. Filosofia e cristianismo: as possibilidades de um diálogo

O que separa um crente cristão e católico de um agnóstico ou de um ateu? Somente uma imagem diferente do mundo: uma concepção distinta da história, dos valores, do homem, da racionalidade, da realidade e de sua cognoscibilidade, etc. Wittgenstein apresentava um panorama pouco lisonjeiro ante tais diferenças: pensava que, chegado o caso de um confronto, as desqualificações mútuas, por insensatez ou por heresia, seriam inevitáveis.

Se atentarmos para a experiência histórica de tais confrontos, poderíamos conceder que a visão de Wittgenstein não era tanto uma visão pessimista quanto realista. Também poderíamos concordar que, em tais enfrentamentos, os combatentes que assim se desqualificam não se comportam filosoficamente. E, se algo deveria caracterizar uma atitude filosófica, é um certo distanciamento com respeito às posições tanto próprias quanto alheias, assim como a busca de uma ponderação serena de umas e outras, e o intento de que os juízos em favor ou contra elas se baseiem na argumentação.

Predicando com o exemplo, começaremos, pois, por manifestar nossa coincidência com Karol Wojtyla. Quando em sua encíclica *Fides et Ratio* afirma que a filosofia constitui um âmbito sobre o qual

[1] Tradução de Marciano Adilio Spica.

o diálogo entre crentes e não crentes é possível.[2] E este diálogo deveria ser especialmente factível no caso em que os interlocutores sejam crentes católicos, de um lado, e filósofos agnósticos ou ateus ocidentais, de outro. Pois. Ao fim e ao cabo, suas imagens de mundo a bem da verdade, são aparentadas.

Com efeito, já os gregos chamavam aos judeus, de cuja religião procede historicamente a cristã, a raça filosófica, e consideravam que a Bíblia continha o que eles denominavam, de uma forma não depreciativa, a filosofia dos bárbaros. Por outro lado, Santo Agostinho pensava que a coincidência entre a filosofia platônica e a religião cristão era tão forte, que só podia explicar-se pelo conhecimento que o filósofo ateniense pôde ter tido dos ensinamentos bíblicos em suas viagens ao Egito. E, antes dele, outros pensaram que Sêneca ou Epicteto eram, na realidade, filósofos cripto-cristãos que haviam mantido correspondência secreta com São Paulo.

Filho de outra religião muito filosófica; nascido em uma sociedade cujas elites estavam fortemente marcadas por uma cosmovisão filosófica; quem sabe, por isso mesmo, desde cedo interessado em dar uma articulação filosófica de muitos de seus dogmas, como o da trindade ou o da encarnação, dificilmente se poderia discordar que o cristianismo merece o qualitativo de religião eminentemente filosófica. Se a isso adicionamos que, gostemos ou não, o cristianismo constituiu um dos fundamentos da cultura ocidental, teremos de reconhecer que inclusive as posições dos

[2] Cf. Joannes Paulus II, *Fides et Ratio*. (Sobre as relações entre a fé a razão), Madrid, PPC, 1998, §104. (Na sequência, as referências à encíclica se farão indicando o número do parágrafo no qual se encontra o texto aludido ou citado). Se elegemos como referência a encíclica *Fides et Ratio,* é por parecer-nos, entre às recentes, a melhor articulada exposição doutrinal do magistério eclesiástico sobre as relações entre a fé e a razão, a teologia e a filosofia. Há razões fundadas para afirmar que o papa Bento XVI se identificava plenamente com o conteúdo da encíclica de seu predecessor (veja-se sua encíclica *Spe Salvi,* de 30/11/2007, §§ 16-23 assim como a conferência do cardeal Ratzinger "Fé, verdade e cultura. Reflexões à propósito da encíclica *Fides et Ratio",* de 16/02/2000).

filósofos agnósticos e ateus desta cultura muito provavelmente não se podem compreender se não contra o transfundo da cosmovisão cristã. Quando estes filósofos criticaram a religião ou negaram a existência de Deus, o que criticaram ou negaram é fundamentalmente a religião e o Deus cristão. Por isso, expressando-se de uma forma talvez violentamente paradoxal, talvez pudesse se dizer também que esses filósofos são agnósticos e ateus cristãos, como na Grécia clássica muitos foram agnósticos e ateus pagãos.

O diálogo é, pois, factível e de fato já existiu muitas vezes ao largo da história destes últimos vinte séculos. Mas é também a constatação deste fato, que todavia segue em aberto, que não nos deixa excessivamente otimistas. É um diálogo factível, sim, mas difícil. E, a nosso entender, seria ingênuo esperar que se possa um dia o diálogo ser concluído em um acordo substancial e definitivo. Não obstante, como o diálogo por si mesmo já é valioso desde um ponto de vista filosófico, queremos participar nele, como filósofos, explicitando algumas das dificuldades que apreciamos na encíclica da autoridade máxima dos cristãos católicos.

Para dizer a verdade, muitos são os temas aludidos ou desenvolvidos por João Paulo II em sua encíclica que merecem ponderação crítica. Não obstante, dado que o objetivo principal que com ela se persegue é o de explicitar sua concepção das relações entre fé e razão, entre teologia e filosofia, tentaremos centrar nossos comentários sobre suas posições a respeito desses temas.

II. Filosofia e História

Apesar do reconhecimento explícito de sua mútua autonomia (cf., por exemplo, §48), o certo é que nas fórmulas 'teologia e filosofia', 'fé e razão', a ordem dos termos altera o produto. É claro que para Wojtyla o correto é: teologia primeiro e filosofia depois, pois a razão está, por sua própria natureza, subordinada à fé.

Um sintoma claro de que dá por certa a prioridade da fé sobre a razão, percebe-se na maneira como interpreta em sua encíclica a história da filosofia. A visão que poderíamos chamar degeneracionista da mesma, que já se anuncia na introdução do texto, é depois largamente confirmada no capítulo IV, onde depois de uma breve alusão à filosofia grega clássica, cuja função se interpreta que foi a de purificar a religião pagã, se passa ao lógico – e, por outro lado bem merecido – elogio de alguns dos filósofos cristãos medievais mais importantes, para arrematar com uma rápida exposição do desenvolvimento da filosofia moderna, cujas consequências, sobre as quais volta a insistir no capítulo VII, são a redução instrumental da razão, o predomínio de uma mentalidade positivista, a fragmentação do saber, o relativismo e o niilismo, etc.

Desta forma, o diagnóstico de Wojtyla sobra a situação filosófico-cultural contemporânea não é muito diferente do que realizaram muitos dos pensadores que analisaram o tópico da pós-modernidade, e cujas abordagens merecem, a seu juízo, uma adequada atenção (cf. §91). Mas, em seu caso, o diagnóstico é acompanhado de uma valoração negativa, que manifesta uma mentalidade antimoderna (e somos bem conscientes de que em nosso contexto cultural tal expressão pode ter um sentido pejorativo que nós queremos, não obstante, tornar óbvio). E foi precisamente com o advento da modernidade que, segundo Wojtyla, por um excessivo racionalismo, esqueceu-se do ser para concentrar-se no conhecimento humano (cf. §5), se produziu uma nefasta separação entre teologia e filosofia, e caiu-se num sonho de uma razão emancipada, de uma filosofia absolutamente autônoma com respeito aos conteúdos da fé (§45), responsável por muitos dos pesadelos dos quais o século XX foi e segue sendo testemunha.

Se no diagnóstico da situação atual o Papa se aproxima dos filósofos pós-modernos, na análise de sua etiologia suas teses recordam as vezes as abordagens de certa fenomenologia hermenêutica, talvez a corrente filosófica contemporânea a qual mais piscadas de cumplicidade dirige em sua encíclica (cf. Por exemplo, §85). E é que, no fim das contas, entre o diagnóstico pós-moderno e a filosofia da

história destes enfoques (nos estamos referindo, especialmente, a Heidegger e a Gadamer) há uma conexão interna. Mas, novamente, convém assinalar que a coincidência não é senão parcial; inclusive, possivelmente, somente superficial.

Assim pois, a história da filosofia mostraria a prioridade da teologia sobre a filosofia. A reiteradamente proclamada autonomia da filosofia (cf. §45, §67, §77) fica, na realidade, rebaixada a um plano puramente metodológico. A razão dispõe, sem dúvida, de seus próprios princípios, normas e critérios de discernimento e argumentação (cf. §49, §75); mas, no que se refere aos conteúdos ou verdades que supostamente compartilha com a religião, é incapaz por si só de os conhecer plenamente, pelo que deve deixar-se "guiar pela única autoridade da verdade, de modo que se elabore uma filosofia em consonância com a Palavra de Deus" (§79). Posto que a razão deve subordinar-se à fé, a encíclica repudia como ilegítima toda pretensão de entender a autonomia da filosofia em termos de separação ou 'autossuficiência' (§75) no que diz respeito à autoridade religiosa. Sem a tutela desta, aquela perde o rumo e se extravia. Por isso a Igreja, apesar de não ter uma filosofia própria (cf. §49), tem o direito e até o dever de exercer seu magistério denunciando os erros nos quais incorreu o pensamento filosófico, sobretudo moderno, e fazendo propostas mais positivas de recuperação de uma determinada tradição filosófica (cf. §85) que deve evitar perigos como o ecletismo, o historicismo, o cientificismo, o pragmatismo, o subjetivismo e o niilismo (cf. §86)[3].

Sem dúvida que, neste âmbito, a Igreja como instituição e os filósofos cristãos a título particular têm todo o direito de criticar o que, a seu entender, são os erros de certas posições filosóficas. Mas

[3] Muito provavelmente, esta concepção da relação entre filosofia e teologia, não é senão a concretização de uma concepção global do que deveriam ser as relações entre Igreja e sociedade, segundo a qual à primeira é dada a competência de velar para que a segunda respeite certos valores tidos por aquela como imutáveis (cf. por exemplo §89). Porém, este tema aqui não nos concerne.

também têm o dever de atender às críticas que se dirijam contra as suas próprias, e defendê-las somente mediante a argumentação. Pois estas são as regras do jogo filosófico. Deste modo, e para começar, cabe perguntar-se se a filosofia da história da filosofia que João Paulo II aponta em sua encíclica é plausível.

No primeiro capítulo da mesma, seu autor ratifica a importância que o tempo e a história têm para o pensamento cristão (cf. §11). Estamos de acordo. Em comparação com a filosofia grega do período clássico (se as referências forem as escolas do helenismo, o assunto necessitaria muito mais matização), cremos que bem se pode dizer que o cristianismo outorgou uma maior importância à história. Mas se trata de uma história muito peculiar: uma história concebida desde uma ótica providencialista – a história da salvação – que a converte no lugar onde se há produzido a ação de Deus em favor da humanidade (cf. §12) que tem na vinda de Cristo seu ponto culminante, pois ele, com seu sacrifício, havia redimido o homem do pecado original (cf. §22).

Nós não participamos desta concepção providencialista da história. Mas, ainda supondo as premissas de João Paulo II (coisa que só fazemos aqui por questões de argumentação), cremos que os filósofos que assumem um diagnóstico tão pessimista dos tempos presentes deveriam colocar-se a seguinte objeção. A transição desde a filosofia grega, entendida como uma filosofia que reconhece a prioridade da teologia, está relativamente clara: a vinda de Cristo seria o acontecimento fundamental que a explicaria. Sem embargo, a passagem da filosofia medieval à moderna é um autêntico mistério. Por que se produziu este distanciamento da Verdade? Por que essa ruptura com a tradição, cuja recuperação agora se propõe? Como se encaixa essa involução na interpretação histórico-salvífica da história?

Ainda que não pretendamos tirar dos filósofos cristãos o trabalho de resolver este enigma, a leitura dos pais da modernidade – de Bacon, de Galileu (e haveria muito o que dizer sobre as alusões de Wojtyla ao filósofo pisano), de Hobbes, de Descartes – cremos que podem sugerir-lhes algumas respostas a respeito. Talvez a ineficácia de uma filosofia

metafísica para melhorar as condições materiais da vida dos seres humanos teve algo a ver com sua busca de uma ciência operativa, mais preocupada do controle das causas eficientes dos fenômenos que de seu significado transcendente. E, igualmente, talvez a experiência histórica de uma religião que, contra sua essência nominal, dividia e enfrentava aos homens mais que religá-los, também pôde ter sua parte na busca de uma solução puramente racional para resolver o problema da convivência política.

Estas considerações, acreditamos, permitem uma leitura alternativa da modernidade: uma leitura que, ainda que admita que a ilustração constitui seu sinal de identidade mais próprio está inevitavelmente condenada a uma dialética que lhe é própria, não renuncia a ela. Parafraseando a Hölderlin, também aqui poderíamos dizer que o que salva cresce precisamente onde está o perigo. O que se precisa é desenvolver uma sensibilidade crítica que permita o cumprimento da promessa moderna de emancipação, não uma volta a uma razão tutelada.

Com estas afirmações, por outro lado, já estamos saindo do campo da história para adentrarmos na discussão dos pressupostos teóricos que articulam sua diferente interpretação. Não obstante, umas últimas considerações a propósito dos perigos que, segundo João Paulo II, deveria evitar uma filosofia que aspira a merecer o bom visto do magistério eclesiástico, talvez nos possam servir de ponte para desembocar neste novo tópico de controvérsia. Como já apontamos, estes perigos são, em sua opinião, múltiplos: o ecletismo, o historicismo, o cientificismo, o pragmatismo, o niilismo... Pois bem, o que gostaríamos de perguntar é se uma reflexão serena sobre a própria história da filosofia cristã ou, inclusive, sobre a atual proposta do mesmo João Paulo II, nos oferece um pensamento livre destes estigmas. Sinceramente, duvidamos.

No que se refere ao ecletismo, parece-nos extremamente difícil conceder que, se é um mal, não afete ao pensamento cristão desde suas mesmas origens, pois parece indubitável que os Padres da Igreja utilizaram materiais conceituais das mais díspares origens: platônicos,

aristotélicos, estoicos, neoplatônicos, etc., na hora de articular racionalmente seu pensamento teológico. O mesmo Wojtyla parece manter-se fiel em sua encíclica a esta ancestral característica do pensamento cristão. Assim, por exemplo, quando apela ao preceito délfico (cf. §1) não parece estar tendo muito em conta o contexto histórico (cf. sua definição de ecletismo no §87), que lhe dava um sentido que, seguramente, diferia substancialmente do que ele lhe atribui; nem tampouco parece muito preocupado com a coerência sistemática que podem guardar seus flertes com a fenomenologia hermenêutica com a metafísica que quer reivindicar.

Por certo que, se esses flertes fossem levados a sério, não está claro que não se tivesse que fazer certas concessões ao historicismo, tal e como ele mesmo o entende (cf. §87), pois a concepção efetiva da história, característica de muitas abordagens hermenêuticas, parece casar mal com a clausurabilidade do sentido e com essa concepção perene da verdade que, por outra parte, constantemente reivindica João Paulo II ao longo de seu escrito (cf. §27, §82).

E, o que dizer do cientificismo? Certamente, Wojtyla não reduz o âmbito do conhecimento ao das ciências positivas (cf. §88), e, neste sentido, seria totalmente injusto atribuir-lhe um cientificismo positivista. Não obstante, parece que se pode atribuir-lhe um certo cientificismo mais brando, desde o momento em que para ele qualquer disciplina séria parece necessitar o qualitativo de científica, e assim são qualificadas como ciências tanto a teologia (cf. §101) como a filosofia (cf. §106), a qual se exige além disso uma natureza rigorosamente sistemática (cf. §4). Mas, não seria um anti-cientificismo mais coerente aquele que não liga a dignidade de uma disciplina a seu caráter científico?

Desde já, são muitos os filósofos que não aceitariam esta qualificação para a filosofia, e, como se recordou mais de uma vez, convém ter bem presente que os gregos reservavam a noção de sistema para disciplinas matemáticas (incluída a astronomia) e seria muito estranho a eles a exigência de uma filosofia sistemática. Mas neste ponto Wojtyla parece estar estranhamente de acordo com o

racionalismo e o idealismo moderno, aos quais tantos males atribui (sem falar que para os marxistas mais ortodoxos também havia um sistema filosófico estritamente científico: o materialismo dialético).

Por outro lado, o enfoque do Papa teria em comum com certas posições cientificistas muito radicais um objetivismo extremo que se estenderia inclusive ao âmbito da ética. Ainda que este objetivismo não seria de corte naturalista, como de alguns realistas científicos herdeiros do sonho neo-positivista da redutibilidade da ética a uma felicitologia estritamente científica, senão sobrenaturalista, o certo é que se trata, ao fim e ao cabo, de um objetivismo. (Do utilitarismo e do niilismo falaremos depois, quando abordaremos diretamente o problema central do sentido da existência).

Resumindo, podemos dizer que Karol Wojtyla esboça em sua encíclica uma interpretação da história da filosofia destinada a mostrar a conveniência da subordinação da filosofia à teologia, da razão à fé; subordinação que, tendo-se perdido na filosofia (e, em geral na cultura moderna), deve ser recuperada por uma filosofia de alcance metafísico que disfarce os perigos em que aquela incorreu. O que objetamos a isto é que essa leitura da história da filosofia (ou somente da história) não permite compreender as motivações da filosofia (e, em geral da cultura) moderna nem, por isso, faz justiça a ela. E objetamos também que, historicamente consideradas, as filosofia cristãs, assim como a proposta de João Paulo II, não estão tão isentas, como a primeira vista se poderia pensar, do que esta última denuncia como perigos do pensamento contemporâneo.

Mas, temos dito que esta concepção de sua história não era senão um sintoma da subordinação da filosofia à teologia (e da razão à fé) que, segundo Wojtyla, deve respeitar-se. Dos sintomas, devemos agora remontarmos às discussões das razões teóricas que, em última instância, pretendem justificar a proposta de tal subordinação.

III. Filosofia e Teologia

Devemos começar por admitir honestamente que é este um aspecto do pensamento de Wojtyla que nos resulta mais difícil de reconstruir e compreender, talvez por nossas limitações, talvez porque se trata de um tema de grande envergadura que necessitaria de uma exposição mais detalhada que a que o espaço de uma encíclica permite; ou talvez, inclusive, porque é possível que seja esta a grande tarefa nas quais sempre estiveram e estarão envolvidos os filósofos cristãos: articular os pressupostos metafísicos, ontológicos, epistemológicos e antropológicos, que justificariam a necessidade de subordinar a filosofia à teologia e a razão à fé.

Se parece claro que Wojtyla defende a tese da universalidade do espírito humano e a existência de uma natureza humana (cf. §4, §72), o que já não está tão claro é o conteúdo que se associam a estes conceitos. Por um lado, parece que o universal ou natural seriam para o homem certas experiências, chamemo-las existenciais, como do sofrimento e a morte; certos anseios ou desejos, que talvez tenham a ver com elas, como o desejo de conhecer e o anseio de encontrar um sentido às coisas e à própria existência; certos conceitos – Wojtyla menciona a concepção da pessoa como sujeito livre e inteligente, e princípios tanto teóricos como práticos: os princípio de não contradição, de finalidade, de causalidade, e algumas normas morais comumente aceitas (cf. §4).

Em resumo, universais e naturais seriam para o homem certas experiências, certos anseios ou exigências, certos conceitos e alguns princípios. E tudo isso teria sido escrito por Deus em nossa natureza (cf. §102). A origem divina asseguraria o caráter não defeituoso de nossa natureza, e garantiria que nossos conceitos e princípios, tanto teóricos como práticos, são absolutamente válidos. Não é à toa que é o homem, por sua vontade e inteligência, *imago Dei* (cf. §80).

E, sem embargo, quando do âmbito da antropologia filosófica desembocamos no da epistemologia, o assunto se complica tremendamente. Pois nossas faculdades naturais, e mais

especificamente nossa razão, não é capaz de oferecer senão uma satisfação parcial de nossos naturais anseios de sentido e conhecimento, devido às consequências do pecado original (cf., por exemplo, §82). Daqui que o homem necessite a complementação de outro tipo de conhecimento superior: a fé, sem a qual não poderia obter um conhecimento profundo nem de si mesmo, nem do mundo, nem de Deus (cf. §16).

Sem dúvida é este o ponto mais trabalhoso, pois se trata de encontrar um difícil equilíbrio entre uma depreciação da razão que permita assegurar a superioridade da fé e uma apreciação da mesma que permita conectá-la com esta, de modo que se evite um fideísmo irracionalista que dificilmente poderia justificar a pretensão de catolicidade da religião cristã, no sentido de que seus dogmas estão inerentes numa dimensão universal da natureza humana (cf. §48).

Afim de manter esse equilíbrio, a encíclica propõe a teoria do duplo conhecimento, pelo qual, apesar de acentuar a finitude da razão humana, que se manifesta em sua necessária dependência da revelação divina e da tradição escolástica para aceder ao conhecimento da mensagem divina (cf. §31), se reconhece ao intelecto humano sua capacidade para adequar-se às coisas, para aceder, portanto, a uma verdade absoluta e, transcendendo a experiência e os fenômenos, para remontar-se desde o mundo dependente a seu fundamento último , isto é, a Deus. Em definitivo, se reconhece à razão a capacidade para aceder à mesma verdade cujo conhecimento permite a fé, ainda que ambas se se separariam, não só pelo caminho seguido para alcançar este conhecimento, mas também o fato de que o acesso racional seria essencialmente imperfeito. Daqui a prioridade da fé sobre a razão, sua função de tutela e orientação.

Apresentadas de maneira muito resumida, mas talvez também mais ordenada, estas são as linhas mestras dos pressupostos antropológicos, epistemológicos e ontológicos – em suma, metafísicos – de *Fides et Ratio.* Linhas mestras que a nós nos parecem cobertas de dificuldades. Indicaremos somente algumas.

Um problema que se coloca quando se fala da universalidade do espírito humano em termos naturalistas (ou transcendentais), é precisar os conteúdos presumidamente comuns, pois a experiência histórica demonstra que, muitas vezes, o que se tem proposto como geral é particular, e o que se supõe atemporal é histórico. E nós tememos que isto é o que ocorre com alguns dos conteúdos naturais e universais que o Papa assinala, como, por exemplo, essa concepção da pessoa como sujeito livre e inteligente, capaz de conhecer a Deus (cf. §4). De fato, o mesmo Wojtyla apontará mais adiante, em nosso entender acertadamente, que a concepção da pessoa como ser espiritual é um aporte do cristianismo, uma originalidade peculiar da fé (cf. §76).

Ao fazer estas observações, não pretendemos negar que o espírito humano (por certo, expressão ela mesma carregada de densidade histórica) seja universal, mas somente mostrar que as estratégias naturalistas (ou, insistimos, transcendentais) oferecem uma imagem bastante implausível do que consiste esta universalidade.

Se por universalidade do espírito humano se significa a possibilidade de mútuo entendimento entre os humanos, para isto, à parte do respeito a certos princípios formais de raciocínio, basta atribuir-lhes capacidade para descobrir semelhanças (e também diferenças) entre os conceitos que utilizam. Podemos entender, por exemplo, o conceito platônico de "*anthropos*" porque podemos descobrir que esta expressão se aplicaria aos seres humanos de maneira semelhante a como nós aplicamos a expressão "pessoa", ainda que não se considere a todos os "*ánthropoi*" iguais em direitos, nem se pensa que cada um deles tem uma "*psiqué*" (um conceito em certa medida semelhante a nosso conceito de "alma" ou de "mente") individual e intransferível. A captação de semelhanças e diferenças nos conceitos também nos permite entender as semelhanças e as diferenças entre a maneira como se afrontam certas experiências comuns aos seres humanos (a morte e o sofrimento, rapidamente, mas também o sexo ou o trabalho, etc.), e os diferentes anseios que não apontam em todos os casos a uma dimensão transcendente de onde o que se considera

negativo (a morte, a dor, a injustiça, etc.) é, por assim dizer, compensado.

Em definitivo, pois, nossa visão da realidade humana é muito mais plural que a de João Paulo II. Cremos que os seres humanos tiveram e têm diferentes conceitos da realidade; que sua maneira de enfrentar certas experiências que sua comum condição biológica os depara é igualmente diferente, e que diferentes são os anseios que abrigam com respeito às mesmas. E cremos também que nossa antropologia filosófica é mais plausível que a do autor da encíclica, porque vem apoiada por uma maior evidência, tanto histórica como antropológica.

Obviamente, também no terreno epistemológico nos encontramos muito distantes das posições de Wojtyla. Desde já concordamos com ele na finitude da razão humana. Mas, para começar, temos uma concepção diferente das causas desta finitude. O apelo às sequelas do pecado original nos parece uma explicação sensivelmente mitológica. Mas, este estatuto mitológico não é, contudo, seu maior problema, mas o que poderíamos chamar sua inadequação moral a um estado civilizatório, que é o nosso, e ao qual o próprio cristianismo tem feito contribuições importantes. Pois, pensar que nós devemos pagar uma culpa que contraíram nossos antepassados, é assumir uma teodiceia própria de uma cultura da vergonha, na qual a falta de um ancestral contamina, como miasma, a todos os integrantes futuros do clã.

Como dar conta, então, da finitude de nossa razão? Se não se depreciam as contribuições da filosofia e da ciência modernas a este respeito, cremos que se pode obter uma explicação bastante plausível da mesma. A evolução biológica dotou nossos órgãos sensoriais, através dos quais recebemos a informação do mundo, de uma capacidade limitada, o mesmo que a nossa memória ou a nossa faculdade de cálculo e raciocínio. Não obstante, graças à dimensão social de nosso conhecimento, temos conseguido superar os seus limites originais. Mas, por isso mesmo, nosso conhecimento segue, e seguirá sempre, condicionado a circunstâncias tais como o

desenvolvimento de nossa técnica ou à quantidade de investigação acumulada a propósito de um campo específico.

Negamos então que o homem possa alcançar uma "verdade absoluta e definitiva" (§27)? O termo 'verdade' é, não somente, mas fundamentalmente, um predicado metalinguístico. Verdadeiros por antonomásia são certos tipos de enunciados, e os enunciados se constróem mediante a articulação de conceitos. Para satisfazer certos interesses, predicativos, por exemplo, a história nos ensina que os homens têm passado a considerar como falsos certos enunciados que antes tinham como verdadeiros, e que neste processo têm mudado o significado dos velhos termos ou cunhado outros novos. Este ensino da história não nos obriga, sem embargo, a suspeitar da verdade de nossas atuais convicções. Contanto que não haja motivos de dúvida, seria paranóico desconfiar das mesmas. Isto nos dispõe a adotar uma posição menos dogmática, a ter uma atitude receptiva frente às objeções que possam opor-se a ela, e a saber que, inclusive, se no essencial se manterão no futuro, provavelmente este as matizará e fará mais precisa.

Se antes dizíamos que nossa visão da realidade humana é mais plural que a de João Paulo II, podemos adicionar agora que nossa atitude epistemológica é, mesmo falibilista, mais aberta. Mas talvez se tenha a sensação de que, com todas estas considerações, não entramos no coração mesmo do que aqui está em jogo: a possibilidade de que a razão humana aviste uma dimensão transcendente para além do âmbito do fático e do empírico e, talvez sobretudo, o problema do tipo de conhecimento que proporciona a fé. Sem embargo, cremos que esta é uma falsa impressão, pois se no âmbito do conhecimento do fático e empírico, que constitui o terreno mais propício a nossa razão, nossa atitude é de prudência, com quanto mais fundamento haveremos de desconfiar desta faculdade quando se pretende aplicá-la à uma realidade transcendente?

Novamente, pensamos que aqui não devem ser deixadas de lado os ensinamentos da filosofia e da ciência moderna. Wojtyla, por exemplo, fala reiteradamente do conhecimento natural que a razão

humana pode ter de verdades sobrenaturais. Mas não detalha, nem alude a nenhum argumento particular que estabeleça essa conclusão. De suas alusões aos princípios de finalidade e causalidade, como parte dessa filosofia implícita que ele atribui à natureza humana, poderia suspeitar-se que veria com aprovação alguma variedade dos clássicos argumentos teleológicos ou cosmológicos sobre a existência de Deus. Mas o que torna inverossímil primeiramente não é somente a meticulosa crítica epistemológica a que o submeteram alguns dos mais importantes filósofos modernos, mas também o fato de que a ciência moderna – a física primeiro, e a biologia depois – foram capazes de articular uma imagem da natureza sem traços teológicos. Desde que Galileu concebeu "o maravilhoso livro da natureza", ao qual Wojtyla também apela (cf. §19), como escrito em uma linguagem matemática, os fins desapareceram de suas páginas.

No que diz respeito ao argumento cosmológico, este nos leva ao coração mesmo dos compromissos ontológicos – muito pouco explicitados – de João Paulo II, pois, em definitivo, este argumento somente funciona se se vê o mundo como uma realidade ontologicamente defeituosa: um efeito que precisa de uma causa, algo contingente que deve ser referido a algo necessário, algo efêmero que remete a algo eterno, em suma: algo relativo dependente de algo absoluto. Mas de onde vem a legitimidade desta ontologia? Desde já, ainda que se concedesse que todo evento intramundano é contingente, efêmero e relativo (signifique isso o que signifique) e requer uma causa, daqui não se segue que o mundo como um todo seja contingente, efêmero ou relativo, e precise de uma causa.

Por outro lado, esta concepção da finitude do real não é a única possível. Os gregos, por exemplo, tiveram em geral um conceito muito diferente da finitude do real, até o ponto de que a pergunta decisiva no contexto da ontologia assumida por Wojtyla – Por que o ser antes que o nada? – resultaria para eles praticamente ininteligível. E, posto que tampouco é esta uma pergunta que possa se colocar se se adota uma perspectiva científica, terá que conceder que a concepção do real que esta pressupõe tampouco se ajusta aos padrões de semelhante ontologia.

Como não nos consideramos cientificistas, não cremos que isto demonstre que esta ontologia é falsa. O que se demonstra, a nosso entender em todas essa considerações, é que tal ontologia não é óbvia, e, portanto, não pode utilizar-se como premissa para argumentar a favor de uma concepção da razão como preâmbulo da fé, e menos ainda a favor de uma valoração de tal concepção como a única plausível. Pelo contrário, é possível que sua aparente plausibilidade provenha da fé em um Deus criador *ex nihilo.* Em resumo, diferentemente de Wojtyla, não cremos que a razão possa conhecer o que a fé propõe, nem que possa, em consequência, proporcionar um pressuposto para esta. E com isso não só nos separamos de sua concepção da razão e da filosofia, mas também da fé.

Com efeito, para o autor da encíclica, a fé é uma forma de conhecimento capaz de descobrir uma verdade universal e absoluta que dá "uma certeza não submetida à dúvida" (§27). Mas, isto não significa entender a fé de uma maneira hiper-racionalizada? Esta concepção da fé seria coerente com uma compreensão do ateísmo como um pecado de necessidade (cf. §18), mas a nós nos parece pouco congruente com o caráter sobrenatural das verdades reveladas e, sobretudo, moralmente muito perigosa, porque pode empurrar os crentes à deslizarem-se para a intolerância, enquanto se atribui a discrepância nas convicções à uma vontade distorcida (com o que se está muito próximo de voltar a confirmar as pessimistas previsões de Wittgenstein que citávamos no início de nossas reflexões).

Não cremos, sem embargo, que esta seja a única concepção da fé de acordo com a tradição cristã. De acordo com o próprio magistério eclesiástico, a fé pode entender-se como uma forma não racional de aceitação de um corpo de doutrinas revelado, quer dizer, derivado de uma fonte divina[4]. A isto precisamente se deveria o fato de que a

[4] Para dar um exemplo, nos remetemos à seguinte definição de fé dado pelo concílio Vaticano e em sua constituição *Dei Filius,* que o próprio Papa cita em sua encíclica (cf. §55, nota): "Esta fé [...] a Igreja Católica professa que é uma virtude sobrenatural pela qual, com inspiração e ajuda da graça de Deus, cremos ser verdadeiro o que por

mensagem revelada tenha o caráter de um mistério, pois transcende os limites da compreensão natural. Igualmente, sua aceitação pela fé se basearia em uma confiança não racional na *auctoritas* da qual emana a mensagem. Não haveria, por conseguinte, nenhuma evidência intrínseca na fé, nenhuma certeza racional, senão que aquela teria mais bem o caráter de uma aposta, para nos remetermos a Pascal. Se este ponto de vista fosse de acordo com a ortodoxia católica – e, certamente, poderíamos citar pensadores cristãos que creem que o é -, talvez os crentes poderiam entender sua fé como uma virtude que poderia aspirar a ser recompensada pelo Deus no qual creem, sem ter por isso que atribuir aos agnósticos e ateus uma vontade dolosa. A falta de fé não tem porque ser equivalente à má fé.

Recapitulando, podemos dizer que o que nos separa de Wojtyla é uma concepção mais plural da realidade humana, uma ideia mais falibilista e aberta da racionalidade, e uma noção menos racionalista da fé. Por isso, e como consequência, tampouco podemos coincidir com ele no que diz respeito à questão do sentido da vida.

IV. A Filosofia e o sentido da vida

Uma das teses centrais da encíclica de João Paulo II é que há em todo homem uma dimensão natural de sua razão – que ele chama 'filosófica', em um sentido genérico do termo (cf. §30, §64) – que o induz a perguntar-se sobre o sentido último de sua existência. Essa dimensão só pode satisfazer-se com uma resposta exaustiva e definitiva, mas a razão mesma é incapaz de dar uma tal resposta.

Reconhecer esta dimensão é um pressuposto para chegar a aceitar, mediante a fé, a única resposta que, segundo Wojtyla, cumpre as condições requeridas, a saber: a que proporciona a fé cristã. Na

Ele há sido revelado, não pela intrínseca verdade das coisas percebida pela luz natural da razão, senão pela autoridade do mesmo Deus que revela" (DS, 3008).

medida em que trata de cimentar dita aceitação no solo daquela dimensão natural da razão, a encíclica não pretende somente mostrar a plausibilidade da fé, mas também deslegitimar toda pretensão de atribuir à razão ou à filosofia uma verdadeira autonomia com respeito à religião revelada, no tocante à questão do sentido da vida. O caráter apologético e polêmico da encíclica se manifesta no fato de que seu autor considera que qualquer tentativa de abordar essa questão por parte da razão, a menos que aceita a tutela da fé, constitui um mau uso dessa mesma razão.

Frente a esta posição, trataremos de defender a legitimidade da razão filosófica para afrontar autonomamente a questão do sentido da existência. E o faremos, criticando determinados pressupostos implícitos nos argumentos empregados pelo autor da encíclica para desautorizar a autonomia da razão neste ponto.

Segundo Wojtyla, a única explicação satisfatória do sentido da vida está na religião, pois somente ela dá "uma resposta exaustiva" (§26) à pergunta pelo sentido da existência. Essa resposta figura em uma verdade universal e absoluta, em "um valor supremo, mais além do qual não há nem pode haver interrogantes nem instâncias posteriores" (§27). O peculiar dessa verdade absoluta que a religião diz possuir, é que se trata de uma "verdade ulterior" (§33). Assim, a questão do sentido se determina como a questão de "saber se a morte será o término definitivo de sua existência ou se há algo que perpassa a morte: se está permitido (a cada um) esperar uma vida posterior ou não" (§26).

Sem embargo, não deixa de resultar paradoxal fazer depender o sentido desta vida da existência de outra vida posterior, com a pretensão de que somente então tal sentido é absoluto. Pois, se esta vida somente adquire valor em função de outra vida posterior, então esse valor é condicionado, e não absoluto. Ao considerar a vida como um caminho que carece de importância intrínseca, e cujo significado depende exclusivamente de seu término ou destino, o autor da encíclica faz consistir o sentido da vida em ser um meio para lograr um fim extrínseco: a salvação eterna em outra vida. Pretendendo dar-

lhe um sentido absoluto, o que deste modo consegue é, pelo contrário, privar esta vida de todo valor intrínseco. O qual poderia interpretar-se como uma forma de niilismo que o Papa tão firmemente condena.

Mas há algo a mais neste ponto de vista que nos parece objetável. Ao afirmar que, mediante a subordinação desta vida a outra vida, a religião cristão dá uma resposta definitiva ao problema do sentido, o Papa supõe que podemos dar um significado cognitivo à ideia da vida como um meio. Mas, ao proceder assim, cremos que incorre em uma ilusão. Pois somente podemos saber que algo é um meio para um dado fim, se antes conhecemos ambas as coisas em separado, assim como também sua conexão causal. Agora, no caso que nos ocupa, não somente não conhecemos o fim – a salvação, a vida posterior -, nem a conexão causal entre esta vida e a outra, mas nem sequer conhecemos esta vida como um todo. Não temos um controle, nem teórico nem prático, de nossa vida em seu conjunto (dito de outro modo, nossa vida não é um objeto nem de nosso conhecimento nem de nossa ação). Podemos ter, certamente, controle de nossas ações e, portanto, podemos dar um sentido instrumental a uma ação particular, a qual dependerá de sua orientação a um fim em um contexto da vida. Mas, para determinar instrumentalmente o sentido da vida em seu conjunto, teríamos que poder fixar a orientação da vida em outro contexto maior, e isto é impossível. Portanto, não podemos avaliar a vida como um meio para um fim extrínseco a ela, ou seja, não podemos dar um significado inteligível à interpretação que faz o autor da encíclica da noção de 'sentido da vida'. Apesar de sua denúncia da razão instrumental (cf. §81), o Papa projeta sobre a vida a lógica de meios e fins que aplicamos no domínio da técnica. Caberia, então, perguntar-se se não está incorrendo no utilitarismo que, a seu juízo, constitui uma das degradações da filosofia moderna (cf. §47).

Com estas críticas não pretendemos negar a possibilidade de articular a interpretação alternativa do conceito de 'sentido da vida', que seja capaz de dar-lhe um significado inteligível. Por exemplo, uma interpretação sob a qual o sentido – ou sem sentido – da vida considera-se como algo intrínseco. Um conceito assim teria de estar relacionado com o sentido – ou sem sentido – intrínseco das

experiências particulares que balizam e configuram uma vida. Mas essa relação não deveria ser pensada como contingente (como se a vida fosse um agregado de experiências, e o sentido daquela fosse resultado de um balanço ou cálculo destas), senão como uma relação constitutiva. Em todo caso, cremos que o conceito de 'sentido intrínseco da vida' não é sinônimo de 'sentido absoluto da vida', pois aquele pode ser imanente (pode determinar-se dentro do horizonte da finitude da vida), ainda que este postule uma concepção providencialista que remete a um fundamento transcendente do sentido.

Mas ainda podem ser colocadas outras objeções. Em seu afã por semear a semente da fé no humus da razão, o autor da encíclica apela – muito agostinianamente – à experiência natural do desejo de uma resposta – a "sede de verdade" (§29) -, como indício de que deve existir o objeto capaz de satisfazer esse desejo: "Não se pode pensar que a busca, tão profundamente enraizada na natureza humana seja de todo inútil e vã. A capacidade mesma de buscar a verdade e de colocar perguntas implica já uma resposta" (idem). O argumento aqui expresso apresenta uma dupla vertente. Partindo da premissa de que se alguém não acreditasse que pudesse encontrar algo não buscaria, Wojtyla conclui que deve existir isso que busca. Sem embargo, esta conclusão não se segue daquela premissa. Pois a confiança em encontrar uma resposta é uma causa psicológica da busca, mas não uma garantia lógica de que tal resposta exista. E, se o Papa pressupõe que tal resposta existe, já que a buscamos, então incorre em uma petição de princípio, pois toma como dado algo que tem que demonstrar.

Mas, ao que parece, com seu argumento ele pretende também provar que não poderíamos dar um sentido inteligível à pergunta se a esta não se pudesse responder; e, como supõe que a pergunta tem sentido, deduz que a resposta existe. Para apoiar seu suposto ponto de vista, estabelece uma analogia entre a pergunta pelo sentido da vida e as perguntas que se faz um cientista na prática de sua investigação, argumentando que "a busca da explicação lógica e verificável de um fenômeno determinado" (§29) está motivada por uma confiança do

cientista em que encontrará uma resposta. A analogia falha, contudo, em vários pontos cruciais. Vejamos porquê.

Deixando de lado o que de cientificismo que possa de novo adicionar-se a esta comparação, o cientista dispõe de critérios epistemológicos – lógicos e empíricos – que definem o sentido de suas perguntas, quer dizer, que de antemão determinam que respostas são adequadas e que respostas não são. Precisamente, o sentido de uma pergunta científica está conectada com os fatos possíveis que constituiriam uma resposta da mesma, mas o cientista também assume que qualquer concretização desta resposta não é um princípio, senão uma hipótese à espera de confirmação, e a história da ciência nos ensina, além disso, que o reiterado fracasso das hipóteses propostas para resolver uma pergunta terminam por desqualificar a esta e a teoria em cujo seio cobra seu sentido.

Assim, pois, o ensino da ciência não se dá de forma tal que se uma pergunta tem sentido está garantido que se vai encontrar uma resposta, mas ao contrário: sempre cabe a possibilidade de que essa pergunta persista, o que leva a revisar a pergunta mesma e, inclusive, a teoria que a originou.

De qualquer forma, insistimos, o decisivo não é para nós que Wojtyla assuma uma concepção que nos parece errônea a respeito do proceder científico, mas nossa insistência na diferença entre o sentido de uma pergunta científica e a pergunta pelo sentido da vida. A primeira é respondida com a formulação de uma hipótese a espera de fatos que a confirmem. A segunda não espera fatos que a contestem, mas que a resposta que se dá dota de significado os fatos que se vivem, independentemente de quais sejam estes.

Consideremos a seguir outro aspecto do enfoque do problema por parte de Wojtyla. Em sua opinião, a inquietude que sentimos pelo sentido de nossa existência somente poderá acalmar-se se chegarmos a ter "uma explicação definitiva" (§27) a essa questão, o que acontecerá se soubermos que há outra vida que dá sentido a esta. Aceitar qualquer outra alternativa (ou seja, aceitar que não podemos saber se

há uma resposta, ou negar que há), equivale, em sua opinião, a aceitar que "a existência estaria continuamente ameaçada pelo medo e a angústia" (§28). E aceitar isso é cair em "um estado de ceticismo e de indiferença ou nas diversas manifestações de niilismo" (§81).

Frente a este ponto de vista, nós pensamos que uma atitude legítima diante do problema do sentido da vida poderia ser, precisamente, a de reconhecer que a pretensão de dar uma resposta definitiva à questão do sentido não pode ser satisfeita; e que reconhecer esta limitação constitutiva da razão humana não implica abandonar-se ao sem sentido. Já no curso de nossa argumentação temos proposto uma interpretação do conceito de 'sentido da vida' como sentido intrínseco, conforme o qual é possível, não somente formular perguntas inteligíveis, mas também que as respostas que o sujeito dê estejam sempre expostas a uma ulterior problematização. Isto exclui toda pretensão de atribuir valor definitivo a qualquer resposta que se possa dar à questão da existência. Isto vale para as respostas que a razão dê desde posições agnósticas ou ateias, pois o reconhecimento do horizonte de finitude em que se situa a filosofia não admite explicações definitivas neste ponto. Mas também cremos que poderia valer para as respostas que se pudessem dar desde a fé, já que, por esta transcender toda demonstração e evidência racional, muito provavelmente não perderia sua autenticidade pelo reconhecimento de sua intrínseca fragilidade.

Naturalmente, o autor da encíclica tem algo para opor a este ponto de vista. Para ele, esta carência de conclusividade constitui um testemunho do fracasso ao qual se encontra condenada a razão filosófica se renuncia a sua dimensão sobrenatural. Quando a razão não se abre à fé, é capaz somente de "fundar a própria vida sobre a dúvida, a incerteza ou a mentira" (§28). E como, na opinião do Papa, a razão está destinada por natureza à fé, negar essa subordinação é, não somente um fracasso, mas uma traição à própria natureza da razão. O filósofo que não submete sua razão à "única autoridade da verdade" (§79), que é o magistério da Igreja, não é um mero filósofo, senão um mau filósofo, pois não "reflete corretamente sobre a verdade" (§50). Não pode surpreender-nos, então, que reivindicar a

autossuficiência da razão com respeito à fé represente, aos olhos de Wojtyla, uma pretensão orgulhosa "de construir sobre argumentações somente humanas uma justificação suficiente do sentido da existência" (§23), pretensão que degrada e causa dano à própria filosofia (cf. §75).

Ao contrário, nós pensamos que quem defende a autonomia da razão na questão do sentido da existência, não trata necessariamente de se opor à resposta presumidamente definitiva e exaustiva da fé, outra resposta também definitiva e exaustiva, fundada na razão. Pode, ainda mais, como em nosso caso, assumir que não há nenhuma resposta definitiva e exaustiva à pergunta sobre o sentido da existência. E pode tratar de fazê-lo, ao reconhecer seu enraizamento na natureza do homem. Mais ainda, pode fazer justamente na medida em que atribui essa importância.

Reconhecer no ser humano essa "sede de verdade" – essa abertura à questões últimas – da qual fala Wojtyla (§29), é compatível com o reconhecimento de que não poderá saciar nunca essa sede. E esse reconhecimento, longe de ser sintoma de uma claudicação, pode converter-se na condição de uma vida reflexiva e intelectualmente honesta, que assume a incerteza no interesse da verdade, em lugar de instalar-se em uma segurança para nós ilusória. Por que a razão emancipada, em lugar de pretender justificação definitiva do sentido da existência, não poderia, mais bem, mostrar a inviabilidade de tal pretensão e o eventual autoengano que a alimenta? Se assim fosse, de tal lucidez não resultaria certamente nenhuma resposta definitiva, mas se poderia surgir uma atitude honesta frente à questão do sentido da vida.

V. Conclusão: a crença religiosa e os limites da filosofia

Começamos este trabalho com uma alusão a Wittgenstein e a seu pessimismo à respeito da possibilidade de uma resolução dialogada entre quem assume diferentes imagens de mundo, ainda que

advertíamos também que o empenho nesse diálogo é característico de uma atitude filosófica. De nossa parte, cremos termo-nos mantidos fiéis à mesma.

E, sem embargo, podemos agora compreender melhor as razões do pessimismo wittgensteiniano, pessimismo que constitui, por sua vez, uma advertência sobre os limites do diálogo filosófico. A diferença de nossos estados psíquicos de natureza eminentemente cognitiva, como nossas crenças científicas ou ordinárias sobre o mundo físico, que podem ser alteradas com relativa facilidade pela evidência que o mundo proporciona (ainda que a história das revoluções científicas venham mostrar que essa facilidade é certamente muito relativa), os estados de caráter fundamentalmente práticos são mais dificilmente alteráveis por este motivo, pela sensível razão de que são estes os que dotam de significação moral ao que ocorre no mundo.

Pois bem, em nossa opinião, as imagens do mundo que os credos religiosos incorporam têm mais um significado prático que cognitivo. Pode este caráter prático ocultar que falemos de crenças religiosas, como também falamos de crenças científicas ordinárias de caráter teórico. Mas, estas últimas são fundamentalmente "crenças que", as primeiras são "crenças em", e tão leve matiz basta para que suas relações com o mundo tenham os sentidos contrários a que aludimos anteriormente.

Sendo assim, não temos que esperar que o aporte de evidência empírica ou argumentativa seja imediatamente eficaz com a mudança de convicções de sentido prático; uma mudança de convicções que, quando se produz, significa uma transformação global do modo de viver e nas práticas de quem a experimenta.

Esta consideração, como indicávamos, marca um limite à potencialidade da argumentação filosófica. Se esta ajuda a alterar as imagens de mundo, muito provavelmente não fará em conjunção com outros fatores, muitos dos quais seguramente não tenham um caráter fundamentalmente intelectual ou teórico.

Mas, se a filosofia pode carecer desta eficácia imediata positiva, tem uma função crítica irrenunciável para cumprir, já que a clarificação conceitual que proporciona serve para refinar a legitimidade das pretensões e propostas que surgem no seio de nossa própria cultura ou de outras. Com respeito a isso, nossa insistência no caráter prático, mais que cognitivo, da crença religiosa, deve servir para defender o direito inalienável dos crentes a viver sua vida em coerência com sua fé, mas também para recordar-lhes o dever, que para eles deveria ser sagrado, de não arrogar-se uma função de tutela sobre quem não a compartilha.

*Triunfar Fracassando. A tradição racionalista e o destino dos deuses**

Luis Arenas[1]

"Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar".

B. Spinoza

1. Mais de um século depois de Marx, Nietzsche ou Freud a religião[2] segue sendo um fenômeno onipresente no mundo. Se

* Uma versão prévia deste trabalho foi lida e discutida pelo professor Vicente Sanfélix, da Universidade de Valência. Agradeço aos comentários e observações que me fez e que, na medida do possível, tenho tentado incorporar à versão definitiva.

[1] Tradução de Silvio Kavetski.

[2] Diante da antropologia clássica, são muitos os antropólogos contemporâneos que discordariam de que sequer seja possível isolar os fenômenos ou conteúdos religiosos como um âmbito específico de uma cultura frente a outros domínios (econômicos, políticos, de relações, cosmovisionais, etc.). Muito menos ainda seria legítimo estabelecer critérios comensuráveis de comparação entre "fenômenos religiosos" de sociedades diversas. Segundo alguns discursos hoje crescentes não é somente que não tenha sentido falar "da religião" no singular, mas que nem sequer está claro que falar "do religioso" como um domínio transcultural demarcado não seja outra coisa que vincular fenômenos de limites difusos a partir de elementos meramente superficiais ou, ainda pior, aplicar categorias etnocêntricas que falseiam em sua especificidade

analisarmos alguns cálculos recentes, na atualidade existem em torno de 10.000 religiões entre tradicionais e de recente aparição[3], um número que supõe aproximadamente o dobro das línguas que se falam no planeta. Em sentido diferente ao que pensara o velho Tales, no século XXI o mundo segue estando "cheio de deuses".

Esse fato, que, em princípio, não haveria de surpreender em relação àquelas sociedades que continuam vivendo e interpretando o mundo a partir de suas tradições nativas e locais, resulta, entretanto um enigma em relação com essa outra parte do planeta que chamamos Ocidente – entendendo por tal a categoria civilizatória que hoje é, e não meramente a geográfica que deixou de ser faz muito tempo. A secularização que previa a modernidade ocidental, depois das três feridas narcisistas infligidas à consciência européia pela ciência (Copérnico, Darwin e Freud)[4], não foi finalmente realizada. E se trata de um fenômeno surpreendente precisamente porque as ideias que têm permitido o desenvolvimento científico, que está na base dos processos de modernização que o Ocidente pôs em marcha desde o século XVII e que tem se estendido há tempo a nível planetário,

própria os fenômenos estudados em outras culturas. Sem dúvida se trata de objeções que ultrapassam o alcance deste trabalho, mas que desde um ponto de vista metodológico seria preciso tomar em consideração. Não obstante, no que segue e para tornar explícito ao menos o âmbito ao que nos referimos com o termo "religião", bastará tomar como ponto de partida uma mínima caracterização como a proposta por Melford E. Spiro. Spiro entende por religião "uma instituição consistente na interação mediada culturalmente com seres supra-humanos postulados culturalmente" (SPIRO, M. E., "Religion: Problems of Definition and Explanation" in M. BANTON, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1971, p.96).

[3] Tomo o dado de SÁDABA, J. "Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión", em *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 22, II Época, n.4 (2009), p.21-32, quem por sua vez remete a David Barrett et al, *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions - AD 30 to 2200*, Oxford University Press, 2001. É, em todo caso, um dado que coincide com o que oferece E. BARKER (cf. "New Religious Movements: their incidence and significance", em B. Wilson e J. Cresswell (eds.), *New Religious Movements: challenge and response*, London, Routledge, p.15-32).

[4] FREUD, S., "Una dificultad en el psicoanálisis" (1917), em S. Freud, *Obras completas*, Madrid: Orbis, 1988, Vol.13, p.2434 ss.

parecem estar em franca contradição com o conteúdo da maioria das crenças de conteúdo religioso.

Como resultado disso o Ocidente e o mundo modernizado se veem mergulhados em uma espécie de *esquizofrenia epistêmica* da qual não se pode encontrar melhor termômetro que os Estados Unidos da América. Com efeito, os Estados Unidos são hoje, ao mesmo tempo, a primeira potência científica e econômica mundial[5] e o país em que 90% da população, segundo as pesquisas, crê em um deus pessoal que escuta e responde as preces e em que, apesar do que a geologia, a biologia e a cosmologia atuais assinalam, 53% de sua população crê que "Deus criou os seres humanos em sua forma atual tal e como a Bíblia o descreve"[6].

É certo que, se excetuamos os Estados Unidos, se parece registrar em geral uma correlação inversa entre níveis de desenvolvimento científico e econômico e religiosidade. O que faria dos Estados Unidos um caso excepcional que sem dúvida teria que se explicar a partir de fatores históricos e sociológicos únicos que suscitam em sua origem como país, mas que não anularia o que parece ser uma regra que afeta em geral às sociedades ocidentalizadas. Com efeito, segundo uma pesquisa Gallup realizada entre 2007 e 2008, entre os 10 países menos religiosos encontramos muitos que oferecem os mais altos níveis de vida de acordo com os parâmetros ocidentais, entre eles Suécia, Dinamarca, Noruega, Holanda, Hong Kong e Japão[7]. De outro modo e com duas sonoras exceções (Vietnam, com 81% da população não crente e Irlanda com 4% da população não crente), existe uma clara correlação inversa entre as taxas de bem estar e

[5] Relatório de The Royal Society, *Knowledge, networks and nations. Global scientific collaboration in the 21st Century,* 2011, p.16, em: <http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal_Society_Content/policy/publications/2011/4294976134.pdf>.

[6] HARRIS, S., *Carta a una nación cristiana*, Madrid: Paradigma, 2007, p. X.

[7] Cf. Crabtree, S., & Pelham, B., "What Alabamians and Iranians have in common", 9-2-2009, em: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>.

segurança individual e social de um país e as taxas de crença em Deus[8]. Mas mesmo nestes casos, o enigma que requer uma explicação a partir da hipótese que vincula a racionalidade moderna e a secularização é a persistência do fenômeno religioso precisamente onde as condições para a completa secularização que a modernidade prognosticava parecem ter-se cumprido.

2. Essa suposta "permanência anômala" do fenômeno da religiosidade entre os países mais desenvolvidos a partir do ponto de vista econômico pode ser explicada de diversos ângulos. Haverá, por exemplo, quem apele para explicá-la a uma ainda incompleta ilustração de tais sociedades. A polêmica que levantou há alguns anos a partir de vários aspectos o chamado "new atheism" (dentre os que fariam parte, entre outros, os filósofos Sam Harris e Daniel Dennet, o biólogo Richard Dawkins, o físico Victor Strenger ou o escritor Christopher Hitchens[9]) girou novamente em torno da defesa da razão e da ciência como principais ferramentas a favor da visão de um mundo livre de elementos sobrenaturais e místicos que normalmente rodeiam a compreensão religiosa do mundo. Alguns desses autores empreenderam uma campanha de luta positiva em artigos, livros, conferências e intervenções públicas a favor de uma cosmovisão baseada em um naturalismo de inspiração científica e completamente emancipada de conteúdos transcendentais. Tal luta vem se estendendo em diversos aspectos: a partir da autodefinição de sua posição em positivo por meio de um neologismo (*bright*) que evite a referência

[8] Pode-se consultar uma meta-análise de dados bastante completa em Zuckerman, Ph., "Atheism. Contemporary numbers and patterns", em Martin, M., *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.47-65.

[9] Cf. HARRIS, S., *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Madrid: Paradigma, 2007; HARRIS, S., *Carta a una nación cristiana*, Madrid: Paradigma, 2007; DENNETT, D. C., *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*, Madrid: Katz, 2007; DAWKINS, R., *El espejismo de Dios,* Madrid: Espasa Calpe, 2007; STENGER, V., *¿Existe Dios?: el gran enfrentamiento entre ciencia y creencia, entre fe y razón*, Barcelona: Robinbook, 2008 e Hitchens, Ch., *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona: Debate, 2008. Para uma tentativa de resposta a partir da perspectiva cristã, cf. John F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*, Santander: Sal terrae, 2012.

derivada a partir da posição "crente" (como *a*teu, *in*fiel, *ím*pio, *a*gnóstico, etc.)[10] para rechaçar os absurdos e disparates que empregam as justificações religiosas da ética ou da política e oferecer visibilidade pública a uma posição que rejeite toda apelação ao transcendente. Como explicam na ideologia do movimento *bright*: "Se "iluminar" (*enlighten*) é se libertar da ignorância, do preconceito e da superstição, "brilhar" (*embrighten*) é proceder no âmbito cívico com propósitos similares"[11]. Para muitos destes autores a incapacidade de extrair as consequências radicais dos avanços no campo da ciência seria a causa dessa persistência do fenômeno religioso. A tese de Michael Shermer, o fundador da Skeptics Society, segundo a qual "a educação está negativamente correlacionada com a religiosidade (de modo que, à medida que a educação é mais elevada a religiosidade descende)"[12] teria a seu favor o apoio de dados tais como as baixíssimas taxas de crentes que encontramos entre os grupos de cientistas mais eminentes do mundo (mesmo naqueles países em que a crença religiosa está amplamente estendida, como é o caso dos Estados Unidos)[13]. Definitivamente, para os defensores da tese da secularização incompleta, a presença da crença religiosa seria o testemunho de que o horizonte "desencantado" frente ao qual nos coloca a ciência moderna – essa exclusão da magia no mundo, para falar nos termos de Weber[14]

---

[10] Cf. DENNETT, D., "The Bright Stuff", *New York Times*, 12-07-2003.

[11] Cf. em: <http://www.the-brights.net/vision/symbolism.html>.

[12] SHERMER, M., *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*, New York: W. H. Freeman and Company, 2000, Apéndice 1.

[13] Por exemplo, apenas 7% dos membros da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (o equivalente a Royal Society britânica) crê em um Deus pessoal (cf. E. J. LARSON y L. WITHAM, "Leading scientists still reject God", *Nature*, 394, 1998, p.313). No entanto, quando não se toma como referência somente os cientistas mais eminentes e se pergunta ao resto da comunidade de cientistas, a porcentagem de crentes sobe para 40%. Segundo uma pesquisa de R. Elisabeth Cornwell e Michael Stirrat, a maioria dos Fellows da Royal Society é atéia. Apenas 3,3% dos Fellows crêem na existência de um Deus pessoal (Cf. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios,* Madrid: Espasa Calpe, 2007, cap.3).

[14] "O progresso da intelectualização e racionalização não representa um ascendente conhecimento global das condições gerais da nossa vida. O significado é outro: representa o entendimento ou a crença de que, em um momento dado, qualquer momento, é possível saber, por conseguinte, que não existem poderes ocultos e

– ainda não haveria chegado a penetrar importantes camadas da sociedade. Numa só palavra: não teriam decorrido ainda os duzentos anos previstos por Nietzsche para extrair as consequências da morte de Deus, mas o processo, de acordo com esta visão, já estaria inexoravelmente em movimento: para os mais pacientes, porque no final das contas, como arriscou Freud, "a voz do intelecto é desativada, mas não descansa até ter conseguido se fazer ouvir e sempre acaba conseguindo"[15]; para os mais otimistas, porque seu ápice em alguns pontos seria quase um fato ao virar a esquina[16].

Contudo, outro modo de enfrentar a permanência da religião poderia ser negá-la[17] e oferecer uma descrição dessa suposta religiosidade que evidencie seu caráter de mero epifenômeno. Neste caso se trataria de negar essa continuidade do fenômeno religioso recordando a perda de influência efetiva que a religião tem sofrido em relação à que de fato teve em épocas anteriores – uma situação talvez particularmente visível nos países de tradição católica do sul da Europa. A religiosidade que ainda perdura em muitos lugares seria na

imprevisíveis ao redor da nossa existência; mas, de maneira oposta, que tudo está sujeito a ser dominado mediante o cálculo e a previsão. Com isso está descoberto, simplesmente, que o mágico está excluído do mundo" ("*La ciencia como vocación*" em WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza,1967).

[15] FREUD, S., "El porvenir de una ilusión" (1927), em S. FREUD, *Obras completas*, Madrid: Orbis, 1988, Vol.17, p.2990 ss.

[16] Essa é a tese do estudo desenvolvido por físicos da Universidade do Arizona e a Corporação Científica para o Avanço da Ciência (EE. UU.). A partir de uma série ampla de dados interpretados a partir de modelos de uma dinâmica não-linear, o estudo mostra que nas sociedades analisadas (Austrália, Áustria, Canadá, República Tcheca, Finlândia, Irlanda, Países Baixos, Nova Zelândia e Suíça) "a utilidade percebida da não afiliação religiosa é maior que a adesão a uma religião e, portanto, [o modelo] prevê o crescimento contínuo da não afiliação, tendendo à desaparição da religião". Do mesmo modo, este estudo recorda que as pessoas que dizem não ter nenhuma afiliação religiosa constituem o grupo "espiritual" que cresce mais rápido em distintos países ao redor do mundo (cf. ABRAMS, D. M. et al., "Dynamics of Social Group Competition: Modeling the Decline of Religious Affiliation", *Physical Review Letters*, 107/4 [2011]).

[17] A expressão em espanhol é "*negar la mayor*" que diz respeito, especificamente, às premissas, maior e menor, de um silogismo. Neste caso, significa negar a premissa maior, ou seja, negar a continuidade do fenômeno religioso. (N. do T.)

maioria dos casos como um resto puramente social ou ritual esvaziado de todo conteúdo sagrado real. Teria ocorrido de fato essa separação entre religião e culto que Kant temia existir em que a razão e a religião não foram compatíveis[18]. Na Espanha, por exemplo, com uma população que se declara católica em um número esmagador de 73,1%[19], a ampliação de direitos civis, tradicionalmente rechaçados pela Igreja católica, (divórcio, aborto, matrimônio homossexual, adoção homoparental, etc.), todavia tem recebido em sua progressiva incorporação aos códigos legais um apoio amplamente majoritário por parte da sociedade espanhola. Tais desajustes entre a autodescrição religiosa e os compromissos dogmáticos ou doutrinais assumidos de fato por uma suposta população majoritariamente católica seriam sinais de que a religião se mantém nesses países no plano fenomênico e somente de um modo superficial ou folclórico (em rituais como batismos, procissões, funerais), no mesmo sentido em que por inércia perduram costumes ou convenções sociais cujo sentido original se extinguiu ou se fez já irreconhecível; definitivamente, como uma espécie de "relíquia arcaica", mas já expurgada de toda substância religiosa (do mesmo modo que continuamos ouvindo dizer "Jesus!" diante do espirro de alguém ao nosso lado sem por isso alegar que invocamos Cristo frente ao demônio ou espírito que está saindo do corpo da pessoa resfriada). A religião, tal como notou Durkheim[20],

---

[18] "Si no ocurriese así [es decir, si entre la Razón y la Escritura no hubiera compatibilidad], entonces o bien se tendrían dos Religiones en una persona, lo cual es absurdo, o una *Religión* y un *culto*, en cuyo caso puesto que el último no es (como lo es la Religión) fin en sí mismo, sino que sólo tiene valor como medio, ambos tendrían que ser agitados juntos con frecuencia, para ligarse por un corto tiempo , pero en seguida, como aceite y agua, separarse de nuevo" (KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 1986, Prólogo a la segunda edición).

[19] Centro de Investigações Sociológicas, *Barómetro de enero de 2013*, pergunta 27, p.18, em:
<www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/ Marginales /2960_2979 /2976/ Es 2976.pdf >.

[20] "A conclusão geral do livro [...] é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que não surgem mais que no seio de grupos reunidos e que estão destinados a elevar, a manter ou a reconstruir certos estados

encontraria sua explicação na atualidade somente no plano sociológico, como uma espécie de "cimento social" que com seus rituais concede unidade e identidade a certas comunidades e que se encontra em concorrência direta com outras formas de coesão comunitária como poderiam ser em nossos dias candidatos alternativos como os clubes de futebol, as séries cinematográficas, as sagas literárias ou os ídolos musicais[21]. Em um mundo já *materialmente* secularizado, a religião seria mais uma dessas instituições remanescentes que ainda permitem estabelecer entre os homens e mulheres vínculos sociais duradouros, uma prática ritualizada na forma, mas vazia de todo tipo de sacralidade real.

Não obstante, no outro extremo destas interpretações que fazem da secularização algo acontecido *de fato* ou inevitável em um futuro mais ou menos próximo, a permanência do fenômeno religioso pode ser vista como um dado inegável, como uma obstinada anomalia que resiste aos embates secularizadores com uma inesperada obstinação e que relata o inextirpável da dimensão religiosa em relação com a natureza humana. De fato, isso é o que parece ter levado um dos mais importantes defensores da teoria da secularização nos anos sessenta do século XX, Peter Berger, a revisar trinta anos depois as teses da sua obra de 1967 *El dosel sagrado*. Naquela obra Berger arriscava "uma tendência à secularização de ordem política, que andaria de mãos dadas com o desenvolvimento do industrialismo moderno" e que previsivelmente iria se estendendo pelo planeta acompanhando de maneira lenta mas inexorável os processos de modernização. O progressivo pluralismo que acompanha a modernização inevitavelmente "mergulharia a religião em uma crise de credibilidade", de tal modo que o diagnóstico à altura de 1967 parecia

mentais desses grupos" (DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1993).

[21] Neste sentido é qualquer coisa menos casual o que os seguidores de Justin Bieber, a famosa estrela do pop, se autodenominem "beliebers" (jogo de palavras com "believer": crente). Isso traduz a continuidade que sua "adoração" pelo cantor tem com o tipo de solidariedade intersubjetiva que se estabelece nas comunidades religiosas.

claro: "Enquanto a secularização e o pluralismo são hoje fenômenos de amplitude mundial, também a crise teológica alcança dimensões mundiais"[22]. A sociologia da religião sugeria o mesmo diagnóstico que anunciara Freud em 1927, desta vez a partir da psicologia: "O abandono da religião se cumprirá com toda a inexorável fatalidade de um processo de crescimento"[23].

No entanto, no ano de 2002 o próprio Berger via-se obrigado a reconhecer que a teoria da secularização deveria ser abandonada não por razões filosóficas ou teológicas, mas por ter se tornado "cada vez menos capaz de dar sentido à evidência empírica que chega de diferentes partes do mundo"[24]. O retorno da religião seria um fenômeno já inquestionável. E não apenas por causa de suas manifestações mais explosivas e espetaculares, como podem ser a eclosão de fundamentalismos de um e outro sinal que se vem produzindo nas duas últimas décadas no seio das grandes religiões do mundo (os cristãos evangelistas protestantes dos Estados Unidos, a corrente salafista do Islã no Magreb, no Oriente próximo e na Ásia, o jaredismo entre os judeus extraortodoxos de Israel[25], aos que teria que acrescentar os extremistas ortodoxos russos ou o movimento hindutva na Índia), mas pela extraordinária proliferação de novos cultos que continuam aparecendo em uma proporção, de acordo com alguns, de dois ou três ao dia[26] e que tem dado lugar para a constituição de um

---

[22] BERGER, P. L., *El dosel sagrado: Elementos de una teoría sociológica de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971, p.160, p.183 e p.188, respectivamente.
[23] FREUD, S., "El porvenir de una ilusión" (1927), em S. Freud, *Obras completas*, Madrid: Orbis, 1988, Vol.17, p.2985.
[24] Cf. BERGER, P. L., "Secularization and desecularization", em Woodhead, L. et al. (eds.), *Religions in the Modern World*, London: Routledge, 2002, p.292. De fato, Berger se mostra mais explícito ainda em outros lugares: "Meu ponto de vista é que a suposição de que vivemos em um mundo secularizado é falsa. O mundo hoje, com algumas exceções as quais me referirei [Europa e certas elites culturais internacionais educadas em instituições ocidentais, L. A.], é tão furiosamente religioso como sempre foi e em alguns lugares mais ainda" (BERGER, P. L., [ed.], *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., 1999, p.2).
[25] Cf. KEPEL, G., *La revancha de dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
[26] Cf. LESTER, T., "Supernatural selection", em *Atlantic Monthly,* 8-2-2002.

novo campo acadêmico de estudo, o dos Novos Movimentos Religiosos[27].

Mas o que se mostra mais surpreendente é que esse retorno da religião parece ter começado a ganhar posições cada vez mais visíveis no debate filosófico e intelectual europeu.

3. Com efeito, até mesmo a Europa – onde o historiador e teólogo luterano Martin Marty considerava ao lado da Austrália como "o cinturão de gelo espiritual" do mundo – estaria começando a experimentar certo "degelo" em relação a seu laicismo radical de origem iluminista. A julgar pelo clima intelectual das últimas décadas parece que na Europa o discurso religioso tem começado a sair de seu confinamento no espaço privado e começam a se abrir para ele oportunidades de participação no debate público a partir do conteúdo racional valioso (tanto ética como politicamente) que não poucos filósofos de primeira linha lhe voltam a conceder. Podem-se multiplicar os exemplos desta abertura que se percebe desde o final do século passado com relação à religião e que, no contexto da generalizada revisão crítica que se vem realizando a partir dos anos setenta da modernidade, tem sido rotulada como uma espécie de "retorno da religião"[28]. Um pequeno passeio sem esforço exaustivo pela filosofia contemporânea europeia parece dar razão a tal análise.

Pensemos, por exemplo, em Gianni Vattimo, um dos primeiros a falar desse fenômeno do religioso a partir do diagnóstico realizado no

---

[27] Os estudos sobre Novos Movimentos Religiosos surgiram nos anos setenta do século passado e reúnem sociólogos, antropólogos e historiadores da religião interessados na origem de novos cultos, seitas e religiões alternativas. Conta com uma rede internacional de associações científicas como a Information Network Focus on Religious Movements (INFORM: <http://www.inform.ac>), com base na London School of Economics ou o Center for Studies on New Religions (CESNUR: <http://www.cesnur.org>) e revistas acadêmicas especializadas como *Nova Religio. Journal of Alternative and Emergent Religions*, publicada pela University of California em Berkeley.

[28] Cf. MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999.

âmbito do seu anúncio do "fim da modernidade". A crise da modernidade, segundo Vattimo, teria trazido consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que ameaçavam a religião: o cientificismo positivista e o historicismo hegeliano-marxista. Superada essa concepção positivista do progresso, a nova autocompreensão que Vattimo propõe vinculada ao pensamento fraco abriria a porta para que as religiões em geral e o cristianismo em particular apareçam como "possíveis guias para o futuro" frente à insatisfação que no próprio coração do ocidente moderno produz aquela modernidade tecnocientífica e secularizada[29].

Uma reconciliação semelhante com o discurso religioso observa-se em outro autor importante da filosofia européia, Jürgen Habermas, que, embora a partir de coordenadas mais suscetíveis que as de Vattimo a resgatar conteúdos normativos presentes na tradição iluminista, vê também na religião um inesperado aliado da filosofia contra o bruto reducionismo e a atrofia da consciência normativa que resulta, por um lado, dos embates da visão cientificista e, por outro, do deslocamento do horizonte da solidariedade pelo império do mercado. Seja esta secularização entendida como um momento interno do desenvolvimento do próprio cristianismo na direção de um "enfraquecimento e dissolução do ser da metafísica", como em Vattimo, seja ela vista como um processo de aprendizagem complementar entre as perspectivas da razão e da religião "que obriga tanto às tradições do Iluminismo quanto às doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos *limites*", como em Habermas[30], o certo é que "o teorema de que uma modernidade quase derrocada só pode sair do atoleiro através da orientação para um ponto de

[29] Cf. VATTIMO, G., *Creer que se cree,* Barcelona: Paidós, 1996. Cf también Vattino, G., *Después de la Cristiandad*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

[30] HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006. Vale a pena lembrar que as posições de Habermas defendidas em "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal", contidas neste livro, são a contribuição de Habermas ao debate mantido na Academia Católica de Baviera de Munich em 2004 com o então cardeal Joseph Ratzinger (um ano depois proclamado papa Bento XVI).

referência transcendente, é um teorema que hoje volta a encontrar ressonância"[31].

No âmbito da filosofia espanhola é precisamente esse teorema que Eugenio Trías irá analisar em várias obras[32] nas quais, munido de um conceito amplo de razão, "a razão fronteiriça", também pretende acertar as contas com certo "modo frívolo e banal com que a tradição moderna e iluminista tem sido situada em relação ao fato religioso"[33]. Sob o suposto de que as religiões são capazes de encontrar a "figura simbólica" que à filosofia cabe elaborar com fundamento conceitual, para Trías esse desencontro entre filosofia e religião carece de sentido e deve ser superado, pois no fundo ambas falam sobre o mesmo: "uma [a filosofia] no modo neutro e apofântico do ser do limite; a outra [a religião] na forma de uma relação pessoal do homem, ou sujeito fronteiriço, com seu Deus"[34].

Outra, mas também significativa desse diálogo por parte do pensamento europeu contemporâneo com fontes da tradição religiosa (cristã neste caso), seria a recuperação que autores como Badiou e Agamben tem feito da figura de Paulo de Tarso. A reivindicação das cartas de Paulo por parte de um pensador ateu como Badiou se fará, desta vez, em razão de encontrar nelas o lugar da verdadeira "fundação do universalismo", e na figura de seu autor não tanto um dos pais da cristandade, um apóstolo ou um santo quanto "um pensador-poeta do acontecimento, ao mesmo tempo que aquele que pratica e anuncia traços invariantes do que se pode chamar de figura militante"[35], isto é, a partir da perspectiva não primariamente teológica mas política. No caso de Agamben, por sua vez, o diálogo

---

[31] HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.
[32] TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994. TRÍAS, E., *Pensar la religión,* Barcelona: Destino, 1997 e TRÍAS, E., *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio,* Barcelona: Destino, 2001.
[33] TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, p.166.
[34] TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, p.171.
[35] Cf. BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos, 1999, p.2.

com Paulo tem a ver com a origem que nele Agamben encontra de um modo de entender o tempo, particularmente relacionado à tradição messiânica que culminará em Benjamin (o tempo messiânico como "o tempo que resta" em oposição ao tempo cronológico como "o tempo em que estamos")[36].

E se esses nomes não resultaram suficientes dessa nova atitude que se percebe na filosofia européia para o discurso religioso, consignemos que até Peter Sloterdijk, ex-apóstolo da razão cínica, acabará se reconhecendo em diálogo com o cardeal católico Walter Kasper, como "musical em sentido religioso" e interessado no diálogo com a religião, embora com formas religiosas "mais místicas e meditativas" e menos totalitárias que as encerradas no seio dos grandes monoteísmos[37].

Todos esses exemplos referidos à reflexão filosófica recente procedem de um refinado mundo acadêmico ou de certa elite intelectual européia e estão, por isso, longe de serem expressões generalizadas da autoconsciência religiosa da população desse continente. Não obstante, postos em continuidade com os dados estritamente sociológicos que é possível reunir com relação à evolução da religiosidade no mundo em geral e na Europa em particular, tais exemplos apontam claramente que as expectativas depositadas pela tradição racionalista no progressivo enfraquecer (e, talvez até, na desaparição final) da religiosidade constituíam somente *falsas* esperanças. A religião – se é que alguma vez se foi – parece ter voltado para ficar.

---

[36] AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

[37] SLOTERDIJK, P., e Walter KASPER, *El retorno de la religión: una conversación*, Oviedo: KRK, 2007. No diálogo Sloterdijk observa que "não encontrei nada melhor [que o conceito de Deus do cristianismo], somente um pouco mais descolorido. Conheço a tonalidade da mensagem cristã e me consideraria – já que estamos com Max Weber – musical no sentido religioso".

4. Isso constitui o reconhecimento do fracasso de um racionalismo de inspiração naturalista e materialista? Será esta condição inextirpável da religiosidade, no fundo, o sinal inequívoco da *verdade profunda* da posição religiosa, isto é, da existência de um domínio sagrado sobrenatural ao qual as diferentes religiões tentam descobrir a partir de um saber não redutível ao conhecimento científico? Para alguns filósofos, inclusive esta resistência do fenômeno religioso teria uma causa concreta: a crença no sobrenatural se abriria contra o naturalismo e a ideologia cientificista dominante graças ao que alguns filósofos como Alvin Plantinga denominam – sem uma pitada de ironia – o *sensus divinitatis*[38], uma espécie de órgão da percepção direta de Deus com a qual poderíamos explicar a universalidade da crença religiosa e sua resistência a desaparecer.

À parte o fato de que esse *sensus divinitatis*, ao qual apela Plantinga, parece conformar-se unicamente aos conteúdos das grandes religiões monoteístas (e, portanto, dificilmente poderia dar conta da riqueza e diversidade tipológica dos agentes sobrenaturais que se apresentam na enorme multidão de fenômenos religiosos conhecidos), o certo é que a presença universal em qualquer cultura ou sociedade de que tenhamos notícia do que poderíamos denominar "agentes sobrenaturais" (deuses, demônios, divindades, fantasmas, espíritos, fadas, anjos, etc.) resulta um dado surpreendente que requer explicação. Isso é mais incomum ainda dado que a partir de um ponto de vista fático ou empírico carecemos de toda prova concludente e definitiva da existência de tais seres sobrenaturais. Porque, então, não é possível encontrar, entre o vasto material empírico que a antropologia nos tem permitido reunir, culturas "sem ouvido musical para a religião", para falar nos termos de Weber? O que pode explicar essa recorrência constante e praticamente universal de entidades espirituais com as quais os seres humanos interatuam, às

[38] PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief,* New York: Oxford University Press, 2000, p.181. E, naqueles em que não se dá se deve, segundo Plantinga, a uma espécie de funcionamento *incorreto* causado pelo pecado. Cf. 2000, p.184-185.

que rezam, temem ou imploram e das quais esperam piedade, perdão ou compaixão?

O alto preço que assume um indivíduo ou um grupo para manter as crenças religiosas e o que delas se derivam (ritos, sacrifícios, recursos materiais, renúncias individuais e coletivas, etc.) fez com que as ciências humanas tratassem de dar explicações que se encarregassem desse alto custo em termos racionais. As explicações foram organizadas em torno a três grandes grupos de teorias: *a*) teorias sociais (aquelas que veem na religião um elemento que garante e reforça os laços de solidariedade do grupo e garante a ordem social); *b*) teorias psicológicas (aquelas que explicam sua existência como um modo de aliviar a dor, a ansiedade e o medo existencial dos indivíduos frente ao sofrimento e frente à própria morte) e *c*) teorias epistemológicas (as quais veem no discurso religioso uma tentativa de preencher os "vazios de conhecimento" e dar resposta aos seres humanos que tentam compreender o mundo que os rodeia). Cada uma dessas teorias resulta plausível em aspectos básicos, mas enfrenta problemas irresolúveis quando se propõem como explicações gerais e exclusivas: as teorias sociais, como a de Durkheim, são incapazes de explicar o fato de que as vezes a religião tenha sido causa de luta e fratura do grupo social e não somente de coesão e solidariedade; as teorias psicológicas, como a de Freud, que veem na religião um paliativo para o medo e o sofrimento, têm dificuldades na hora de explicar que são as vezes essas mesmas religiões a fonte e a origem dos medos e ansiedades que inquietam os indivíduos na forma de ameaças ou castigos divinos ou sobrenaturais; as teorias epistemológicas, como as de Taylor ou Frazer[39], enfrentam a tarefa de explicar por quê, apesar de tudo, persistem as explicações religiosas num tempo em que a ciência é capaz de oferecer respostas mais simples, eficazes e plausíveis aos fenômenos que supostamente a religião teria de explicar

[39] TYLOR, E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London: John Murray, 1920; e FRAZER, J. G., *La rama dorada: magia y religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

recorrendo ao animismo ou à magia (origem da vida, fenômenos naturais, enfermidades, catástrofes, etc.).

Diante de todas essas explicações, no âmbito dos estudos religiosos as últimas décadas têm visto aparecer uma perspectiva que merece especial consideração. Se forem certas as hipóteses que emprega, esta aproximação ofereceria não apenas uma resposta à pergunta pela sobrevivência da religião e a resistência à secularização das sociedades modernas, mas permitiria compreender por que em longo prazo qualquer empenho secularizador está no fundo condenado a fracassar. Trata-se das denominadas ciências cognitivas da religião, um campo interdisciplinar onde se aliam a biologia, a psicologia evolutiva, a neurologia, a arqueologia, a paleontologia, a antropologia e a filosofia e que pretende ser uma alternativa relevante às tradicionais teorias gerais da religião que fazíamos menção acima.

A ciência cognitiva da religião trata de desenvolver uma compreensão explicativa do fenômeno da religião como um efeito colateral do desenvolvimento de mecanismos cognitivos que tem chegado até nós como resultado do longo processo que supõe a seleção natural. Sem negar a pertinência da análise cultural, simbólica, psicológica ou social dos fenômenos religiosos, as ciências cognitivas da religião se situariam *antes* de tais análises: no espaço biológico que permite seus desenvolvimentos ou, para dizer com uma fórmula clássica: no espaço das causas e não das razões. A religião seria assim uma espécie de subproduto *virtualmente inevitável* dos dispositivos cognitivos que em sua origem ajudaram nossos ancestrais a sobreviver em um entorno hostil.

Reconheçamos de início que uma aproximação cognitiva ao fenômeno da religião resulta particularmente estranha se formos julgar pelo tipo de estudos que tem caracterizado até agora os estudos religiosos e, por isso, não deve surpreender a reserva que possa surgir entre os estudiosos da religião. Não há em aparência campo mais distante (e, portanto, empenho mais impotente) para compreender as implicações espirituais e morais associadas aos fenômenos religiosos que o das ciências do cérebro. E tendo em vista a sua diversidade e

variabilidade, tampouco é possível imaginar um conteúdo mais propício à "construção cultural" que a religião. O da conduta religiosa parece ser, pois, um desses terrenos onde toda tentativa de *naturalização* se vê condenada ao fracasso desde o início, dada a extraordinária mediação cultural que incorpora qualquer crença religiosa.

E, não obstante, é preciso reconhecer que, na medida em que o cérebro constitui o suporte último de qualquer conteúdo ou prática humanos (também dos *prima facie* culturais), uma aproximação cognitiva ao fenômeno da religião merece ao menos certa consideração. Se a cultura é algo, é diante de todo um conjunto de ideias compartilhadas por uma comunidade e as condutas e práticas que delas derivam-se. Mas essas ideias são geradas, gerenciadas e transformadas por sujeitos cuja constituição *mental* é a que faz possível a produção desses complexos conteúdos simbólicos. A mente e seus mecanismos de aquisição, representação e transmissão de conceitos e ideias (entre eles os conceitos e ideias religiosos) talvez proporcionem pistas que nos permitam compreender algumas das características recorrentes que apresentam esses fenômenos religiosos em diferentes culturas.

E uma dessas características praticamente universais é a postulação por parte de todas as religiões conhecidas do que se poderia incluir na categoria geral de "agente ou entidade sobrenatural". Esses agentes sobrenaturais podem adquirir perfis, funções e poderes muito diversos nas diferentes religiões: desde a forma de espíritos, divindades, duendes, anjos, deuses ou demônios até a figura do deus monoteísta próprio das grandes religiões do livro. Mas o certo é que todas as formas religiosas das que temos notícia postulam a existência de certas *entidades não naturais dotadas de propriedades ou características intencionais*, com as quais, apesar de seu caráter sobrenatural, os seres humanos podem manter relações de diversos tipos e assumir o que Daniel Dennett chamou de "atitude intencional"[40]: o tratamento com

[40] DENNETT, D., *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1991.

base na atribuição mútua de crenças e desejos. Essa (em princípio) contraintuitiva ideia de "agentes intencionais sobrenaturais" constitui a matriz originária que encontramos por toda parte associada à ideia de "religião"[41] embora, naturalmente, não seja a totalidade do conteúdo sob o termo: esse "agente sobrenatural" pode ser o ponto de partida de um conceito tão amplo como se queira e, é claro, inclui em muitos casos a articulação institucional de um complexo conjunto de atividades humanas tanto a partir do ponto de vista reflexivo-sistemático (doutrinal), quanto a partir do ponto de vista de conduta (ritual) e de estrutura social (comunitário). Mas se queremos encontrar critérios que delimitem a religião como algo efetivamente distinto de outros conjuntos de crenças compartilhadas coletivamente e orientadoras da conduta dos indivíduos (como podem ser as ideologias) será porque presumimos que no caso das crenças religiosas trata-se de crenças centradas – de forma mediata ou imediata – em alguma classe de *agentes sobrenaturais*. Por que essa presença *generalizada* de seres sobrenaturais em todas as culturas conhecidas e por que *este ou aquele tipo* em particular de seres são algumas das perguntas que a ciência cognitiva da religião busca responder.

À primeira dessas perguntas (por que resulta tão *natural* em todas as culturas a relação com seres sobrenaturais?) a ciência cognitiva da religião mostrará em que medida tais seres são o *resultado cognitivo* derivado de certos mecanismos e capacidades do cérebro que em sua atividade *natural* ao longo dos milhões de anos de evolução tem mostrado valor de adaptação. Esses mesmos mecanismos naturais, transferidos ou deslocados de seu uso ordinário, são os que explicam a geração desses conceitos (aparentemente) antiintuitivos que são os agentes sobrenaturais.

---

[41] Esse componente intencional está presente também no conceito de *numen* que Gustavo Bueno considera como núcleo de sua teoria da religião. Esta teoria – também materialista, embora não cognitivista – entende o *numen* como um "c*entro de vontade e de inteligência* capaz de manter relações com os homens de índole que poderíamos chamar 'linguística' (em suas revelações ou manifestações) do mesmo modo que o homem pode mantê-las com ele (por exemplo, na oração)", G. BUENO, *El animal divino*, Oviedo: Pentalfa, 1985, p.153.

Contudo, é importante assinalar com precisão o alcance desta interpretação evolutiva das ideias religiosas no âmbito das crenças cognitivas. Não se trata de sustentar *diretamente* o valor de adaptação das crenças religiosas em termos de seleção natural – por mais que alguns autores apostem explicitamente em levar a cabo uma explicação evolutiva da religião em termos de seleção grupal[42]. Tampouco significa dizer que *a crença religiosa* seja inata ou tenha uma base neurológica como afirmam os defensores da denominada *neuroteologia*[43]. O que as ciências cognitivas afirmam não é que as ideias religiosas sejam produtos diretos do mecanismo de seleção natural, mas que resultam de uma *Spandrel* evolutiva[44], isto é, não uma solução de adaptação que surge por seleção natural resultado de uma mutação, mas um subproduto inesperado da evolução. Ao invés disso, trata-se de ponderar a utilidade evolutiva de certa arquitetura cognitiva que foi decisiva para melhorar a sobrevivência, e que, fora do seu uso natural, gera como um efeito secundário as ideias centrais que associamos com os agentes sobrenaturais da religião. É essa arquitetura cognitiva que teria sido selecionada pela evolução, sendo as ideias religiosas "parasitárias" dessa arquitetura: "nada mais que um ruído que compartilha uma frequência geral entre diversas culturas"[45].

Thomas Trelmin aponta dois desses importantes mecanismos dessa arquitetura cognitiva: o "dispositivo de detecção de agência"

---

[42] Cf., por exemplo, WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral: Evolution, religión and the nature of society,* Chicago, The University of Chicago Press, 2002, especialmente cap.1.

[43] É o caso, por exemplo, de NEWBERG, A., e E. D'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, New York: Ballantine Books, 2001.

[44] GOULD, S. J. e R. C. LEWONTIN, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", em *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences,* vol. 205, n.1161, 1979, p.581-598.

[45] BERING, J. M., "The folk psycholoy of souls", in: *Behavioral and Brain Sciences* 29, 2006, p.456.

(DDA), e o "mecanismo de teoria da mente" (MTM)[46]. No que diz respeito ao dispositivo de detecção de agência, a capacidade para distinguir entre *objetos* e *agentes* é uma das capacidades mais básicas que o cérebro humano desenvolve. Encontramo-la já entre bebês bem jovens entre os quais, em diversos experimentos realizados, é muito habitual constatar uma maior atenção e interesse pela presença de agentes ao seu redor do que pela mera presença de objetos. A importância evolutiva desta capacidade é evidente se pensamos que entre os "agentes" em torno do bebê – e que é preciso saber diferenciar dos meros objetos – estão aqueles dos quais depende seu sustento e sobrevivência.

Mas o valor de adaptação deste mecanismo de detecção de agência, por mais que seu desenvolvimento seja bem antecipado, se estende por toda a vida do indivíduo. São esses mecanismos que se acionam de modo imediato na presença de um fato que possa ser interpretado como *talvez* causado por um agente. Uma cortina que se move de modo inesperado ou um ruído repentino que carece de causa repentina acionam no cérebro um mecanismo que trata de *buscar o agente* responsável. E embora na maioria dos casos essa busca acabe sem a detecção de agente algum, em termos de adaptação o *fracasso do mecanismo* ativado resultaria em um *êxito* adaptativo: tendo em vista que nos habitats em que os seres humanos têm vivido ao longo de praticamente a totalidade de nossa existência a presença de um agente inesperado pode indicar uma ameaça real, do ponto de vista evolutivo é preferível ter um dispositivo cognitivo que funcione rápida e automaticamente, postulando a presença de um agente (embora às vezes se engane) do que um dispositivo que nunca erre, porém trabalhe mais devagar. Diante da dúvida é melhor se enganar do que morrer. E isso significa que, do ponto de vista da adaptação, aqueles organismos nos quais o mecanismo se ativa diante da multiplicidade de estímulos (por excesso mais que por defeito) terão

[46] No que segue apóio-me fundamentalmente na exposição do tema de TREMLIN, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006, p.75 ss.

mais possibilidades de sobreviver. O resultado evolutivo será que esse dispositivo de detecção de agência se ativará a qualquer momento que se deem à nossa volta situações como movimentos espontâneos ou mudanças aparentemente orientadas para um fim e, em geral, naquelas situações potencialmente importantes embora *causalmente opacas* em que os fatos possam corresponder à possível presença de um agente.

Porém no caso dos agentes (e à diferença dos objetos), a causalidade física ou mecânica geralmente está associada à uma causalidade *mental*: a agência aparece vinculada à intencionalidade[47] e, portanto, o mecanismo de detecção de agência do nosso cérebro trabalha de mãos dadas com outro mecanismo que atribui a qualidade da mente àquilo que postulou previamente como agente (é a isso que usualmente denomina-se "mecanismo de teoria da mente" próprio da nossa psicologia intuitiva ou *folkpsychology*). A capacidade de desenvolver uma psicologia intuitiva elementar é condição de partida para o desenvolvimento da vida social. E essa psicologia *popular*, intuitiva ou ingênua não apenas projeta crenças e desejos naquelas entidades consideradas possuidoras de uma *mente*, mas estabelece essas crenças e desejos como *causas* das condutas desenvolvidas por tais agentes. A complexidade de nossa teoria intuitiva do mental varia e refina-se ao longo dos primeiros anos do desenvolvimento do organismo[48], mas, novamente, é imprescindível dispor de um marco teórico deste tipo na hora de interagir com outros agentes cuja conduta se possa fazer inteligível sobre a base da atribuição de crenças

---

[47] POULIN-DUBOIS, D. e T. R. SHULTZ, "The Development of the Understanding of Human Behavior: From Agency to Intentionality", in J. ASTINGTON, P. HARRIS e D. OLSON (eds.), *Developing Theories of Mind*, New York: Cambridge Unversity Press, 1988, p.109-125.

[48] Por exemplo: somente a partir dos 2 ou 3 anos de idade as crianças desenvolvem a capacidade de entender a conduta dos demais como causada por crenças e desejos *que podem ser distintas das suas*. A capacidade para atribuir a outros crenças que o sujeito sabe que são incorretas ou mesmo para enganar os outros contribuindo ativamente para produzir crenças falsas nos demais – algo que supõe uma intencionalidade de segunda ordem ou superior: "*x* quer que *y* acredite que *x* pensa que *z* é o caso" – é o que se considera o ponto que marca a maturidade da teoria da mente intuitiva.

ou desejos. Cooperar ou competir socialmente, reconhecer intenções nos outros ou simplesmente realizar com êxito nossos desejos num contexto social requer uma conceitualização do mundo em que cabe atribuir aos outros participantes intenções que possam entrar em conflito ou possam ser coordenadas com as nossas.

O que os experimentos realizados parecem sugerir é que para que esta atribuição de intencionalidade se dê não é necessário que as entidades às quais atribuímos intencionalidade tenham características faciais ou corporais humanas nem sequer movimentos estritamente biomecânicos. Experimentos de laboratório mostram como esse mecanismo de atribuição de intencionalidade se ativa automaticamente onde meros eventos físicos mostram uma série de características que permitem ser interpretadas em termos de aparente finalidade, autopropulsão, movimento coordenado entre sujeitos, sinalização, contato visual, expressão facial ou gestos interativos[49]. São clássicos os experimentos que mostram como, por exemplo, crianças e adultos interpretam espontaneamente o movimento contingente de pontos e figuras geométricas sobre uma tela de computador em termos de agência intencional (por exemplo, como pontos e figuras que "lutam", "tentam fugir", "caçam uns aos outros", etc.)[50], o que mostra de algum modo que a atribuição espontânea de agência não requer objetos de um tipo especial (antropomórfico ou biomórfico), mas que aciona-se com a mera presença de certos padrões de acontecimentos que um tipo de estrutura determinada apresenta.

Que relação deve ser estabelecida entre essas considerações psicológicas e a religião? A resposta parece evidente: dada esta predisposição *inata* do cérebro para buscar agência mesmo onde não há, em determinadas circunstâncias também resultará *natural* postular a existência de certos candidatos a agentes (invisíveis, indetectáveis)

---

[49] Cf. ATRAN, S., *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press, 2002, p.60.

[50] Cf. HEIDER F. e M. SIMMEL, "An experimental study of apparent behaviour", *American Journal of Psychology*, Vol. 57, n.2, 1944, p.247. Cf. também MICHOTTE, A., *The perception of causality*, Methuen: Andover, MA, 1962.

para aquela classe de fenômenos que lemos como intencionais na natureza ou à nossa volta. Cada cultura oferece um variado catálogo de "agentes sobrenaturais" como candidatos para cobrir este "vazio de agência": são os deuses, espíritos ou demônios que povoam o mosqueado mundo imaterial que associamos às religiões. O que conecta o cérebro com a religião são justamente esses seres sobrenaturais que chamamos deuses: por um lado, os deuses "são agentes"; por outro, os deuses "têm mente".

Entretanto, para a segunda pergunta que fizemos acima (por que os seres sobrenaturais apresentam características que encontramos nas diversas culturas *e precisamente estas*?) a ciência cognitiva da religião tentou dar uma nova resposta mostrando ao menos duas coisas. Por um lado, apontando o mecanismo cognitivo pelo qual se *produzem* tais conceitos de seres sobrenaturais e sua conexão e continuidade com outros conceitos ou representações não especificamente religiosas. Por outro lado, fazendo ver que a extraordinária multiplicidade de agentes sobrenaturais que povoam as culturas que temos notícia – fato que às vezes é invocado como uma razão da implausibilidade de todo esforço para naturalizar este campo – responde, no fundo, a um catálogo relativamente limitado de modelos ontológicos que se repetem de forma reiterada, reduzindo essa diversidade a vários esquemas basicamente idênticos em todas as culturas.

Entre os autores que tem trabalhado com mais esforço neste campo, encontram-se os trabalhos de Pascal Boyer. Boyer, no percurso aberto por Dan Sperber[51], tem sugerido um brilhante modelo em que tanto a redução da pluralidade de conceitos religiosos a vários esquemas de unidade como os mecanismos de geração de tais conceitos são plausivelmente explicados sobre a base de mecanismos cognitivos *naturais*[52]. Seu modelo prediz como os conceitos religiosos

[51] SPERBER, D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell, 1997.
[52] Cf. BOYER, P., *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press, 1994, p.61ss. e BOYER, P., *Religion*

que pretendem obter sucesso a partir do ponto de vista cultural pertencem a vários modelos ou tipos recorrentes com características e funções que permitem ser adquiridos e gerenciados com facilidade por nossas capacidades cognitivas, de modo que sejam as propriedades universais da mente humana as que propõem limites precisos às representações religiosas "culturalmente viáveis".

Segundo o modelo de Boyer, estes moldes ou esquemas ontológicos operam de forma recorrente sobre um movimento triplo. Em primeiro lugar, tomam como ponto de partida um conceito de domínio determinado (1), isto é, os conceitos religiosos serão configurados a partir de funções gerais que associamos a algumas categorias ontológicas básicas tais como "pessoa", "artefato", "animal", "objeto natural inanimado" ou "planta"[53]. Uma vez estabelecido o domínio relevante, os conceitos religiosos executam a *violação explícita* das expectativas intuitivas associadas a esse domínio (2). Esta violação pode alternativamente consistir ou em uma *ruptura* (2a) das expectativas relevantes da categoria; ou em uma *transferência* (2b) de expectativas de uma categoria para outra (por exemplo, funções do âmbito psicológico ao âmbito físico ou do âmbito físico ao biológico, etc.) (fig.1). Finalmente, apesar destas violações tais conceitos religiosos continuam mantendo fortes ligações com as expectativas

Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York: Basic Books, 2001.

[53] Os conceitos de domínio (*domain-concepts*: "pessoa", "animal", "artefato", etc.) distinguem-se dos conceitos denominados conceitos de classe (*kind-concepts*: "vaca", "carro", "telefone", etc.) entre outras funções por seu nível de generalidade. Os conceitos de domínio operam em um nível ontológico (categorial) enquanto que os conceitos de classe operam em um nível mais básico (empírico). Os conceitos de classe se correspondem em geral com um nível básico de generalização no qual a semelhança dentro de cada classe é muito grande (a semelhança entre os indivíduos do conceito de classe "vaca" normalmente resultará maior que a existente entre dois indivíduos pertencentes ao conceito de domínio "animal"). Cf. BOYER, P., N. BEDOINB, S. HONORÉ, "Relative contributions of kind- and domain-level concepts to expectations concerning unfamiliar exemplars: Developmental change and domain differences", *Cognitive Development* 15, 2000, p.458.

assumidas pelo padrão (quer dizer, não violadas) da categoria inicial (3)[54].

Figura 1. Fontes e exemplos de propriedades contraintuitivas[55]

Expectativa	*Violação*	*Transferência*
Biológica	Imortalidade, almas, concepção assexuada, etc.	Animação, linguagem capacidades atípicas, etc.
Física	Invisibilidade, onipresença, levitação, etc.	Metamorfose, capacidades atípicas, etc.
Psicológica	Onisciência, telepatia, telequinésia, etc.	Consciência, desejos, emoções, etc.

Quase qualquer material antropológico no campo dos conceitos religiosos permite oferecer exemplos desse proceder. Boyer e Ramble nos oferecem alguns: "A maioria dos conceitos de espíritos, fantasmas e ancestrais correspondem a um modelo particular, em que (1) se aponta à categoria de pessoa, (2a) se assume que essas pessoas especiais

[54] Cf. BOYER, P., e Ch. RAMBLE, "Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations", *Cognitive Science* 25 2001, p.537.

[55] Extraído de TREMLIN, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006, p.89.

têm propriedades físicas contraintuitivas (por exemplo, podem atravessar paredes, violando a "física intuitiva" que corresponde a objetos sólidos) e (3) se especifica que estes agentes confirmam todas as expectativas da "teoria da mente intuitiva" [...] Em contraste, os conceitos das estátuas que escutam as orações das pessoas correspondem-se com um modelo diferente, em que (1) se aponta à categoria de artefato, (2b) se menciona uma transferência de propriedades intencionais a esses artefatos, e (3) se confirma que as propriedades físicas dos artefatos permanecem sendo, contudo, relevantes"[56].

Sobre a base desse mecanismo básico e a partir das características que associamos aos diferentes domínios categoriais em função do que constitui nossa biologia intuitiva, nossa física intuitiva ou nossa psicologia intuitiva[57] é possível estabelecer uma matriz básica de 15 alternativas a partir das quais se desenvolvem a totalidade dos conceitos religiosos (fig.2). Considerando uma categoria ontológica central como a de "pessoa", por exemplo, adicionando ou subtraindo algumas das funções que lhe associam, é possível produzir um rico catálogo de conceitos religiosos: desde o deus onisciente do cristianismo (uma pessoa *mais* capacidades cognitivas perfeitas), até os orixás do candomblé (uma pessoa *menos* seu corpo material),

[56] BOYER, P., e Ch. RAMBLE, "Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations", *Cognitive Science* 25 2001, p.537.

[57] A "biologia intuitiva seria a forma como classificamos e raciocinamos de início em relação com o mundo orgânico (quais são as propriedades das coisas animadas, como nascem se reproduzem e morrem, etc.). Do mesmo modo, nossa "física intuitiva" incluiria o tipo de propriedades que apresentam as coisas inertes e como interagem entre si (tudo o que sobe desce, um objeto sólido não pode atravessar outro objeto sólido, etc.). Nossa "psicologia intuitiva" incluiria que tipo de relações tem as crenças, desejos e intenções das entidades às quais atribuímos mente com a conduta de tais entidades. Como hoje sabemos, tais "teorias" são formas de conhecimento que se desenvolvem muito cedo nos seres humanos.

passando pelos zumbis da religião vodu (uma pessoa *menos* a consciência que lhe é associada normalmente), etc.[58].

Figura 2. Catálogo de modelos sobrenaturais segundo Boyer[59]

Categoria ontológica natural		*Propriedade contra-intuitiva*
Pessoa	+	violação / transferência da biologia intuitiva
Pessoa	+	violação / transferência da física intuitiva
Pessoa	+	violação / transferência da psicologia intuitiva
Animal	+	violação / transferência da biologia intuitiva
Animal	+	violação / transferência da física intuitiva
Animal	+	violação / transferência da psicologia intuitiva
Planta	+	violação / transferência da biologia intuitiva
Planta	+	violação / transferência da física intuitiva
Planta	+	violação / transferência da psicologia intuitiva
Objeto natural	+	violação / transferência da biologia intuitiva

[58] BOYER, P., *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought,* New York: Basic Books, 2001, p.63.
[59] BOYER, P., "Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural", consulta online em: <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> [11-06-2013].
Cf. também TREMLIN, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006, p.93.

Objeto natural	+	violação / transferência da física intuitiva
Objeto natural	+	violação / transferência da psicologia intuitiva
Artefato	+	violação / transferência da biologia intuitiva
Artefato	+	violação / transferência da física intuitiva
Artefato	+	violação / transferência da psicologia intuitiva

Se tais noções são "memoráveis" no duplo sentido da palavra (*dignas* de ser recordadas e ao mesmo tempo memes *recordáveis*) é porque reúnem em si e ao mesmo tempo *tanto* expectativas procedentes de seu domínio categorial (o espírito do ancestral *como uma pessoa* [1] *que tem memória* da relação que mantivemos com ele [3]; a imagem da Virgem *como um artefato* [1] *é inerte*, isto é, não sai em procissão se não for removida [3], etc.) *como* violações de algumas funções específicas próprias desse domínio de origem (o espírito do ancestral, à diferença das pessoas correntes, pode atravessar paredes ou *está aqui* apesar de ser invisível [2a]; a imagem *escuta* ou eventualmente *chora* sangue [2b] apesar de ser um pedaço de madeira cortada). Ou seja, tais noções sobrenaturais retêm parte da lógica operacional que as acompanha em seus contextos cotidianos (o que as faz facilmente inteligíveis e permite incorporá-las com rapidez dentro de nosso esquema geral de funcionamento *natural* do mundo) enquanto que resultam incomuns pela presença ou ausência de certas funções que lhes desconectam de sua condição cotidiana e as convertem em entidades "maravilhosas". É esse "equilíbrio cognitivo", como denomina Boyer, o que deverão ter os conceitos religiosos que aspirem reproduzir-se culturalmente.

5. Como disse, apenas tem sido possível fazer justiça à complexidade e sutileza que os cientistas cognitivos empregam em suas análises do fenômeno religioso. Mas talvez se tenha dito o suficiente para deixar claro pelo menos o que nos interessa destacar aqui: se as hipóteses manejadas pela ciência cognitiva da religião são

corretas, tudo parece apontar que a convivência do gênero humano com isso que genericamente chamamos *a religião*, apesar das esperanças entretidas pela tradição racionalista iluminista, não tem sido uma contingência ocasional que temos que esperar desaparecer de nossas mentes assim como temos sido capazes de erradicar a poliomielite ou a varíola de nossos corpos, a saber: com o tempo e com a ajuda de nossos melhores esforços racionais. Dado o *sofware* cognitivo que incorporamos, um futuro sem religião parece tão pouco provável como uma comunidade perfeita de indivíduos racionais ou uma percepção imparcial.

Assim, é hora de abandonar as esperanças que um determinado iluminismo racionalista pôs em um horizonte completamente secularizado. Se o programa da tradição moderna e iluminista – que leva-nos imediatamente a pensar nos nomes de Spinoza, Voltaire, Diderot, Hume, D'Holbach ou Feuerbach, entre outros – consistia em erradicar a superstição do gênero humano, deve-se reconhecer que tal programa possa estar completamente fracassado (como, de outra forma, tantos profetas da superação da modernidade encarregam-se de nos repetir excessivamente).

Não obstante, não valeria a pena concluir tão rapidamente algo como a *derrota da racionalidade frente à religião*. Mais exatamente, como vemos, o que as ciências cognitivas da religião fariam – em um espírito que teria como brilhantes antecedentes no campo da filosofia obras como o *Tratado teológico-político* de Spinoza[60] ou a *História natural da religião* de Hume[61] entre outras – é com que

[60] "Se os homens pudessem conduzir todos os seus problemas segundo um critério estrito, ou se a fortuna lhes fosse sempre favorável, nunca seriam vítimas da superstição. Mas, como a urgência das circunstâncias muitas vezes lhes impede de emitir alguma opinião e como sua ânsia desmedida dos bens incertos da fortuna lhes faz flutuar, de forma lamentável e quase incessantemente, entre a esperança e o medo, a maior parte deles mostra-se sumamente propenso a crer em qualquer coisa" (SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 1986, p.61).

[61] "O vulgo, ou seja, certamente toda a humanidade exceto alguns [...], dedica permanente atenção às causas desconhecidas que governam todos esses fenômenos naturais e distribuem o prazer e a dor, o bem e o mal, através de sua poderosa,

entendêssemos, ao contrário, por que o feitiço é *quase* inevitável e por que, portanto, rompê-lo não está, como diz Hume, ao alcance de quase nada *a few excepted*. Aspirar fazer parte desses *few* – e não obstante *happy few* – não pode ser, neste horizonte abertamente naturalizado em que nos movemos, nem um desiderato ético, nem, muito menos, um imperativo moral que tem de ser exigido dos demais, mas, no máximo, uma opção vital que aposta nessa "estranha forma de vida" que prefere a intempérie na verdade que o abrigo no autoengano.

O paradoxo é, pois, que a tradição racionalista que acaba nas ciências cognitivas da religião havia triunfado do seguinte modo: tornando inteligível por que o projeto do racionalismo secularizador que constitui seu mais digno antecedente na modernidade iluminista teria que fracassar. Constatado esse paradoxo, nossa tarefa – no percurso aberto por Hume, que nisso nunca permitiu ingenuidade alguma[62] – deveria ser *explicar* a religião mais do que nos empenhar

---

embora silenciosa, ação. Também apela às causas desconhecidas em todas as necessidades urgentes. E nessa vaga aparência e confusa imagem afigura-se o objeto eterno das esperanças e temores, dos desejos e apreensões humanas. A ativa imaginação do homem, irritado com esta concepção abstrata dos objetos dos quais constantemente ocupa-se, começa pouco a pouco a torná-los mais particulares e a revesti-los de uma forma mais adequada à sua compreensão natural. Representa-os então como seres sensíveis e inteligentes, à maneira dos homens, movidos pelo amor e pelo ódio, sensíveis às oferendas e às preces, às orações e aos sacrifícios. Daí, a origem da religião" (HUME, D., *Historia natural de la religión*, Buenos Aires: Eudeba, 1966, p.82s.).

[62] Das poucas esperanças que "o bom David" se permitiu neste campo constitui boa amostra o que diz Adam Smith em carta a William Straham: em seu leito de morte, Hume brincava com as desculpas que podia oferecer a Caronte, o barqueiro do Hades, para prolongar um pouco mais sua partida deste mundo. A hipotética conversa que Hume contentava-se em ter com Caronte – conta Adam Smith – consistiu numa série de desculpas todas rechaçadas por Caronte até esta última e definitiva: "Tentei abrir os olhos do público. Se viver uns anos a mais, terei a satisfação de ver a desaparição de alguns dos sistemas de superstição dominantes". Aqui Caronte – segue Hume – perderia sua compostura e decoro: "Vivaz retardatário, isso não ocorrerá em centenas de anos. Pensa que lhe concederei um prazo tão longo? Suba agora ao meu barco!" (em GREIG, J. Y. T., (ed.), *The Letters of David Hume*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1932, p.450).

em *refutá-la*, uma vez descoberto que a mente humana foi projetada para raciocinar de forma adaptativa, não de modo verdadeiro nem sequer de modo racional.

Isso faz com que o destino dos deuses esteja garantido entre nós por muito tempo e que a possibilidade de encontrar uma comunidade humana completamente secularizada nos soe tão absurda como aspirar encontrar uma comunidade linguística que não abuse das implicações narrativas do tempo verbal que denominamos subjuntivo e proíba-se a inventar mitos, ficções ou narrações que nunca tiveram lugar. A ficção é tão indissociável da linguagem, como a religião é da nossa arquitetura mental. E talvez, no fundo, suas funções não sejam tão diferentes: ambas trabalham em inventar mundos que necessitamos para fazer a existência mais suportável.

Referências

ABRAMS, D. M. et al., "Dynamics of Social Group Competition: Modeling the Decline of Religious Affiliation". In: *Physical Review Letters*, 107/4, 2011.

AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

ATRAN, S., *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press, 2002.

BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos, 1999.

BARKER, E., "New Religious Movements: their incidence and significance", em B. Wilson e J. Cresswell (eds.), *New Religious Movements: challenge and response*, London, Routledge, 1999.

BARRETT, D. et al, *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions - AD 30 to 2200*, Oxford University Press, 2001.

BERGER, P. L., "Secularization and desecularization". In: WOODHEAD, L. et al. (eds.), *Religions in the Modern World*, London: Routledge, 2002.

BERGER, P. L., (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., 1999.

BERGER, P. L., *El dosel sagrado: Elementos de una teoría sociológica de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BERING, J. M., "The folk psycholoy of souls". In: *Behavioral and Brain Sciences* 29, p.453-498, 2006.

BOYER, P., "Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural", consulta online em <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> [11-06-2013].

BOYER, P., N. Bedoinb, S. Honoré, "Relative contributions of kind- and domain-level concepts to expectations concerning unfamiliar exemplars: Developmental change and domain differences". In: *Cognitive Development* 15, 2000, p.458.

BOYER, P., *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought,* New York: Basic Books, 2001.

BOYER, P., *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.

BOYER, P., e Ch. Ramble, "Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations". In: *Cognitive Science* 25, 2001, p.537.

BUENO, G., *El animal divino*, Oviedo: Pentalfa, 1985.

Centro de Investigações Sociológicas, *Barómetro de enero de 2013*, em <http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos / Marginales/ 2960 2979/2976/Es2976.pdf>.

CRABTREE, S., & PELHAM, B., "What Alabamians and Iranians have in common", 9-2-2009, em: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>.

DAWKINS, R., El espejismo de Dios, Madrid: Espasa Calpe, 2007

DENNETT, D., "The Bright Stuff", *New York Times*, 12-07-2003.

DENNETT, D., *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1991.

DENNETT, D., *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*, Madrid: Katz, 2007.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza, 1993.

FRAZER, J. G., *La rama dorada: magia y religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

FREUD, S., "El porvenir de una ilusión" (1927), em S. FREUD, *Obras completas*, Madrid: Orbis, 1988, Vol.17.

FREUD, S., "Una dificultad en el psicoanálisis" (1917), em S. Freud, *Obras completas*, Madrid: Orbis, 1988, Vol.13.

GOULD, S. J. e R. C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme". In: *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences,* vol. 205, n.1161, 1979, p.581-598.

GREIG, J. Y. T., (ed.), *The Letters of David Hume*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1932.

HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

HARRIS, S., *Carta a una nación cristiana*, Madrid: Paradigma, 2007.

HARRIS, S., *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*, Madrid: Paradigma, 2007.

HAUGHT, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*, Santander: Sal terrae, 2012.

HEIDER F. e SIMMEL, M. "An experimental study of apparent behaviour". In: *American Journal of Psychology*, v. 57, n.2 (1944), p.247.

HITCHENS, Ch., *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona: Debate, 2008.

HUME, D., *Historia natural de la religión*, Buenos Aires: Eudeba, 1966.

KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 1986.

KEPEL, G., *La revancha de dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.

LARSON, E. J. e L. WITHAM, "Leading scientists still reject God", *Nature*, 394, 1998, p.313.

LESTER, T., "Supernatural selection". In: *Atlantic Monthly,* 8-2-2002.

MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae, 1999.

MICHOTTE, A., *The perception of causality*, Methuen: Andover, MA, 1962.

PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief,* New York: Oxford University Press, 2000.

POULIN-DUBOIS, D. e SHULTZ, T. R. "The Development of the Understanding of Human Behavior: From Agency to Intentionality". In: J. Astington, P. Harris e D. Olson (eds.), *Developing Theories of Mind*, New York: Cambridge Unversity Press, 1988.

SÁDABA, J. "Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión". In: *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 22, II Época, n.4 2009, p.21-32.

SHERMER, M. *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*, New York: W. H. Freeman and Company, 2000.

SLOTERDIJK, P., e Walter KASPER, *El retorno de la religión: una conversación*, Oviedo: KRK, 2007.

SPERBER, D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell, 1997.

SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 1986.

SPIRO, M. E., "Religion: Problems of Definition and Explanation". In: M. Banton, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1971.

STENGER, V., *¿Existe Dios?: el gran enfrentamiento entre ciencia y creencia, entre fe y razón*, Barcelona: Robinbook, 2008.

THE BRIGHT'S NET. Disponível em: <http://www.the-brights.net/vision/symbolism.html>.

THE ROYAL SOCIETY, *Knowledge, networks and nations. Global scientific collaboration in the 21st Century,* 2011, p.16. Disponível em: <http://royalsociety.org/uploadedFiles/Royal_Society_Content/policy/publications/2011/4294976134.pdf>.

TREMLIN, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, New York: Oxford University Press, 2006.

TRÍAS, E., *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio,* Barcelona: Destino, 2001.

TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994.

TRÍAS, E., *Pensar la religión,* Barcelona: Destino, 1997.

TYLOR, E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London: John Murray, 1920.

VATTIMO, G., *Creer que se cree,* Barcelona: Paidós, 1996.

VATTIMO, G., *Después de la Cristiandad*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1967.

WILSON, D. S., *Darwin's Cathedral: Evolution, religión and the nature of society,* Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

ZUCKERMAN, Ph., "Atheism. Contemporary numbers and patterns". In: Martin, M., *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.47-65.

Duas Respostas Teístas para Duas Versões do Problema do Mal

Sérgio R N Miranda

Introdução

Há grande quantidade e variedade de males no cotidiano. Basta folhear as páginas de um jornal ou realizar uma busca rápida na Internet para encontrar notícias de crimes motivados pelo ódio, preconceito, ignorância, cobiça e inveja, reportagens sobre guerras, doenças, deformidades e desastres naturais como enchentes e desabamentos de terra, além do conjunto enorme de banalidades sobre a vida de pessoas famosas, que só servem para aumentar a pobreza espiritual do leitor. E essa presença do mal no cotidiano não é surpreendente, pois, afinal, os males acompanham a humanidade desde sempre, eles parecem ser inseparáveis da própria condição humana e não há esperança de erradicá-los a curto prazo.

Mesmo assim, quando nos deparamos com atrocidades praticadas em larga escala como as que ocorreram na Alemanha nazista, nos campos de trabalho forçado da era Stalin e sob o regime escravocrata no Brasil colonial e imperial, quando sofremos intensamente ou temos empatia por alguém em igual condição ou pior, fatalmente temos a impressão que há males demais no mundo. O que leva algumas pessoas a perguntar, com um misto de indignação e curiosidade, por que há o mal?

Os males morais são os males praticados por criaturas moralmente responsáveis, dotadas de razão e livre-arbítrio. Mas a explicação desses males pode ir além da simples menção do agente responsável. Os males morais praticados por seres humanos são explicados por fatores sociais, como baixo nível de escolaridade e a

falta de estrutura familiar, psicológicos, como traumas decorrentes de violência doméstica, ou biológicos, como um traço evolutivo da natureza humana.

Este último modo de explicação parece ser mais fundamental, visto que a explicação biológica não explica o mal moral por meio de outro tipo de mal como as diferenças sociais ou a violência doméstica. No entanto, a explicação do mal moral que apela para fatores hereditários deixa totalmente perplexo o crente que encara a condição humana não como o resultado de eventos contingentes e aleatórios, mas como a realização de um desígnio divino. Um mundo no qual a natureza humana não fosse dada à violência deveria ser um mundo bem melhor.

Por sua vez, os males naturais podem ser explicados sem a menção de agentes moralmente responsáveis, racionais e livres. Por exemplo, o deslocamento de massas de ar, a mudança da pressão e da temperatura atmosféricas causam a precipitação das chuvas, aumentando o nível dos cursos de água e tornando o solo encharcado, causando, por fim, as enchentes e os desabamentos de terra. Mas o crente não fica menos perplexo frente à inevitabilidade dos fenômenos naturais do que fica frente à constatação de uma base biológica para os males morais, uma vez que ele vê o mundo como a casa criada por Deus para dar abrigo às suas criaturas.

A perplexidade do crente pode nos dois casos ser apresentada por meio de questões como as seguintes. Deus é onipotente, onisciente, sumamente bom, criador e mantenedor do céu, da terra e de tudo o mais; mas se é mesmo assim, por que há o mal em tamanha profusão e intensidade? Deus não sabia o que sucederia com a criação? Ou sabia, mas não quis impedir a ocorrência do mal? Ou quis impedir o mal, mas não foi capaz? Essas questões colocam o problema filosófico do mal, entendido, informalmente, como a dificuldade de conciliar a crença na existência de Deus, um ser onisciente, onipotente e sumamente bom, com a existência do mal.

Chame de "teísmo" a doutrina de que há um ser que é essencialmente onipotente, onisciente e perfeitamente bom, o criador e mantenedor dos céus, da terra e de tudo o mais. Uma maneira fácil de resolver o problema do mal seria então negar que o teísmo seja verdadeiro. Por exemplo, podemos negar que Deus seja onisciente, admitindo que ele realmente não sabia o que sucederia com a criação; ou ainda negar a sua bondade perfeita, admitindo que ele sabia o que sucederia com a criação, porém não quis impedir o mal; ou, finalmente, negar que ele seja onipotente, admitindo que ele quis impedir o mal, porém não foi capaz de fazê-lo.

Muitos pensadores religiosos não admitem essa saída fácil para o problema, visto que não querem abrir mão de qualquer uma dessas propriedades divinas e abandonar o teísmo. A situação deles é difícil, porém não é calamitosa. Para resolver o problema, há pelo menos duas opções de reposta abertas ao teísta: ele pode ou negar que o teísmo seja inconciliável com o mal ou questionar a solidez dos argumentos do seu oponente.

Na sequência, apresentarei essas duas opções de resposta. Cada uma delas é apropriada a versões diferentes do problema do mal, que se caracterizam, fundamentalmente, pelo tipo de argumento que introduz o problema. Assim, apresentarei, primeiramente, a versão lógica do problema do mal e a defesa pelo livre-arbítrio como exemplo de resposta que nega a incompatibilidade do teísmo com o mal; em seguida, apresentarei a versão indiciária do problema do mal e o teísmo cético como exemplo de resposta que questiona a solidez do argumento ateísta.

1. O problema lógico do mal

Informalmente, o problema do mal é a dificuldade de conciliar a existência de Deus com a existência do mal. Pode-se então pensar que a dificuldade central enfrentada pelo teísta é uma dificuldade epistêmica. Mais ou menos a seguinte. A onipotência e a bondade de

Deus podem ser reconciliadas com a existência do mal por meio da apresentação das razões para Deus permitir o mal. Contudo, as razões que o teísta apresenta não seriam boas, porque ele não sabe com certeza se elas são realmente as razões de Deus para permitir o mal. Portanto, o teísta fracassa em sua tentativa de conciliar a existência de Deus com a existência do mal.

Essa é uma má formulação do problema, porque ela não impõe dificuldades sérias ao teísta, que poderia rebatê-las alegando o seguinte: mesmo que não se saiba quais são as razões que justificam a Deus permitir o mal, disso não se segue que não há uma razão, da mesma forma que se você não souber onde estão os seus óculos não se segue que eles não estão em lugar nenhum. O teísta pode ainda acrescentar que o fato de não sabermos as razões de Deus para permitir o mal era o esperado, uma vez que o ser humano é limitado cognitivamente e os fins divinos são para ele inescrutáveis. Portanto, concluiria, finalmente, o teísta, mantenho firme a minha crença, esperando que essas razões serão um dia reveladas a mim.

A dificuldade colocada pelo problema do mal é mais severa se for entendida como a afirmação de que não pode haver uma razão suficiente para Deus permitir o mal tal que a existência do mal e a existência de Deus seriam conciliadas. Logo, o problema não é que o teísta carece de certo conhecimento, mas sim que ele não pode ter esse conhecimento, visto que não há nada para conhecer. Mas como estabelecer que não pode haver razões que permitam conciliar a existência de Deus com a existência do mal?

O que o ateu alega é que não há razões para Deus permitir o mal porque a existência de Deus e a existência do mal são mutuamente excludentes, quer dizer, não pode ser o caso de Deus existir e, ao mesmo tempo, existir também o mal, ou do mal existir e, ao mesmo tempo, Deus também existir. Se for mesmo assim, nada se pode fazer para conciliar Deus e o mal, da mesma forma que o ébrio nada pode fazer para conciliar o estado de estar inteiramente sóbrio com a total embriaguez.

O argumento que estabelece essa afirmação sobre a impossibilidade de conciliar a existência do mal com a existência de Deus é o argumento lógico do mal, que para ser explicado corretamente requer o esclarecimento das noções de proposição e inconsistência.

Proposições são os conteúdos que exprimimos por meio de frases declarativas como "Kepler morreu na miséria", "Darwin foi um bispo anglicano", "Ele está sóbrio ou não está sóbrio" e "Ele está sóbrio e não está sóbrio". Dizemos também que as proposições são também portadoras de valor de verdade, i.e., que elas são os objetos aos quais atribuímos os valores V (verdadeiro) e F (falso). Desse modo, a proposição que *Kepler morreu na miséria* é V, porque as coisas foram efetivamente como a proposição descreve, enquanto *Darwin foi um bispo anglicano* é F, porque a circunstância que a proposição descreve nunca ocorreu.

Note que não é absurdo dizer que Darwin poderia ter se tornado um bispo anglicano, pois podemos conceber ou imaginar circunstâncias nas quais Darwin tivesse feito escolhas diferentes e se tornado um bispo anglicano. Igualmente, podemos dizer, sem cair em absurdo, que Kepler tenha morrido rico. Portanto, as proposições *Kepler morreu na miséria*, *Kepler não morreu na miséria, Darwin foi um bispo anglicano* e *Darwin não foi um bispo anglicano* descrevem possibilidades, calha que duas são contingencialmente verdadeiras e duas contingencialmente falsas.

Por sua vez, as proposições *Ele está sóbrio ou não está sóbrio* e *Ele está sóbrio e não está sóbrio* são, respectivamente, verdadeira e falsa. Porém a verdade ou falsidade não é nesse caso contingente, mas sim necessária, porque não há uma circunstância concebível na qual a primeira seja falsa (ela é uma tautologia), como não há uma circunstância concebível na qual a segunda seja verdadeira (ela é uma contradição).

Proposições são objetos com os quais podemos formar conjuntos que também possuem certas características, como, por exemplo,

consistência e inconsistência. Um conjunto de proposições é consistente se for possível que todos os membros desse conjunto sejam verdadeiros ao mesmo tempo, ou ainda, se houver uma circunstância na qual todos os seus membros sejam verdadeiros; do contrário, trata-se de um conjunto inconsistente.

O conjunto {*Kepler morreu na miséria, Darwin foi um bispo anglicano, Ele está sóbrio ou não está sóbrio*} é consistente, porque é possível que todos os membros sejam verdadeiros ao mesmo tempo. Por sua vez, {*Kepler morreu na miséria, Darwin foi um bispo anglicano, Ele está sóbrio e não está sóbrio*} é inconsistente, porque um dos seus membros é uma contradição que em circunstância alguma é verdadeira. Finalmente, {*Kepler morreu na miséria, Darwin foi um bispo anglicano, Darwin não foi um bispo anglicano*} é também um conjunto inconsistente, visto que envolve duas proposições que se contradizem; portanto, não é possível que todos os membros que formam o conjunto sejam verdadeiros ao mesmo tempo.

Com as noções de proposição e conjunto inconsistente de proposição podemos formular de maneira precisa o argumento lógico do mal. O que o ateu alega é que as proposições:

(1) Há um ser onipotente, onisciente e sumamente bom; e

(2) Há o mal;

Formam um conjunto inconsistente, pois não há uma circunstância concebível na qual (1) e (2) sejam ao mesmo tempo verdadeiras. Se for mesmo assim, nenhuma razão para Deus permitir o mal basta para conciliar a existência de Deus com a existência do mal.

Mas note que a nossa formulação do argumento é parcial. O leitor deve ter notado que falta mostrar que o conjunto {(1), (2)} é realmente inconsistente, visto que ele não apresenta uma característica

de conjuntos inconsistentes que é encerrar uma contradição. Como o ateu pode mostrar a inconsistência do conjunto de crenças teísta?

Chame de "explicitamente inconsistente" um conjunto de proposições que encerra uma contradição. Há conjuntos que não são explicitamente inconsistentes, porém encerram implicitamente uma contradição, que podemos expor derivando formalmente a contradição dos membros que já pertencem ao conjunto. Por exemplo, tomando P e Q como representantes de proposições, "~" como negação e " " como a condicional (que se lê: "se ...., então ..."), podemos mostrar que o conjunto:

$$\{P, \sim Q, P \ Q\}$$

encerra uma contradição, mesmo que ela não seja explícita, pois podemos derivar dos seus membros com o auxílio de regras elementares de lógica a contradição P&~P. Um conjunto com essa característica é chamado de "formalmente inconsistente".

Porém é claro que o conjunto de crenças teísta {(1), (2)} não é nem explicitamente e nem formalmente inconsistente, pois nem os membros originais do conjunto são contradições e nem podemos derivar a partir tão somente dos seus membros uma contradição. O que fazer? A estratégia mais comum para estabelecer a inconsistência é somar ao conjunto original de crenças teísta uma nova proposição com a qual seja possível derivar a contradição. Mackie, por exemplo, propõe:

> [...] a contradição [no conjunto de crenças teísta] não surge imediatamente; para mostrá-la, precisamos de algumas premissas adicionais, ou talvez de algumas regras quase lógicas conectando os termos "bem", "mal", e "onipotente". Esses princípios adicionais são que o bem é oposto ao mal, de tal forma que uma coisa boa, na medida em que pode, sempre

> elimina o mal, e que não há limites ao que uma coisa onipotente pode fazer [...][1].

A proposta é derivar uma contradição no conjunto de crenças teísta acrescentando uma premissa que menciona duas propriedades tradicionalmente creditadas ao Deus teísta, a saber, a onipotência e bondade divinas. Porém é claro que uma coisa onipotente e sumamente boa elimina somente os males de que tem ciência. Portanto, para apresentar da melhor maneira a proposta de Mackie, estipulemos que o que ele quer dizer é que uma coisa boa, na medida em que pode e tem ciência, sempre elimina o mal, e que não há limites ao que uma coisa onipotente pode fazer e não há males que não sejam do conhecimento de uma coisa onisciente.

Depois desse ajuste, a proposta é que

> (3) Um ser onipotente, onisciente e sumamente bom elimina todo o mal,

Juntamente com (1), acarreta

> (4) *Não há o mal,*

E a conjunção de (2) e (4) é a contradição

> (5) *Há o Mal e não há o mal*.

O raciocínio é impecável: {(1), (2), (3)} encerra formalmente uma contradição e não há uma situação na qual as três proposições (1), (2) e (3) seriam verdadeiras ao mesmo tempo. Mas o raciocínio realmente estabelece que o conjunto teísta original {(1), (2)} encerra uma contradição? Vejamos como uma prova de inconsistência pode falhar.

---

[1] MACKIE, J. L. MO.

Seja P a proposição que descreve haver uma moeda no meu bolso e ~Q a negação de que a moeda no meu bolso seja de ouro. O conjunto original é, portanto, {P, ~Q}. Se acrescentamos ao conjunto a condicional P Q, ou seja, *se há uma moeda no meu bolso, ela é de ouro*, chegaremos a {P, ~Q, P Q}, e, por meio de regras elementares da lógica, derivaremos a contradição P&~P. Mas isso é realmente uma prova de que {P, ~Q} é contraditório, i.e., que é contraditório dizer que há uma moeda no meu bolso e que essa moeda não é uma moeda de ouro? Claro que não! O fato é que P e ~Q podem ainda ser ao mesmo tempo verdadeiras, justamente nas circunstâncias nas quais a condicional P Q for falsa.

Essa falha mostra que, para a prova de inconsistência funcionar, a premissa adicional que devemos acrescentar ao conjunto original tem de ser tal que não seja possível uma circunstância na qual ela seja falsa, i.e., essa premissa tem de ser necessariamente verdadeira.

Portanto, para responder à pergunta do sucesso da prova de inconsistência do teísmo, temos agora de considerar se a proposição

> (3) *Um ser onipotente, onisciente e sumamente bom elimina todo o mal*

É necessariamente verdadeira. Ora, é claro que há estados de coisas bons que têm como condição necessária a ocorrência de determinados estados de coisas maus. Por exemplo, para haver o perdão, tem de haver uma infração jurídica ou moral, para haver bravura e coragem, tem de haver alguma situação adversa, para haver temperança, tem de ser possível agir sem qualquer moderação, etc. Assim sendo, se houver uma circunstância na qual um ser onipotente, onisciente e sumamente bom vise um estado de coisas bom altamente desejável, mas não possa realizar esse estado bom sem permitir a ocorrência de estados maus, que seriam as condições necessárias deles, segue-se que nessa circunstância ele teria uma razão para permitir o mal. Segue-se, igualmente, que é possível manter ao mesmo tempo que Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom e não elimina todo o mal, ou seja, segue-se que (3) não é uma proposição necessária.

Esbarramos aqui no coração da resposta ao argumento lógico do mal desenvolvida por Plantinga. Ele diz o seguinte:

> O coração da Defesa pelo Livre-arbítrio [i.e., da sua resposta ao problema lógico do mal] é a afirmação de que é *possível* que Deus não pudesse ter criado um universo contendo o bem moral (ou tanto bem moral como contém este mundo) sem criar um mundo que também contenha o mal moral. E se for assim, então é possível que Deus tenha uma boa razão para criar um mundo contendo o mal (PLANTINGA, GFE, p.31).

A ideia é simples. A condição para haver o bem moral é haver agentes livres capazes de escolher entre ações moralmente boas e ações moralmente más e então realizá-las. Plantinga quer estabelecer na sua defesa que é possível que se Deus criar um mundo contendo o bem moral, e a condição disso é o livre-arbítrio, então haverá o mal. E se supomos que um mundo contendo o bem moral é melhor do que um mundo sem o bem moral, é possível que Deus tenha uma boa razão para criar um mundo contendo o mal.

Veremos a seguir que Plantinga desenvolve essa ideia simples em dois momentos diferentes. Primeiramente, ele estabelece que Deus não poderia ter efetivado qualquer mundo possível que quisesse, tese que ele chama de "Lapso de Leibniz". Em seguida, estabelece, por meio da noção de depravação transmundial, que Deus não poderia ter efetivado um mundo possível com o bem moral eliminando ao mesmo tempo todo o mal.

1.1. A defesa pelo livre-arbítrio

Nas décadas de 1960 e 1970, Plantinga desenvolve a sua defesa pelo livre-arbítrio, que é uma resposta altamente complexa ao problema lógico do mal, apoiada em técnicas, distinções e sutilezas conceituais características da filosofia analítica contemporânea. Mas a ideia básica da defesa é simples. Plantinga quer estabelecer que o conjunto de crenças teísta é consistente porque é possível haver uma

razão que justificaria a Deus permitir o mal. Vejamos como o argumento funciona.

Como realizar uma prova de consistência? Sabemos que duas proposições são consistentes se for possível que elas sejam verdadeiras ao mesmo tempo e circunstância. Isso parece fácil. Visto que (1) é possível e que (2) é também possível, não poderíamos, simplesmente, inferir que a conjunção (1) & (2) é também possível? Não, pois essa inferência é incorreta, como se pode ver, por exemplo, se inferimos de *É possível que ele esteja sóbrio* e *É possível que ele não esteja sóbrio* para *É possível que ele esteja sóbrio e que não esteja sóbrio*. Obviamente, inferimos uma contradição que em nenhuma circunstância pode ser considerada verdadeira.

Parece então claro que para resolver a nossa dificuldade e estabelecer a consistência de (1) e (2) precisaremos garantir que há pelo menos uma circunstância na qual (1) e (2) são ao mesmo tempo verdadeiras. Uma estratégia é mostrar que há pelo menos uma circunstância na qual se (1) for verdadeira, (2) tem de ser verdadeira. E para implementar essa estratégia, basta derivar (2) a partir de (1) com auxílio de uma premissa adicional (PA) que naquela circunstância seja verdadeira.

Note que o que se pede é algo modesto. Certamente, (PA) tem de ser consistente com (1), pois, do contrário, teremos uma contradição da qual se seguiria trivialmente (2), mas a prova da consistência de (1) e (2) fracassaria, pois não veríamos sequer uma circunstância na qual (1), (2) e (PA) fossem verdadeiras ao mesmo tempo. Contudo, contrariamente ao que ocorre no caso anterior da derivação de uma contradição no conjunto de crenças teísta, para estabelecer a consistência do teísmo, (PA) pode ser meramente possível, porque só queremos estabelecer que há uma circunstância na qual (1), (2) e (PA) são verdadeiras, mas não que em todas as circunstâncias nas quais (1) é verdadeira (2) também será verdadeira.

Qual é o conteúdo da premissa adicional (PA)?

(PA) especifica nos seguintes termos uma razão para Deus permitir o mal: Deus não poderia ter efetivado o mundo com certas características desejáveis, como, por exemplo, um mundo contendo seres responsáveis moralmente e com livre-arbítrio, sem permitir que o mal pudesse ocorrer. Visto que Deus efetiva um mundo com o bem moral, e que ele não poderia ter efetivado esse mundo sem conceder responsabilidade moral e livre-arbítrio aos agentes, segue-se que há o mal, pelo menos se as criaturas forem de tal modo constituídas que Deus não poderia incliná-las a agir somente de acordo com o bem.

Essa proposta de Plantinga é similar à solução agostiniana para o problema do mal, conhecida como *teodiceia do livre-arbítrio*. Mas o leitor já deve ter percebido que há uma diferença importante. Contrariamente ao que propõe Agostinho em sua teodiceia, Plantinga entende que para responder ao problema basta estabelecer a possibilidade de haver uma razão para Deus permitir o mal. Portanto, ele cautelosamente não se compromete com a afirmação de saber qual é a razão justificadora de Deus e, desse modo, com a verdade das razões justificadoras que ele irá apresentar. Esse é o motivo para ele denominar a sua resposta ao problema lógico do mal como uma defesa e não uma teodiceia do livre-arbítrio.

Uma das principais contribuições da defesa é oferecer uma resposta a argumentos como o seguinte:

> A minha pergunta é a seguinte: se Deus fez os homens tais que em suas livres escolhas algumas vezes prefiram o bem e algumas vezes o mal, por que ele não poderia ter feito os homens tais que eles sempre escolhessem livremente o bem? Se não há impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou em várias ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em escolher o bem em todas as ocasiões[2].

[2] MACKIE, J.L. MO.

Podemos admitir que Deus não possa fazer coisas impossíveis como criar um triângulo quadrado ou tornar falso que 2+2=4. Essa é uma posição amplamente admitida por muitos filósofos e teólogos da Igreja Católica, entre os quais Tomás de Aquino, ela é plausível e não haveria problemas se fosse assumida também nas discussões sobre o problema do mal. Porém, continua a objeção, não haveria contradição envolvida em efetivar um mundo no qual houvesse livre-arbítrio e os homens praticassem apenas atos bons. Por que então Deus não efetivou esse mundo, que seria, ecoando uma expressão famosa de Leibniz, o melhor dos mundos possíveis?

Antes de prosseguir, façamos alguns esclarecimentos. Um mundo possível é um conjunto completo de estados de coisas, de tal modo que para qualquer estado de coisas, ele está contido ou é impedido de ocorrer nesse mundo possível; paralelamente, para qualquer proposição P, a proposição que descreve um mundo possível acarreta P ou a sua negação. Todos esses mundos possíveis, juntamente com as proposições que os descrevem, são dados no ponto de partida da reflexão, eles não são criados por Deus, que poderia, em todo caso, torná-los efetivos. O segmento de mundo possível é uma parte da história que se desenrolou nesse mundo até um momento específico.

Plantinga afirma que Deus não efetivou o melhor dos mundos possíveis porque, mesmo se concedermos que "o melhor dos mundos possíveis" seja uma noção coerente, parece plausível admitir que Deus não possa efetivar qualquer mundo possível que queira.

O argumento é simples. Considere a situação na qual você livremente escolhe passar o feriado em casa estudando para uma prova. Se você não tivesse que fazer essa prova, você passaria o feriado em casa estudando? Provavelmente, você não iria fazer isso, mas pode ser que você esteja gostando tanto da matéria que não haveria nada melhor do que ficar em casa e estudar durante todo o feriado. Seja como for, o certo é que uma, e apenas uma, das seguintes proposições é verdadeira:

(6) Se você não tivesse uma prova, não passaria o feriado estudando.

(7) Se você não tivesse uma prova, ainda assim passaria o feriado estudando.

Essas proposições são chamadas de "condicionais contrafactuais" porque as antecedentes (i.e., as condições) são descrições de estados de coisas que não são efetivos e, portanto, são falsas. Seja então α o nosso mundo efetivo no qual há uma prova e você passa o feriado estudando. β seria outro mundo possível no qual (6) é verdadeira, no qual o seu outro "eu" escolhe não passar o feriado estudando justamente porque não há uma prova em vista, enquanto γ seria o mundo no qual (7) é verdadeira, porque o seu outro "eu" decide estudar no feriado, mesmo não havendo uma prova logo depois. Certamente, se (6) for verdadeira, Deus não poderia efetivar γ, a não ser que o obrigasse de algum modo a estudar, e então a sua escolha não seria livre. Por outro lado, se (7) for verdadeira, Deus não poderia efetivar β, a não ser que o obrigasse de algum modo a vadiar, e então a sua escolha não seria livre. Logo, há mundos que Deus não pode efetivar, dado que queira preservar a capacidade humana de escolher livremente.

Corrigir o Lapso de Leibniz, i.e., o erro de supor que Deus poderia ter efetivado qualquer mundo possível que quisesse, é um passo importante da resposta ao argumento lógico do mal. O passo seguinte, e não menos importante, é mostrar que entre os mundos que Deus não pode efetivar, mesmo que queira, está o mundo no qual há o bem moral, resultado de ações de agentes moralmente responsáveis e livres, mas não há o mal moral.

Em certo sentido, Plantinga, nessa segunda parte da defesa, estabelece que o fato de que um mundo com o bem moral e sem o mal não representar uma impossibilidade lógica não força a admissão de que é possível para Deus efetivar esse mundo. Pode-se, ao mesmo tempo, admitir que é possível haver um mundo perfeito assim, mas que não caberia somente a Deus efetivar esse mundo. Parte da

responsabilidade caberia às criaturas que livremente escolhem agir bem ou mal.

Mas esse raciocínio não basta para explicar por que Deus não poderia criar um mundo contendo o bem sem o mal, visto que a divindade, sendo onisciente, poderia escolher efetivar aquele mundo no qual as criaturas escolhessem livremente e sem exceção agir de acordo com o bem. E esse é o cerne da objeção de Mackie citada acima. Portanto, Plantinga, se quer ser bem sucedido na sua defesa, tem de excluir esse mundo perfeito do conjunto dos mundos que Deus pode efetivar. Mas como fazer isso?

Chamamos de "essência" as propriedades de uma coisa ou de uma pessoa sem as quais ela deixaria de ser o que ela é. Plantinga incita-nos a conceder que é possível haver uma "depravação transmundial", i.e., um mal que acomete as criaturas nos diferentes mundos possíveis, e que essa depravação pertenceria à essência das criaturas. Ora, se as criaturas são essencialmente depravadas, argumenta o filósofo, segue-se que Deus não pode criar um mundo com o bem moral sem o mal. Vejamos como o raciocínio funciona.

A hipótese da depravação transmundial é a tese de que é possível que o agente moral, deixado livre em suas escolhas e ações, em algum momento da sua carreira inevitavelmente faça o mal. Aplicada às essências, ela quer dizer que é possível que Deus não possa exemplificar a essência de qualquer criatura, incluindo os agentes morais, sem permitir que em algum momento da sua carreira ela inevitavelmente faça o mal.

Seja então esse momento aquele no qual o agente moral delibera sobre uma ação qualquer A: realizar A seria mau, enquanto abster-se de fazer A seria bom. Considerando agora o conjunto de mundos perfeitos M* nos quais há o bem moral mas não o mal, Deus não poderia efetivar qualquer mundo desse conjunto porque, a fim de preservar o livre-arbítrio, Deus poderia efetivar tão somente segmentos desses mundos M*, jamais determinando os cursos de todas as ações; porém, dada a hipótese da depravação, é possível haver uma ação má

A que o agente, deixado livre para escolher e agir, inevitavelmente cometa. Assim, se Deus efetivasse o segmento de um mundo perfeito M*, o agente moral, se tivesse de escolher entre A ou ~A, inevitavelmente escolheria A; consequentemente, Deus não poderia ter efetivado o mundo M* no qual o agente moral não cometesse o seu deslize.

Plantinga então estabelece na defesa que:

> (8) É possível que Deus não pudesse ter efetivado um mundo com o bem moral sem o mal moral; i.e., é possível que não seja possível Deus efetivar um mundo com o bem moral e sem o mal moral.

Visto que admitimos

(9) Há o bem moral,

E visto que se é possível que não seja possível Deus efetivar um mundo com o bem moral e sem o mal moral, não há e nem pode haver um mundo perfeito que tenha sido efetivado por Deus, segue-se de (1), (8) e (9) que

(2) Há o mal.

(8) é consistente com (1), pois admitir (8) não nos força a negar alguma propriedade essencial do Deus teísta, particularmente a onipotência, porque, afinal, Deus não pode fazer coisas impossíveis, como efetivar um mundo com o bem moral, que requer o livre-arbítrio a responsabilidade dos agentes, sem permitir o mal. Assim, derivando (2) a partir de (1), (8) e (9), estabelecemos a consistência almejada do conjunto de crenças teístas.

Muito embora a defesa de Plantinga seja indissociável de certos pressupostos lógicos e metafísicos como a tese do incompatibilismo entre o determinismo e o livre-arbítrio, é quase unanimidade que a defesa é uma resposta bem sucedida ao problema lógico do mal. Com

efeito, a partir das décadas de 1970 e 1980, grande parte do interesse dos filósofos voltou-se para versões mais modestas de argumentos contra o teísmo, como é o caso do argumento indiciário do mal que veremos na sequência.

2. O problema indiciário do mal

Há dois tipos de argumentos contra o teísmo que partem de premissas que mencionam a existência do mal. Na seção anterior, discutimos o primeiro tipo de argumento, segundo o qual o teísmo envolve uma contradição e, portanto, seria uma doutrina *necessariamente falsa*. Os argumentos do segundo tipo não são tão ambiciosos. Eles buscam estabelecer tão somente que, dada a grande quantidade, variedade e intensidade do mal no mundo, além da aparente falta de propósito de muitos desses males, o teísmo é uma doutrina *provavelmente falsa*. Esses argumentos são diversificados, e algumas das variantes são bem mais sofisticadas do que outras, mas em todas elas o mal é visto como um indício contra o teísmo; por isso, elas são variantes do argumento que chamamos de "argumento indiciário do mal".

Um dos principais proponentes dos argumentos indiciários é o filosofo norte-americano William Rowe. Ele defende em sua obra duas variantes de argumentos indiciários. A primeira delas aparece em seu livro *Introdução à filosofia da religião* de 1977 e tem a sua apresentação mais completa no seminal artigo de 1978 intitulado "O problema do mal e algumas variedades de ateísmo", enquanto a segunda surge mais de uma década depois, devida, em grande parte, às críticas sofridas pela primeira versão do argumento indiciário, sendo plenamente desenvolvida em "The evidential argument from evil: a second look". A diferença entre as duas versões é o uso do Teorema de Bayes a fim de estabelecer o impacto negativo que a ocorrência do mal tem sobre a doutrina do teísmo, explícito na segunda versão, porém ausente na primeira, que assenta-se em um procedimento simples de indução.

Neste capítulo, para facilitar a apresentação da opção teísta de resposta ao argumento indiciário, vamos concentrar a atenção sobre a variante mais simples do argumento indiciário, que é assentada em um procedimento simples de indução. O argumento de Rowe é o seguinte:

> (P1) Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente, onisciente e sumamente bom poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
>
> (P2) Um ser onipotente, onisciente e sumamente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que pudesse, a não ser que não pudesse fazê-lo sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
>
> ---
>
> (Conclusão) Portanto, não existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom.

Esse argumento estabelece que se existir um ser onipotente, onisciente e totalmente bom, i.e., se Deus existir, ele impediria a ocorrência de males sem nenhuma justificação, i.e., males gratuitos; porém esses males gratuitos ocorrem; portanto, Deus não existe.

Trata-se, obviamente, de um argumento que é dedutivamente válido, uma vez que se as premissas forem verdadeiras, segue-se que a conclusão também tem de ser verdadeira. Mas por que o argumento é caracterizado como uma variante indutiva do argumento indiciário do mal? A resposta está no tipo de suporte exigido para sustentar uma das premissas.

A segunda premissa (P2) estabelece a seguinte condição necessária para Deus permitir o mal: se não houver algo que justifique a ocorrência de um mal que Deus possa evitar, i.e., uma justificativa como a realização de um bem maior, Deus não permite a ocorrência

desse mal. Note que a justificativa estipulada tem de ser necessária para Deus permitir o mal, mesmo que não possa ser encarada como uma condição suficiente. Assim, independente de saber se a presença do bem B torna o mal M moralmente aceitável, a ausência de B certamente torna M um mal injustificado ou gratuito. É justamente a ausência de B e a constatação de que há males gratuitos que posteriormente forçará a aceitação da (Conclusão).

Aparentemente, (P2) é muito pouco problemática, visto que ela é admitida tanto por teístas quanto por não teístas, concordando também com as nossas intuições morais básicas. Com efeito, ela não precisa ser baseada em algum tipo de experiência, podendo ser estabelecida por uma análise do que significa ser um ser onipotente e totalmente bom. O principal foco de discussão em relação ao argumento indiciário será então o "passo indutivo" que oferece suporte para a premissa (P1) do argumento.

O passo indutivo envolve dois momentos. Rowe apresenta, em primeiro lugar, um caso fictício que aparentemente exemplifica o mal gratuito; na sequência, ele considera casos análogos que, diferentemente do que acontece no caso fictício, efetivamente ocorrem em nosso mundo.

O caso imaginado é a história de um cervo que é apanhado em um incêndio florestal causado pela queda de um raio, sofre queimaduras terríveis e agoniza durante vários dias até que o seu sofrimento termine com a morte. O fato do exemplo ser fictício não representa qualquer dificuldade para o seu proponente, pois sabemos que casos assim acontecem com muita frequência, e poderíamos facilmente introduzir no seu lugar exemplos análogos reais. Pelo contrário, parece que o fato do exemplo ser fictício é uma vantagem, pois, sem nenhum constrangimento, podemos exercer as nossas capacidades de raciocinar e imaginar a fim de conceber algum bem que justificasse a Deus permitir o sofrimento do cervo.

Mas o caso coloca uma dificuldade especial para o teísta porque trata-se de um caso de mal natural, que poderia ocorrer

independentemente da presença humana sobre a Terra; portanto, a ocorrência desse mal é dificilmente justificável pelo apelo ao bem divino do livre-arbítrio ou ao desenvolvimento de responsabilidades morais, apelo muito comum na justificação de males morais, i.e., os males causados pela ação de agentes livres e moralmente responsáveis. Ficamos então com a questão em aberto: o que justificaria a Deus permitir o sofrimento do cervo?

Rowe raciocina do seguinte modo. (i) Mesmo se considerarmos o caso cuidadosamente, não encontraremos um bem que justifique a Deus permitir o sofrimento do cervo, ou seja, da totalidade de bens, selecionamos os bens que conhecemos, como o bem do livre-arbítrio, e nenhum bem nessa amostra justifica a Deus permitir o mal. (ii) Parece então que não há esse bem, ou seja, temos razões para acreditar que nenhum bem na totalidade do conjunto de bens justificaria a Deus permitir o sofrimento do cervo. (iii) Portanto, há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente, onisciente e totalmente bom poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior, ou seja, (P1).

Obviamente, o exemplo não prova (P1), visto que o fato de não encontrarmos o bem justificador do sofrimento do cervo não acarreta a falsidade da afirmação de que há um bem assim, da mesma forma que o fato de não termos encontrado (ainda) uma cura para o autismo não acarreta que ela não exista. Em todo caso, assim pondera Rowe, o exemplo estabelece uma base racional para aceitarmos a afirmação de que há o mal gratuito, fato indicado pelo passo (ii) no raciocínio acima.

Uma resposta teísta radical seria negar que inferências de uma amostra para todo o conjunto do qual a amostra foi retirada não são legítimas. Mas essa resposta é arbitrária, visto que, regularmente, realizamos inferências desse gênero com um grau de sucesso considerável: por exemplo, após ter consumido alguns biscoitos do pote, se tudo o mais permanecer o mesmo, ninguém duvidará de que o restante dos biscoitos tenha o mesmo sabor. Assim, recusando esse

ceticismo radical sobre procedimentos indutivos em geral, temos de procurar uma resposta em outro lugar.

Uma resposta mais aceitável seria alegar que haveria um bem que justificaria o sofrimento do cervo, porém esse bem estaria fora do alcance da nossa compreensão. A resposta parece a princípio funcionar bem, porque, sem dúvida, não saber qual é o bem que justifica o sofrimento do cervo não acarreta que esse bem não exista. Mas a resposta não é totalmente satisfatória. Mesmo se concedermos que haveria um bem justificador do sofrimento do cervo que estaria fora do alcance da nossa compreensão, ainda assim pareceria pouco provável haver bens justificadores para todo os males reais análogos ao sofrimento do cervo, ou seja, para os males que ocorrem com frequência no nosso mundo e que, mesmo depois de uma investigação cuidadosa, parece-nos que eles não estão ligados a nenhum tipo de bem.

De fato, esse apelo aos casos análogos ao sofrimento do cervo constitui o segundo momento do passo indutivo. Sucintamente, Rowe estabelece que, dado um conjunto de males $\{M_1, M_2, M_3, ..., M_n\}$ que sabemos ocorrer em nosso mundo, em relação a cada um dos quais parece-nos não haver bens que venham a justificar a Deus permitir esse mal, torna-se muito improvável que estejamos sempre enganados quando inferirmos daí que é razoável aceitar a premissa (P1). Agora, insistir ainda que haveria bens inescrutáveis a justificar esses males parece ser uma resposta arbitrária.

Se a premissa (P1) é razoável e a premissa (P2) não coloca problemas quanto à sua aceitação, segue-se que a conclusão do argumento é tão ou mais razoável do que as premissas. Assim, Rowe estabelece a probabilidade significativa da verdade da afirmação ateísta de que um ser onipotente, onisciente e sumamente bom não existe, pelo menos até que o teísta possa responder adequadamente ao seu opositor.

A resposta cética teísta

O argumento indutivo de Rowe recebeu diferentes respostas desde que foi proposto na década de 1970. Aqui estamos interessados só em um tipo de resposta, conhecido como teísmo cético, mais precisamente a resposta oferecida por Wykstra no seu artigo "O obstáculo humiano aos argumentos indiciários do sofrimento" publicado em 1984. Essa resposta consiste, basicamente, na elaboração das nossas intuições iniciais acerca da inescrutabilidade dos desígnios divinos, mas não se trata de uma resposta meramente arbitrária.

Inicialmente, Wykstra apresenta a versão indutiva do argumento de Rowe, esclarecendo que a expressão "parecer que" é usada pelo filósofo com um sentido epistêmico. Se alguém disser "Parece que há uma mesa nesta sala" e com isso for implicado (a) que ele acredita ou está inclinada a acreditar que há uma mesa nesta sala e (b) que ele tem indícios adequados para acreditar nisso, então trata-se de um uso de "parecer" com sentido epistêmico. Por outro lado, se alguém claramente negar as implicações (a) e (b), por exemplo, se souber, expressamente, que as linhas na figura de Muller-Lyer são iguais, e então disser, enquanto olha para a figura "Parece que uma das linhas é maior do que a outra", trata-se de um "parecer" usado com um sentido meramente comparativo (algo como: "Parece ser assim, mas não é realmente assim").

Mas essa explicação inicial do sentido epistêmico de "parecer que" não é completa enquanto não forem especificadas as condições de aplicação correta da expressão "indício adequado" que ocorre em (b). Portanto, tem-se de propor condições para fixar quando é que temos indícios adequados para acreditar em algo. Wykstra apresenta esses critérios partindo da seguinte consideração de Swinburne sobre o "parecer que" epistêmico:

> Se digo "o barco parece se mover", digo que estou inclinado a acreditar que o barco se move e que é a minha experiência sensorial corrente que me leva a essa inclinação para acreditar[3].

De acordo com essa passagem, quando o agente cognitivo diz que o barco parece se mover, isso quer dizer que ele está inclinado a acreditar que o barco se move e, além disso, que há uma relação causal entre a sua experiência e a sua inclinação para acreditar. Apesar de instrutiva, essa análise de Swinburne não é uma explicação adequada do que é ter indícios adequados para acreditar em algo: há um pica-pau no meu campo visual, olho de muito longe para a ave e digo ser um pica-pau, mas não parece que tenha baseado a minha crença em indícios adequados, a não ser que reconheça que foi principalmente a aparência da ave o que me levou a acreditar haver um pica-pau nas redondezas, e não, por exemplo, o meu desejo intenso de ver um pica-pau nos arredores da minha casa.

Wykstra observa que falta acrescentar à análise de Swinburne a condição do reconhecimento do agente de que há uma relação indiciária entre aquilo que ele está inclinado a acreditar e a situação epistêmica na qual ele se encontra. E essa relação deve ser entendida como uma condição necessária, porque é ela que torna o agente epistemicamente responsável e faz com que seja irracional para ele acreditar em ~P ou colocar todas as suas fichas em ~P dados os indícios que tem a favor de P.

A cláusula que especifica essa relação indiciária como condição necessária para o uso epistêmico de "parecer que" é chamada de "Cláusula de Aceitação", segundo a qual:

> (CA) O agente cognitivo aceita haver uma conexão indiciária entre o que está inclinado a acreditar e a situação cognitiva que o inclina a assim acreditar.

---

[3] SWINBURNE, The Existence of God, p.295.

A análise dos critérios de "parecer que" envolvendo as duas condições de Swinburne mais (CA) encerra a apresentação de Wykstra do uso epistêmico dessa expressão e explica o sentido no qual ela é usada pelo agente a fim de ressaltar que a sua situação cognitiva é favorável porque ele tem indícios adequados para acreditar no que acredita.

Na sequência, Wykstra considera algumas objeções ao argumento de Rowe, entre as quais uma objeção simples, mas que poderia ser fatal: o argumento não seria uma falácia de apelo à ignorância? Se for assim, o argumento perde totalmente a sua força. Com efeito, falácias indutivas como a falácia de apelo à ignorância são argumentos indutivos muito fracos porque, em vista da verdade das premissas, a probabilidade de que a conclusão seja verdadeira permanece ainda baixa.

Normalmente, na falácia do apelo à ignorância parte-se de uma premissa afirmando que uma proposição P ainda não foi provada como verdadeira para a conclusão de que é razoável acreditar que P é falso ou, contrariamente, parte-se de uma premissa afirmando que uma proposição P ainda não foi falsificada para a conclusão de que é razoável acreditar que P é verdadeiro. Nos dois casos, as premissas não dão suporte para a conclusão, uma vez que a razoabilidade da crença na proposição P não dependeria só da incapacidade do agente de estabelecer uma prova a favor ou contra P. Se fosse assim, seria tão razoável acreditar que Wittgenstein foi uma encarnação de Buda, dado que nunca se provou que não era, quanto seria acreditar no contrário, porque não há provas de que ele foi Buda em épocas remotas.

Rowe cometeria uma falácia de apelo à ignorância quando infere da afirmação de que não parece haver um bem que justificaria a Deus permitir males como o sofrimento do cervo para a conclusão de que é razoável acreditar que não há bens que justificariam esses males? Para Wykstra, há uma ambiguidade no uso da expressão "parecer que" que, uma vez explicitada, não precisamos encarar o raciocínio de Rowe como falacioso.

Uma maneira simples de apresentar a ambiguidade no uso da expressão "parecer que" é acentuar a posição da negação nas frases em que ela ocorre. Considere a diferença entre:

(A) **Não** parece que há um bem justificador e

(B) Parece que **não** há um bem justificador

Enquanto a inferência de (A) para a afirmação de que é razoável acreditar que não há um bem justificador é falaciosa, visto que partimos da ausência de indícios para uma afirmação para a conclusão de que é razoável acreditar que essa afirmação seja falsa, se partimos de (B), a nossa inferência não é falaciosa, pois partimos da constatação de que há indícios de que não há um bem justificador para a afirmação de que é razoável acreditar que não há um bem que justifica a Deus permitir certos males como o sofrimento do cervo.

Parece mais razoável e caridoso interpretar que a inferência no argumento de Rowe é similar a (B): quando ele afirma que não parece haver um bem justificador, podemos entender que ele está a propor que há indícios para a negação de uma proposição, i.e., a proposição que afirma haver um bem justificador para certos males, e não que não há indícios para essa proposição. Portanto, se houver algum problema no seu argumento, esse problema deve estar em outro lugar.

Pode-se ainda tentar mostrar que a inferência dos casos mencionados por Rowe para a conclusão de que é razoável acreditar que não há bens justificadores é uma inferência indutiva fraca. Mas não será essa a via percorrida por Wykstra em sua resposta. Ele entende que o problema no argumento é que os casos mencionados por Rowe sequer chegam a ser indícios para estabelecer a conclusão que ele quer estabelecer. De maneira um pouco mais sofisticada, podemos dizer que as situações mencionadas por Rowe sequer têm a relevância indiciária *prima facie* que lhe é atribuída pela afirmação envolvendo o uso epistêmico de "parecer que".

É claro que devemos agora perguntar: o que Wykstra quer dizer quando propõe que as situações mencionadas por Rowe não teriam uma relevância indiciária *prima facie* esperada? Consideremos a seguinte passagem:

> [...] proponho que é um princípio de racionalidade que (na falta de considerações adicionais), se parece (epistemicamente) a alguém que x está presente (e tem determinada característica), então provavelmente x está presente (e tem determinada característica); o que alguém parece perceber é provavelmente o caso[4].

Swinburne apresenta nessa passagem o que é comumente chamado de "Princípio de Credulidade". Basicamente, o princípio afirma que estamos *prima facie* autorizados a inferir de "Parece que P" (no sentido epistêmico) para "É razoável acreditar que P", quer dizer, essa inferência é aceitável na falta de considerações ou razões anuladoras como, por exemplo, relatos que colocam em suspeita as aparências em função das circunstâncias em que foram geradas e razões que pesam contra a existência do objeto ou a relação causal existente entre o objeto e a aparência.

Mas note que o princípio de Swinburne funciona só se consideramos casos de aparência positivos, i.e., casos nos quais parece a alguém que x está presente, para a afirmação de que é razoável acreditar que x está presente; casos de aparência negativa, ele afirma, jamais irão conferir autorização *prima facie*, uma vez que para se passar de "Parece que **não** há uma mesa nesta sala" para "É razoável acreditar que **não** há uma mesa nesta sala", dever-se-ia, primeiramente, ter razões para supor que se olhou em todos os cantos da sala e que a mesa teria sido visto, caso houvesse uma no local[5].

Essa restrição é severamente criticada por Wykstra que vê a diferença entre casos positivos e negativos apenas como uma diferença

[4] SWINBURNE, The Existence of God, p.303.
[5] SWINBURNE, *The Existence of God*, p.304.

verbal sem qualquer relevância epistêmica. Ele propõe assim um novo princípio que deveria lidar com os dois casos do mesmo modo, batizado por ele de "Condição de Acesso Epistêmico Razoável":

> (CAER) Com base na situação cognitiva s, um humano H está autorizado a afirmar "Parece que P" somente se for razoável para H acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que faz delas, se p não fosse o caso, seria provavelmente diferente do que é em alguma medida discernível para H. [6].

A condição de CAER é uma norma ou princípio para o uso do "parecer que" epistêmico, que envolve o reconhecimento do agente cognitivo sobre a sua situação epistêmica, i.e., se ele acredita ser a sua situação epistêmica favorável ou não favorável, se ele acredita ter indícios adequados ou não ter indícios adequados, etc. Além disso, CAER envolve o reconhecimento desse agente de um princípio de discriminação, segundo o qual a diferença entre as situações efetivas e as situações contrafactuais seriam discerníveis em alguma medida para o agente de tal modo que ele poderia afirmar estar ou não em uma situação epistêmica favorável.

Note que Wykstra propõe CAER como uma condição necessária, embora não suficiente, para o uso do "parecer que" epistêmico, i.e., CAER é uma condição necessária, embora não suficiente, para um agente cognitivo reivindicar não só que acredita que P, mas também, e principalmente, reivindicar que tem indícios adequados para a sua crença de que P. Nesse sentido, CAER não é um princípio de inferência, como seria o Princípio de Credulidade, mas uma regra para a aplicação correta de "parecer que" epistêmico.

Visto que CAER tem um papel fundamental na crítica de Wykstra ao argumento indutivo de Rowe, vale a pena responder à questão: por que deveríamos aceitar a condição de CAER?

---

[6] WYKSTRA, OH, p.107.

Wykstra elenca as seguintes virtudes dessa condição: (a) enquanto o Princípio de Credulidade diferencia inferências de instâncias positivas e de instâncias negativas, sendo as primeiras, i.e., as inferências de "Parece que P" para "É razoável acreditar que P", imediatas, e as segundas, i.e., as inferências de "Parece que não-P" para "É razoável acreditar que não-P", seriam problemáticas, CAER não faz essa distinção; (b) o Princípio de Credulidade é especialmente aplicado por Swinburne a casos de percepção sensível, mas não é claro se pode ser aplicado em situações que envolvem outras fontes de justificação, como, por exemplo, experimentos mentais, enquanto CAER é aplicado indistintamente a qualquer situação epistêmica; (c) o Princípio de Credulidade não compreende a Cláusula de Aceitação, que segundo Wykstra é a principal motivação para CAER.

Dado CAER, a crítica que Wykstra dirige ao argumento indutivo de Rowe pode ser colocada de maneira sucinta: Rowe não está em uma posição epistêmica favorável, i.e., ele não está em posição de reivindicar ter indícios adequados para aquilo que acredita, uma vez que no seu caso a condição enunciada por CAER não é cumprida. Se for assim, o argumento indutivo de Rowe é minado em sua base: o argumento não é sólido, pois o seu proponente sequer pode reivindicar ter boas razões indutivas que tornariam a primeira premissa do seu argumento pelo menos provável.

Mas Rowe, ao reivindicar ter razões para acreditar ter indícios adequados dizendo "Parece que não há um bem justificador etc.", encontra-se em uma situação na qual a condição de CAER não seria cumprida? Se a situação fosse diferente havendo realmente um bem que justificaria Deus permitir todos os males gratuitos, Rowe, ou qualquer um de nós, perceberia a diferença? Se a resposta a essas questões for negativa, então o argumento indutivo de Rowe realmente padece de um defeito na sua base.

A resposta de Wykstra é taxativa: se houvesse um bem justificador, nenhum de nós notaria a sua presença. Mas por quê? Certamente, não basta querer ganhar o jogo estipulando que esse bem escaparia à

compreensão de meros humanos cognitivamente limitados. Aqui é preciso um argumento.

E qual é o argumento que Wykstra oferece? Partindo da diferença em conhecimento que há entre Deus onisciente e seres humanos cognitivamente limitados, ele introduz a seguinte analogia: assim como uma criança pequena é incapaz de compreender o bem que os seus pais visam quando permitem que ela sofra algum mal (como ter de tomar um remédio muito amargo), nós, seres humanos, somos incapazes de penetrar nos mistérios da criação e compreender as razões divinas para o mal. E não deve ser nem um pouco surpreendente que não saibamos por que Deus permite a ocorrência de males em tamanha quantidade, variedade e intensidade, a não ser que estejamos muito enganados em relação à objeto da crença teísta, ou seja, a não ser que Deus não tenha as propriedades e perfeiçoes que supomos que tenha. E evidentemente, para estabelecer que estamos enganados em relação a Deus, apelar para o argumento do mal seria uma petição de princípio.

Note que aqui Wykstra apela para a inescrutabilidade dos desígnios divinos para responder ao argumento ateísta, mas esse apelo parece legítimo em discussões nas quais o que está em jogo são as explicações que podemos oferecer para o mal. Além disso, o ceticismo não é aqui uma resposta arbitrária, simplesmente introduzida pela estipulação de que não sabemos quais seriam as razões de Deus para permitir o mal, mas a consequência inevitável de uma falha em cumprir certos princípios, condições e critérios recorrentes na prática epistêmica.

Conclusão

Vimos que há diferentes versões do argumento filosófico do mal, cada uma delas apoiada em tipos de argumentos diferentes, recebendo, da mesma forma, diferentes respostas. O argumento lógico do mal visava estabelecer que o conjunto de crenças teísta era inconsistente. Se

o argumento fosse bem sucedido, ele seria arrasador, visto que condenaria decisivamente o teísmo como uma doutrina incoerente. Mas vimos que mesmo uma resposta pouco plausível aos olhos do não teísta dá conta do argumento, justamente porque ele seria forte demais. A resposta de Plantinga, calcada no Lapso de Leibniz e na hipótese da depravação transmundial, é reconhecidamente bem sucedida ao mostrar que o teísmo é pelo menos consistente.

Um argumento mais fraco, mas mais promissor, é o argumento indiciário do mal, que discutimos em sua versão indutiva proposta por Rowe. A resposta cética de Wykstra é uma entre as muitas respostas que esse argumento recebeu desde que foi proposto na década de 1970. Essa resposta ilustra o modo como o teísta pode responder ao ateu mostrando que o seu argumento não é sólido, uma vez que haveria a dificuldade de apoiar uma das suas premissas em uma base de indícios adequada.

Referências

MACKIE, J. (MO) "O mal e a onipotência". In: Miranda, S. (Ed.) *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poiesis, 2013.

MIRANDA, S. (Ed.) *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poiesis, 2013.

PLANTINGA, A. (GFE) *God, Freedom and Evil*, New York: Harper & Row, 1974.

PLANTINGA, A. *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Presso, 1974.

ROWE, W. "O problema do mal e algumas variedades de ateísmo", In: Miranda, S. (Ed.) *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poiésis, 2013.

ROWE, W. *Introdução à Filosofia da Religião,* Lisboa: Babel, 2012.

WYKSTRA, S. (OH) "O obstáculo humiano aos argumentos indiciários do sofrimento: evitar os males da "aparência"", In: Miranda, S. (Ed.) *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poiesis, 2013.

Entrando na Pós-Modernidade: filosofia, metafísica e tradição religiosa.

Investigações iniciais sobre a metábasis do fin de siècle e a aurora do novo tempo

Manuel Moreira da Silva

Considerações preliminares

Trata-se de uma tematização dos pressupostos teóricos da situação epocal atual, mais propriamente daquela circunstância nela presente que os antigos qualificariam de *metábasis*. Essa, o momento preciso em que está em jogo "um ato de passar a outro"[1], como aquele da passagem do mundo antigo, grego-romano, ao cristianismo; agora, no entanto, a passagem do próprio cristianismo, em sua forma tradicional, especificamente moderna[2], a formas de religião não cristãs e a movimentos ateísticos ou agnósticos etc. Uma metábasis ou uma

[1] Sobre essa definição de metábasis, ver, G. REALE, *Storia della filosofia antica*. V. Lessico, indice e bibliografia. – 4. Ed. – Milano: Vita e Pensiero, 1989, p.171.

[2] Pela expressão "cristianismo, em sua forma tradicional, especificamente moderna" não entendemos aqui apenas o cristianismo em sua forma e estrutura tipicamente determinadas pela metafísica dos séculos XVII e XVIII, mas antes por aquela forma de pensar da qual a assim chamada metafísica moderna não é senão o desdobramento, a radicalização e enfim a sistematização, a saber, o pensar transcendental; que começa a ser praticado de modo efetivo em fins do século XIII e inícios do século XIV, especificamente por Duns Scotus. Pensar esse para o qual os transcendentais não são apenas noções gerais do ente, como para Tomás de Aquino, mas o objeto mesmo da metafísica; que passa então a ser *design*ada ciência transcendental. Ver, a respeito, L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner, 1990.

transição tal que, como no caso citado, se funda numa verdadeira *metanoia*, numa revolução espiritual radical em cujo fluxo se dissolve praticamente todas aquelas estruturas do pensar e a própria forma do pensar nascidas com o cristianismo e fixadas – sob a forma de representação – na assim chamada modernidade. Por isso, na falta de uma terminologia mais adequada e uma visão mais esclarecida quanto à referida *metanoia*, que profunda e silenciosamente revolve o pensar há aproximadamente dois séculos (mas que só a partir do último *fin de siècle*[3] se tornou mais evidente), tem-se identificado o que daí resulta como sendo a pós-modernidade; que, como tal, não é senão a constatação de algo como o fim da modernidade, mais que a expressão positiva dos primeiros raios que prenunciam a aurora de um novo tempo, até agora indeterminado[4]. Assim, a consideração dos pressupostos teóricos acima aludida se concentrará – neste trabalho – unicamente na explicitação dos traços mais gerais que conformam a referida metanoia nos limites de sua expressão filosófica ou, a rigor, filosófico-religiosa.

[3] O termo '*fin de siècle*' ou propriamente 'último *fin de siècle*' é aqui utilizado de modo análogo ao que se utiliza para *design*ar os aproximadamente 40 últimos anos do século XIX, caso em que o termo se refere à modernidade, à decadência social e à reação em geral, assim como à arte daquele período em particular. Agora, porém, neste trabalho, o termo se refere ao período de tempo análogo do século XX e, no contexto do mesmo, à caracterização ou à constatação da ruptura epocal entre a modernidade e a assim chamada, mas ainda indeterminada, pós-modernidade. Caracterização ou constatação aceita por diversos estudiosos e que se manifesta em diversos planos da vida social, política, econômica e cultural, especialmente a filosófica e a religiosa; estas, no caso, configuradas sobretudo na Metafísica e na Religião cristã.

[4] É justamente esse caráter ainda indeterminado do presente o que implica uma série de debates e de discussões muitas vezes unilaterais em torno da pós-modernidade, termo aqui utilizado na falta de *design*ação mais apropriada para determinar de modo mais preciso a situação epocal presente. Não discutiremos aqui essa terminologia, aceitamos em princípio a concepção desenvolvida por Vattimo em G. VATTIMO, *La fine della modernità*, seconda edidizione, Milano: Garzanti, 1998, passim.

A rigor, buscar-se-á esclarecer especificamente o quadro teórico da crítica à metafísica tradicional[5] e ao cristianismo nesta fundado, assim como da cisão no interior deste entre filosofia e religião, razão e fé ou, mais especificamente, entre o chamado Deus dos filósofos e da razão e o Deus da revelação e da fé. Isso, a partir da determinação do pensamento fundamental daquela crítica no horizonte da tradição filosófico-religiosa em geral e da tradição do Idealismo especulativo em especial; quer dizer, a partir de certa acusação ao pensar filosófico, mais precisamente à metafísica interpretada em geral sob a forma de uma ontoteologia[6], de haver identificado sem mais ser e ente, de um lado, e, de outro, ser e Deus. Tal acusação, sobretudo para que faça sentido, pressupõe justamente o que se poderia *design*ar uma *tríplice redução do ser*, a qual, por assim dizer, parece confrontar-se diretamente com a teoria dos *três graus de abstração* do ser da metafísica antiga e medieval, mais especificamente, com a teoria dos três graus de abstração de Aristóteles e Tomás de Aquino. Assim, em primeiro lugar, ser seria identificado a ente [i.é, a ser-aí] e – em vista disso – *reduzido ao tratamento meramente categorial e abstrato deste*, então fundado na representação e nas estruturas lógicas do pensar, como o *subsistir em si* do ente; quando, em segundo lugar, o ser

[5] A expressão 'metafísica tradicional' *design*a aqui o movimento de pensamento preparado por Porfírio, sobretudo em seu *Isagoge*, e por Avicena, especificamente em sua *Metafísica*, e iniciado por Duns Scotus – com a fundação da metafísica enquanto ciência transcendental – a partir da assim chamada interpretação tradicional da *Metafísica* de Aristóteles. Sobre este ponto, veja-se, L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*. Aschendorf, 1979, p.39ss; p.47ss.

[6] Não é possível apresentar aqui – mesmo em resumo – a concepção heideggeriana da ontoteologia, importa indicar ao menos que se trata aí de uma determinação hermenêutica (portanto de certa interpretação da Metafísica em sua constituição histórica), mas não de uma determinação historiográfica ou historiológica. Ver, a respeito, o texto canônico que funda essa interpretação: M. HEIDEGGER, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957). In: *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostemann, 2006, (= IuD, HGA11), p.51-79); trad. bras., A constituição onto-teo-lógica da metafísica, in: Identidade e Diferença, in: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. Abril Cultural, 1973, p.387-400. Para uma discussão em torno da determinação historiográfica da ontoteologia, ver, A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique*: Albert Le Grand. Paris: Vrin, 2005, p.7-8.

mesmo passa a ser interpretado como "ser em geral" e, desse modo, *reduzido ao ser das coisas ou dos entes*, tomados como algo determinado; caso em que, em terceiro lugar, o ser dos mesmos, por sua vez, *reduzir-se-ia à sua pura e simples entidade*. Neste sentido, para o caso da identificação de ser e Deus, em primeiro lugar, o ser mesmo seria reduzido ao *subsistir em si* de Deus, ao seu caráter propriamente originário, e, com isso, em segundo lugar, ao *ser* [*esse*] de Deus, bem como, em terceiro lugar, à entidade de Deus, situação em que Deus não poderia ser entendido senão como o ente originário, que corresponderia perfeita e necessariamente àquela entidade, como o Deus da representação e, portanto, da metafísica tradicional[7]. Esse o Deus rejeitado – enquanto o Deus da metafísica – por pensadores como Heidegger, Pascal e Vattimo entre outros, em favor do assim chamado Deus de Abrahão e Jacó por estes[8] e pelos deuses de Hölderlin por aquele[9]. Feito isso, mostrar-se-á que o pensar pós-

---

[7] Para o momento nos limitaremos a indicar aqui o que nos parece ser o ponto de partida fundamental dessa que, à diferença da metafísica clássica, de Platão a Tomás de Aquino, denominamos tradicional, a saber: a Distinção segunda do *Comentário à fruição* e o Tratado acerca do primeiro princípio, de Duns Scotus, em: J. D. ESCOTO, *Filosofía y teologia, Dios y el hombre*. Presentación, introducción y edición de José Antonio Merino, OFM. Tradicción del texto latino por Bernardo Aperribay, OFM, Bernardo de Madariaga, OFM, Isidro de Guerra, OFM, y Félix Alluntes, OFM. Madrid: BAC, 2011, p. 203-253; p.327-394.

[8] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.24.

[9] Em diversos lugares, Heidegger reconhece a obra de Hölderlin como a fundação do início de uma outra história, segundo ele, aquela história que começa [anhebt] com a luta pela decisão [Entscheidung] sobre o advento ou a fuga do Deus (ver, M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen: 'Germania' und 'Der Rhein'*. Gesamtausgabe, Band 39. Herausgegeben von Susanne Ziegler. – 3., unveränderte Auflage – Frankfurt am Main: Vittorio KLOSTERMANN, 1999, p.1; trad. castellana, *Los himnos de Hölderlin: 'Germânia' y 'El Rin'*. Trad. Ana C. M. Riofrío. Buenos Aires: Biblos, 2010, p.15). Em um apêndice a *Besinnung*. Heidegger afirma ainda, com maior precisão, que em sua obra sobre Hölderlin, este "é considerado como o poeta do outro início de nossa história por vir" e que, por isso, a preleção em questão "encontra-se na conexão mais íntima possível com a tarefa apreendida de questionar a verdade do ser – e não é, por exemplo, apenas uma escapadela para uma 'filosofia da poesia' e da arte em geral" (M. HEIDEGGER, *Besinnung*. Gesamtausgabe, Band 66. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio

metafísico, pós-religioso ou pós-cristão tradicional da assim chamada pós-modernidade não representa senão um aspecto da crítica à metafísica tradicional e ao cristianismo.

Em um primeiro momento, discutir-se-ão os traços mais gerais das tradições de pensamento, a saber: as tradições espirituais em geral e a tradição filosófico-religiosa em particular, bem como o sentido em que estas se tornam ou podem se tornar críticas. Isso, conforme os significados principais de 'crítica', respectivamente, como substantivo e como adjetivo: (1) a capacidade ou a faculdade de julgar a si próprias ou de discernir o que nelas e para elas mesmas, em cada caso, está em jogo; (2) o limite suportável por essas tradições no concernente à sua integridade estrutural, cujo limite é justamente o ponto (crítico) em que, enquanto tais, as mesmas podem sucumbir a outras tradições e a processos de dissolução de vários tipos. Em um segundo momento, examinar-se-ão as questões relativas ao pensar atual, dito antimetafísico e pós-metafísico, assim como não-religioso e pós-religioso em geral ou pós-cristão tradicional em especial. Caso em que, portanto, se buscará mostrar o caráter a um tempo ingênuo e crítico desse pensar, sobretudo quando de sua pretensão crítica, ou antes, pós-tradicional e assim seu mostrar-se pura e simplesmente unilateral. Enfim, esboçar-se-á uma tentativa de mediação (i.é, de conversação ou de comunicação, no sentido de uma ação-comum) especificamente idealístico-especulativa pura, a rigor, sistemático-especulativa pura[10], das perspectivas antagônicas do pensar atual.

Klostermann, 2007, (= *Besinnung*, HGA66), p. 426); trad. bras., *Meditação*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010, p.357; p.358).

[10] Por mediação idealístico-especulativa pura, ou mais propriamente sistemático-especulativa pura, que adiante será mais bem esclarecida, entende-se aqui uma perspectiva na qual, de um lado, o elemento sistemático (necessariamente puro) diz respeito ao caráter integral ou de conjunto do desenvolvimento da própria mediação, assim como do desenvolvimento dos momentos ou dos opostos (em confronto) nela mediados e, com isso, por conseguinte articulados entre si a partir da determinação das estruturas mais gerais do que é comum aos opostos (em confronto); de outro lado, igualmente, o elemento especulativo puro constitui-se como a atividade integradora e unitiva de tal desenvolvimento em sua completude, bem como da

A) As tradições de pensamento e as formas de sua afirmação e de sua negação

O pensamento humano se constitui em geral a partir de tradições firmemente consolidadas, mas quase sempre críticas. Essas tradições são "quase sempre críticas" no sentido em que a elas sobrevêm momentos de crise ou de mudanças súbitas que exigem discernimento, decisão, em suma, que exigem delas a capacidade de julgar a si próprias justamente no tocante a assumir ou não as transformações fundamentais que a elas se impõem em seu desenvolvimento histórico e, mais precisamente, espiritual. Enquanto assumem e desenvolvem suas transformações fundamentais e com isso superam-se a si mesmas e às tradições rivais (que em relação àquelas são críticas apenas em sentido negativo), as tradições tornam-se críticas em sentido positivo; enquanto não assumem, podem tornar-se críticas apenas em sentido negativo. Antes disso, porém, geralmente tornam-se apenas dogmáticas.

Sobrevém e advém assim a exigência da retomada e do desenvolvimento das tradições em geral. O que se mostra necessário pelo fato de, em períodos de tempo maiores ou menores, crises mais ou menos intensas poderem consumi-las por inteiro, deixando-as praticamente dissolutas por dezenas, centenas e mesmo milhares de

---

disposição, do entrelaçamento e da articulação de seus diversos momentos em estruturas cada vez mais determinadas. Tal mediação não é sistêmica, no sentido de uma teoria de sistemas ou de um sistema teórico, nem sistemática, no sentido de uma disciplina puramente teórica ou de um sistema de pensamento enquanto tal: ela não media ou mediatiza portanto, como a *Aufhebung* hegeliana, o pensado tomado como algo insuficiente (em si) nos quadros de sua *suspensão* ou de seu *passo adiante*, de seu tornar-se para si; também não confronta o pensado com o que nele permanece impensado, como em Heidegger, no sentido de um *passo de volta* [*Schritt zurück*] ou de uma *viragem* [*Kehre*] do pensar rumo à essência do pensado. Antes disso, a referida mediação constitui-se como a dimensão em que, ao atingir, reconhecer e assim decidir permanecer no *ponto* em que o *passo adiante* e o *passo de volta* não se mostram senão como as duas únicas direções de um único e mesmo caminho – de uma única e mesma linha, reta ou círculo –, o caminho da *experiência do pensar*, fora da qual não há rigorosamente pensar algum, o pensar pode então, enfim, pura e simplesmente *contemplar*.

anos ou ainda simplesmente enfraquecê-las, fazendo-as coabitar ou conviver com as tradições rivais em um só tempo, sem solução de continuidade. Quando então cada uma deve buscar em seu passado (em seu *gewesen*) precisamente o elemento identificador, que a identifica e é por isso constituidor de sua essência [*Wesen*] presente; que por seu turno a distingue e diferencia das demais, especialmente das tradições rivais. Não obstante, as tradições se afirmam ou são afirmadas enquanto tais de quatro modos distintos, a saber: ingênuo, dogmático, crítico ou autocrítico: o crítico pode ser determinado em sentido negativo ou positivo, este ou apenas reflexivo e assim exterior ou autorreflexivo e, portanto, interior[11]; o autocrítico é necessariamente especulativo, podendo apresentar-se fenomenológica ou dialeticamente, mas também nos quadros da hermenêutica. Na história do pensar até aqui, esses modos se configuraram como as seguintes formas do pensar: clássica, tradicional, não-clássica ou não-tradicional e pós-clássica ou pós-tradicional.

O pensar ingênuo exprime aqui o pensamento clássico, greco-medieval, no sentido especificado pelo adjetivo 'ingênuo', entendido conforme sua etimologia, a saber, de acordo com o Houaiss, quando aplicado ao homem livre e a sua descendência, como não alterado, puro, legítimo, livre. Tal especificação aplica-se de modo exemplar tanto ao realismo das ideias e à intuição destas em Platão, como ao realismo metafísico e à intuição abstrativa das realidades metafísicas em Aristóteles e Tomás de Aquino entre outros, cuja noção de pensar e de ciência livre, que tem lugar mediante o pressuposto epistemológico da identidade do intelecto e do inteligível, funda-se no caráter em si [*kath'auto*; *per se*] daquelas ideias e realidades, bem como na permanência em si do pensar que os apreende, e portanto em sua captação direta ou intuitiva, em suma, contemplativa. Esse

[11] Não é possível discutir aqui as determinações internas do pensar crítico-reflexivo e do pensar crítico-autorreflexivo. Ambos, porém, se mostram como um pensar pressuponente ou que pressupõe, ponente ou que põe e determinante ou que determina; esse que também pode ser dito negativo ou que nega, negando inclusive a si mesmo e assim se fazendo autocrítico. Razão pela qual essa negação distingue-se daquela primeira, da crítica negativa, meramente oposta à crítica em sentido positivo.

pensar é livre pela razão de proceder sem intermediários ou imediatamente, mas é também ingênuo enquanto procede puramente na inocência, ou simplesmente conforme a fé intelectual em seu acesso à verdade, indiferente à certeza ou incerteza de tal acesso; cuja verdade não se apresenta como tal justificada e se limita em geral aos elementos da correção, da correspondência e da adequação. No entanto, seja pelo pressuposto epistemológico acima aludido, seja por permanecer ainda, dado que é ingênuo, nos quadros de um inconsciente epistemológico[12] precisamente em relação a tal pressuposto, o pensar ingênuo permanece aquém da cisão moderna entre sujeito e objeto, portanto, aquém da *representação* como princípio epistemológico e, com isso, por se constituir como a própria cisão do *ser* [*esse*], como base daquela. Caso em que, para ele, o enfrentamento das crises e a assunção desta ou daquela tradição só

[12] O termo *inconsciente epistemológico* é aqui utilizado no sentido da noção piagetiana de *inconsciente cognitivo*. Isso, porém, com a diferença de que esta é descrita – psicologicamente, isto é, nos quadros do sistema das conexões que o indivíduo pode e deve utilizar – em termos de um conjunto de estruturas e de funcionamentos presentes no indivíduo, mas ignoradas por este; portanto, de razões estruturais e funcionais que constrangem o indivíduo a pensar – psiquicamente – de tal forma, sem que ele tenha consciência dessas estruturas e funcionamentos (ver, J. PIAGET, *Problemas de Psicologia genética*. Trad. Celia E. A. Di Piero. – 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.227). No entanto, tais estruturas e funcionamentos podem ser igualmente descritos em termos especificamente epistemológicos ou, a rigor, epistêmicos, caso em que o aspecto que permanece inconsciente não ocorre apenas em função de um indivíduo, seja um Aristóteles em relação às estruturas da Lógica que ele mesmo utilizava, seja um Euclides em relação às estruturas da matemática, por exemplo. Desse modo, com o termo *inconsciente epistemológico*, ora aplicado ao chamado pensar ingênuo, pretende-se destacar o caráter mais propriamente epocal de nossas concepções de ciência, filosofia, religião etc., bem como que a tomada de consciência das estruturas epistêmicas e epistemológicas em jogo no conhecimento só muito tarde se tornam objeto de uma consideração propriamente consciente ou antes pensante. O que confirma, por assim dizer, a afirmação hegeliana segundo a qual a filosofia sempre chega muito tarde, pois quando ela "pinta cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com o cinza sobre cinza, esta não se deixa rejuvenescer, mas apenas conhecer; a coruja de minerva começa o seu voo apenas com o irromper do crepúsculo" (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p.28).

pode se realizar mediante um juízo fundado numa universalidade *nomotética*[13], que, tomada enquanto lei ou ordem cósmica universal ou divina, implica a correspondência da ordem cósmica natural ou da *physis* e da ordem social ou a *pólis*[14].

Dessa maneira, tal como acima exposto, o pensar ingênuo distingue-se daquilo que Hegel nomeia o procedimento *ingênuo* [das *unbefangene* Verfahren][15]. Este separa sujeito e objeto, enquanto *a priori* e *a posteriori*: tanto no sentido de pensamento e realidade (empírica), sob o modo do conhecer; quanto no sentido de realidade (coisa em si) e pensamento, sob o modo do ser. Devido a essa separação e aos dois modos como ela se constitui, bem como para mostrar-se rigoroso e assim demonstrativo, o procedimento ingênuo identifica imediatamente os dois primeiros termos de cada um dos dois modos aludidos e, com isso, afirma um conhecimento *a priori* ou *em si* dos objetos enquanto coisas em si, que então se impõem a tal pensar como *puramente pensados*. Caso em que o referido pensar não acede à consciência da oposição de si consigo mesmo, enquanto o *a priori* e o *a posteriori* a um tempo aí em jogo, segundo os dois modos em que essa oposição se apresenta; razão pela qual, à diferença do pensar ingênuo, que de certo modo não deixa de ser crítico (pois julga e discerne os limites e o alcance dos vários tipos de saber), se faz antes

---

[13] A noção de *universalidade nomotética* foi empregada pela primeira vez por Henrique Cláudio de Lima Vaz, em 1988, para *design*ar o horizonte de universalidade que se desenha "justamente a partir do conceito de uma ordem universal à qual se atribui o caráter prescritivo da lei", universalidade essa "assegurada pela impessoalidade do *nómos* divino que tudo abraça", triunfando assim no universo e na cidade (H. C. de L. VAZ, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p.150).

[14] Ver, H. C. de L. VAZ, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, op. cit., p.148ss.

[15] Ver, G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Die Wissenschaften der Logik*. Werke 8. Frankfurt am Main: SUHRKAMP, 1970, p.93. Doravante citada pelas siglas E I, HW8, seguidas de §§ para os parágrafos ou seções devidamente numerados (acrescidos de "A.", para as anotações do próprio Hegel ou de "Ad.", para os seus adendos orais recolhidos por seus discípulos) e, quando for o caso, das páginas correspondentes; no caso: E I, HW8, § 26. As traduções de passagens desta obra, citadas no decorrer da exposição, salvo indicação em contrário, são do próprio autor.

pensar dogmático. Este, para Hegel, pelo menos em sua conformação moderna, "ainda sem a consciência da oposição do pensar dentro e em face de si, contém a crença de que a verdade é conhecida pelo meditar [Nachdenken], que traria diante da consciência o que os objetos [die Objekte] verdadeiramente são"[16]; neste caso, se assume de fato um método ingênuo, assume-o dogmaticamente, isto é, sem crítica no que respeita ao alcance e aos limites da razão em conhecer os objetos aos quais ela se propõe e sob o modo pelo qual se propõe a conhecê-los, reduzindo-se pois a dogmatismo[17]. O que, em suas linhas gerais, parece inverter-se nos quadros da filosofia contemporânea, quando o pensar dogmático enquanto tal assume cada vez mais um caráter hipercrítico[18].

A ausência de crítica ou de julgamento e de discernimento do pensar dogmático moderno no que tange ao seu procedimento, ou a conformação deste em dogmatismo, não ocorre devido à carência de consciência da oposição do pensar dentro e em face de si e sim devido ao fato de seu procedimento dogmático, quer dizer, do caráter estritamente demonstrativo ou formal e da busca deste por fundamentos ou princípios *a priori* seguros, não assumir a crítica metódica prévia da sua própria capacidade[19]. Isto significa que tal pensar configura-se como dogmatismo enquanto permanece acrítico em relação aos limites e ao alcance de seu procedimento dogmático, que é necessariamente de caráter fundacionista e, por isso, como acrítico e dogmático, ingênuo; não obstante, esse pensar dogmático se configura como um procedimento ingênuo na medida em que, ao distinguir pensamento e realidade, ele não se distingue de si mesmo e, em vista disso, não toma consciência de sua oposição dentro e em face

---

16 E I, HW8, § 26.

17 Ver, I. KANT, *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – 6. Ed. – Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008, p.30 (KrV B XXXV).

18 Filosofias dogmáticas hipercríticas são aqui, em sua maioria, aquelas de base analítica e transcendental; dentre as mesmas pode-se destacar, respectivamente, a sistemática estrutural pura de Lorenz B. Puntel e o idealismo objeto da intersubjetividade de Vittorio Hösle.

19 Ver, KrV B XXXV.

de si, mas permanece em si, de um lado como que esvaziado de toda realidade e, de outro, como que suportando a essência e a substância da realidade mesma em seu todo. O que ocorre justamente pelo caráter representativo e abstrato ou ainda formal e subjetivo desse pensar, fazendo-o permanecer dogmático e acrítico.

À diferença do pensar dogmático, acrítico, o pensar crítico acede à consciência da oposição do pensar dentro e em face de si, acede portanto à reflexão [Reflexion], deixando de lado "a crença de que a verdade é conhecida pelo meditar [Nachdenken], que traria diante da consciência o que os objetos [die Objekte] verdadeiramente são"[20], mas limitando tal crença a mero pensamento, esse distinto do conhecimento propriamente dito. Agora a consciência não mais se ilude acerca do que lhe sobrevém no concernente ao que os objetos verdadeiramente são, pois ela sabe de sua limitação em conhecê-los como tais, i.é, os objetos considerados em si e para si mesmos como coisas em si, bem como do alcance de seu saber, que só sabe algo dos objetos enquanto estes são para ela, seja teórica, seja praticamente. Por conseguinte, o pensar crítico se caracteriza sobretudo como pensar dos limites, e.g., da razão e linguagem, distinguindo respectivamente o que pode ser conhecido e o que pode ser dito com sentido em relação ao que não pode: o fenômeno e a coisa em si, os objetos da experiência empírica e a Coisa mesma do pensar, o que tem sentido (e que pode assim ser determinado empírica ou pragmaticamente) e o que deste é desprovido (que permanece empírica ou pragmaticamente indeterminado). Isso, porém, constitui apenas os modos pressuponente e ponente do pensar crítico, seus aspectos negativo e positivo, pelos quais o mesmo não deixa de ser dogmático – rigoroso em sentido estritamente teórico –, mas não constitui ainda o modo determinante; este, negativo do que lhe é dado ou oposto, portanto negativo de si mesmo e assim autocrítico, a rigor, na medida em que parte sempre da experiência, da experiência pura de si mesmo. Essa, por seu turno, não enquanto experiência da consciência ou da

[20] E I, HW8, § 26.

autoconsciência, mas antes como experiência do pensar, enquanto puro e livre.

Infelizmente, para aqueles educados sob a forma da representação e assim da cisão entre sujeito e objeto, as fronteiras e os limites dessas formas de pensar não são nada claros. Na maioria das vezes tudo se passa como se o ingênuo e o dogmático (ou o clássico e o tradicional), assim como o crítico e o autocrítico (o não-clássico ou o não-tradicional e o pós-clássico ou o pós-tradicional) fossem respectivamente uma e a mesma coisa, assim como se os dois últimos se distinguissem radicalmente dos dois primeiros; o que não só obscurece o entendimento do que em cada forma de pensar está em jogo, mas ainda tem por resultado disputas as mais sectárias. Estas, no entanto, constituem-se apenas como o fermento necessário para que, a partir de sua respectiva fermentação, se erija um novo princípio formativo e, por conseguinte, uma nova formação do espírito ou mais propriamente uma nova época do pensar. Uma situação que, no caso da Metafísica e no da Religião, não é de modo algum carente de exemplos ou de esclarecimentos para quem se dispuser a pensar a época presente; especialmente a *metábasis* do último *fin de siècle* e a aurora de um novo tempo, sobretudo nos quadros da Filosofia, da Metafísica e da Tradição religiosa. Para isso, no entanto, faz-se necessário esclarecer as fronteiras e os limites entre as posições acima elencadas e o modo peculiar por que ou se conserva ou se apropria, ou se assume ou se retoma a tradição que em cada caso está em questão.

Tais fronteiras e limites concernem aos fundamentos epistêmicos de cada uma das posições acima aludidas em seu trato com a Metafísica e a Religião. Por fundamentos epistêmicos entende-se aqui a *intuição direta ou abstrativa, sem representação*, própria do *pensar ingênuo*; a *representação abstrata*, característica do *pensar dogmático*; a *representação intuitiva, reflexiva* ou *comunicativa*, constituintes do

pensar crítico[21]; enfim, a autoconcepção intersubjetiva, própria do pensar autocrítico. Nos dois primeiros casos têm-se respectivamente o fundamento epistêmico e o elemento característico do pensar clássico (greco-medieval) e do pensar tradicional (moderno-contemporâneo); este estritamente representacionista, aquele sem representação, i.é, no qual, pelo menos até Duns Scotus, a representação não cumpria nenhum papel fundamental. Nos últimos dois casos têm-se de um lado o fundamento epistêmico e o elemento característico do pensar não-clássico e não-tradicional (que sem rejeitar a intuição em geral ou a representação, mas antes confundindo-as, procede às críticas *externas* da metafísica, da religião e da política tradicionais entre outras disciplinas, críticas essas fundadas na representação ou que a esta de algum modo remetem necessariamente); de outro lado têm-se o fundamento epistêmico e o elemento característico do pensar pós-clássico e pós-tradicional (que procede às críticas *internas* daquelas disciplinas pelo pensar delas e nelas próprias). Esse que nessas disciplinas, por elas e para além delas mesmas se autonomiza na medida em que se libera da representação mediante a crítica interna em questão.

Embora não seja aqui o lugar adequado de uma apresentação exaustiva de cada uma daquelas posições, há que clarificá-las e distingui-las ainda que minimamente no que tange ao ponto essencial; i.é, ao ponto de vista de cada uma no que concerne, por exemplo, à tradição tornada crítica, vale dizer, em época de crise, ou antes, de discernimento. Em vista disso, enquanto o pensar dogmático consiste

[21] Se como diz Kant, o procedimento crítico não se opõe ao procedimento dogmático enquanto tal, mas sim ao dogmatismo (ver, KrV B XXXV), então o procedimento crítico pode assumir diferentes determinações; essas dizem respeito aos modelos do pensamento crítico, que podem assumir ou não o procedimento dogmático tal como descrito pelo filósofo, mas que de algum modo assume alguma forma de limitação do pensamento e de fundamentação de seu procedimento. Em todo caso, o pensamento crítico distingue-se do pensamento autocrítico na medida em que este não se prende à determinação do alcance e dos limites de suas capacidades, mas busca justamente compreender tais limites a partir de um ponto de vista cujo alcance abranja a totalidade da relação sujeito-objeto, da oposição do *a priori* e do *a posteriori* etc., e que, antes de tudo, se coloca para além da representação em todas as suas formas.

numa afirmação meramente tradicional da tradição e se faz por isso conservador em sentido negativo, ou seja, se faz *reacionário*; o pensar ingênuo a assume originariamente, portanto em sua origem e assim criticamente, discernindo, pois essa origem de sua afirmação tradicional; mas, no entanto, sem precisar a natureza da crítica em questão, podendo sucumbir juntamente com os elementos obsolescentes da tradição, quanto pode configurar um novo ponto de partida da mesma e para a mesma. Por conseguinte, o pensar crítico propriamente dito (reflexivo ou exterior à Coisa mesma objeto de crítica) apenas critica ou tão somente nega a tradição, buscando sempre que possível dela distinguir-se por completo (ainda que isso lhe cause cada vez mais uma maior dependência em relação à própria tradição então negada); ao contrário, o pensar autocrítico ao mesmo tempo em que nega, afirma a tradição na medida em que nela – em sua origem e em seu fim – reconhece sua própria constituição. Com isso, este pensar se mostra o mais adequado para o diálogo com a tradição, em especial nos quadros da contradição desta em relação à consciência presente; quando os pluralismos de todos os tipos entram em voga e não há mais nenhuma voz capaz de não soar dissonante.

Assim se apresenta a época atual, especificamente no que tange à Metafísica e à Religião. Porém, mesmo no caso destas disciplinas pode-se dizer que no horizonte já desponta uma perspectiva mais adequada para a sua consideração. De fato, ainda vivemos como que no meio de um furacão, mas um furacão cujo redemoinho não mais dissolve tudo o que há de sólido e sim deixa cair vez por outra um ou outro grão de poeira que ao se assentar, um após o outro, abre ao bom observador pelo menos a perspectiva de uma nova formação do espírito ou de uma nova época do pensar. Mas esta formação ou época, no entanto, por ainda não existir efetivamente, ou porque os olhos de todos estão voltados mais para o que se dissolve do que para isso que emerge no horizonte, não é ainda algo evidente. Daí os mais diversos conflitos e as mais diversas orientações, bem como igualmente o estado de fragmentação ainda reinante e que se constitui como uma marca indelével dos últimos dois ou três séculos.

B) O pensamento ingênuo da época atual e o seu caráter crítico

Ainda permanece homogêneo o pensar antimetafísico e pós-metafísico que se originara em meados do século XX. Esse pensar também se exprime como antirreligioso e pós-religioso, mas consiste tão só numa crítica externa à Metafísica e à Religião; i.é, à metafísica e à religião tradicionais ou afirmadas de modo tradicional e dogmático. O que de certa maneira só contribui para o ressurgimento de concepções cada vez mais opostas de filosofia e de religião, a exemplo do que foi a oposição da gnose e do intelectualismo dos séculos III e IV ou do sentimentalismo e do racionalismo dos séculos XVIII e XIX. Uma situação que, não obstante, se mostra como típica de épocas em *metábase*, mas uma situação cujo ponto de partida não é senão, de um modo ou de outro, a afirmação ingênua de certa conformação do pensar, a qual traz em si o embrião das concepções opostas que a partir dela se desenvolvem. Exemplo disso é a tentativa de alguns pensadores pensarem a Religião para além da Metafísica e, no entanto, para aquém da crença efetiva, como nos casos de Heidegger e Vattimo. Este mediante o assim chamado "crer que se crê", aquele por meio de uma mística do seer [Seyn][22].

Estranho que essas duas perspectivas teóricas, embora tenham em comum o mesmo ponto de partida, i.é, a crítica à metafísica tradicional e a religião nela fundada, cheguem a pontos de vista tão diferentes no tocante à vida religiosa nos tempos atuais. De um lado, tal como se pode depreender da crítica de Heidegger ao Deus da metafísica tradicional e ao modo como esse Deus entra na filosofia, a perspectiva heideggeriana reclama para si um Deus ao qual o homem possa rezar, sacrificar etc.; enfim, um Deus diante do qual o homem

[22] Entende-se aqui por 'mística do seer' aquilo que Heidegger *designa* o salto prévio para a unicidade do seer ou, em resumo, o salto no seer: a transferência do ente apropriativamente para a sua pertinência ao seer, transferência que não é senão decisão [Entscheidung], acontecimento da apropriação por meio do seer. Ver, a respeito, entre outros lugares, *Besinnung*, HGA66, p.13ss; p.113; trad. bras., *Meditação*, op. cit., p.17ss, p.106. Para a grafia 'seer', ver nota 3, do tradutor, em M. HEIDEGGER. *Meditação*, op. cit., p.11.

possa cair de joelhos por temor, diante do qual possa tocar música e dançar[23]. Heidegger é consciente de que a via em que seu questionamento se desenvolve "recém se abre através do *trânsito* ao outro início"[24], mais especificamente, a via no caminho da qual o estremecimento da essência do seer "se fortalece então no poder da desatada suavidade de uma intimidade do deusar do deus dos deuses a partir do qual se acontece a assinatura do ser-aí do seer, enquanto fundação da verdade para este"[25]. Trata-se aí de um "desprendimento de toda manobra 'pessoal'" que se logra somente a partir da intimidade do pertencer o mais precoce[26], como tal determinante da comunidade que lhe é própria[27]. De outro lado, Vattimo se impõe um pensar completamente outro, um pensar que não obstante a recusa do Deus da metafísica tradicional e, portanto, da religião nos moldes dessa metafísica, assume de certo modo a fé tradicional sob a forma de um "crer que se crê". Consideremos as linhas gerais desse pensamento e o confrontemos logo após com aquele de Heidegger, acima aludido.

Comentando o título de seu livro intitulado 'Credere di credere' – ou, em Língua portuguesa, 'Crer que se crê' –, Vattimo explicita o sentido intelectualista ou mesmo retórico em que se emprega o verbo 'crer' na expressão aludida:

> Na verdade, a expressão soa paradoxal mesmo em italiano, pois *credere* pode significar tanto ter fé, convicção, certeza de

[23] Ver, a respeito, IuD, HGA11, p.77; trad. bras., "Identidade e Diferença", in: op. cit., p.399.
[24] M. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermman, 1989 [= Beiträge, HGA 65], p.4; trad. castellana, *Aportes a la filosofía: acerva del evento*. – 2. Ed. – Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2006, p.22.
[25] *Beiträge*, HGA 65, p.4; trad. castellana, *Aportes*, op. cit., p.22.
[26] *Beiträge*, HGA 65, p.4; trad. castellana, *Aportes*, op. cit., p.22.
[27] Ver, a respeito, M. HEIDEGGER, Der Satz der Identität, in: IuD, HGA11, p.37ss; trad., bras., O princípio da Identidade, in: "Identidade e Diferença", in: op. cit., p.379ss. Texto citado de ora avante apenas pelas siglas já indicadas.

> alguma coisa, quanto opinar ou acreditar em algo com uma certa margem de incertezas. Para dar sentido à expressão, eu diria, portanto, que o primeiro "*credere*" tem este último significado, ao passo que o segundo deveria manter o primeiro dos significados: ter fé, convicção, certeza[28].

Reconhecendo que sua explicação pode levar ao mal-entendido de um opinar, de um pensar ou de um acreditar com alguma probabilidade de certeza e fé, e que desse modo "a coisa toda se torna ambígua e suspeita"[29], Vattimo diz no entanto querer comunicar com uma expressão tão ambígua uma experiência bastante conhecida e difundida, a saber: o entendimento de que a fé religiosa, para alguém com certa familiaridade com a filosofia contemporânea e a vida pós-moderna, só pode ter um sentido profundamente marcado pela incerteza de opinião[30]. Vattimo afirma ainda que seu cristianismo, que se quer um cristianismo não-religioso, foi reencontrado através de Nietzsche e Heidegger e sob a forma do "crer que creio"[31].

Vattimo parte do pressuposto heideggeriano, aliás corretamente, de que, "em benefício da experiência da liberdade", ou seja, do fato de existirmos "como projetos, esperanças, propósitos, medos, enfim, como seres acabados que têm um passado e um futuro e não simplesmente aparências [...], o ser não pode ser pensado nos termos da metafísica objetivística"[32], i.é, da metafísica tradicional. As consequências da aceitação desse pressupostos não são apenas filosóficas, mas também sociais, históricas, políticas e religiosas dentre outras; a começar, no século XX, pelo que Vattimo *design*a como o sentimento da "necessidade de se rebelar contra a 'organização total' da sociedade que vinha se impondo com a racionalização do trabalho e o triunfo da tecnologia"[33]. Caso em que, conforme tal interpretação,

---

[28] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.7.
[29] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit, p.7.
[30] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit, p.8.
[31] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.9.
[32] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.10.
[33] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.10.

se o século XX mostrou que não se pode mais pensar o ser da metafísica tradicional como fundamento – e, mais precisamente, como fundamento único do real –, essa impossibilidade se mostrou ainda no desenvolvimento das ciências históricas e antropológicas a partir do século XIX. Tais disciplinas, conforme Vattimo, contribuíram para que se "amadurecesse a consciência de que não existe um único curso da história (que culminaria na civilização ocidental), e sim culturas e histórias diversas"[34]; consciência essa que receberia, no dizer de Vattimo, um impulso decisivo com as guerras de libertação dos povos coloniais, impondo assim o rompimento com a ideia de uma civilização humana que veria a Europa como guia e ponto culminante[35]. O que, em suma, implicaria para Vattimo outra consequência, cuja forma de apresentação na verdade a impõe igualmente como um pressuposto fundamental do pensar mesmo de Vattimo; isto é, o fato de que:

> [...] a época na qual vivemos hoje, e com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo efetivamente pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unifica-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva, pois este, entre outras coisas, esbarraria nos ideais democráticos, visto que deveria afirmar [...] que o que é desejo da maioria mas não possui sua verdade [...] não tem legitimidade, e, portanto, em última análise, não merece a obediência dos cidadãos[36].

A consequência principal deste e daquele pressuposto (mais acima aludido), mas que também pode ser tomada como sua primeira expressão histórico-religiosa e como o primeiro exemplo histórico dos mesmos, é a constatação nietzschiana da morte de Deus, a rigor, do Deus concebido nos quadros do ser tal como pensado na metafísica

[34] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.11.
[35] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.11.
[36] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.11.

tradicional; uma constatação que tem ela mesma suas consequências e assim apresenta-se a Vattimo como um terceiro e último pressuposto. Este, por seu turno, de origem heideggeriano-nietzschiana, porém formulado pelo próprio Vattimo sob a forma de uma consequência das teses de Heidegger e Nietzsche. De acordo com esse pressuposto:

> [...] se Deus morreu, ou seja, se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, não existe mais a "necessidade" de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia "absoluta" pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa. Todavia, talvez exista algo, ainda mais importante, a ser apreendido a partir do anúncio de Nietzsche quanto à morte de Deus. Deus morreu, escreve Nietzsche, porque os seus fiéis os mataram; isto é, aprenderam a não mentir apenas porque ele assim os havia ordenado e, no final, descobriram que o próprio Deus era uma mentira supérflua. Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não o Deus da metafísica e da escolástica medieval que, de qualquer forma, não é o Deus da Bíblia, daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado[37].

Esses os três pressupostos constituintes dos fundamentos da interpretação de Vattimo em torno à experiência religiosa atual, pelo menos a sua própria; vale dizer, a de um cristianismo não-religioso ou a de um "crer que creio", supostamente reencontrado através de Nietzsche e Heidegger[38]. Tais pressupostos, no entanto, embora *negativamente* consistentes, isto é, apesar de plausíveis no que diz respeito à crítica e à dissolução da metafísica tradicional e de seus objetos, em especial as noções objetivísticas de ser e de Deus, não apresentam o mesmo rigor quando verificados em sua conexão com o assim chamado "crer que creio", sobretudo com o cristianismo não-

[37] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.12.
[38] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.9.

religioso. Em vista disso, *positivamente* inconsistentes, aqueles pressupostos não se mostram adequados para a afirmação do ponto de vista esposado por Vattimo; caso em que a postulação de um "crer que creio" e de um cristianismo não-religioso não se seguiriam exatamente dos mesmos, dado que se reportariam apenas à constatação de um momento *crítico* da crença ou da fé em geral e do Cristianismo como religião positiva – enquanto historicamente estabelecido – em particular[39]. Na acepção da palavra, um cristianismo não-religioso é algo unilateral, enquanto nega ou a instituição positiva do mesmo, a religião e a igreja como instituições, ou a própria crença ou fé cristã como tal; o que, porém, não é nem intenção de Vattimo, nem algo de que, ao que parece, ele se mostra ciente.

Afirmado a partir da atitude *design*ada como "crer que creio", o cristianismo não-religioso tenciona salvar justamente o Deus da Bíblia – aqui a Bíblia Católica –, na medida em que pensa reencontrá-lo depois da superação do Deus moral e da separação da fé cristã inicial e do pensar representacional. Trata-se pois de um salvamento e não de um reencontro verdadeiro na medida em que, embora o assim chamado Deus da Bíblia supostamente não se apresente mais – a Vattimo pelo menos – sob camadas e mais camadas de interpretação historicamente sedimentadas, a crença ou a fé no mesmo – separada do pensamento representacionista – não se mostra capaz de produzir certeza. Essa, cada vez mais, parece tornar-se apenas uma exigência afetiva pessoal, portanto meramente subjetiva, para quem, como Vattimo, tenciona reencontrar a fé cristã nos quadros de uma fé pós-moderna, mas retomada de um Novalis e de um Schleiermacher, a partir da noção de igreja "não apenas como veículo da revelação, mas também, e sobretudo, como uma comunidade de crentes que, na caridade, ouvem e interpretam livremente (se ajudando e, portanto, igualmente se corrigindo reciprocamente) o sentido da mensagem cristã"[40]. O problema de tal comunidade é que, formada por crentes

[39] Ver, entre outros lugares, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.19-20ss; p.151ss.
[40] Ver, G. VATTIMO, *Depois da Cristandade*, op. cit., p.12-16.

que apenas creem crer, a mesma não se libera realmente da representação; logo, não assume verdadeiramente uma experiência pós-moderna de deus (com minúscula), a qual não se restringe à experiência do Deus cristão, que por sua vez não se limita ao Deus da Bíblia católica interpretada conforme o cristianismo não-religioso de Vattimo. Tal experiência, se levada a sério como pós-religiosa em geral e pós-cristã em particular, exige não só aceder ao pensar puro e livre –, para o que se tem de liberar-se tanto da representação quanto da crença como tais –, mas também àquilo que Heidegger *design*ará salto no seer. O que não parece o caso, nem a pretensão de Vattimo.

Tal como apresentado em *Crer que se crê*, o cristianismo não-religioso de Vattimo se mostra ingênuo e crítico. Ingênuo na medida em que, ao pretender retomar o cristianismo sob uma dimensão não-religiosa, termina por considera-lo a partir de uma perspectiva meramente secularizada, que implica o primeiro 'creio' – cético e vacilante – na expressão "creio que creio", assumindo ao mesmo tempo o Deus da Bíblia – católica – sem mais. Em vista disso é também crítico, mas crítico no limite suportável da tradição na qual ele busca reconhecer-se: uma tradição que justamente por isso também se mostra afirmada de modo bastante dogmático, por conseguinte tradicional e acrítico no que tange aos seus limites, como parece ser o caso de pensadores como Lorenz Bruno Puntel[41] e Vittorio Hösle[42]. O pensar ingênuo e crítico (no segundo sentido indicado na seção I), tal como se apresenta em Vattimo, se mostra como um pensar transicional; sua retomada do Deus bíblico católico não tem que se enfrentar com o Deus da metafísica tradicional dos modernos, mas sim com o Deus igualmente católico pensado segundo o rigor lógico de uma razão absoluta, concebida como intersubjetividade[43], ou o

[41] L. B. PUNTEL, *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011, passim.
[42] V. HÖSLE, *God as Reason: Essays in Philosophical Theology*. University of Notre Dame Press, 2013, p.viii, p.10 ss.
[43] Sobre este ponto, veja-se V. HÖSLE, Questioni di fondazione dell'idealismo oggetivo, in: *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, traduzione dal tedesco e

Deus criador em sentido plenamente religioso, que se torna tema de uma filosofia sistemática concebida de modo estritamente teórico[44]. Estes, a rigor, os seus verdadeiros concorrentes e as alternativas – dogmáticas ou tradicionais no presente – à posição ingênua que, justamente por não assumir inteiramente o pensar livre ou antes a mística do seer delineados por Heidegger – o qual também se reconhece como um pensador de transição – não cumpre o principal da proposição heideggeriana, a saber: realizar o assim chamado passo de volta ou a viragem do pensar à sua essência e assim levar a termo o salto no seer, ou, diversamente, saltar por esse abismo assumindo Deus ou *além* do ser ou pura e simplesmente *sem* ser. Essas, respectivamente, as posições de Lévinas[45] e Marion[46], que também não deixam de ser, por seu turno, e cada uma a seu modo, ingênuas e crítica; mas de uma ingenuidade e de uma criticidade mais próximas de um enfrentamento com as posições acima aludidas.

Não é possível aqui explicitar cada uma dessas posições; contudo, não é difícil perceber que as mesmas conformam duas atitudes diametralmente antagônicas no que diz respeito às questões centrais do pensar nos dias atuais, sobretudo em torno da relação de ser e Deus. De um lado, posições como as de Lévinas e Marion, assim como a de Vattimo (este nos quadros de uma apropriação histórico-religiosa) podem ser caracterizadas como afirmativas de um outro início do pensar e, portanto, da assim chamada pós-modernidade, entendida a partir da tentativa proposta por Heidegger de um *passo de volta* da metafísica em direção à sua essência (o seer, o sobrevento,

cura di Giovanni Stelli, Milano: Guerini e Associati, 1991, p.64; p.66ss. V. HÖSLE, *God as Reason*, op. cit., p.20 ss.

[44] Ver, L. B. PUNTEL, *Ser e Deus*, op. cit., p.27ss; p.146ss; p.218ss; p.223ss; p.236ss; L. B. PUNTEL, *Estrutura e Ser*, trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Unisinos, 2008, passim. Ver também, M. M. DA SILVA, Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M.Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion. In: PENTEADO, A.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Estante*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012, p.171-188.

[45] É. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic, 1990. [Original edition: Martinus Nijhoff, 1978].

[46] J.-L. MARION. *Dieu sans l'être*. – 3. Ed. – Paris: PUF, 2010. [1re. Édition: Fayard, 1982].

enquanto o impensado daquela). Porém, essas posições se constituem ainda de modo ingênuo na medida em que, sob tal horizonte, afirmam o Deus bíblico (judaico ou cristão) sem uma plena consciência epistêmica – ou contra-epistêmica – dos pressupostos do pensar que nelas se afirma, permanecendo assim, ainda presas à filosofia da subjetividade, criticada pelo pensar do seer; o qual, registre-se, não é necessariamente o ponto de vista genuíno em que elas se instalam. De outro lado, posições como as de Hösle e Puntel mantêm, cada uma a seu modo, o pensar propriamente moderno – agora afirmado tradicionalmente – no sentido de um progresso do pensar ou de um *passo adiante* para além do já pensado e com isso assumido e mantido pelo pensar presente como um de seus momentos constitutivos, mas apenas um momento já posto e ultrapassado como tal. Na base destas últimas, enfim, explícita ou implicitamente, está a proposição hegeliana da *Aufhebung* e a tradição que esta consuma.

Enfim, mesmo que reivindiquem para si os pontos de vista ou se apropriem – explícita ou implicitamente – de aspectos das concepções de Heidegger e de Hegel, tais posições não assumem em sua integridade aqueles pontos de vista, antes os contestam, os renovam ou simplesmente com eles dialogam, assumindo explicitamente outros pontos de partida[47]. Na verdade, as posições referidas se distinguir – de um modo ou de outro, consciente ou inconscientemente – tanto do pensar do seer, quanto do pensar dialético-especulativo, mantendo destes apenas um vislumbre de sua intenção originária; assim, embora

[47] Marion, por exemplo, ao contrário do que afirma Puntel (ver, *Ser e Deus*, op. cit., p.263; p.278), isto é, de ser um partidário do ponto de vista de Heidegger e um dos detratores da metafísica, afirma "meditar o que F. W. Schelling nomeia 'a liberdade de Deus a respeito de sua própria existência'" (J.-L. MARION. *Dieu sans l'être*, op. cit., p.10). O mesmo ocorre com Vattimo, que se separando de Lévinas no concernente à historicidade concreta da existência e como que evitando "um salto (em Deus, na transcendência)", mas insistindo na positividade, remete à filosofia positiva de "Schelling, ainda que sem qualquer pretensão de fidelidade literal à sua filosofia última" e desta "retém pelo menos a atenção à mitologia" G. VATTIMO, O vestígio do vestígio. In: G. VATTIMO; J. DERRIDA (Org.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.98.

por caminhos distintos, e mal grado suas próprias intenções, algumas das posições antagônicas acima aludidas chegam até mesmo a defender princípios semelhantes, senão quanto à Coisa mesma, pelo menos quanto ao nome. Esse o caso de Lévinas com a noção de Deus como o *além* do ser ou o *outro* do ser[48] (que pode ser visto como um outro nome para a intersubjetividade), quando se põe a dialogar com Platão e a modernidade; bem como os casos de Jean-Luc Marion e de Vittorio Hösle, os quais, cada um a seu modo, afirmam o Amor enquanto determinação fundamental para Deus no horizonte de suas respectivas filosofias[49]. E ainda, por fim, as defesas de Tomás de Aquino, por Marion e por Puntel, no sentido de não haver uma ontoteologia no aquinata[50].

Considerações finais: o pensar autocrítico e o seu restabelecimento

Emerge assim, em sua dimensão a mais fundamental e originária, o confronto da hegeliana *Aufhebung* e do *Schritt zurück* heideggeriano, que impõe ao pensar uma disciplina rigorosamente autocrítica; a qual, nos quadros de uma experiência do pensar ou de um caminho do meio, infelizmente, não é assumida em sua integridade por nenhum daqueles que em tal confronto se adentram. De qualquer modo, para além ou aquém do pensar ingênuo e crítico (no segundo sentido indicado na seção I), do pensar dogmático contemporâneo, bem como do pensar crítico-positivo, que sob certos aspectos se mostra igualmente naquelas e em outras posições do pensamento atual, um pensar genuinamente autocritico se faz impor. Um pensar não somente não unilateral, mas que precipuamente não apenas avance além ou retroceda aquém dos limites delimitados pelo

---

48 É. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p.13ss.

49 Veja-se, respectivamente, J.-L. MARION. *Dieu sans l'être*, op. cit., p.11ss; V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1987, p.219.

50 Veja-se, respectivamente, J.-L. MARION. *Dieu sans l'être*, op. cit., p.318ss; L. B. PUNTEL, *Ser e Deus*, op. cit., passim.

pensar crítico, mas abranja os dois lados que, naquele confronto, se limitam e se opõem.

Desse modo, para além e aquém das perspectivas antagônicas do presente é salutar a retomada e o desenvolvimento do caminho do meio ou do termo médio já proposto por filósofos como Porfírio, Hegel e mesmo Heidegger em seus diálogos com a tradição; os três, pensadores de certo modo místico-especulativos[51]. Aqueles, mediante um pensar místico-especulativo que imediata ou mediatamente se opõe aos extremos então fixados em sua oposição e, assim, leva a termo a mediação dos mesmos: no primeiro caso, o duplo confronto de Porfírio, respectivamente, com o formalismo da dogmática cristã (do Deus único) nascente e com os excessos da prática teúrgica de um Anebo[52]; no segundo, a mediação dialética propugnada por Hegel da oposição do racionalismo iluminista e do sentimentalismo de um Schleiermacher[53]. Heidegger, enquanto pensa no confronto com a

---

[51] Embora não seja aqui o lugar apropriado para uma explicitação do pertencimento dos autores aludidos ao que se poderia denominar *tradição místico-especulativa*, tal pertencimento nos parece central para uma compreensão adequada de suas respectivas filosofias. Para uma visão geral da mística especulativa, veja-se, H. C. De. L. VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p.30-47. Para a filosofia especulativa de Hegel entendida como uma mística especulativa, ver, dentre outros: E I, HW8, §82 Ad; D. KÖNIG, *Hegel et la mystique germanique*. Paris: Harmattan, 1999. Sobre Heidegger e a Mística especulativa, especificamente a mística de Mestre Eckhart, veja-se, W. STEINER. *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg, 2006; J. D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Fordham University Press, 1986. Sobre Heidegger e a mística neoplatônica, a rigor, a plotiniana, ver, J.-M. NARBONNE. Heidegger-Plotin: Henônis et Ereignis. In: *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 2001.

[52] Ver, a respeito, PORPHYRY. *Against the Christians*. Edited and translated with an introduction and epilogue by R. Joseph Hoffmann. New York: Prometheus Books, 1994; PORPHYRY. Letter to Anebo. In: IAMBLICHOS. *Theurgia or the Egyptian Mysteries*. Translated from de Greek by Alexander Wilder. New York. The Metaphysical Publishing, 1911. Anebo foi um sacerdote egípcio contemporâneo de Porfírio, que com ele mantinha certa familiaridade.

[53] Ver, dentre os diversos textos em que Hegel trata dessa questão: G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes, in: *Vorlesungsmanuskripte II*

mediação, caso em que o pensar (assumido em sua imediatez, em seu caráter ec-stático) tem que mediar tal mediação (então limitada à razão ou ao pensar) – e o faz justamente na experiência ou no caminho do pensar –, recusando-a ou revoltando-se contra ela (enquanto o racional oposto ao irracional ou a razão oposta à desrazão) na medida em que o pensar mesmo se impõe pensar no seer. Esse cuja rejeição da dicotomia racional/irracional no pensamento do século XX e a proposição de um outro início do pensar, no qual se possa gozar a "intimidade do deusar do deus dos deuses"[54], o inscreve em um tipo novo de mediação: o comum-pertencer [Zusammengehörigkeit] de homem e ser ou de pensar e ser. Nesta mediação, o comum-*pertencer* de homem e ser [Sein] ou a determinação da comunidade de ambos a partir da diferença ou do *pertencer*; que se mede justamente com o que se *design*a *comum*-pertencer, a determinação do pertencer a partir da unidade ou da comunidade de homem e ser, de pensar e ser[55] ou do espírito finito e de Deus própria do assim chamado *Reich Gottes*. Não obstante, trata-se agora de um pensar aquém e além dessas perspectivas, que contudo as abranja como tais, precisamente aquele ponto central do qual elas partem e que se perfaz não só como o que há de comum a ambas, mas antes, como o pertencer próprio de cada uma nisto a que tal pertencer se abre.

Trata-se pois de um pensar cujos traços fundamentais convergem ou buscam convergir para um ponto central no qual o que há de comum, no confronto ou na oposição em voga, possa manifestar-se

(1816-1831), Gesammelte Werke, Band 18, hrsg, von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1995, p.228-317. Ver também aqueles que discutem a temática aqui em jogo presentes em: G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften* (1818-1831). Werke in zwanzig Bänden, Band 11, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, passim. Traduções: G. W. F. HEGEL. *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, edited and translated by Peter C. Hodgson, New York: Oxford University Press, 2007; G. W. F. HEGEL, *Écrits sur la religion (1822-1829)*. Avant-propos de J-L. Georget et Introduction de Ph. Grossos, traduction de J-L. Georget et Ph. Grossos, Paris: Vrin, 2001.

[54] *Beiträge*, HGA 65, p.4; trad. castellana, *Aportes*, op. cit., p.22.

[55] Ver, a respeito, IuD, HGA11, p.37ss; trad., bras., "Identidade e Diferença", in: op. cit., p.379ss.

como tal e, enfim, plasmar-se como o fundamento essencial que permite e justifica não só a unidade comum, mas ainda a co-laboração dos extremos em confronto. Não se trata mais, portanto, de uma mediação no sentido da *Aufhebung* hegeliana ou de uma rejeição desta, ou de um medir-se com ela, no sentido do *Schritt zurück* heideggeriano, de um salto no seer. Trata-se de uma mediação no sentido de se vivenciar o que há de ou se dá comum, bem como aquilo a que o mesmo pertence, tal como o *caminho*, segundo Heráclito, que para cima ou para baixo, no passo adiante ou no passo de volta, é sempre um e o mesmo para todos que nele caminham. Com o que o pensar do presente poderá reconhecer-se no abrangente a partir do qual seer e conceber se dão, de modo que assim o pensar na Coisa mesma se assuma em sua integridade.

Referências

CAPUTO, J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Fordham University Press, 1986.

ESCOTO, J. D. *Filosofía y teologia, Dios y el hombre*. Presentación, introducción y edición de José Antonio Merino, OFM. Traducción del texto latino por Bernardo Aperribay, OFM, Bernardo de Madariaga, OFM, Isidro de Guerra, OFM, y Félix Alluntes, OFM. Madrid: BAC, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, edited and translated by Peter C. Hodgson, New York: Oxford University Press, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Écrits sur la religion (1822-1829)*. Avant-propos de J-L. Georget et Introduction de Ph. Grossos, traduction de J-L. Georget et Ph. Grossos, Paris: Vrin, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Gesammelte Werke, Band 18, hrsg, von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Berliner Schriften* (1818-1831). Werke in zwanzig Bänden, Band 11, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Die Wissenschaften der Logik*. Werke 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEIDEGGER, M. *Los himnos de Hölderlin: 'Germânia' y 'El Rin'*. Trad. Ana C. M. Riofrío. Buenos Aires: Biblos, 2010.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Gesamtausgabe, Band 66. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía: acerva del evento*. – 2. Ed. – Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2006.

HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostemann, 2006.

HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen: 'Germania' und 'Der Rhein'*. Gesamtausgabe, Band 39. Herausgegeben von Susanne Ziegler. – 3., unveränderte Auflage – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermman, 1989.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. Abril Cultural, 1973.

HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner, 1990.

HONNEFELDER, L. *Ens inquantum ens*. Aschendorf, 1979.

HÖSLE, V. *God as Reason: Essays in Philosophical Theology*. University of Notre Dame Press, 2013.

HÖSLE, V. *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggetivo*, traduzione dal tedesco e cura di Giovanni Stelli, Milano: Guerini e Associati, 1991.

HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck, 1987.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – 6. Ed. – Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2008.

KÖNIG, D. *Hegel et la mystique germanique*. Paris: Harmattan, 1999.

LÉVINAS, É. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic, 1990. [Original edition: Martinus Nijhoff, 1978].

LIBERA, A. de. *Métaphysique et noétique*: Albert Le Grand. Paris: Vrin, 2005.

MARION. J.-L. *Dieu sans l'être*. – 3. Ed. – Paris: PUF, 2010. [1re. Édition: Fayard, 1982].

NARBONNE, J.-M. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 2001.

PIAGET, J. *Problemas de Psicologia genética*. Trad. Celia E. A. Di Piero. – 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PORPHYRY. *Against the Christians*. Edited and translated with an introduction and epilogue by R. Joseph Hoffmann. New York: Prometheus Books, 1994.

PORPHYRY. Letter to Anebo. In: IAMBLICHOS. *Theurgia or the Egyptian Mysteries*. Translated from de Greek by Alexander Wilder. New York. The Metaphysical Publishing, 1911.

PUNTEL, L. B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*, trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Unisinos, 2008.

REALE, G. *Storia della filosofia antica.* V. Lessico, indice e bibliografia. – 4. Ed. – Milano: Vita e Pensiero, 1989.

SILVA, M. M. Da. "Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion". In: PENTEADO, A.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Estante*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012, p.171-188.

STEINER. W. *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg, 2006.

VATTIMO, G. *Depois da Cristandade*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Org.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, G. *La fine della modernità*, seconda edidizione, Milano: Garzanti, 1998.

VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

Parte II

Ética, Política e Religião

Desafios para uma Filosofia do Secular Renovada

Daniel Whistler

1. Há mais de uma religião

Em algum momento ao longo dos últimos 25 anos um evento pós-secular teve lugar e agora se tornou impossível para os filósofos (ou teóricos de qualquer tipo) ignorar a religião. Este evento pós-secular trouxe à luz o óbvio: o projeto secularizante da modernidade *falhou* (pelo menos em parte). O uso implícito (e frequentemente explícito) de paradigmas cristãos como um modelo para o plano secular por parte da teoria moderna, segundo a qual todas as manifestações religiosas deveriam ser interpretadas, foi hegemônico no melhor dos casos, e imperialista no pior. A posição pós-secular (encontrada em pensadores tão diversos como Dabashi e Milbank) continua poderosa, pois responde a um real fracasso na história do mundo humano e portanto a um sofrimento real. Quando, depois de vários ajustes e começos do Iluminismo Europeu, o secular foi idealizado como o mais elevado ideal social e político – um caminho efetivo para a paz entre nações e povos – ele resultou igualmente no apagamento das identidades do Oriente Médio, África, Ásia e América do Sul[2].

---

[1] Tradução de Ernesto Maria Giusti.

[2] Para um tratamento mais aprofundado do exposto, veja-se Anthony Paul Smith e Daniel WHISTLER. 'What is Continental Philosophy of Religion Now?' e Daniel C. BARBER, 'Secularism, Immanence and the Philosophy of Religion', ambos em Anthony Paul Smith e Daniel Whistler (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion* (Newcastle: CSP, 2010).

O secular faz violência contra várias tradições religiosas, obscurecendo (e algumas vezes aniquilando) o que há de diferente nelas, em nome de uma identidade monolítica, resultando assim em violência, tanto teórica quanto física. A crítica pós-secular deve orientar o pensamento de todos que trabalham sobre religião.

Mas – e pretendo afirmar que é um grande "mas" - isto não implica legitimar qualquer desdobramento recente do pós-secular. É irônico notar que (no Reino Unido, especialmente) a crítica pós-secular do imperialismo implicitamente cristão foi apropriada em nome de um imperialismo cristão explícito. Em outras palavras, o evento pós-secular foi radicalizado teologicamente em uma crítica da modernidade enquanto tal. Desse modo, deve-se distinguir entre o genuíno evento pós-secular e sua apropriação e o mau uso nas mãos desses teólogos. Uma distinção é necessária entre a *infidelidade* ao evento pós-secular atestada no "pós-secular teológico" e uma potencial *fidelidade* a ela tornada possível pelo pensar o secular desde o início.[3] Em outras palavras, o mau uso do evento pós-secular para rejeitar a secularidade na sua inteireza não é a única opção: a pós-secularidade não precisa levar à eliminação do secular. Outro caminho é possível: a *transformação* do secular. Ainda que seja preciso reconhecer que o secular moderno, imperialista, falhou, isto não significa que todo o projeto de pensar o secular deva ser colocado em risco. Quero defender que é possível encarar uma renovada, não hegemônica forma de secularidade, uma repetição não-imperialista do secular – isto é, um plano secular localizado *igualmente* em todas as tradições religiosas.

Concretamente, poderíamos colocar simplesmente o seguinte axioma mínimo (e ele é de fato mínimo) para construir o secular: "Há mais de uma religião". E é claro que este é um axioma construído na própria ideia do "genuíno pós-secular": a crítica dos fundamentos cristãos da secularidade moderna, por exemplo, é convincente

[3] Esta distinção emerge da noção de sujeito obscuro de BADIOU. *Logics of Worlds: Being and Event II*, trans. Alberto Toscano. London: Continuum, 2009, p.58-62. Para um pleno desenvolvimento desta noção neste contexto, ver SMITH e WHISTLER p.14s.

precisamente por causa de sua fidelidade a este axioma. Há, aqui, uma convergência entre o pós-secular e o secular; em outras palavras, o evento pós-secular em um certo sentido revela ou torna possível um pensamento mais autêntico do conceito de secular. Ainda assim, esta convergência é precisamente o que o obscurecimento teológico do pós-secular deseja negar. Para pensadores do "pós-secular teológico", o axioma original ("Há mais de uma religião" está elipticamente escondendo pressupostos e implicações relativistas ou, ainda pior, ateístas. Para eles, "há mais de uma religião" é expresso de modo pleno como "há mais de uma religião *e portanto nenhuma religião verdadeira"* ou até mesmo "... *e portanto, nenhuma religião*". Isto é, a insistência secular em que existem religiões apenas no plural desintegrar-se-ia em uma afirmação velada do desaparecimento da religião. E contra a lógica supostamente niilista do secularismo, os teólogos cristãos respondem com um contra-axioma, "Não há nenhuma religião a não ser o cristianismo".

Embora pareça haver aqui pouca razão, *prima facie*, para seguir o raciocínio subjacente ao "pós-secular teológico" pouca razão, *prima facie*, porque a suposição do mais-que-uma deva implicar relativismo, niilismo ou mesmo a negação de todas as religiões no ateísmo, este se tornou um movimento argumentativo muito presente. Com efeito, não apenas é o caso que há pouco apetite por uma transformada conceitualização do secular, como parece mesmo beirar o absurdo sugerí-la (pelo menos no contexto europeu). A secularidade está aparentemente morta. E este abandono contínuo do secular no discurso público europeu levanta outras questões que guiarão o presente ensaio: por que o próprio conceito de secular tornou-se tão problemático? O que impede que o pensemos desde o início? Em outras palavras, quais são os bloqueios epistêmicos que impedem uma renovada filosofia do secular? É com estas questões que o seguinte texto se engaja. Em vez de lançar-se imediatamente em um tratamento construtivo do que o secular pode ser e fazer, eu focarei em remover os bloqueios epistêmicos que não permitem que a ideia de secular seja sequer pensada.

1. A constituição da neutralidade em *Lautsi vs Itália*

Uma das grandes crises recentes do secularismo que engoliu a Europa surgiu do descontentamento com a exibição obrigatória de crucifixos nas salas de aula italianas o processo que se seguiu na Corte Européia de Direitos Humanos: *Lautsi vs Itália.* Uma mãe secular questionou a presença de crucifixos com base em que ela interfere com o direito da criança a determinar sua identidade religiosa livre de influências indevidas – o que é chamado, no caso, de sua "liberdade religiosa negativa"[4]. Ela afirmou "Em um Estado governado pelo Estado de Direito (rule of law), ninguém deve ter a percepção de que o Estado está mais próximo de uma denominação religiosa que de outra, especialmente pessoas que em virtude de sua juventude estão mais vulneráveis"[5] Como explica McGoldrick,

> A educação das crianças representa uma área especialmente sensível na qual o poder do Estado foi imposto a mentes às quais ainda falta a capacidade crítica que as tornaria capazes de se distanciar de uma mensagem derivada da presença manifesta do Estado em questões religiosas. Em países em que a ampla maioria da população adere a uma religião, a manifestação das observâncias e dos símbolos daquela religião pode constituir pressão sobre os pais que não praticam aquela religião[6].

Trata-se da questão da potencial doutrinação e do direito das crianças de aprenderem livres de proselitismo. Isto é, a sala de aula deve ser um espaço livre de influência religiosa indevida; deve mesmo, de acordo com o reclamante, ser um espaço neutro ou secular. Foi sobretudo em torno deste ponto que se centrou a controvérsia: é um espaço livre de coerção religiosa necessariamente um espaço neutro ou mesmo secular?

---

[4] *Lautsi v Italy* [2009] 50 E.H.R.R. 42, para 55.
[5] *Ibid*, para 31.
[6] Dominic McGOLDRICK, 'Religion in the European Public Square and in European Public Life–Crucifixes in the Classroom?'. In: *Human Rights Law Review* 11 (3), 2011, p.468.

Na primeira audiência de *Lautsi vs Itália* diante da Câmara em 2009, os juízes deram um veredito favorável ao litigante. Eles concluíram que o governo italiano havia falhado em seu dever de "manter a neutralidade confessional na educação pública" e deste modo "em inculcar nos alunos o hábito do pensamento crítico". Não foi, contudo, uma opinião popular, e causou lamentos através da Europa – desde abuso verbal contra Lautsi até denúncias por parte de Bento XVI e das Igrejas Ortodoxas russa e grega. - culminando "na mais ampla oposição na história da Corte Europeia de Direitos Humanos". Isto finalmente levou a uma posterior audiência na Câmara Maior em 2011 na qual a decisão da Câmara foi revertida. Em questão nesta reversão estava a contestação do apoio da Câmara de origem à afirmação que "o conceito de secularismo requer que o Estado seja neutro e guarde igual distância de todas as religiões".[7] O Estado italiano argumentou contra isto (nos termos do julgamento final) como segue,

> O governo também criticou o julgamento da Câmara por derivar do conceito de "neutralidade" confessional um princípio que excluía quaisquer relações entre o Estado e uma religião particular, enquanto a neutralidade exigia requeria que as autoridades administrativas públicas levassem em consideração todas as religiões. O julgamento foi então baseado em uma confusão entre "neutralidade" (um "conceito inclusivo") e "secularismo" (um "conceito exclusivo"). Além disso, na visão do governo, neutralidade significa que o Estado deve evitar promover não apenas uma religião particular mas também o ateísmo, sendo o "secularismo" da parte do Estado não menos problemático que proselitismo por parte do Estado. O julgamento da Câmara foi baseado em um mal-entendido e igualava-se a favorecer uma abordagem irreligiosa ou antirreligiosa[8].

Um argumento similar foi apresentado por outros governos europeus que intervieram no caso:

---

[7] *Lautsi* 2009, para 32.
[8] *Lautsi vs Italy* [2011] 54 E.H.R.R. 3, para 35.

> Nas suas observações conjuntas submetidas na audiência, os governos da Armênia, Bulgária, Chipre, Federação Russa, Grécia, Lituânia, Malta e República de San Marino indicaram que, de seu ponto de vista, o arrazoado da Câmara fora baseado em uma má compreensão do conceito de "neutralidade", que a Câmara havia confundido com "secularismo"... A posição adotada pela Câmara não era uma expressão do pluralismo adotado no sistema da Convenção Europeia, mas uma expressão de valores de um estado secular... Em sua apresentação, favorecer o secularismo era uma posição política que, ainda que respeitável, não era neutra. De acordo com isso, na esfera educacional um estado que apoiava o secular como oposto ao religioso não estaria sendo neutro[9].

Com efeito, estas organizações intervenientes chegaram a afirmar que: "Ao tomar uma decisão cujo efeito seria tornar compulsória a remoção de símbolos religiosos das escolas públicas, a Câmara Maior estaria enviando uma mensagem ideológica radical"[10].

Há muito no exposto acima – e irei me voltar a uma análise conceitual dessas ideias de neutralidade e secularidade extensamente, no que se segue. Contudo, é válido ressaltar inicialmente que, em jogo no resultado do caso, não estava nem uma esfera pública neutra ou secular, mas meramente o direito à liberdade de crença, como expresso tanto no Artigo 9 da Convenção Européia de Direitos Humanos, quanto no Artigo 2 do Protocolo da Convenção. Como o Juiz Bonello aponta na sua opinião concordante, liberdade de (ou mesmo da) religião é uma condição muito mais mínima que neutralidade ou secularidade:

> Liberdade religiosa *não* é secularismo. Liberdade religiosa não é a separação entre Estado e Igreja. Liberdade religiosa não é equidistância religiosa – todas noções sedutoras, mas das quais

[9] *Ibid*, para 47.
[10] *Ibid*, para 56.

> ninguém exigiu que esta Câmara se tornasse protetora. Na Europa, secularismo é opcional, liberdade religiosa não o é[11].

Não é surpreendente, portanto, que no julgamento final da Câmara Maior não se faça menção aos argumentos dos governos e organizações intervenientes acerca da confusão de neutralidade e secularidade, ainda que decidindo a seu favor[12] E ainda que eu tenha em outro momento criticado o julgamento da Câmara Maior[13], deve-se admitir que, considerando a fidelidade da Corte Européia de Direitos Humanos à doutrina da margem de apreciação, ela estava certamente correta em revogar as decisões preliminares da Câmara a favor do governo italiano.

2.1. Problema um: ateísmo como condição transcendental da secularidade

Apesar de tudo, permanece algo de interesse conceitual genuíno nas distinções traçadas acima entre neutralidade e secularidade. Neutralidade, afirma-se, é um conceito "inclusivo" de todas as tradições religiosas e, assim, uma sala de aula neutra pode ser uma em que uma pluralidade de símbolos religiosos pode ser permitida ou mesmo encorajada. Não há razão, portanto, para negar a presença de um crucifixo. Com efeito, neste modelo a neutralidade é uma manifestação de tolerância: devemos ser tolerantes com todas as religiões, mesmo as dominantes e sancionadas pelo Estado. Contudo, uma interpretação secular da neutralidade é "exclusiva": ela não permite simbolismo religioso em lugares públicos, antes esvaziando a

[11] Opinião concordante do juiz Bonello, *Lautsi* [2011], para 11.
[12] A única afirmação relevante do arrazoado é incontroversa: "O currículo deve ser veiculado de uma forma objetiva, crítica, pluralista, permitindo aos pupilos desenvolverem uma mente crítica, particularmente no que diz respeito à religião, em uma atmosfera calma livre de todo proselitismo" *Lautsi* [2011], para 62.
[13] Com Daniel J. HILL: Daniel J. HILL and Daniel WHISTLER, *The Right to Wear Religious Symbols: Philosophy and Article 9*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

esfera pública de qualquer referência a qualquer tradição religiosa. Assim, a Câmara foi acusada de ter confundido uma forma secular de neutralidade por neutralidade enquanto tal, fechando assim a possibilidade para uma constituição inclusiva da neutralidade.

Para o governo italiano e seus simpatizantes, secularismo é deste modo ateísmo mascarado; é, de fato, o rosto político do ateísmo – pois indiferença secular à religião supostamente manifesta a si mesma como eliminação "irreligiosa" ou "antirreligiosa" do simbolismo religioso. Ou seja, em um giro argumentativo típico do discurso público ocidental e um ponto chave de referência para o que se segue, o governo afirma que o secularismo ou o esvaziamento da religião é, em última análise, tudo, menos neutro, e isto porque favorece uma atitude religiosa, ateísmo, sobre todas as outras. Secularismo é o equivalente a "proselitismo" pelo Estado ou a mandar uma "mensagem ideológica radical", e esta mensagem proclama a verdade do ateísmo e seu estatuto privilegiado na esfera pública. Se, portanto, o requerente for fiel à sua insistência em manter as salas de aula italianas "equidistantes de todas as religiões", então, de fato, apenas a *presença*, ao invés da *ausência* de um crucifixo pode garantir tal neutralidade. A pluralidade é possível apenas através do repúdio ao secularismo[14]. É por esta razão que o governo italiano e as organizações intervenientes concluíram que o único modo de garantir um espaço público mantido neutro é através de uma concepção

[14] A opinião concorrente do Juiz Power articula este argumento de modo particularmente claro: "A Câmara se referiu, corretamente, ao dever do estado de manter a neutralidade confessional na educação pública. Contudo, ela concluiu, incorretamente, que este dever requer a efetiva preferência ou elevação efetiva de uma ideologia (ou corpo de ideias) sobre todas as outras perspectivas filosóficas ou religiosas, ou visões de mundo. A neutralidade requer uma abordagem pluralista por parte do Estado, não uma secularista. Ela encoraja respeito por todas as visões de mundo e não preferência por uma delas. Em minha mente, o julgamento da Câmara foi chocante em sua falha em reconhecer que o secularismo (que era a crença ou visão de mundo preferida do requerente) era, em si mesma, uma ideologia entre outras. Uma preferência pelo secularismo sobre visões de mundo alternativas – sejam religiosas, filosóficos, ou outras – não é uma opção neutra". Opinião concorrente do Juiz Power, *Lautsi* [2011], para 3.

inclusiva de neutralidade que encoraje a presença de símbolos religiosos, em vez de removê-los.

O que está em jogo aqui é, portanto, a constituição do neutro. Proponentes do secular, é afirmado, constituem o neutro através de um processo de exclusão no qual todos os sentidos religiosos são gradualmente subtraídos. O fundamento de tal subtração é identificado como ateísmo. Ou, para ser mais preciso: o arcabouço conceitual que motiva e torna possível o processo de exclusão é o ateísmo; o ateísmo fornece a condição transcendental para a constituição secular de um espaço público neutro. Isto, portanto, é um modo de constituição da neutralidade: o modo secular ou a subtração ateísta. Além disso, como vimos, tal constituição secular do neutro rapidamente se mostra autocontraditória, levando à conclusão de que a neutralidade não pode ser coerentemente construída através da exclusão. E isto porque a construção secular da neutralidade pela exclusão necessariamente falha em excluir uma atitude religiosa (ateísmo); seu processo de exclusão pode ser apenas parcial, pois a própria ideia de exclusão é aqui uma afirmação implícita de ateísmo. O governo italiano e as organizações intervenientes, portanto, implicitamente afirmam ter demonstrado o caráter autocontraditório da construção secular do neutro. É claro que os argumentos anti-seculares aqui propostos não deixaram de ser contestados em Lautsi *vs Itália*[15] e eles exigem evidentemente intenso questionamento; contudo, no momento, desejo apenas descrever a lógica em jogo aqui, pois é uma lógica que muitos creem cogente e natural na medida em que é omnipresente nos debates públicos sobre o valor da secularidade.

Se o secularismo falha nos seus próprios termos, a que alternativa o governo italiano então apela? Para uma constituição inclusiva do neutro que *afirma* todas as tradições religiosas igualmente. E se o ateísmo forma o transcendental "ideológico" para a secularidade, seu papel equivalente nesse segundo modelo é desempenhado pelo

[15] Ver *Lautsi* [2011], §43-4. Um ponto óbvio a se fazer aqui é a identificação problemática entre secularidade e laicidade (MCGOLDRICK 474).

cristianismo. O esquema de ideias que fornece o modelo de inclusividade religiosa é, argumenta briosamente o governo italiano, a teologia cristã:

> Símbolos religiosos em geral implicam um mecanismo lógico de exclusão, já que o ponto de afastamento de qualquer crença religiosa é precisamente a crença em uma entidade superior, que é porque seus aderentes, os fiéis, veem a si mesmos por definição e por convicção como parte da verdade. Consequente e inevitavelmente, a atitude do crente, face a quem não crê, e está portanto implicitamente oposto ao ser supremo, é uma atitude de exclusão. O mecanismo lógico de exclusão do não crente é inerente a qualquer convicção religiosa, mesmo que aqueles envolvidos não estejam conscientes, a única exceção sendo o cristianismo... No cristianismo mesmo a fé em um deus omnisciente é secundária em relação à caridade, significando respeito pelos outros seres humanos. Segue-se que rejeição de um não-cristão pelo cristão implica uma negação radical do próprio cristianismo, uma abjuração substantiva; mas isto não é verdade de outras fés religiosas... A cruz, como símbolo do cristianismo, não pode excluir a não ser negando a si mesma; ele constitui mesmo em um sentido o sinal universal de aceitação e respeito a cada ser humano enquanto tal, independente de qualquer crença, religiosa ou outra, que ele possa ter[16].

A constituição inclusiva do neutro é tornada possível pelo esquema cristão. Isto é, o cristianismo possui em si os recursos teológicos para tornar a tolerância conceitualmente possível, por causa da função primária que a caridade desempenha na tradição cristã, mas, também, (presumivelmente) por causa da autonegação de Cristo na cruz. A "morte de Deus" e suas implicações éticas deram lugar a uma religião que nega a si mesma como superior em nome da tolerância pura de todas as outras. E é isto que torna o cristianismo a "única exceção": enquanto todas as outras atitudes religiosas (incluindo o ateísmo e portanto o secularismo) operam por uma

[16] *Lautsi* [2011], para 15.

lógica de exclusão, na qual elas se afirmam verdadeiras às custas da exclusão de todas as outras, o cristianismo resiste a tal lógica, e é portanto o único esquema intelectual que torna possível uma lógica da inclusão. O cristianismo nega sua própria auto-percebida superioridade em nome da igualdade radical: ele fornece a única visão de mundo radicalmente quenótica.

O cristianismo emerge como o único garantidor de uma constituição inclusiva da neutralidade. E como seu único concorrente (a constituição secular da neutralidade) se mostrou autocontraditória e portanto insustentável, a afirmação da herança cristã da Europa se torna o único meio de garantir um domínio público neutro.

2.2. Problema dois: o universal abstrato

Tal é, portanto, a posição teórica subjacente em *Lautsi vs Itália*: o método secular, excludente, de constituir um espaço público neutro falha (pois falha em excluir a condição não-neutra que o torna possível – ateísmo) e deste modo a única opção viável para constituir uma tal neutralidade é um modelo exclusivo baseado na teologia cristã. Isto pois o cristianismo é a "única exceção": ele já neutralizou, sempre, a si mesmo. O cristianismo é a única visão de mundo plena e autonegadora. Ela neutraliza a si mesma e, portanto, moldar a esfera púbica em termos cristãos não é contradizer o ideal de neutralidade.

Em questão nesses dois diferentes modos de constituição do neutro estão as duas diferentes relações entre o universal e o particular. O cristianismo é uma tradição religiosa *particular* que neutraliza a si mesma fornecendo assim as condições para uma tolerância genuinamente universal; o secularismo, por outro lado, não é um particular autonegador, mas uma categoria que *imediatamente* busca se afirmar no universal. Tal imediatidade, contudo, constitui sua potencial perdição: sua afirmação de universalidade sempre corre o risco de ser exposta como fraudulenta ("o secularismo é uma visão de mundo particular, depois de tudo"). As condições para a neutralidade

universal são atingidos no primeiro caso, ao final de um processo de negação dialética, enquanto no último caso são imediatamente impostas mesmo que tal imposição imediata seja frágil, sempre em risco de tornar-se uma manifestação meramente parcial (em ambos os sentidos da palavra) de neutralidade. Na constituição cristã da neutralidade, o universal é *concreto* na medida em que emerge livremente de uma visão de mundo particular; na constituição secular, o universal é *abstrato* na medida em que é imposto, de fora, sobre visões de mundo particulares.

Em outras palavras, por trás da crítica do secular em nome de uma constituição cristã da neutralidade está Hegel e, em particular, suas críticas ao terror da Revolução Francesa (a verdade última do projeto de secularização do Iluminismo para Hegel). O universal abstrato, imediato, é violento, suprimindo a particularidade genuína ao canalizar "a fúria da destruição"[17]; é portanto um falso universal ("O exalar de um gás estagnado"[18]), em comparação com a universalidade genuína que emerge dialeticamente através da negação da particularidade. O secular é estabelecido (para voltarmo-nos a outra passagem da *Fenomenologia do Espírito*") "como um tiro de pistola"[19], e assim opõe-se rígida e absolutamente ao que é particular:

> Em virtude de sua própria abstração, [esta forma do Espírito] se divide em dois extremos igualmente abstratos, em uma simples, inflexível, fria universalidade, e no atomismo discreto e absolutamente rígido e auto desejado da autoconsciência atual. ... Tudo isto permanece no [primeiro extremo] pelo qual pode ser posto em virtude de sua existência abstrata somente enquanto tal. A relação, portanto, entre os dois, já que cada um existe individualmente e absolutamente por si mesmo e, assim

[17] G.W.F. HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, trad. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977, §589.
[18] *Ibid*, §586.
[19] *Ibid*, §27.

> não pode dispor de um termo médio que os una, é uma de pura negação não mediada... a morte[20].

Com efeito, quero sugerir nas páginas seguintes que esses dois modos de constituir a neutralidade correspondem a uma dialética pós-hegeliana por um lado, e a um modo de abstração não hegeliano, por outro.

Não é surpresa, além disso, que tanto a violência quanto a abstração do universal secular são repetidamente atacados em Lautsi *vs Itália*, particularmente na opinião concordante do Juiz Bonello, que começa,

> Uma corte de direitos humanos não pode se permitir sofrer Alzheimer histórico. Ela não pode ter o direito de desconsiderar o contínuo cultural do fluxo de uma nação através do tempo, nem ignorar aquilo que, através dos séculos, serviu para definir e moldar o perfil de um povo. Nenhuma corte supranacional tem o que fazer em substituir suas próprias construções éticas àquilo que a história imprimiu na identidade nacional... Uma corte européia não pode ser exigida a destruir séculos de tradição europeia. Nenhuma corte, certamente não esta, pode roubar dos italianos parte de sua personalidade cultural[21].

Em outras palavras, a particularidade da herança cristã da Itália deve ser protegida da violência feita pela imposição imediata de um universal abstrato (o secular). Bonello, em seguida, descreve a exclusão de símbolos religiosos de espaços públicos como um "ato maior de vandalismo cultural"[22], contrastando "os perfumes e odores da história"[23] (i.e. particularidade concreta com "um regime de

[20] *Ibid*, §590.
[21] Opinião concorrente do Juiz Bonello, para 1.
[22] *Ibid*, para 4.
[23] *Ibid*.

secularismo asséptico"[24]. E o raciocínio de Bonello aqui é familiar: é o tipo de ataque que encontramos repetidamente no discurso público europeu. A secularidade é imposta "de cima" sem consideração à rica tradição de religiões particulares. O secular é de fato indiferente a elas. E é a violência e abstração de tal indiferença (ou mesmo *indifférance* [25]) que aparentemente causa tanto ódio para esses proponentes do particular. O conceito de indiferença, que está no centro de qualquer teoria do secular, deve ser enfatizado aqui. O secularismo opera pela indiferenciação de religiões; isto é, o secular deve ser distinguido da mera tolerância na medida em que este último consiste em um *passivo* deixar estar dos particulares religiosos, enquanto o primeiro *ativamente* os indiferencia[26]. Aqui emergem assim novos nomes para os dois modelos de constituição da neutralidade: a constituição tolerante de um espaço público passivamente neutro e a constituição indiferente ou secular de um espaço ativamente neutro.

Para os oponentes do secular, a operação de indiferenciação ativa é um ataque à própria integridade do particular. Normas universais, é afirmado, devem surgir apenas da própria particularidade, nunca como abstraídas ou indiferentes a estas particularidades. E o que é de interesse aqui é precisamente a extensão na qual tal atitude parece familiar, normal e naturalizada. É aqui que começamos a ver os bloqueios epistêmicos fundamentais a uma filosofia renovada do secular. Nessa espontânea degradação do que é indiferente, discernimos a vilificação naturalizada da abstração.

---

[24] *Ibid*, 10. O governo italiano faz uma ataque similar ao universal abstrato do secularismo, ver *Lautsi* [2011], para 36.

[25] Sobre a relação entre secularidade e neutralização da *différance* em *indifférance*, ver Daniel WHISTLER, "The Production of Transparency: Hölderlinian Practices" em Joshua RAMEY e Matthew Haar FARRIS (eds.), *The Enigmatic Absolute: Speculation in Contemporary Philosophy of Religion* (Farnham: Ashgate, no prelo 2013).

[26] Sobre o conceito de "indiferença ativa, ver: Georges BATAILLE, *Manet*, trad.. A. Wainhouse and J. Emmons (Genebra: Skira, 1955).

O caráter reacionário da hermêutica: sobre *uma era secular* de Taylor

Nenhum tomo dominou mais os debates acadêmicos recentes sobre a natureza da secularidade que a obra de Charles Taylor *Uma era secular*. Dedico-me agora a uma leitura crítica de tal obra pois ela revela muito claramente, eu defenderei, algumas das razões pelas quais a abstração do secular é tão rapidamente e veementemente rejeitada no debate público contemporâneo. Isto é, os próprios pressupostos de Taylor são exemplares daqueles que informam a crítica publica, presente por toda parte, do secular, e meu desejo é que, ao demonstrar a contingência desses pressupostos, muito (do que parece) da força por detrás da impossibilidade do secular irá simplesmente evaporar, limpando o espaço para reconceitualizar o secular desde o início.

Na medida em que se avança pelas 776 páginas de *A Secular Age*, fica rapidamente aparente que, apesar das ocasionais concessões às "realizações" da secularidade[27], Taylor permanece inabalável em sua nostalgia por uma forma de vida intelectual pré-secular na qual a fé religiosa podia ser "ingênua", uma questão de "experiência vivida" e de "realidade imediata" (12), não ameaçada pela "condição da dúvida e da incerteza" (11). Preocupa-o que,

> [Os códigos da modernidade], mesmo os melhores códigos, podem se tornar armadilhas idólatras, que nos tentam à cumplicidade na violência... Devemos encontrar o centro de nossa vida espiritual além do código, mais fundo que o código, em redes de preocupação viva, que não devem ser sacrificadas pelo código, que devem mesmo de tempos em tempos subvertê-lo (743).

Com efeito, o livro termina com uma confissão na crença no "Deus de Abrão", (769), assim concebido,

---

[27] Ver, por exemplo, *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p.257. Todas as referências esta obra serão pelos números de páginas citados entre parênteses.

> Eu prevejo um outro futuro, baseado em outra suposição. Ela é o oposto da visão dominante. Em nossas vidas religiosas estamos respondendo a uma realidade transcendente. Todos temos algum sentido disto, que emerge na nossa identificação e reconhecimento de algum modo do que denominei plenitude, e em buscar alcançá-la. Modos de plenitude reconhecidos por humanismos exclusivos, e outros que permanecem no quadro imanente, estão portanto *respondendo a uma realidade transcendente, mas errando no seu reconhecimento* (768; minha ênfase).

Talvez nada seja mais sintomático da hostilidade de Taylor à secularidade moderna que os acenos feito à Ortodoxia Radical e outras críticas teológicas da modernidade. O Epílogo se inicia, "Não existe uma tal história [da "secularização" ocidental] hoje, pela qual eu tenha muita simpatia. Estou pensando em uma investigação acadêmica que vincula a crítica do "realismo" medieval e a ascensão do nominalismo... com a inclinação em direção a um mundo secular" (773) Citando Milbank, a Ortodoxia Radical e outros defensores de uma filosofia da analogia (773-4), ele rotula essa história "Derivação intelectual" (DI) a ser colocada ao lado de sua Narrativa Magistral Reformada (NMR) : 'Eu veria nossas duas histórias, DI e NMR, como complementares, explorando diferentes lados da mesma montanha, ou o mesmo rio sinuoso... Precisamos tanto a DI quanto NMR para explicar a religião hoje" (775-6)[28]. Em consonância com a condenação por Milbank de um "espaço artificial do secular"[29] e sua justaposição a uma "ontologia da paz" pré-moderna com o moderno niilismo confrontacional[30], Taylor também insiste que "nós não somos necessariamente tão modernos quanto pensamos"(546) e também que esses locais não-modernos de resistência ao secular dentro de nós devem ser celebrados.

---

[28] Ver também 295.

[29] John MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006, p.18. 'O discurso secular... é de fato *constituído* em sua secularidade pela "heresia" em relação ao cristianismo ortodoxo" *Ibid*, 3.

[30] *Ibid*, xvii.

O que há, devemos nos perguntar, na abordagem de Taylor que o leva conclusões tão antisseculares? Com efeito, há pouco na sua própria narrativa que pareça suficiente para explicar isto: a secularidade é o produto de um sujeito recém-criado alienado do mundo em uma sociedade totalmente controlada por regras. Disto ao niilismo é um salto. Quero argumentar que é a própria abordagem que Taylor dá ao seu material – sua adoção de uma estratégia *hermenêutica* - e não algo no tema que ele escolhe que motiva sua condenação do secular. Isto é, ao escolher a hermenêutica, Taylor já está se colocando fora da "era secular" que ele está narrando; não se trata de crítica imanente ou desconstrução, mas de uma polêmica de um ponto de vista antissecular[31].

O entrelaçamento de hermenêutica e um sentimento antissecular se torna particularmente claro nos seus ataques ao método da primeira modernidade. Taylor adota uma instância metodológica contrária à modernidade, e o que o motiva é mais uma vez a relação entre o universal e o particular – isto é, a *indiferença* do método em relação à particularidade. O método, segundo Taylor, é possível através de experiências de "excarnação" (288), "desengajamento" (283) ou um

[31] Que a abordagem de Taylor é definitivamente hermenêutica fica claro da citação seguinte: "O que busco descrever aqui não é uma teoria Antes, meu alvo é a compreensão vivida contemporânea: isto é o modo como consideramos, ingenuamente, que as coisas são. Podemos dizer: o construto no qual vivemos, sem nunca sermos conscientes de que é um construto, ou – a maior parte de nós – sem nunca sequer formular... Busco captar o nível de compreensão anteior ao espanto filosófico" (30) Taylor escava textos históricos para descobrir as compreensões vividas do passado. Ele decifra textos como o meio de adivinhar os sentidos pré-teoréticos, ou mesmo pré-linguísticos, da época em que foram escritos. Tal é a atividade do hermeneuta. Contudo, como se tornará mais significativo no que se segue, Taylor aqui afirma enfaticamente uma estrutura transcendental: ele buscar desencavar as condições transcendentais de possibilidade ou as compreensões vividas pré-filosóficas que dão lugar aos textos ou às crenças. Como veremos, esta estrutura metodológica encontra sua reflexão na própria definição do secular de Taylor.

'retirar-se de algum tipo' (284)[32]. E para Taylor este afastamento resulta em reveses imediatos e insuperáveis:

> O prestígio do modelo desengajado pode facilmente suplantar a experiência cotidiana. Exige-se da realidade como que se conforme com o que essa instância pode agarrar. Uma poderosa homogeneização a priori está em jogo aqui, perversa em seu efeito. Digo "perversa" pois devemos admitir que o método e a instância se adaptam à natureza da realidade em questão, enquanto aqui, ainda que de modo indesejado, a realidade é que deve se elevar às exigências do método (286).

Isto é, o método desengaja o sujeito de cada particular como único ou singular; a particularidade do particular é suplantada em nome da "homogeneização" ou da força indiferenciadora ativa da razão pura. E Taylor ataca tal procedimento como "perverso". "Não há ponto zero absoluto" (769), como ele diz em outra passagem. Em outras palavras, a abordagem hermenêutica do próprio Taylor retarda a distintividade de cada fenômeno, de modo que o universal hermenêutico emerge perpetuamente do concreto ele próprio e permanece dependente, e mesmo indissolúvel dele[33]. Mas o método indiferencia indiferentemente (a priori), construindo um universal abstrato (as leis da razão) às custas do particular[34].

---

[32] Ele está aqui se referindo à sua discussão da objetificação em Charles TAYLOR, *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p.143-76.

[33] Sobre a relação entre particular/universal na hermenêutica, a reformulação por Gadamer de uma teoria da *Bildung* onde o universal emerge da particularidade. Hans Georg GADAMER, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall (London: Routledge, 1989), p.8-17.

[34] Isto é, além disso, uma rejeição do que é normalmente chamado "ateísmo metodológico". Foi muitas vezes notado que não é um nome particularmente útil; tome-se a introdução do conceito por Berger em seu 1969 *The Sacred Canopy*, "O estatuto epistemológico último desses ralatórios de homens religiosos deverão ser vigorosamente colocados entre parênteses. "Outros mundos" não estão empiricamente disponíveis para os propósitos da análise científica" (Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* NY: Anchor, 1969, p.88-9. Berger não rejeita a verdade religiosa, mas exibe uma indiferença ativa em nome de

O significado do posicionamento metodológico de Taylor para o destino do secular quase não precisa ser sublinhado, a luz do que foi dito; a rejeição imediata e veemente da indiferenciação e do universal abstrato que ele constrói já é uma rejeição da secularidade. Este é o "problema 2" identificado acima: a operação secular por excelência é aquela que indiferencia entre tradições religiosas em nome de um espaço público ativamente neutro que é abstraído delas. E são precisamente estas características (indiferença, abstração) que Taylor rapidamente condena como "perversa". Assim, a secularidade, presumivelmente, também é perversa. Na própria abordagem metodológica de *Uma era secular*, a polêmica do juiz Bonello contra a violência ao particular é repetida. Uma metodologia do universal abstrato é rejeitada *prima facie* por sua indiferença, em nome de um respeito hermenêutico pelas particularidades da tradição. Em outras palavras, o desdém de Taylor pela era secular já está pré-determinado por sua abordagem do secular.

Esta condenação da secularidade "perversa" se desenha mais claramente na fenomenologia da plenitude que Taylor constrói. Ele afirma "Todas as pessoas possuem um senso de plenitude" (769) Isto é, é universal e necessariamente o caso que cada sujeito aspira a uma forma de experiência (uma atividade ou condição) que em algum sentido preenche, completa ou consuma os objetivos, valores e orientações que moldam sua vida. Nas próprias palavras de Taylor:

> Vemos todas as nossas vidas, e/ou o espaço em que vivemos as nossas vidas, como tendo uma certa forma moral/espiritual. Em algum lugar, em alguma atividade, reside uma plenitude, uma riqueza; isto é neste lugar (atividade ou condição) a vida é mais plena, mais rica, mais válida, mais admirável, mais o que deve ser (5).

uma fenomenologia de seus efeitos. Ela é talvez melhor descrita portanto (seguindo a terminologia de seu ensaio) uma "secularidade metodológica". E é isto que é rejeitado por Taylor com sua rejeição do método de indiferença.

Em um sentido, este o equivalente para Taylor de uma *eudaimonia* (bem viver e florescer)[35] de inclinação religiosa, e Taylor como um aristotélico está certo que todas as vidas humanas estão orientadas para um certo *telos*. Contudo, ele também é consciente que existem várias formas de vida que resistem a uma ideia de plenitude, do budismo (780) ao pós-modernismo (10) – e devemos acrescentar a esta lista, defendo, igualmente a secularidade.

O problema com a fenomenologia da plenitude de Taylor é duplo. Em primeiro lugar, como em toda a abordagem hermenêutica de *Uma era Secular*, Taylor exibe aqui inclinações antisseculares. O secular é aquilo que, enfatizei, é ativamente indiferente; ele recusa precisamente apoiar tal *telos* ou plenitude às custas de qualquer outra. Ele persegue ativamente um ideal neutro de equidistância: Assim, a insistência de Taylor em compreender toda forma de vida em termos de valores de uma visão de mundo particular contraria a operação secular de indiferenciação. Mais uma vez, o molde da abordagem de Taylor é antissecular. E devemos nos perguntar como esperar dar um tratamento adequado da secularidade de um ponto de visão tão advertidamente antagonístico.

Como confirmação do acima exposto, quando Taylor tenta dar conta das categorias que resistem à sua fenomenologia da plenitude, ele as falsifica ou as violenta. O tratamento dado ao pós-modernismo é exemplar:

> Existe uma terceira categoria de pontos de vistas que é difícil classificar aqui (como) certos modos contemporâneos de pós-modernismo... Essa família de visões parece colocar-se for a das estruturas das quais estou falando aqui. E contudo penso que podemos mostrar que de vários modos ela se alimenta delas. Em particular, ela retira poder do sentido de coragem e grandeza de sermos capazes de enfrentar o imperdoável, e mesmo assim continuar (10).

[35] Ver 16.

E Taylor irá buscar demonstrar isso (a maior parte de passagem) pela leitura de Derrida, em particular, como diretamente derivativo de Nietzsche (372-4, 726), Bataille (726) e Camus (586), como implicitamente afirmando "coragem estoica inspiradora de espanto" (703) e como repetidora das estruturas de valores do humanismo clássico (sem o humano) (586). Não é apenas a natureza inadequada, mas também enganadora, dessa leitura de Derrida e do pós-modernismo em geral que fica evidente. E se esses tipos de representações equivocadas também permearem a própria concepção do secular de Taylor? Pois este é um modo de pensar que resiste à fenomenologia da plenitude – e deve assim ser lido, apesar de Taylor, como colocando "modos suprimidos de realização" (612). Em outras palavras, de acordo com Taylor, o secular necessária e sub-repticiamente falha em manter uma indiferença absoluta, sucumbindo à parcialidade da plenitude.

Evidência para isto pode ser encontrada na própria definição do secular de Taylor. *Uma era secular* se distancia dos tratamentos tradicionais do secular, tais como "entender a secularidade... em termos de espaços públicos [que] foram alegadamente esvaziados de Deus, ou de qualquer referência a uma realidade última" (2) Taylor não pode definir e não define o secular deste modo ("secularidade 1" com ele a chama) pois esta indiferença a uma "realidade última" seria resistente, precisamente, a essa fenomenologia da plenitude. Ao invés disso, Taylor insiste – alinhado de modo geral com seu método hermenêutico – em recuperar as compreensões vividas, pré-filosóficas, que fundamentam a secularidade 1, de modo que o secular se torna uma questão "da matéria do contexto inteiro de compreensão no qual a nossa experiência e busca moral, religiosa ou espiritual tem lugar" (3) Isto ele rotula "secularidade 3", as condições transcendentais da secularidade 1. Taylor se desloca do nível das crenças para aquilo que as torna possíveis. A secularidade é reinserida em uma estrutura transcendental e, não surpreendentemente, esta estrutura agora *pode ser* articulada em termos de uma fenomenologia da plenitude.

E isto pois – como para o governo italiano em *Lautsi* – a condição transcendental do secular é o ateísmo (ou mais

acuradamente: é o seu corolário pré-teorético, "humanismo exclusivo"). Isto retorna ao "problema um" identificação de uma era secular é motivada pela busca de um ideal de plenitude do humanismo exclusivo:

> Gostaria de afirmar que o advento da secularidade moderna no meu sentido foi coincidente com a ascensão de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente se tornou uma opção amplamente disponível. Com isto quero indicar um humanismo que não aceita objetivos finais além deste florescimento, nem qualquer submissão a qualquer coisa além deste florescimento... Uma era secular é uma na qual o eclipse de todos os objetivos para além do florescimento humano se torna concebível (18-9).

Ainda que Taylor nunca torne este argumento explícito, pairando no fundo está novamente uma refutação da "secularidade 1" como inconsistente, ao estilo de Lautsi*:* suas tentativas de excluir todos os tratamentos da plenitude da esfera pública podem ser apenas incompletos, devido à sua dependência de uma forma específica de plenitude (humanismo exclusivo). Contudo, sem ir tão longe, Taylor ainda se recusa em considerar a ideia de um secular genuinamente indiferente. A era secular de Taylor permanece dependente do ateísmo. É portanto chegada a hora de colocar a pergunta que borbulhava sob a superfície deste ensaio: é possível liberar a secularidade do ateísmo, deste modo indiferenciando-a plenamente?

Pensando a indiferença

A tarefa é pensar o secular como absolutamente indiferente. Contudo, como vimos, isto se tornou uma empreitada cada vez mais difícil, assediada por todos os lados por ataques antisseculares em nome da integridade do particular. Críticas do secular estão no ar e no que veio antes identifiquei dois obstáculos sempre presentes para se pensar a indiferença: primeiro, a identificação do ateísmo como condição transcendental da secularidade; segundo, a abstração do

universal instanciado através da secularização e sua indiferença ao particular. Para finalizar, desejo brevemente apontar algumas formas possíveis de superar estes obstáculos.

O primeiro problema não é tanto a identificação do ateísmo *per se* como o arcabouço conceitual que torna a secularidade possível; ao contrário, qualquer visão de mundo da qual depende a secularidade iria solapar sua reivindicação de ser genuinamente indiferente a todos os tratamentos da plenitude (nos termos de Taylor). É, em termos grosseiros, a própria estrutura transcendental que é problemática, e a solução é ou desmantelar inteiramente o arcabouço transcendental, ou recolocar a ideia do transcendental de modo a não colocar o compromisso da secularidade com a indiferença (ou mesmo *indifférance*) em questão. O primeiro caminho já foi percorrido, como argumentei em outro momento[36], por Daniel C. Barber em sua teoria do secular, que está comprometida com a imanência de modo tão completo que deixa de lado todas as estruturas de justificação (incluindo argumentos transcendentais) em nome de um pragmatismo de efeitos.[37] O segundo caminho foi sugerido pela obra inicial de Peter Hallward sobre a teoria pós-colonial, que recolocam o transcendental como uma estrutura aberta e inerte. Transcendentais estão "profundamente *des-orientados*"[38], "puramente formais, *vazios de conteúdo...* dado que completamente transcendentais a qualquer experiência, não havendo nada "neles" para preencher, orientar ou determinar aquela experiência de um modo particular"[39]. Aplicado ao domínio do secular, isto permitiria que a prática da secularidade fosse dependente de uma forma de pensamento, sem com isso comprometer sua indiferença (pois tais condições conceituais seriam inertes e

[36] Daniel Whistler, 'Review of Chapter 1 of Barber's *On Diaspora*' (Fevereiro 2012). <http://itself.wordpress.com/2012/02/06/on-diaspora-book-event-chapter-1-immanence-namelessness-and-the-production-of-signification/>. Acessado em: 12/04/13.
[37] Ver Daniel C. Barber, *On Diaspora: Christianity, Religion and Secularity*. Eugene, OR: Cascade, 2011.
[38] Peter HALLWARD, *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific*. Manchester: Manchester University Press, 2001, p.182.
[39] *Ibid*, 180.

desorientadas). Esta seria uma condição transcendental ela própria indiferente aos modos de plenitude ou a finalidades religiosas.

Finalmente, há o problema do universal abstrato. Este, é claro, é um problema que vai além da questão do secular; diz respeito a qualquer forma de pensamento que potencialmente seja resistente à dialética hegeliana. Em jogo estão as questões: é o universal hegeliano que emerge dialeticamente de um particular autoneutralizador a única forma genuína de universalidade pensável? É a modernidade hegeliana a única opção? Vale a pena invocar o recente interesse no badiouiano como uma tentativa de mostrar que outras opções estão disponíveis.[40] Badiou fala do universal como semelhante ao secular "indiferente às indiferenças"[41], um reconhecimento do Mesmo imposto à particularidade de fora. Novamente, o tratamento do universal abstrato do primeiro Hallward é iluminador:

> Princípios universais não são imanentes à expressão de seu meio (relacional), eles não podem ser imediatamente derivados da lógica da relacional idade enquanto tal. Ao contrário, são impostos como que de fora. Eles são decididos, deliberados, como um encorajamento ou sanção externa[42].

Normas universais, argumenta Hallward, devem ser abstratas para serem cogentes –impostas violentamente a particulares de fora. Tal é um modo secular de conceber o universal, resistente às exigências de concretude preservadas na abordagem dialética e hermenêutica. Este é um meio de valorizar o universal abstrato, inaugurando uma modernidade não hegeliana e assim preservar a possibilidade de uma filosofia renovada do secular. O que foi dito acima, é claro, constitui

---

[40] Para outra tentativa, reconstruindo a produção rival de Schelling de um universal abstrato como indiferença, ver Daniel WHISTLER, *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Com efeito, todo pensamento da indiferença absoluta (i.e. cada filosofia do secular) é inevitavelmente schellingiano.

[41] Alain BADIOU, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trad.. Peter Hallward. Londres: Verso, 2001, p.27.

[42] HALLWARD 183.

apenas três sugestões cruamente esboçadas- sugestões, contudo, de que pensar o secular do início pode ser ainda difícil, mas não impossível.

Referências

(a) Casos legais citados

*Lautsi vs Itália [*2009] 50 E.H.R.R. 42.

Lautsi vs Itália [2011] 54 E.H.R.R. 3.

(b) Obras citadas

BADIOU, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Translated by Peter Hallward. London: Verso, 2001.

BADIOU, Alain. *Logics of Worlds: Being and Event II*. Translated by Alberto Toscano. London: Continuum, 2009.

BARBER, Daniel C. 'Secularism, Immanence and the Philosophy of Religion.' em Anthony Paul Smith and Daniel Whistler (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: CSP, 2010, p.152-71.

BARBER, Daniel C. *On Diaspora: Christianity, Religion and Secularity*. Eugene, OR: Cascade, 2011.

BATAILLE, Georges. *Manet*. Trad. A. Wainhouse and J. Emmons. Geneva: Skira, 1955.

BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor, 1969.

GADAMER, Hans Georg. *Truth and Method*. 2nd edition. Trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. London: Routledge, 1989.

HALLWARD, Peter. *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HILL, Daniel J. e Daniel WHISTLER. *The Right to Wear Religious Symbols: Philosophy and Article 9*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

McGOLDRICK, Dominic. 'Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?' *European Law Review* 11.3 2011, p.451-502.

MILBANK, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd edition. Oxford: Blackwell, 2006.

SMITH, Anthony Paul e Daniel Whistler. 'What is Continental Philosophy of Religion Now?' em Anthony Paul Smith e Daniel Whistler (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: CSP, 2010, p.1-24.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, MA; Harvard University Press, 1989.

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

WHISTLER, Daniel. 'Review of Chapter 1 of Barber's *On Diaspora*.' February 2012. Disponível em: <http://itself.wordpress.com/2012/02/06/on-diaspora-book-event-chapter-1-immanence-namelessness-and-the-production-of-signification/>. Acessado em: 12/04/13.

WHISTLER, Daniel. *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WHISTLER, Daniel. 'The Production of Transparency: Hölderlinian Practices.' em Joshua Ramey and Matthew Haar Farris (eds.), *The Enigmatic Absolute: Speculation in Contemporary Philosophy of Religion.* Farnham: Ashgate, no prelo, 2013.

Por que é Necessário um Estado Laico

Alessandro Pinzani

Nos últimos anos o debate (filosófico ou não) sobre o papel da religião na esfera pública das sociedades democráticas adquiriu novo vigor, particularmente em consequência de acontecimentos históricos como a destruição das Torres Gêmeas por terroristas de Al Qaeda, de episódios de crônica como o assassinato de Theo van Gogh por um integralista islâmico, ou de fatos como a ascensão ao pontificado de um papa considerado de modo geral conservador como Bento XVI ou a reeleição à presidência dos EUA de um fundamentalista cristão como George W. Bush.

Neste contexto, não faltaram vozes de filósofos, inclusive as de pensadores que até aquele momento não tinham dedicado grande atenção à religião, como por ex. Jürgen Habermas[1], ou o tinham feito

[1] O de Habermas é provavelmente o caso mais conhecido e em certo sentido paradigmático da maneira pela qual o debate está sendo conduzido; portanto, merece uma breve consideração prévia. Houve um verdadeiro abuso de certas afirmações habermasianas por parte de comentadores e polemistas cristãos (particularmente católicos) interessados em oferecer uma imagem distorcida delas e em apresentar Habermas como se estivesse defendendo uma posição que na realidade é a deles e que não corresponde em nada à do pensador alemão. O abuso consiste em isolar do seu contexto algumas afirmações feitas por Habermas em ocasião de um debate com o então cardeal Joseph Ratzinger em 2004 e apresentá-las como a posição final do filósofo sobre o assunto: Habermas estaria afirmando que a religião deve desempenhar no debate público um papel mais relevante do que o que lhe está sendo concedido hoje. Na realidade, a posição de Habermas no texto de 2004 era bem mais matizada e o pensador alemão a esclareceu sucessivamente em vários escritos, todos devidamente negligenciados pelos polemistas acima mencionados, que preferem seguir apresentando a falsa visão de um Habermas que atribuiria às posições de indivíduos religiosos um papel central no debate político e a argumentos religiosos expressos na

de maneira indireta, como Charles Taylor[2]. Na presente contribuição pretendo discutir justamente dois ensaios de Habermas e Taylor, que foram publicados em 2011 em uma coletânea organizada por Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen. Dedicarei maior atenção ao texto de Taylor, já que o de Habermas não representa uma grande novidade em relação à sua posição expressa em outros interventos recentes (cf. PINZANI, 2008). A discussão destes dois textos será o ponto de partida para algumas considerações finais sobre o papel da religião na esfera pública das democracias contemporâneas e sobre a importância do princípio de neutralidade religiosa do Estado.

1. Habermas sobre o papel da religião na esfera pública

O texto de Habermas é intitulado "O político. O sentido racional de uma questionável herança de teologia política" (HABERMAS, 2011). Seguindo Carl Schmitt (a quem é dedicada uma secção do texto) e muitos outros pensadores, nosso autor estabelece uma conexão entre o político e as visões do mundo próprias de uma cultura que o legitimam. É neste nível que se estabelece, nas sociedades tradicionais ou pré-modernas, a relação entre religião e esfera do político. Na modernidade, a tradição contratualista elimina toda referência à religião, mas John Rawls reconheceu que isso não resolve "o problema do impacto político do papel da religião na sociedade civil" (HABERMAS, 23). Contudo, a solução proposta pelo filósofo norte-americano "não conseguiu emudecer as objeções por parte de uma teologia política crítica e pós-metafísica" (*Ibidem*) [3], uma vez que

linguagem religiosa plena legitimidade no âmbito de discursos morais, éticos e políticos (para uma reconstrução da posição habermasiana, permito-me remeter a PINZANI, 2008).

[2] Taylor tinha abordado questões ligadas à religião em seus escritos sobre multiculturalismo, mas o tema se torna central, sobretudo no livro *Uma era secular* (TAYLOR, 2010). Sobre este texto ver: ARAUJO, MARTINEZ, PEREIRA 2012.

[3] "[...] the problem of the political impact of the role of religion in civil society has not been solved "[...] "[John Rawls's political liberalism] has not yet silenced the objections of a critical, postmetaphysical political theology".

posições religiosas continuam estando presentes na esfera pública. Por isso, Habermas observa, corretamente, que "a secularização do Estado não é a mesma coisa que a secularização da sociedade" (*Ibidem*). Isso, segundo ele, leva a uma assimetria entre membros religiosos da sociedade e indivíduos não religiosos, já que se exige dos primeiros que, ao participar dos processos democráticos, renunciem à sua identidade de crentes, evitando utilizar argumentos de caráter religioso. A conclusão de Habermas é a seguinte:

> O laicismo pretende resolver este paradoxo privatizando inteiramente a religião. Contudo, à medida que as comunidades religiosas desempenham um papel vital na sociedade civil e na esfera pública, a política deliberativa é um produto do uso público da razão tanto por parte dos cidadãos religiosos, quanto por parte dos não religiosos[4].

Não é a primeira vez que Habermas constata esta presumida assimetria. A novidade consiste no uso do termo "laicismo" ("laicism" no original inglês, "Laizismus" na edição alemã em HABERMAS 2012, p.251), que habitualmente indica uma posição teórica (ou uma ideologia, dependendo de quem usa o termo e com que intenção) que tende a combater qualquer forma de expressão religiosa realizada em público. Esta, contudo, não é a posição de quem defende a laicidade do Estado, pois o que se requer é meramente a ausência de símbolos religiosos em espaços públicos e uma atitude de neutralidade das instituições e das leis estatais perante qualquer tipo de crença religiosa ou não. O Estado laico não é um Estado ateu e não pretende erradicar a religião ou impor o ateísmo. Voltarei a este ponto na seção 3.

Chama a atenção também a expressão "vital" conexa ao papel das religiões na esfera pública ("vital role" e "vitale Rolle" nos textos inglês e alemão). Em uma interpretação 'caridosa', poder-se-ia

[4] *Ibidem*, 24. "Laicism pretends to resolve this paradox by privatizing religion entirely. But as long as religious communities play a vital role in civil society and the public sphere, deliberative politics is as much a product of the public use of reason on the part of *religious* citizens as on that of *nonreligious* citizens".

considerá-lo meramente descritivo, mas é um termo que implica uma avaliação positiva: se as religiões desempenham um papel vital é desejável ou necessário que sigam fazendo-o. Voltarei também a este ponto na seção 3.

A assimetria consiste, segundo Habermas, no fato de que os indivíduos religiosos são obrigados a um esforço extra, já que – na visão "laicista" – devem renunciar a argumentos de tipo religioso, quando entram no debate público. Já os indivíduos não religiosos, pelo contrário, não precisam fazer nenhum tipo de renúncia, afirma nosso autor. Por isso, ele propõe uma "cláusula de tradução" ("translation proviso" e "Übersetzungsvorbehalt" em inglês e alemão), que prevê que os cidadãos escolham livremente "se usar ou não a linguagem religiosa na esfera pública. Se resolverem usá-la, deverão então aceitar que os potenciais conteúdos de verdade dos enunciados religiosos sejam traduzidos para uma linguagem geralmente acessível, antes de entrar nas agendas dos parlamentos, dos tribunais ou dos corpos administrativos e antes de influenciar suas decisões"[5]. Ou seja, as justificativas para as decisões das instituições democráticas deveriam continuar sendo formuladas sem recurso à linguagem religiosa, mas nada impede que os argumentos usados para tais justificativas sejam originariamente argumentos religiosos, os quais passariam por um processo de tradução na passagem da esfera pública às instituições formais. Isso criaria uma nova assimetria, já que os cidadãos religiosos deveriam aceitar que seus argumentos sejam traduzidos para uma linguagem acessível a todos na hora de serem utilizados no contexto institucional; mas, ao mesmo tempo, os cidadãos não religiosos deveriam aceitar que no debate público não institucional sejam utilizados argumentos formulados na linguagem religiosa, de modo que, ao final das contas, seria estabelecida certa simetria entre os dois grupos – simetria que Habermas considera imprescindível: "Os

[5] HABERMAS, 2011, p.25s.: "[...] whether they want to use religious language in the public sphere. Were they to do so, they would, however, have to accept that the potential truth contents of religious utterances must be translated into a generally accessible language before they can find their way onto the agendas of parliaments, courts, or administrative bodies and influence their decisions".

cidadãos seculares e religiosos devem encontrar-se em nível de paridade em seu uso da razão"[6]. A introdução da cláusula de tradução representa certa novidade na posição de Habermas, que até agora se tinha limitado a constatar a assimetria, sem propor uma solução.

Finalmente, chama a atenção uma passagem do texto de Habermas que ecoa um argumento usado frequentemente no debate sobre as presumidas raízes cristãs da Europa – debate que ressurge ciclicamente em ocasião de eventos como a tentativa de formular uma constituição europeia (em cujo preâmbulo deveria constar, segundo os defensores desta tese, uma referência a tais raízes) ou quando se levantam questões como a da presença de crucifixos em locais públicos ou como a proibição do uso do véu, do *xador*, da *burca* etc. Eis a passagem em questão:

> A ideia de que as vibrantes religiões mundiais possam ser portadoras de "conteúdos de verdade" no sentido de intuições morais recalcadas ou não explicitadas não é nada óbvia para a parcela secular da população. Neste contexto é útil uma consciência genealógica das origens religiosas da moralidade do igual respeito por todos. O desenvolvimento ocidental foi modelado pelo fato de que a filosofia se apropria continuamente dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã; e fica em aberto a questão se este processo de aprendizado, que dura séculos, pode ser continuado ou vai permanecer inacabado[7].

---

[6] *Ibidem*, p.26: "Secular and religious citizens must meet in their public use of reason at eye level".

[7] *Ibidem*, p.27: "The insight that vibrant world religions may be bearers of 'truth contents,' in the sense of suppressed or untapped moral intuitions, is by no means a given for the secular portion of the population. A genealogical awareness of the religious origins of the morality of equal respect for everybody is helpful in this context. The occidental development has been shaped by the fact that philosophy continuously appropriates semantic contents from the Judeo-Christian tradition; and it is an open question whether this centuries-long learning process can be continued or even remains unfinished.

A passagem é surpreendente por duas razões. Primeiro pela sua imprecisão histórica: não somente a noção da igualdade entre os seres humanos tem sua origem (na cultura europeia) no estoicismo e não no judaísmo ou no cristianismo; além disso, pelo menos no caso das religiões monoteístas (que são as que marcam o "desenvolvimento ocidental"), a ideia de que cada indivíduo merece respeito não é absolutamente óbvia – muito pelo contrário! Tais religiões se fundam sempre em uma relação de oposição radical entre o povo escolhido e os "gentios", entre fiéis e infiéis, entre ortodoxos e heterodoxos ou hereges, entre crentes e ateus etc. Toda comunidade religiosa (poderíamos dizer: toda e qualquer comunidade, independentemente de sua natureza religiosa, política etc.) pressupõe esta distinção que, em muitos casos, é duplicada pela distinção ulterior entre os que serão salvos e os que serão danados (e os infiéis, gentios, hereges, ateus etc. normalmente entram neste último grupo e não merecem, portanto, piedade, já que o próprio Deus não os perdoará). Além disso, até o século XX a Igreja Católica considerou a doutrina segundo a qual todos os indivíduos possuem direitos iguais e inalienáveis como uma perigosa heresia[8] e os países islâmicos se recusam até hoje a aceitar a ideia de direitos humanos universais, que consideram expressão de colonialismo cultural e religioso por parte do Ocidente e à qual contrapõem a noção de direitos humanos islâmicos (noção que, entre outras coisas, prevê a atribuição de direitos diferentes a homens e mulheres, a fiéis e infiéis)[9].

[8] Por ex. no "breve" apostólico *Quod aliquantum* o papa Pio VI condenou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Assembleia Francesa, afirmando que não há estultice maior do que afirmar que os homens nasceram todos iguais e livres. Pio IX condenou a introdução nas ordens jurídicas dos estados cristãos de direitos como a liberdade religiosa e de manifestação do pensamento, bem como a igualdade no acesso a cargos públicos independentemente da crença religiosa, e colocou no *Syllabus* (a coletânea das doutrinas consideradas erradas e heréticas) a doutrina que afirmava a existência de iguais direitos para todos. Será somente em 1963, com a encíclica *Pacem in Terris* do papa João XXIII que a atitude negativa da Igreja perante os direitos humanos mudará (cf. MIELI, 2012).

[9] A expressão mais conhecida desta crítica é MAUDUDI, 1976. Ver também a *Declaração dos Direitos Humanos no Islã*. Disponível em:

Em segundo lugar, na maioria dos casos, argumentos religiosos são utilizados na esfera pública ocidental justamente ou para opor-se à realização da plena igualdade entre indivíduos, como no caso do reconhecimento dos casais de fato (inclusive dos casais homossexuais), ou para justificar privilégios – isto é, para justificar o tratamento desigual de crentes e não crentes em prol dos primeiros (como no caso de as igrejas cristãs poderem discriminar ou demitir seus empregados por causa do seu gênero, da sua crença religiosa ou da sua orientação sexual, enquanto qualquer outra empresa ou empregador não pode fazer isso; ou como no caso da presença em tribunais, salas de aula e outros espaços públicos de crucifixos; ou como no caso da isenção das aulas de educação física ou até de música para meninas de religião islâmica nas escolas europeias). É disso que nasce a desconfiança dos cidadãos seculares perante as "vibrantes" religiões e suas pretensões de verdade – e não do fato de terem esquecido as presumidas raízes judaico-cristãs dos valores ocidentais.

Surpreende que um pensador habitualmente cuidadoso em suas observações da realidade social como Habermas possa ter formulado um diagnóstico tão obviamente incorreto com relação ao que está acontecendo nas sociedades ocidentais e, em geral, com relação ao papel presumidamente positivo das "religiões mundiais" na esfera pública. Contudo, como vimos, o texto habermasiano permanece fiel à ideia de que a intervenção pública dos indivíduos religiosos deve estar ligada ao "uso da razão" e que argumentos religiosos precisam, finalmente, ser traduzidos em uma linguagem acessível a todos, que só pode ser a linguagem dos argumentos racionais. Isso significa que o "conteúdo de verdade" das religiões coincide com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não seja suscetível de ser traduzido na linguagem dos argumentos racionais não pode ser usado legitimamente para justificar decisões institucionais. Em uma sociedade secularizada e plural como as nossas, não é pensável fundamentar a proibição do homicídio com base no argumento de que a vida humana pertence a deus e só a ele,

< http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>.

embora um indivíduo religioso possa considerar isso uma razão suficiente para tanto, já que os indivíduos não religiosos não aceitariam tal argumento e exigiriam uma justificativa que possa ser entendida e compartilhada também por eles. Deste ponto de vista a única concessão que Habermas faz, em comparação a Rawls, é a de admitir argumentos religiosos no debate público, para, contudo, barrá-los na hora de passar à esfera das decisões institucionais. Poder-se-ia afirmar que ele reconhece que as religiões podem enriquecer o debate público, ao apresentar argumentos que os cidadãos não religiosos de outra forma não levariam em conta; mas, ao final, é necessário que tais argumentos sejam traduzidos para a linguagem racional, perdendo assim sua peculiar natureza religiosa.

2. Taylor sobre o papel da religião na sociedade democrática

O texto de Taylor se movimenta em uma direção muito diferente da de Habermas, apesar de os dois pensadores tentarem encontrar um terreno comum na conversa realizada na NYU em 2009 e publicada no volume em questão (nas páginas 61-69). Em seu artigo, intitulado "Porque precisamos de uma redefinição radical do secularismo", o pensador canadense critica a noção comum de que "as democracias modernas devem ser 'seculares'"[10]. Como Habermas no caso do laicismo, Taylor identifica diretamente esta ideia com uma doutrina ou ideologia, a saber, o secularismo, cuja característica seria a de exigir que o Estado seja neutro em relação às confissões religiosas. Na realidade, seria de investigar se esta exigência é uma exigência moral (neste caso, o secularismo seria, de fato, uma doutrina com conteúdo normativo), ou se os defensores da noção em questão estão simplesmente afirmando que em sociedades pluralistas é necessário que o Estado permaneça neutro para evitar conflitos religiosos e eventualmente a guerra civil aberta (uma possibilidade não muito

[10] TAYLOR, 2011, p.34: "It is generally agreed that modern democracies have to be 'secular'".

remota inclusive na Europa atual, como demonstram o conflito norte-irlandês e a recente guerra na Bósnia[11]). A meu ver, o fato de não efetuar esta distinção e, portanto, de não entender o estatuto normativo da exigência da neutralidade religiosa do Estado moderno coloca de antemão em um trilho errado a jornada argumentativa tayloriana. Esta começa com a identificação de três "bens" que o secularismo tentaria realizar e que, segundo Taylor, correspondem *grosso modo* aos três valores enunciados pelo lema revolucionário "Liberdade, Igualdade, Fraternidade", a saber: (1) a liberdade religiosa (inclusive no sentido de liberdade de não acreditar em nenhuma religião), (2) a igualdade entre pessoas de crenças diferentes ou entre crentes e não crentes, (3) a inclusão de cada "comunidade espiritual" no processo continuado, "no qual se determina o que é a sociedade (sua identidade política) e como ela realizará suas metas (o regime exato de direitos e privilégios)"[12]. O secularismo tentaria realizar estes três bens ou fins (Taylor utiliza os dois termos como sinônimos), apesar de eles poderem entrar em conflito entre si. Esta tentativa pretende estar pautada em princípios eternos fundados na mera razão ou numa visão do mundo puramente laica.

Mais uma vez, a maneira pela qual Taylor descreve a posição "secular" ou laica é questionável, pois parece que os defensores do Estado laico baseiam sua posição em uma visão que se pretende universal (a visão do mundo laica) e que acaba, inevitavelmente, entrando em concorrência com as visões do mundo religiosas. Não há, contudo, necessidade de partir deste pressuposto, uma vez que é possível defender o princípio da neutralidade do Estado também a partir de visões do mundo religiosas preocupadas em garantir a

[11] Geralmente, esta guerra é descrita em termos de conflito étnico. Contudo, a diferença "étnica" decisiva entre os grupos envolvidos era justamente a religião: católicos os croatas, ortodoxos os sérvios, muçulmanos os bósnios (que não dispunham nem sequer de um idioma ou dialeto próprio, como croatas e sérvios: mais uma prova de que o elemento essencial da "etnia" bósnia é a religião islâmica).

[12] *Ibidem*, p.35: "[...] in the ongoing process of determining what the society is about (its political identity), and how it is going to realize these goals (the exact regime of rights and privileges)". O próprio Taylor reconhece que este último bem corresponde ao ideal da fraternidade só com certa aproximação.

convivência pacífica de posições diferentes. Em suma, é possível defender tal princípio em nome de um *modus vivendi* de tolerância e paz, sem lançar mão de princípios eternos ou de visões do mundo laicas. A ideologia que Taylor denomina de "secularismo" existe, sem dúvida, e foi defendida ao longo da história por vários autores e grupos políticos (por ex. os jacobinos, citados pelo nosso autor); mas é incorreto identificá-la com a posição de quem defende simplesmente o princípio de neutralidade.

Uma vez que ele identificou esta última posição com o "secularismo" *tout court* e descreveu este como uma visão do mundo baseada em princípios eternos, Taylor pode facilmente acusar os defensores da laicidade do Estado de violar o bem número 2, colocando-se em uma posição de superioridade em relação às outras visões (religiosas) do mundo, e o bem número 3, já que pretendem identificar os valores (laicos) que deveriam orientar a organização da sociedade, excluindo de antemão as comunidades espirituais, cujos valores religiosos não condizem com os "princípios eternos" do laicismo. Como exemplo de violação da "fraternidade" entre visões do mundo, Taylor cita a lei francesa que proíbe o uso do *hijab* nas escolas, chegando a esta conclusão:

> O país anfitrião é obrigado frequentemente a enviar uma dupla mensagem: i. vocês não podem fazer isso aqui (matar escritores blasfemos, praticar a mutilação genital feminina) e ii. estão convidados a participar do processo de construção do consenso. Estas duas coisas tendem a ir uma contra a outra; i. dificulta e torna menos plausível ii. Uma razão a mais para evitar, quando possível, a aplicação unilateral de i. Naturalmente, às vezes isso não é possível. Certas leis básicas devem ser observadas. Mas o princípio geral é de que grupos religiosos devem ser vistos o mais possível como interlocutores

> e o menos possível como ameaça, na medida em que a situação o permita[13].

Esta passagem merece algumas considerações. Em primeiro lugar, Taylor apresenta a situação em questão como se estivéssemos perante imigrados muçulmanos que chegam a um país não muçulmano (daí o termo "país anfitrião"). Isso significa que a sociedade daquele país já passou por um processo de identidade política e de identificação dos valores e fins a serem realizados coletivamente. Disso surge uma questão complicada: esta sociedade tem o direito de exigir que indivíduos que cheguem de outras sociedades aceitem determinadas regras consideradas irrenunciáveis, antes de participarem do processo continuado de formação da identidade coletiva? Não estou afirmando que o "país anfitrião" tem este direito (pessoalmente acho que não o tem), estou simplesmente chamando a atenção para uma questão a meu ver central, que, porém, evidentemente Taylor não considera relevante. Contudo, o problema levantado por ele pode ser visto de duas maneiras, dependendo da resposta que for dada a esta questão. Se aceitarmos que o país anfitrião tem este direito, a ordem correta das duas mensagens seria: i. vocês são convidados a participar do processo de formação do consenso, mas ii. à condição de respeitarem certas regras e, portanto, de não praticarem certos atos. Não há nada de contraditório em colocar condições à participação de estranhos em um processo já em curso. Este é o argumento usado por quem defende a ideia de que os imigrados muçulmanos devem adaptar-se aos valores da sociedade francesa e não o contrário. Como já disse, acho muito questionável este argumento, mas não o discutirei aqui.[14] Se, pelo contrário, achássemos que o país anfitrião não tem direito de exigir de

[13] *Ibidem*, p.36: "The host country is often forced to send a double message: i. you can't do that here (kill blaspheming authors, practice FGM) and ii. we invite you to be part of our consensus-building process. These tend to run against each other; i hinders and renders ii less plausible. All the more reason to avoid where possible the unilateral application of i. Of course, sometimes it is not possible. Certain basic laws have to be observed. But the general principle is that religious groups must be seen as much as interlocutors and as little as menace as the situation allows".

[14] Permito-me mais uma vez remeter a um artigo meu: PINZANI, 2010.

antemão que os imigrados aceitem seus valores; neste caso, a mensagem i. não faria sentido algum.

O aspecto problemático do argumento de Taylor, porém, é outro. Em primeiro lugar, o autor desconsidera o fato de que a questão do *hijab* não diz respeito a imigrados muçulmanos, mas a *cidadãos* franceses de religião islâmica nascidos na França (embora possa tratar-se de imigrados de terceira ou quarta geração), que, portanto, *já* participam do processo de formação da identidade coletiva, sem precisar ser "convidados" para tanto. Em segundo lugar, o que i. proíbe não são meramente práticas religiosas, como usar o *hijab* (caso isso seja considerado uma prática religiosa – e isso já é questionável), mas são violações de direitos fundamentais que representam a base de qualquer sociedade democrática, ocidental ou não. Para ficarmos com os dois exemplos mencionados por Taylor, não matar blasfemos, ateus ou apóstatas e não violar a integridade corporal de menores ou de adultos não são simples regras de conduta social, mas normas irrenunciáveis para garantir a convivência pacífica das pessoas e para realizar pelo menos aquele grau mínimo de justiça sem o qual uma sociedade não se distingue do pior estado de natureza. Para ser sincero, provoca certo espanto ler que estas proibições não deveriam ser aplicadas unilateralmente, "quando possível". Em uma sociedade democrática (quase diríamos: em qualquer sociedade civilizada) a vida e a integridade física não podem ser colocadas à disposição de ninguém – indivíduo ou "comunidade espiritual" que seja –, ainda menos em prol do direito ao exercício da religião. O que Taylor parece estar defendendo, porém, é precisamente isso. Pelo princípio de caridade[15], contudo, partirei da interpretação pela qual a proibição da violação da vida e da integridade física seja uma daquelas leis básicas,

[15] Refiro-me ao princípio pelo qual, ao avaliar um argumento, devemos sempre oferecer dele a versão mais robusta e a interpretação mais favorável, antes de submetê-lo à análise crítica. O *locus* clássico de definição do princípio se encontra em WILSON, 1959.

que devem ser respeitadas sempre, apesar de nosso autor ter escolhido dois exemplos muito infelizes[16].

A partir da presumida contradição entre i. e ii. Taylor passa a criticar as tentativas de afirmar o caráter laico do Estado efetuadas em vários países europeus, *in primis* na França. O que está em jogo, segundo ele, não é tanto a relação entre Estado e religião/religiões, quanto a maneira por que os estados democráticos encaram a diversidade. Concordo com isso, mas a diversidade em questão é uma diversidade religiosa: os defensores da laicidade do Estado pretendem justamente encontrar as condições que garantam o máximo de pluralidade e diversidade religiosa e o máximo de paz e segurança para os cidadãos, independentemente de sua crença ou do fato de possuir ou não uma crença. Entre tais condições estão, por exemplo, a certeza de não ser morto por causa das próprias opiniões religiosas ou irreligiosas e de não ver a própria integridade física violada em nome de crenças religiosas. Sem estas condições, a diversidade levaria ao caos e, finalmente, à guerra recíproca das "comunidades espirituais" entre si (e de todas elas contra os ateus e não religiosos).

A crítica mais contundente de Taylor, contudo, diz respeito às próprias bases da democracia moderna. Esta se fundamenta na noção de soberania popular e, portanto, na existência de um povo dotado de

[16] Para uma leitura menos "caridosa" ver FLORES D'ARCAIS, 2013. O tom de Taylor nesta passagem lembra de maneira perturbadora o do ativista islâmico Tariq Ramadan, quando, durante um debate televisivo, foi perguntado se achava justificável o apedrejamento de mulheres adúlteras em países islâmicos. Ramadan respondeu: "Pessoalmente, sou contrário à pena capital, não somente em países muçulmanos, mas também nos EUA. Mas se você quer ser ouvido nos países muçulmanos, ao tocar em assuntos religiosos, você não pode dizer simplesmente que tem que parar. *Eu* penso que tem que parar. Mas é necessário discutir isso no contexto religioso. Há textos [sagrados] envolvidos" (*apud* BURUMA, 2010, p.120). Aparentemente, Ramadan reconhece que questões religiosas devem ser separadas de questões políticas ou jurídicas, mas somente porque quer salvaguardar certas práticas religiosas ou fundamentadas religiosamente, não porque quer garantir a neutralidade do Estado. Ao mesmo tempo, defende que cada "comunidade espiritual", para usar o termo de Taylor, tem o direito de defender práticas como o apedrejamento, se isso for previsto nos textos sagrados.

identidade coletiva e capaz de formar uma vontade comum, a cuja formulação todos devem contribuir[17]. Segundo Taylor, aqueles que parecem ser os princípios básicos intocáveis de uma sociedade, na realidade são somente o resultado deste processo de formação da identidade coletiva. Naturalmente, isso vale também para as democracias contemporâneas e seus princípios, que, portanto, estão longe de ser imutáveis e eternos.

Ora, ninguém nega que a ideia de iguais direitos para todos, que está à base da moderna concepção de vontade popular e de legitimidade democrática, surgiu historicamente; justamente por isso, porém, ninguém afirma que as democracias contemporâneas são fundadas sobre princípios e valores eternos, embora Taylor atribua esta posição aos seus adversários teóricos, os "laicistas" ou – melhor – os defensores da laicidade do Estado. Poder-se-ia até afirmar contra Taylor que a circunstância de estes princípios e valores terem sido 'descobertos' só a certa altura histórica não impede que lhes seja atribuído caráter universal e eterno, mas não levantarei esta objeção, já que não compartilho esta posição. A questão é outra: o que significa esta 'contingência histórica' dos princípios básicos das democracias para nossa discussão?

Taylor nos surpreende mais uma vez com uma afirmação bastante contundente:

> É neste contexto que certos arranjos institucionais históricos podem parecer intocáveis. Podem parecer como uma parte essencial dos princípios básicos do regime, mas chegarão também a ser vistos como um componente chave de sua

[17] "Uma sociedade deste tipo pressupõe confiança, a confiança básica que membros e grupos constituintes devem possuir, a confiança de que são realmente parte de um processo, que serão ouvidos e que suas visões serão levadas em conta pelos outros. Sem este compromisso mútuo, esta confiança será fatalmente solapada" (*Ibidem*, p.43) ["A society of this kind presupposes trust, the basic trust that members and constituent groups have to have, the confidence that they are really part of the process, that they will be listened to and their views taken account of by the others. Without this mutual commitment, this trust will be fatally eroded"].

> identidade histórica. Isso é o que se vê com a *laïcité* invocada por muitos *républicains* franceses. A ironia é que, face às modernas políticas de identidade (multicultural), eles invocam este princípio como elemento essencial da identidade (francesa). Isso é desagradável, mas é muito compreensível. É um exemplo de uma verdade geral: que as democracias contemporâneas, na medida em que se diversificam progressivamente, terão que submeter-se a redefinições de suas identidades históricas, que podem ser profundas e doloridas [18].

Não é fácil entender qual é a posição de Taylor aqui. Primeiramente, deparamo-nos com certa ambiguidade linguística, quando o autor afirma que as democracias *terão que* redefinir suas identidades. O termo usado é "will have to", não "ought to", e Taylor fala abertamente em "verdade geral", ou seja, de uma espécie de lei ou necessidade histórica (deixemos de lado a questão do estatuto epistêmico desta presumida verdade e de como ela chega a ser afirmada ou justificada por Taylor). Em outras palavras, não se afirma um dever moral, mas uma necessidade factual: as democracias terão inevitavelmente que rever suas identidades, queiram ou não. Ao mesmo tempo, porém, o tom geral da argumentação e da passagem em questão deixa claro, a meu ver, que Taylor está longe de lamentar este fato – muito pelo contrário: esta transformação permitirá liberar-se daquele que ele tinha chamado antes de fetichismo do secularismo (*Ibidem*, p.41), ou seja, da ideia de que a separação entre Estado e religião representa algo irrenunciável e imodificável. Por outro lado, este processo de redefinição da sua identidade histórica pode significar o fim das próprias democracias, particularmente se elas 'tiverem que'

[18] *Ibidem*, p.46: "It is in this context that certain historical institutional arrangements can appear to be untouchable. They may appear as an essential part of the basic principles of the regime, but they will also come to be seen as a key component of its historic identity. This is what one sees with *laïcité* as invoked by many French *républicains*. The irony is that, in the face of a modern politics of (multicultural) identity, they invoke this principle as a crucial feature of (French) identity. This is unfortunate but very understandable. It is one illustration of a general truth: that contemporary democracies, as they progressively diversify, will have to undergo redefinitions of their historical identities, which may be far-reaching and painful".

incluir em tal identidade valores e princípios inconciliáveis com aquilo que hoje constitui a essência de uma democracia. Assim, por exemplo, eliminar a igualdade jurídica entre homens e mulheres ou entre fiéis e infiéis, ou impor certa crença como religião oficial do Estado, ou exigir que se pratique certa religião para ter acesso a cargos públicos, ou substituir códigos produzidos democraticamente por códigos 'divinos' imutáveis (como a charia) não representaria uma mera "redefinição da identidade histórica" das nossas democracias, mas o fim delas enquanto democracias (a não ser que se redefina o próprio conceito de democracia de maneira a dar-lhe um sentido completamente diferente ou até oposto ao atual). É isso que Taylor não somente considera inevitável, mas parece esperar com satisfação?

O objetivo principal da crítica de Taylor, porém, não é tanto a maneira por que as democracias definem sua identidade, quanto o próprio conceito de razão. Podemos identificar três passos no argumento de Taylor. No primeiro, nosso autor estabelece uma equação entre o recurso a argumentos religiosos e o recurso a doutrinas filosóficas. Taylor reconhece que uma lei estabelecida em parlamento não pode conter como justificativa a expressão "já que a Bíblia diz que...", mas nega que isso tenha a ver com a natureza religiosa desta expressão. Seria igualmente injustificável que a lei contivesse expressões do tipo: "já que Marx demonstrou que a religião é o ópio dos povos" ou "já que Kant demonstrou que a única coisa boa sem qualificação é uma vontade boa". O que torna injustificável o recurso a estes argumentos é a neutralidade do Estado, que, se não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu, não pode tampouco ser marxista, kantiano ou utilitarista[19]. Neste ponto, Taylor

[19] *Ibidem,* p.50: "It is self-evident that a law before Parliament couldn't contain a justifying clause of the type: 'Whereas the Bible tells us that . . . 'And the same goes, mutatis mutandis, for the justification of a judicial decision in the court's verdict. But this has nothing to do with the specific nature of religious language. It would be equally improper to have a legislative clause: 'Whereas Marx has shown that religion is the opium of the people' or 'Whereas Kant has shown that the only thing good without qualification is a good will.' The grounds for both these kinds of exclusions is the neutrality of the state. The state can be neither Christian nor Muslim nor

compartilha a posição de Habermas. Porém, ele pensa que haja certa parcialidade em invocar o princípio da neutralidade pensando somente nas religiões e não em outras doutrinas. Melhor: haveria um verdadeiro preconceito contra a religião por causa de sua presumida irracionalidade. Antes de prosseguir, cabe salientar que esta consideração tayloriana oferece um ótimo argumento contra o diagnóstico habermasiano da presumida assimetria entre crentes e não crentes: evidentemente também um marxista, um nietzschiano ou um utilitarista não crente é obrigado a traduzir seus argumentos em uma linguagem neutra acessível também aos crentes ou aos não marxistas, não nietzschianos e não utilitaristas. Se ele defendesse a neutralidade religiosa do Estado com o argumento (laicista no sentido 'ideológico' do termo) de que a religião é o ópio dos povos ou não passa de mera superstição, não se diferenciaria muito de quem ataca a mesma neutralidade em nome da 'única e verdadeira religião'. Portanto, os dois adversários deverão usar outros argumentos: por exemplo, no caso do laicista, o de que a religião é uma questão privada e, no caso do religioso, o de que ela possui, pelo contrário, uma dimensão política e que o Estado deve privilegiar a religião da maioria dos cidadãos. Contudo, isso não significa que doutrinas filosóficas como o marxismo, o utilitarismo ou o kantismo sejam exatamente iguais às religiões, como Taylor parece sugerir. As primeiras pretendem fundar-se sobre um conceito de razão que elas presumem ser objetiva e compartilhada por todos os indivíduos, inclusive os religiosos; as segundas se fundamentam em uma revelação ou uma 'verdade' que só pode ser aceita por quem acredita nela. Portanto, não admira que o segundo passo de Taylor consista em um ataque à própria noção de razão comum utilizado, entre outros, por Habermas e Rawls.

Nosso autor resume a posição de seus interlocutores assim:

> A razão secular é uma linguagem que qualquer um fala, na qual cada um pode argumentar e ser convencido. As linguagens religiosas operam fora deste discurso, introduzindo

Jewish, but, by the same token, it should also be neither Marxist, nor Kantian, nor utilitarian".

> premissas externas que somente os crentes podem aceitar. Portanto, vamos falar todos a linguagem comum![20].

Segundo Taylor, a distinção entre razão secular e linguagens religiosas se baseia na premissa de que estas seriam epistemicamente muito mais frágeis do que a primeira, já que: ou elas chegam às mesmas conclusões que a razão secular – e então são supérfluas; ou chegam a conclusões contrárias – e então são perigosas[21]. Poder-se-ia acrescentar uma terceira opção, não mencionada por Taylor, a saber, que elas cheguem a conclusões diferentes, mas não contrárias às da razão secular, respondendo a questões que esta não pode (ou não pretende) resolver, como a do sentido de nossa existência. Mas nosso autor precisa para sua argumentação das oposições binárias razão/religião e supérfluo/perigoso, pois isso lhe permite acusar seus interlocutores de privilegiar indevidamente a razão secular. Por isso, ele afirma que a raiz deste privilégio epistêmico é o *mito* do Esclarecimento[22]. O Esclarecimento representa "a nossa saída de um reino no qual a Revelação ou a religião em geral contavam como fonte de conhecimento das coisas humanas, para entrar em um reino no qual tais coisas são entendidas agora em termos puramente mundanos ou humanos"[23]. O mito consiste em considerar positivamente esta saída, em ver nela um ganho epistêmico. O mito se funda sobre duas premissas que, segundo Taylor, são falsas ou implausíveis: (a) a razão é capaz de resolver questões morais e políticas de maneira a convencer qualquer pessoa que pense de maneira honesta

---

[20] *Ibidem*, p.50: "Secular reason is a language that everyone speaks and can argue and be convinced in. Religious languages operate outside this discourse by introducing extraneous premises that only believers can accept. So let's all talk the common language".

[21] *Ibidem*. Não obstante Habermas reconheça que as religiões podem ser portadoras de um "conteúdo de verdade", é sempre a razão secular que estabelece que tal conteúdo é verdadeiro. Portanto, ele também parte da distinção epistêmica mencionada.

[22] *Ibidem*, p.52.

[23] *Ibidem*, p.52s: "[...] our stepping out of a realm in which Revelation, or religion in general, counted as a source of insight about human affairs into a realm in which these are now understood in purely this-worldly or human terms".

e não confusa; (b) as conclusões às quais chega a religião são sempre duvidosas e convencem somente os que já aceitaram certos dogmas. Esta distinção entre discurso religioso e não religioso baseada em (a) + (b) é absolutamente sem fundamento, segundo nosso autor. O argumento de Taylor é que não podemos ter certeza de que a razão é epistemicamente superior à linguagem religiosa. Existem proposições do tipo "2 + 2 = 4" que, de fato, convencem qualquer pessoa, mas isso não vale para as respostas que a razão oferece às questões morais e políticas centrais. Assim Taylor:

> Se considerarmos afirmações centrais da nossa moralidade política, como as que atribuem direitos aos seres humanos, por ex., o direito à vida, não vejo como o fato de sermos seres que desejam/sentem prazer/sofrem, ou a percepção de que somos agentes racionais, deveria ser uma base mais certa para este direito do que o fato de que somos feitos à imagem de Deus. Naturalmente, o nosso sermos capazes de sofrer é uma daquelas proposições básicas incontestáveis no sentido de a), enquanto nosso sermos criaturas de Deus não o é, mas o que é menos certo é o que se segue normativamente da primeira afirmação[24].

Tentamos separar dois argumentos usados aqui. O primeiro consiste em colocar no mesmo nível afirmações relativas a características humanas como a senciência ou a racionalidade e afirmações religiosas como a origem divina do homem. Trata-se de uma equiparação bastante arbitrária, já que a expressão "não vejo como" não representa um argumento convincente, mas uma posição idiossincrática, se não for fundamentada. Na realidade, Taylor é obrigado a reconhecer que afirmar que somos capazes de sofrer é uma

[24] *Ibidem*, p.54: "If we take key statements of our contemporary political morality, such as those attributing rights to human beings as such, say the right to life, I cannot see how the fact that we are desiring/enjoying/suffering beings, or the perception that we are rational agents, should be any surer basis for this right than the fact that we are made in the image of God. Of course, our being capable of suffering is one of those basic unchallengeable propositions, in the sense of a, as our being creatures of God is not, but what is less sure is what follows normatively from the first claim".

proposição incontestável, contrariamente à afirmação da origem divina do ser humano: isso tornaria ineficaz o primeiro passo; daí a necessidade do segundo. O segundo argumento consiste em dizer que não há como fundamentar a existência de direitos a partir de afirmações como as mencionadas acima. Em outras palavras, é o antigo argumento do "is-ought-dilemma": não é legítimo derivar uma prescrição de uma descrição.

Como se vê, os dois argumentos se movimentam em âmbitos diferentes. O segundo diz respeito à fundação de direitos subjetivos a partir de afirmações relativas à natureza humana; contudo, não é esta a única estratégia para fundamentar estes direitos, como nos ensina a história das teorias políticas. O contratualismo moderno e também o contemporâneo (Gauthier, Rawls e – neste ponto – o próprio Habermas), por exemplo, recorrem a argumentos ligados à reciprocidade: os indivíduos se reconhecem mutuamente certos direitos para garantir sua convivência pacífica, não porque pensam que a determinadas características humanas devam corresponder determinados direitos. Nesta ótica os direitos são uma criação humana, algo artificial e não algo inato ou natural ou que deriva imediatamente da natureza própria do ser humano. Deste ponto de vista, a crítica de Taylor erra seu alvo.

Também o primeiro argumento não é muito convincente, como já disse e como o próprio Taylor reconhece indiretamente. Afirmar que os seres humanos são sencientes, isto é, podem sofrer ou sentir prazer, é uma constatação incontestável; já dizer que são criados à imagem de Deus, não o é. Se deixássemos de lado a dificuldade exposta no segundo argumento (o "is-ought-dilemma") e admitíssemos que fosse legítimo fundar direitos a partir de afirmações como estas, o recurso ao argumento religioso só poderia ser aceito por quem compartilha certa crença, enquanto o recurso ao argumento da senciência poderia ser aceito por todos (como afirma em parte o pressuposto (b) acima mencionado). Destarte, a primazia epistêmica da razão secular sobre a religiosa ficaria comprovada, pelo menos no nível das afirmações básicas incontestáveis sobre a natureza humana. Mas há outro aspecto que Taylor não considera. O conceito de razão

utilizado por Rawls ou Habermas não é o mesmo que o de Descartes ou de Kant, para mencionar dois autores citados explicitamente por ele: não se trata de uma razão prática substantiva, mas procedimental. O que garante o "conteúdo de verdade" dos resultados é a racionalidade dos processos argumentativos, não uma razão como instância eterna e universal que já contém em si toda a verdade. Por isso, Habermas e Rawls insistem tanto na noção de "uso público da razão": a ideia é de que o debate público deve obedecer a certas regras que permitem chegar ao consenso, sem determinar de antemão quais serão os resultados do debate mesmo. Por isso, não é racional servir-se de argumentos de autoridade como no caso do recurso à Bíblia, ao Corão, ao *Capital* ou a *Assim falou Zaratustra*. A racionalidade é embutida no próprio processo comunicativo do debate público, e não no conteúdo dos argumentos. Por isso, é possível que argumentos religiosos possuam um conteúdo que pode ser compartilhado por não crentes, como no caso da proibição do homicídio; a irracionalidade consiste em formular tal conteúdo numa linguagem acessível somente aos crentes e em insistir em fundamentá-lo na vontade divina expressa por revelação, por exemplo. E irracional é também recusar-se de antemão a rever a própria posição de partida ou a reconhecer que ela estava errada (a isso voltarei nas considerações finais). A razão comum de Rawls e Habermas não é uma linguagem comum, como afirma Taylor (se o fosse, poderia, de fato, ser colocada no mesmo nível que as crenças religiosas ou certas doutrinas filosóficas); ela se expressa, antes, em um conjunto de regras argumentativas que garantem que os indivíduos cheguem a um consenso sobre o conteúdo de verdade de certos enunciados, por ex., de leis ou normas jurídicas. Neste caso, podemos afirmar que a crítica de Taylor erra o alvo, não no sentido de não acertar nele, mas no sentido de se dirigir ao alvo errado[25].

[25] A única referência que Taylor faz à ética do discurso habermasiana é para dizer que "infelizmente" não a considera "bastante convincente" ("He [Habermas] finds this secure foundation in a 'discourse ethic' which I unfortunately find quite unconvincing" IBID). Mais uma vez, uma opinião idiossincrática em vez de uma argumentação.

3. Considerações finais

A análise dos dois textos de Habermas e Taylor conduz a algumas considerações gerais sobre o papel da religião no debate público e, de forma mais geral, nas nossas democracias pluralistas. Uma discussão mais aprimorada e profunda do tema requereria um livro e deveria levar em conta também fatores históricos[26]. Da mesma maneira, não poderei neste contexto analisar as maneiras pelas quais as sociedades europeias, que se deparam maiormente com o problema, tentam lidar com o fundamentalismo crescente de parcelas de sua população (geralmente cidadãos ou imigrados de religião islâmica, mas não faltam casos de fundamentalismo cristão ou inclusive judaico, por mais minoritários e reduzidos que sejam os grupos envolvidos). Tampouco entrarei na questão dos efeitos políticos e sociais negativos das religiões, sobre os quais existe uma ampla literatura acadêmica ou não[27]. O que me interessa é, antes, defender a ideia de laicidade contra as acusações de laicismo ou secularismo de Habermas e Taylor.

Em primeiro lugar, como afirma Oliver Roy, a laicidade "não tem a ver com a aceitação de valores compartilhados, mas [...] com a aceitação de regras do jogo compartilhadas"[28]. Quem defende a laicidade entendida como atitude neutra do Estado perante as religiões, não está afirmando uma visão do mundo laica ou laicista, mas simplesmente a exigência de criar um espaço público neutro para que os indivíduos possam livremente exercer sua liberdade de crença ou sua liberdade de não crer em nenhuma religião. É claro que os defensores da laicidade possuem suas próprias visões do mundo (suas concepções abrangentes do bem, para usar a linguagem de Rawls) e é claro que a neutralidade do Estado é um elemento destas visões. Contudo, esta neutralidade possui um caráter meramente formal, ou

[26] Um ótimo ponto de partida poderia ser oferecido por GAUCHET, 1985 e BINOCHE, 2012. Um texto menos acadêmico, mas que contém excelentes informações e oferece motivos de reflexão é BURUMA, 2010.
[27] No primeiro campo ver HAYNES, 2009, no segundo HITCHENS, 2007 e SEM, 2007.
[28] *Apud* BURUMA 2010, p.117.

seja, diz respeito a regras gerais de convivência pacífica entre indivíduos com visões do mundo diferentes e até opostas. Por isso, não pode ser colocada no mesmo nível dos elementos substantivos das visões do mundo (religiosas ou não). Defender a neutralidade do Estado perante as religiões não é a mesma coisa que defender a introdução da charia como lei do Estado ou do cristianismo como religião oficial. De maneira nenhuma defender o princípio de neutralidade significa, em suma, assumir uma posição ateia ou antirreligiosa. Por isso, equiparar os defensores da laicidade do Estado aos representantes de posições como o laicismo ou secularismo é injustificado.

Poder-se-ia objetar que o que afirmamos vale somente se considerarmos que uma convivência pacífica entre indivíduos com diferentes visões do mundo é algo bom e desejável e que, portanto, a neutralidade do Estado pertence aos elementos substantivos de uma visão ética de vida boa ou justa, ou seja, de uma visão pela qual tal convivência é justamente algo bom e merecedor de ser realizado. De fato, a neutralidade do Estado é instrumental à paz social; portanto, quem não se interessa pela paz social, não se interessa pela neutralidade do Estado. O debate sobre a laicidade só faz sentido à condição de que os interlocutores desejem a convivência pacífica dos membros da sociedade. Quem não compartilha esta premissa não é adversário da laicidade, mas da democracia ou até da sociedade civil enquanto oposta ao estado de guerra. Contudo, uma vez que se aceita a premissa, é difícil rejeitar o princípio da neutralidade do Estado (até Taylor me parece reconhecer isso).

Dificuldades surgem no momento de aplicar concretamente este princípio à sociedade real. Como se manifesta a neutralidade do Estado perante as religiões? Proibindo o uso de símbolos religiosos nos espaços públicos (como na França) ou permitindo este uso de forma indiscriminada, de modo que ao lado do crucifixo apareçam a estela de Davi, a meia-lua islâmica etc.? De fato, isso é algo que cabe a cada sociedade decidir – e Taylor tem certamente razão, ao afirmar que uma democracia passa por um processo contínuo de redefinição de sua identidade coletiva. De maneira nenhuma, porém, é aceitável

que uma religião se imponha às outras e possua direitos que são negados às outras (ou seja, privilégios), como, por exemplo, acontece nos países onde o ensino da religião nas escolas consiste, na realidade, em aulas de catecismo de uma religião específica; ou como quando em espaços como sala de aulas, tribunais, escritórios públicos, praças ou ruas etc. são expostos crucifixos; ou quando somente as autoridades religiosas de uma religião particular são convidadas para atos oficiais; ou, pior ainda, quando há uma referência direta a uma divindade específica no texto de uma constituição estatal ou estadual.

Em segundo lugar, em nossas democracias não existe algo como a razão secular da qual fala Taylor. Existe, antes, uma racionalidade comunicativa (Habermas) ou razão pública (Rawls) que se expressa nos processos argumentativos e decisórios democráticos. Como afirma Habermas, ela não exclui de antemão que argumentos religiosos sejam aceitos como válidos também por não crentes, se estes concordarem com os "conteúdos de verdade" deles, apesar da linguagem na qual são expressos – embora o princípio de neutralidade exija que tais argumentos sejam formulados em uma linguagem secular, uma vez que entrem na justificativa de leis públicas. O que está em jogo na questão do uso da linguagem religiosa no debate público não diz necessariamente respeito à irracionalidade de tal linguagem, mas – mais uma vez – (1) a possíveis violações do princípio de neutralidade e (2) a questões de oportunidades políticas.

(1) No que diz respeito ao primeiro ponto, o uso da linguagem religiosa no debate público pode resultar em uma violação do princípio da neutralidade nas seguintes ocasiões: a) quando somente uma religião tenha a possibilidade de exprimir seu ponto de vista, enquanto as outras não podem fazer isso (isso nas democracias não deveria acontecer nunca, mas em muitos casos a mídia só dá resonância às posições de uma ou de algumas instituições religiosas e não às de outras, como na Itália no caso da Igreja Católica); b) quando quem se serve de tal linguagem é um membro do legislativo ou do governo, ainda que o faça fora do parlamento ou do contexto institucional (como quando um premiê afirma que seu governo proibirá o aborto porque contrário à vontade de Deus, ou um líder de

bancada afirma que seu partido votará contra uma lei pela mesma razão – ou quando ele afirma que seu partido apoiará uma lei que restrinja o livre culto da religião porque esta é somente "o ópio dos povos" e, portanto, seu exercício deve ser proibido como o uso das drogas); c) quando se apele para o fato de que a religião em questão é majoritária no país e, portanto, merece ser levada em conta, enquanto as minoritárias não necessitam ser ouvidas.

(2) No que diz respeito ao segundo ponto, o uso da linguagem religiosa no debate público pode ser pouco oportuno em vários casos – principalmente, nos casos em que ameace a convivência pacífica dos cidadãos ou leve à discriminação social de indivíduos ou grupos (minoritários ou majoritários). Isso vale para quem usa argumentos religiosos para atacar outros grupos (membros de outra religião, 'pecadores', apóstatas, ateus etc.) e para quem ataque grupos religiosos com argumentos antirreligiosos. Como diz um ditado "odiar a crença, não significa odiar o crente". É possível criticar as ideias de um chefe religioso (por ex. o papa ou um pastor evangélico), uma determinada religião (o islã ou o ou cristianismo) ou a religião *tout court*, sem por isso discriminar os crentes ou exigir sua discriminação por parte das instituições públicas. Na realidade, isso é a tradução em termos seculares ou antirreligiosos de um ditado cristão: "odeia-se o pecado, não o pecador". Contudo, a história das religiões (com certeza das monoteístas, mas também do hinduísmo, das religiões animistas ou politeístas e até do budismo) nos oferece infinitos exemplos do contrário e de perseguições ferozes e violentas contra os 'pecadores' (cf. entre outros HITCHENS, 2007[29]). Neste sentido, a desconfiança perante as religiões relevada por Habermas e Taylor se justifica em sua história.

[29] Hitchens é um polemista, não um escritor acadêmico; mas os exemplos citados em seu livro são reais e não se deixam pôr de lado com o argumento de que Hitchens é um polemista antirreligioso, pois com base neste raciocínio deveríamos negar legitimidade também a Soljenítsin quando critica o stalinismo e o comunismo ou a Primo Levi quando crítica o nazismo.

É de perguntar se, de fato, elas desempenham em nossas sociedades um papel tão brilhante e vivificador como pensa Habermas. A impressão que se tem olhando o debate público de um país como o Brasil é que elas intervêm pesadamente para bloquear qualquer tentativa de desvincular a vida privada e pública das crenças religiosas (o que no Brasil significa praticamente: das crenças cristãs). Levantam sua voz quase exclusivamente para condenar o que vai contra seus ditames ou para reclamar privilégios. Sua atitude é de *falsa* abertura ao diálogo – falsa porque não há nenhuma abertura, quando quem entra no diálogo o faz na convicção de possuir a verdade absoluta, garantida por uma divindade, e não está disposto a admitir que está errado e a apropriar-se da posição do interlocutor. Não conheço nenhuma religião que admita esta possibilidade, pois isso significaria renunciar às próprias pretensões de verdade absoluta, isto é, finalmente, à própria essência de religião. Também indivíduos seculares (particularmente ateus militantes como Richard Dawkins) podem assumir uma atitude deste tipo, mas isso não depende do fato de eles não serem religiosos. Ateísmo, agnosticismo ou não religiosidade não implicam a convicção de possuir uma verdade absoluta, enquanto qualquer religião avança esta pretensão. Há indivíduos religiosos que são cheios de dúvidas sobre sua própria fé e sobre a verdade de sua crença, assim como há indivíduos não religiosos que estão firmemente convencidos de que somente eles sabem como 'estão as coisas de verdade'. Isso é humano. Mas as religiões enquanto tais não têm dúvidas e sem dúvidas não há verdadeiro diálogo, mas há só a tentativa de impor ao outro a própria verdade. É legítimo que os indivíduos religiosos estejam convencidos de possuir a verdade, que pensem que os que não compartilham sua crença estão destinados a uma punição futura (danação eterna, reencarnação em um ser inferior etc.), e que desprezem os infiéis ou os pecadores: tudo isso é legítimo até quando permanece uma convicção pessoal. Não é legítimo, porém, que se sirvam de suas convicções pessoais para reclamar privilégios ou exigir discriminações, pois quando isso acontece, as forças religiosas "vitais" e "vibrantes" levam a sociedade a dar um passo – por mais imperceptível que seja – em direção à barbárie.

Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Tais Silva (Org.). *Esfera Pública e Secularismo: Ensaios de Filosofia Política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris: Vrin, 2012.

BURUMA, Ian. *Taming the Gods. Religion and Democracy on Three Continents*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

FLORES D'ARCAIS, Paolo. "Laicità tout court, laicità debole, laicità tradita". In: *Micromega*, 1, 2013, p.49-59.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

HABERMAS, Jürgen. "The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p.15-33.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012.

HAYNES, Jeffrey (ed.). *The Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York: Routledge, 2009.

HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande. Como a religião envenena tudo*. Lisboa: Don Quixote, 2007.

MAUDUDI, Abul A'la. *Human Rights in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation, 1976.

MIELI, Paolo. "Chiesa e diritti umani: una lunga diffidenza". In: *Corriere della Sera*, 12/04/2012, acessível em: <http://archiviostorico.corriere.it/2012/aprile/17/Chiesa_diritti_umani_Una_lunga_co_8_120417042.shtml>.

PINZANI, Alessandro. "Fé *e* saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião". In: DUTRA, Delamar V.; LIMA, Clóvis M.; PINZANI, Alessandro (orgs.). *O pensamento vivo de Habermas. Uma visão multidisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2008, p.211-227. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf>.

PINZANI, Alessandro. "El debate sobre la inmigración como discurso ontológico-político". In: *Arbor*, 744, 2010, p.513-530.

SEN, Amartya. *Identidade e violência. A ilusão do destino*. Lisboa: Tinta da China, 2007.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism". In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p.34-59.

WILSON, Neil L. "Substances without Substrata". In: *The Review of Metaphysics*. 12/4, 1959, p.521-539.

Habermas e a Filosofia da Religião em Kant

Charles Feldhaus

Introdução[1]

A despeito da reconhecida influência do pensamento de Kant sobre o pensamento de Jürgen Habermas, o qual sustenta defender algum tipo de republicanismo kantiano, disse Brian J. Shaw em um artigo de 1999, *Habermas and Religion Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology,* que supreende "a completa falta de interesse [de Habermas] na filosofia da religião de Kant"[2]. Além disso, acrescenta Shaw[3], "uma investigação da *Religionslehre* da perspectiva de Kant por parte de Habermas lançaria luz às questões levantadas nos debates atuais acerca do multiculturalismo, dos direitos da minorias, e dos pré-requisitos constitucionais da integração supranacional". Obviamente, como ressalta Luiz Bernardo Leite Araújo, em *Esfera Pública e Pós-secularismo*, o último capítulo de seu livro *Pluralismo e Justiça. Estudos sobre Habermas*, em nota comentando o texto de Shaw supracitado, a suposta negligência da filosofia da religião de Kant, a qual poderia contribuir significativamente com os debates nos quais Habermas teria adentrado nos últimos anos "tornou-se defasada"[4], uma vez que Habermas apresentou uma conferência durante o *International Symposium on Kant* em 2004 e que fora publicada como capítulo de livro na obra *Zwischen Naturalismus and Religion* e, se poderia acrescentar que Habermas retoma o tema da

---

[1] Esse estudo foi apresentado no Congresso Nacional Kant da Sociedade Kant Brasileira em maio de 2013 na Universidade Federal de Santa Catarina em Florianópolis.
[2] SHAW, 1999, p.635.
[3] 1999, p.636.
[4] ARAÚJO, 2010, p.168.

filosofia da religião de Kant em sua última obra *Nachmetaphysisches Denken II* (2012). A crítica de Shaw, todavia, não se dirige apenas ao suposto desinteresse de Habermas pela filosofia da religião de Kant[5], mas também a uma certa visão pejorativa da religião no pensamento de Habermas até então, quando afirma: que ele Habermas "poderia [...] como Kant, [...] conceder ao menos como uma hipótese praticamente necessária, o caráter pleno de sentido e a razoabilidade das crenças religiosas. E como fez Kant, [...] poderia limitar as pretensões arrogantes da filosofia ao 'conhecimento, a fim de deixar espaço para a fé'"[6]. Motivado pelas críticas de Shaw ou não, o fato é que Habermas tem dedicado mais atenção ao tema da filosofia da religião em geral, e à filosofia da religião de Kant em particular, e com uma visão mais positiva da influência da religião na esfera pública do que teria feito antes da virada do século. Talvez se pudesse sustentar com algum plausibilidade como hipótese interpretativa que certas considerações do filósofo norte-americano John Rawls a respeito do papel da religião na esfera pública e a preocupação de Habermas com uma suposta assimetria na distribuição do ônus cognitivo entre cidadãos religiosos e não religiosos na discussão de questões políticas de relevância tenha sido um dos motivos principais pelos quais Habermas teria se dedicado à filosofia da religião num sentido mais positivo e à filosofia da religião de Kant.

---

[5] Segundo ARAUJO (2010, p.168), diferentes pensadores classificariam de maneira distinta a maneira como Habermas pensou a respeito da religião durante seu itinerário intelectual ainda em curso, como, por exemplo, Austin Harrington, o qual sustenta que há três momentos distintos na reflexão de Habermas a respeito da religião e teologia: primeiramente num quadro marxista, depois num quadro durkheimiano concernente ao sagrado e aos fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas e finalmente após a virada do milênio com um distanciamento da perspectiva secularista anterior; Massino Rosati por sua vez distinguiria entre quatro diferentes estágios no pensamento de Habermas acerca da religião, que variam de um reducionismo evolucionista a uma teologia pós-metafísica, Brian Shaw, finalmente, acredita que há uma constância, a despeito das aparentes diferenças entre as abordagens ao tema da religião na obra de Habermas, cuja principal característica seria "uma surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso".

[6] SHAW, 1999, p.637.

John Rawls, em sua obra *Political Liberalism* (1993) particularmente em um texto que fora acrescentado como apêndice à última edição da mesma obra, com o título de T*he Idea of Public Reason Revisited*. Esse texto é o resultado de lições que John Rawls ofereceu na Law School da Universidade de Chicago durante 1993 e que primeiramente foi publicado em *The University of Chicago Law Review* (1997). Nesse texto, Rawls restringe o papel dos argumentos religiosos nos debates a respeito de questões constitucionais essenciais entre outras, sustentando que, mesmo nas circunstâncias em que ele considera aceitável que os cidadãos religiosos apresentem seus argumentos em debates a respeito de questões de justiça básica e a respeito de elementos essenciais da constituição na esfera pública informal em termos religiosos, exige dos mesmos uma tradução em termos laicos em momento futuro apropriado.

Entretanto, o tema do presente estudo não consiste numa avaliação da pertinência quer da crítica de Shaw a Habermas, quer das posições de Rawls e Habermas acerca do papel da religião na esfera pública e suas implicações. Esse estudo pretende reconstruir as considerações de Habermas a respeito da filosofia da religião de Kant em sua obra *Zwischen Naturalismus und Religion*, em particular o capítulo intitulado *Die Grenze entre Glaube und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* e examinar que papel Habermas compreende que a filosofia da religião e as religiões histórias (as fé eclesiais, nos termos de Kant) teriam e se as mesmas poderiam ocupar algum papel cognitivo (mesmo que no sentido atenuado, considerando a distinção de Kant entre *Glauben*, *Wissen* e *Meinen*)[7]. Como veremos, para

[7] Em Kritik der reinen Vernunft (A820ss), Kant distingue entre três diferentes tipos de Fürwahrhalten (literalmente, de sustentar como verdadeiro), a saber, Meinen, Wissen e Glauben. Segundo Kant (B822), Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv,als objektiv unzureichen des Fürwahrhalten.[ou seja, a opinião é um tomar por verdadeiro que é tanto objetiva quanto subjetivamente insuficiente e consciente dessa insuficientência] Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben [ou seja, crença ou fé é um tomar por verdadeiro que objetivamente insuficiente mas contudo subjetivamente suficiente].Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten

Habermas[8], Kant se compromete com um tipo de assentimento [*Fürwahrhalten*] ao tratar de filosofia da religião que não se enquadraria em nenhum dos três tipos supracitados.

O filósofo alemão contemporâneo sustenta que ao tentar delimitar as esferas do saber e da crença, foco central da *Kritik der reinen Vernunft*, Kant desse modo estabelece os limites entre o uso especulativo e o uso transcendental da razão e lança as bases daquilo que Habermas compreende como pensamento pós-metafísico, apesar de Kant ainda pretender transformar a metafísica em ciência, o que poderia sugerir um pensamento ainda não pós-metafísico. Nas palavras de Habermas: "ao traçar as linhas demarcatórias entre o uso especulativo da razão e o uso transcendental, Kant lançou as bases do pensamento pós-metafísico, mesmo que ele continuasse a utilizar os nomes de uma 'metafísica' [como ciência, para se referir ao seu próprio projeto filosófico]"[9]. Não obstante, se pode sustentar que aquilo que Habermas denomina de pensamento metafísico, tal como compreendido aqui, poderia ser equiparado ao que Kant denominou de metafísica ou filosofia dogmática (B791), "que segue o seu caminho sem a crítica [prévia] da própria razão".

Esse trabalho prévio de delimitação das esferas do saber [*Wissen*], opinar [*Meinen*] e do crer [*Glauben*], para Habermas, é etapa necessária e prévia, ao tratamento de Kant de uma crítica (de um exame das condições de possibilidade) da religião dentro dos limites da simples razão. Essa diferenciação entre esferas do assentimento [*Fürwahrhalten*] humano suscita a questão se "é possível apropriarmo-nos da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber?"[10]. Ou seja, é possível obter alguma contribuição cognitiva das religiões aos debates

das Wissen [ou seja, o saber ou a ciência é um tomar por verdadeiro que é tanto subjetiva quanto objetivamente suficiente].

[8] 2007, p.250, nota.
[9] HABERMAS, 2005, p.216; 2007, p.236.
[10] HABERMAS, 2007, p.238.

filosóficos e políticos sem com isso revogar a diferença específica traçada por Kant entre *Wissen* e *Glauben*?

Em *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutungen von Kant Religionsphilosophie*, Habermas busca evidenciar as intenções de Kant ao dedicar-se à filosofia da religião. Nas próprias palavras de Habermas:

> A resposta à qual pretendo chegar por intermédio de uma leitura crítica [é preciso ressaltar portanto que Habermas não pretende ser um mero exegeta de Kant ao tratar desse tema], não pode estribar-se tanto em asserções sistemáticas de Kant como em motivos e explicações de intenção[11].

Além disso, o subtítulo sugere que ele pretende identificar o efeito histórico e a atualidade dessas considerações do filósofo de Königsberg acerca da filosofia da religião. O que pode significar também a relevância do pensamento de Kant sobre filosofia da religião ao debate acerca do papel da religião em debates políticos. Kant, como dito acima, diferencia entre as esferas do assentimento [*Fürwahrhalten*] apontando para o caráter de suficiência [*zureichend*] ou insuficiência *[unzureichend*] de um ponto de vista objetivo ou subjetivo apenas ou de ambos. Uma vez que se reconhecer que a religião poderia ocupar algum papel cognitivo em debates de relevância política, o que Habermas parece que compreende que Kant teria feito ao supor que organizações religiosas e eclesiais históricas poderiam ter ocupado e ainda virem a ocupar no progresso histórico a caminho de uma religião racional pura algum papel relevante, a questão que surge é se o limite entre *Glauben*, tomado como verdadeiro apenas de uma perspectiva subjetiva e *Wissen*, tomado como verdadeiro objetiva e subjetivamente seria nublado? Essa parece

[11] 1999, p.238.

ser uma das principais questões a qual o texto de Habermas aqui examinado parece buscar responder[12].

Habermas sustenta e isso Kant parece deixar claro que esse estudo da religião também seria precedido por um estabelecimento de uma moralidade autônoma, a saber, fundada apenas na razão prática e não nas tradições religiosas. Novamente, nos próprios termos de Habermas: "a filosofia da religião de Kant, pode ser interpretada inicialmente como a ufana declaração de independência da moral racional das amarras da teologia"[13]. A moral de Kant funda-se não na teologia, mas num determinado conceito de ser humano compreendido como livre e autônomo. Entretanto, para Habermas, no que diz respeito à matéria, isto é, quanto ao seu objeto, a religião não se distingue da moral, uma vez que Kant afirma que devemos interpretar os deveres morais como se fossem mandamentos divinos. Embora não seja de veras claro o que isso em última instância signifique. Compreender essa afirmação de Kant exige examinar a noção de comunidade ética na obra *A Religião dentro dos limites da simples razão*.

Kant afirma que existe apenas uma religião, embora existam diferentes tipos de fé e ele inclusive eleva a razão "como medida para a hermenêutica da fé das igrejas [...] e a melhora do ser humano [como] finalidade [...] de toda religião racional"[14]. Com isso Kant está criticando aquelas práticas religiosas que prezam muito mais os rituais, as orações como um meio de obter algum tipo de graça divina mediante tais recursos do que a necessidade de um comportamento moralmente adequado. Nas próprias palavras de Kant: "tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus"[15].

---

[12] HABERMAS, 2007, p.238.
[13] HABERMAS, 2005, p.219; 2007, p.238.
[14] HABERMAS, 2007, p.240.
[15] KANT, 2008, p.172.

Não obstante, mesmo que Kant seja um crítico das práticas religiosas estabelecidas, das religiões eclesiais em geral e da maneira como a grande maioria, se não a totalidade, afirma que seja necessário para ser agradável a Deus, o fato é que ele reconhece que as fés eclesiais são importantes no processo de desenvolvimento até a uma fé racional pura. E isso pode ser percebido em passagens como as seguintes:

> Por conseguinte, embora (de acordo com a limitação inevitável da razão humana) uma fé histórica afete como meio condutor a religião pura, contudo, com a consciência de que é apenas um meio condutor, e se esta fé, enquanto fé eclesial, traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor[16].

Mais adiante, Kant diz:

> Se agora se perguntar qual é a melhor época de toda a história da igreja até hoje conhecida, não tenho qualquer dúvida em dizer: é a atual, e de tal modo que se pode simplesmente deixar que se desenvolva mais e mais, sem obstáculo, o gérmen da verdadeira fé religiosa, tal como agora foi estabelecido, decerto só por alguns, mas publicamente, na cristandade, a fim de esperar daí uma contínua aproximação da igreja que une para sempre todos os seres humanos, a qual constitui a representação visível (o esquema) de um reino invisível de Deus sobre a Terra[17].

Com base nesse tipo de passagem, o que Habermas parece querer dar a entender é que Kant reconhece que conteúdos religiosos podem possuir relevância filosófica. Uma vez que Kant dá a entender nesses trechos que "as formas de organização eclesial já antecipam determinadas características essenciais de uma constituição futuro, isso não combina com 'a rígida compreensão crítica da fé eclesial',

[16] KANT, 2008, p.121.
[17] KANT, 2008, p.137.

segundo a qual, esta constitui simples 'veículo' para a propagação da fé da razão", ou seja, quando Kant assume que certas religiões históricas antecipam elementos essenciais de uma constituição futura de uma religião universal, com isso, para Habermas, ele estaria assumindo que as religiões históricas seriam capazes de identificar certos conteúdos cognitivos, mesmo que esses conteúdos não possam ser classificados como assentimentos [*Vürwahrhalten*] suficientes de um ponto de vista subjetivo e objetivo propriamente dito, ou seja, não possam receber o estatuto de um enunciado de ciências naturais, por exemplo. É controverso também como a filosofia moral de Kant poderia ser classificada nesses diferentes tipos de assentimento [*Vürwahrhalten*], mas a identificação da lei moral como um juízo sintético *a priori* parece implicar que ao menos a lei moral possui o estatuto de uma lei científica, a saber, um assentimento [*Vürwahrhalten*] objetiva e subjetivamente suficiente. Não obstante, poderíamos ainda perguntar se os conteúdos morais propriamente ditos, as máximas poderiam ser assim considerados. Uma leitura possível é que uma vez que as máximas fossem validadas pelo crivo do imperativo categórico, se tornariam também as mesmas imperativos categóricos. Mas isso é uma outra questão e exigiria um exame mais minucioso do que pode ser oferecido nessa oportunidade. Entretanto, independente de ser um juízo sintético *a priori* ou não, de se pode ser considerado um tipo de *Wissen* ou *Glauben*, o fato é que valores que integram doutrinas religiosas históricas podem antecipar valores morais. A despeito de ser uma fé eclesial, o cristianismo na figura de Santo Agostinho antecipou a ideia de considerar a humanidade como um todo na reflexão prática, no que diz respeito à virtude da caridade como algo que deve se aplicar não apenas à comunidade cristã mas à humanidade como um todo. O que poderia sugerir que a religião poderia fornecer conteúdo cognitivo à moral. Se bem que, para Habermas[18], Kant também deixe claro que não se pode confundir o conteúdo das doutrinas bíblicas históricas com o conteúdo racional da religião. Ele entende que o conteúdo da fé racional é distinto do das fés eclesiásticas, principalmente quando as fé eclesiásticas

[18] 2007, p.240.

vinculam-se a um visão passiva do ser humano em que a santidade provenha diretamente da graça divina, sem necessidade de se pressupor um comportamento moral prévio do ser humano individual. Para usar o próprio termo de Kant, quando elas não se baseiam na ideia de um ser humano como livre, e no sentido de que nós mesmos temos que trabalhar no desenvolvimento das próprias disposições morais e não aguardar mediante preces ou adulações alguma ajuda divina para se tornar moralmente melhor.

Além disso, Kant eleva a razão à critério hermenêutico religioso orientada pela ideia de um progresso moral do ser humano. O estudo da religião de Kant teria como principal objetivo, segundo Habermas, um tipo de proteção do público em geral contra dois tipos de dogmatismo, a saber, contra a ortodoxia coagulada nas igrejas e contra o derrotismo esclarecido da descrença, o que pretende em última instância ser um combate ao ceticismo contra certos conteúdos de fé e religião. Todavia, diz Habermas[19] deve-se evitar a tentação de defender que "a filosofia da religião [de Kant] se limita, a exemplo da crítica da metafísica, à destruição de uma aparência transcendental, [...] [porque] Kant não permite que a filosofia da religião [...] [se transforme em algo meramente destrutivo]". Há também aspectos construtivos no exame crítico da religião de Kant, uma vez que a filosofia é capaz também de extrair estímulos e aprender algo da religião. O que novamente sugere um papel cognitivo das religiões e uma visão de que as religiões podem ocupar algum papel importante no processo de aperfeiçoamento moral do ser humano.

Kant e os postulados da Crítica da Razão Prática

Outro ponto a que o intérprete Habermas procura compreender no pensamento de Kant acerca da religião diz respeito a doutrina do bem supremo e seus postulados correlatos da imortalidade da alma e

[19] 2005, p.222; 2007, p.242.

da existência de Deus. Para Habermas, o dever efusivo de promover o bem supremo (virtude e felicidade) faz com que Kant acrescente "ao modo de pensar moral a dimensão que abre a perspectiva de um mundo melhor por amor à própria moral, isto é, para fortalecer a própria confiança no modo de pensar e sentir moral e para protegê-lo contra o derrotismo"[20]. Embora a moral de Kant seja costumeiramente interpretada como estritamente deontológica e excluindo considerações teleológicas, ao adentrar no campo da filosofia da religião, a ideia de um fim terminal surge com um complemento da reflexão moral. Esse fim terminal é a noção de supremo bem cuja principal motivação parece ser buscar algum tipo de ampliação do uso puro da razão prática. Como diz Habermas, Kant recorre ao conceito metafísico de bem supremo:

> Porque à filosofia da religião não interessa colocar limites à razão teórica, a qual é importunada por questões não respondidas, e sim, ampliar o uso da razão prática além da legislação moral de uma rigorosa ética do dever, incluindo os postulados presuntivamente racionais de Deus e da imortalidade[21].

Entretanto, diz Habermas[22], não se pode concluir disso que para Kant "um agir correto" necessite de qualquer tipo de finalidade e de qualquer representação de algum fim, uma vez que isso minaria a incondicionalidade da exigência moral. Não obstante, para Habermas, a razão humana de uma perspectiva kantiana não pode evitar a questão: "o que advirá de nosso agir correto"[23], ou seja, a questão deixa de ser uma questão sobre o estabelecimento do critério moralmente correto ou não e passa a ser uma questão a respeito do sentido do próprio interesse da razão em agir moralmente. Daí Habermas pergunta[24]: "Por que razão tal carência tem de ser racional

[20] HABERMAS, 2005, p.228; 2007, p.249.
[21] HABERMAS, 2007, p.243.
[22] 2007, p.243.
[23] 2007, p.244.
[24] 2007, p.244.

e por que esse interesse tem de ser precisamente um interesse da razão?" Para Habermas, a prova, se é que Kant oferece um tal prova, seria oriunda não do encontro entre a filosofia com as doutrinas de fé eclesiais históricas, mas antes na própria teoria moral kantiana 'franqueada' pela crítica da faculdade do juízo teleológica, no termos de Habermas, "por considerações heurísticas da filosofia da natureza"[25]. O conceito de 'bem supremo' então é utilizado como um conceito ponte entre a teoria moral e o estudo de Kant da faculdade de julgar teleológica na *Kritik der Urteilskraft* (§§79-91). No campo da filosofia da religião propriamente dito, por sua vez, Kant realiza, no entender de Habermas, uma transposição do conceito de 'bem supremo' ao conceito de 'comunidade ética' com isso dando ao primeiro conceito mais concretude. Nas palavras de Habermas:

> Somente quando tal ideia deixasse de ser uma simples diretriz de um agir moral individual e fosse traduzida para o ideal de um estado político e social, a ser realizado cooperativamente no mundo das manifestações fenomênicas, o reino inteligível dos fins transformar-se-ia em um reino desse mundo[26].

No que diz respeito à necessidade da formação de uma comunidade ética, Habermas sustenta também que, ao recorrer a mesma como uma figura institucional necessária, a ideia de um reino dos fins, na ética, apenas um ideal regulativo, assume uma figura concreta e desfaz-se com isso o dualismo entre legalidade e moralidade, embora Kant ainda sustente que são distintas as leis da comunidade ética e de uma comunidade jurídica. Esse dualismo se desfaria porque os limites entre interioridade e exterioridade estariam sendo dissolvidos. Apesar de não ser muito claro porque, Habermas sustenta que, fazendo referência a distinção traçada por Kant entre as leis da virtude de uma comunidade ética (religiosa) e as leis públicas de uma comunidade jurídica, a mesma evidencia que a formação de conceitos filosóficos (em Kant) "depende de uma fonte de inspiração

[25] 2007, p.244.
[26] HABERMAS, 2007, p.245.

que se alimenta da tradição religiosa"[27]. Além disso, o conceito de comunidade ética sugere, para Habermas, uma nova leitura do concepção de bem supremo em Kant. Antes da publicação dos textos acerca da religião em Kant, ele se apresentava como um resultado não intencionado do ser humano resultante da soma de efeitos e dos efeitos colaterais complexos e imprevisíveis das ações morais realizadas pelos seres humanos individualmente. Agora a realização do bem supremo parece, para Habermas, assumir um aspecto intersubjetivo, deixando de ser apenas um dever individual, e transformando-se no dever de uma comunidade ética que luta pela aproximação constante unida em um reino da virtude e em um estado ético. Para Habermas, o que para ele parece como um problema na posição de Kant, uma vez que ele [Habermas] defende, diferentemente de visão de Kant aqui delineada, uma posição mais forte do papel cognitivo das religiões históricas nos discussões normativas, uma vez que "Kant ainda entendia a apropriação reflexiva de conteúdos religiosos na perspectiva de uma substituição gradativa da religião positiva por uma fé pura na razão"[28].

Além do mais, Habermas[29] compreende que 'a religião dentro dos limites da simples razão' não extrai das tradições religiosas tudo aquilo que poderia fazer sentido perante a razão, o que parece sugerir que Habermas entende que na filosofia da religião de Kant haveria algum tipo de restrição ou cláusula restritiva, impedindo que a razão obtenha dos conteúdos religiosos elementos que poderiam lançar alguma luz às questões em que as mesmas poderiam ter alguma relevância. A contribuição contemplada por Kant parece restrita ao que essas visões históricas poderiam oferecer ou contribuir à consecução da 'fundação de um reino de Deus sobre a Terra'[30]. Habermas[31] então se devota à proposta de Kant de uma comunidade ética como concretização da ideia de um reino dos fins desenvolvida

[27] HABERMAS, 2005, p.234; 2007, p.254.
[28] HABERMAS, 2005, p.237; 2007, p.257.
[29] 2007, p.263.
[30] HABERMAS, 2007, p.253.
[31] 2007, p.253.

na filosofia moral de Kant na *Fundamentação na Metafísica dos Costumes*. Na obra de 1785, Kant havia apresentado a ideia de reino dos fins, a qual surge como um fórmula derivada que de certa maneira esclarece o conteúdo de uma das três fórmulas principais do imperativo categórico, a saber, a da humanidade. Nesse cenário o artifício de representação da ideia de um reino dos fins funciona como um tipo de deliberação virtual em que participam todos os seres humanos em uma busca cooperativa de exame das máximas, não obstante, diz Habermas[32], "o caráter público desse mundo intelligibilis permanece, de certa forma [meramente] virtual". Com a introdução do conceito de uma comunidade ética, Kant teria, segundo Habermas[33], se desfeito do dualismo entre moralidade e legalidade e "o 'reino dos fins' se evade da esfera da interioridade e assume uma figura institucional - em analogia com uma comunidade eclesial inclusiva e universal". Embora não seja muito claro porque, mas Habermas aqui compreende que essa passagem sugere (ou 'esclarece' para usar o seu próprio termo) que em Kant, e talvez Habermas esteja pensando até mesmo além de Kant, "a formação dos conceitos e teorias da filosofia depende de uma fonte de inspiração que se alimenta da tradição religiosa", ou seja, mais uma vez Habermas parece dar a entender que a religião tem um papel relevante no que diz respeito à constituição de conceitos filosóficos e inclusive ocuparia papel relevante na formação da agenda, ou ao menos, pode ter tido esse tipo de função.

Se Habermas está correto ou não a respeito desse tipo de asserção é algo cuja verificação é difícil de ser realizada e exigiria um retomada da história das religiões e do pensamento filosófico, o que extrapola os limites desse estudo. Mas talvez Habermas esteja se referindo apenas ao caso específico da filosofia de Kant. Sobre isso ele acrescenta que ao tratar de seu conceito de comunidade ética e compreendê-la como um tipo de república baseada em leis da virtude, Kant "fornece uma nova possibilidade de interpretação, intersubjetiva

[32] 2007, p.253.
[33] 2007, p.254.

do 'fim terminal' de seres do mundo racionais"[34]. O que, segundo Habermas[35], dá um novo sentido do que se entende por realização do fim terminal [*Realisirung des Endzwecks],* e da realização do bem supremo [*die 'Hervorbringung' des höchsten Gutes*], a qual anteriormente na *Kritik der praktischen Vernunft* tinha que ser pensada muito mais como o resultado não intencionado de ações morais executadas sob a suposição da existência de um ser infinitamente perfeito e bom, que garantiria a adequada proporção entre o mérito e a felicidade. No contexto da segunda *Crítica*, Habermas entende que o dever *sui generis* de colaborar com a realização do soberano bem como fim terminal do agir moralmente correto humano "não poderia ter uma influência direta na orientação do agir", no máximo poderia ter na motivação para agir moralmente. Habermas pensa que a introdução do conceito de 'comunidade ética poderia tornar um conceito de dever, para ele, vazio de sentido, uma vez que poderia ser concretizado apenas pela via indireta da obediência dos indivíduos a deveres simples, a saber, o conceito de um soberano bem tal como desenvolvido na dialética da *Kritik der praktischen Vernunft*. Habermas entende que a ideia de uma comunidade ética como fim terminal, transforma "o dever individual de promover o bem supremo [...] no dever de membros de comunidades distintas, já existentes, de se unir em um 'estado ético', isto é, em um 'reino da virtude' cada vez mais abrangente e inclusivo"[36].

Ainda sobre o conceito de 'bem supremo' ou até mesmo de 'comunidade ética' como um dever, Habermas entende que ele procura responder a questão: 'o que nos obriga a ser seres morais?' e com isso o mesmo trata de uma obrigação à vontade de estabelecer um certo fim [*Zweck*], porém diz Habermas[37], "se todos os fins [*Zwecke*] já se subordinam a uma avaliação moral, como é possível o

---

[34] HABERMAS, 2007, p.254.

[35] 2007, p.254; 2005, p.234.

[36] HABERMAS, 2007, p.255; 2005, p.235.

[37] 2007, p.247.

'despontar' de um fim terminal [*Endzweck*] a partir de todos os fins legítimos, o qual justifica a própria moralidade?". A despeito da possível leitura heterônoma, que essa afirma pode implicar, o filósofo alemão contemporâneo entende que essa leitura poderia ser evitada considerando-se que ao participar da comunidade ética, o ser humano individual não estaria comprometido com o interesse próprio. Além do mais, essa comunidade ética busca de algum modo garantir não a felicidade do indivíduo meramente, mas antes uma certa proporção entre o mérito moral e a felicidade. Entretanto, Habermas considera que essa obrigação, se assim podemos chamar, de empreender ações em função desse fim terminal [*Endzweck*] "não perfaz o sentido de um dever"[38]. Razão pela qual Kant, em nota ao texto *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, reconhece que se trata de uma determinação especial da vontade[39].

Daí, por conseguinte, no que diz respeito ao dever de promoção do bem supremo, Habermas entende que Kant acaba por comprometer-se com uma concepção de obrigação moral *sui generis*, e levando isso em consideração, pergunta: "Por que Razão Kant insiste, mesmo assim, no dever de promover o bem supremo"[40]. Para Habermas, o motivo de Kant, a despeito da dificuldade encontrada de explicar a natureza da obrigação envolvida no dever do 'bem supremo' e do correlato dever de entrar em uma comunidade ética na filosofia da religião, encontrar-se-ia a motivação de Kant de contrapor-se ao derrotismo moral em uma tentativa de "fortalecer a própria confiança no modo de pensar e sentir moral"[41].

[38] HABERMAS, 2007, p.248.
[39] 1995, p.62-3.
[40] HABERMAS, 2007, p.248.
[41] HABERMAS, 2007, p.249.

Kant e o suposto conteúdo cognitivo da religião

Diz Habermas:

> Kant não reconhece tal dependência epistêmica quando concede à religião positiva [entenda-se revelada] e à fé eclesial uma função meramente instrumental. Ele é de opinião que os seres humanos necessitam de modelos concretos, de histórias exemplares de profetas e santos, de promessas e milagres, de imagens sugestivas e narrativas edificantes apenas como 'ocasiões' para superar a 'descrença moral' e explica tal fato apelando para a fraqueza da vontade humana. A revelação apenas abrevia o caminho para a propagação de verdades da razão. Sob uma forma doutrinária, ela torna acessíveis verdades às quais os seres humanos 'poderiam ter chegado por si mesmos [...] mediante o simples uso da razão' mesmo sem condução autoritária[42].

Aqui Habermas por um lado afirma que na filosofia da religião de Kant a religião pode apenas possuir um papel instrumental e não um papel constitutivo no processo de busca de conhecimento, um papel cognitivo limitado, não obstante, mesmo esse papel meramente instrumental atribui um papel importante à religião como meio de antecipar conteúdos cognitivos que muitas vezes apenas muito mais tarde a espécie humana é capaz de obter mediante o uso da simples razão. Em outras palavras, ele parece dar a entender que mesmo em Kant a religião teria algum papel a ocupar na discussão de questões de relevância política, por exemplo, uma vez que ela poderia tornar cientes os cidadãos de conteúdos que somente no decorrer do processo de deliberação racional seguinte poderia emergir.

Segundo Habermas,

> Kant tentou acrescentar ao modo de pensar moral a dimensão que abre a perspectiva de um mundo melhor por amor à própria moral, isto é, para fortalecer a própria confiança no

[42] 2007, p.251.

> modo de pensar e sentir moral e para protegê-la contra o derrotismo[43].

Entretanto, Habermas[44] entende que a tentativa de Kant de superar a metafísica dogmática com o intuito de abrir espaço à fé [*Glauben*] acaba por compreender a fé muito mais como um modo ou uma atitude cognitiva do que como um conteúdo propriamente dito, o que nas palavras de Kant, cita Habermas consiste em "uma confiança no êxito de uma intenção cuja promoção é dever, cuja possibilidade de concretização, no entanto, não temos condições de ver" (citação da *Kritik der Urteilskraft*); Acrescenta Habermas, com isso Kant "não pretende recuperar conceitualmente, em primeira linha, conteúdos religiosos, e sim integrar na razão o sentido pragmático do modo de fé religiosa"[45].

Com isso Habermas quer apontar que para Kant, de algum modo, a fé revelada "abrevia o caminho da propagação de verdades da razão"[46]. Que a filosofia pode enriquecer a filosofia e ocupar papel importante na formação de conceitos filosóficos é algo que a própria letra do texto de Kant parece comprovar quando o filósofo na *Religião nos limites da simples razão* afirma:

> O Cristianismo [...] esta religião maravilhosa, na suprema simplicidade da sua exposição, enriqueceu a Filosofia com conceitos da moral muito mais definidos e puros do que esta até então tinha podido fornecer, os quais contudo, uma vez existindo, são livremente aprovados e aceitos como tais e que ela própria bem podia ter descoberto e introduzido[47].

---

[43] 2007, p.149.
[44] 2007, p.249.
[45] HABERMAS, 2007, p.250.
[46] HABERMAS, 2007, p.251.
[47] KANT, 1993, p.311, nota.

> Fé [*Glaube*] é uma confiança em relação ao alcançar de um propósito [*Absicht*], cuja promoção é dever, mas cuja possibilidade de realização não é descortinável para nós[48].

Considerações finais

Como vimos, Habermas parece oscilante como um intérprete de Kant como comprometido com uma contribuição cognitiva da religião quando afirma "ele [Kant] encara a 'fé' [ou crença] mais como um modo do que como conteúdo" e, dessa forma, "Kant não pretende recuperar conceitualmente [...] conteúdos religiosos, e sim, integrar na razão o sentido pragmático do modo da fé religiosa"[49]. Mais adiante afirma Habermas: "Ele [Kant] é de opinião que os homens necessitam de modelos concretos, de histórias exemplares de profetas e de santos, de promessas e milagres, de imagens sugestivas e narrativas edificantes apenas como 'ocasiões' para superar sua 'descrença'"[50]. Além do mais, Habermas compreende que, ao recorrer à criação de uma comunidade ética, como meio de realizar a passagem do domínio da fé eclesial ao da pura fé religiosa, Kant "não extrai das tradições religiosas tudo aquilo que poderia fazer sentido perante a razão, ao contrário, [...] [apenas] um 'estoque de razão' bem circunscrito do ponto de vista deontológico" (o que sugere que Habermas entende que sua própria posição a respeito da relevância do teor cognitivo dos enunciados religiosos é mais abrangente do que aquela que ele acredita que Kant teria).

No final das contas, Habermas procura evidenciar a relevância da perspectiva crítica de Kant diante da religião às questões com as quais se confrontam as sociedades liberais e democráticas contemporâneas caracterizadas pelo pluralismo de concepções de vida boa, por um lado; e pelo renascimento de algumas concepções fundamentalistas,

---

[48] KANT, 1993, p.311.
[49] HABERMAS, 2005, p.230; 2007, p.250.
[50] HABERMAS, 2005, p.231; 2007, p.251.

por outro. Ele inclusive reconstrói brevemente a recepção da posição de Kant por outros três grandes pensadores ocidentais, para Habermas, 'herdeiros diretos' do pensamento de Kant: Schleiermacher, Kierkegaard e Hegel. O que não foi abordado nesse estudo. Em síntese, se pode dizer que Habermas compreende que Kant estaria comprometido com a visão que a religião tem um teor cognitivo que pode ocupar um papel relevante nos debates travados na esfera pública, ou seja, ele tenta situar Kant no debate contemporâneo acerca do emprego de argumentos religiosos em debates de questões de políticas importantes. Um debate que para Habermas resultou de considerações de John Rawls acerca do papel dos argumentos das doutrinas abrangentes nas discussões de questões constitucionais e políticas essenciais na esfera pública. Desse modo, o que suscita a pergunta: poderia Kant ter defendido uma visão inclusiva do papel da religião na esfera pública? A isso se pode responder dizendo que, embora Habermas aponte corretamente que Kant reconheça a relevância de conteúdos religiosos, o estatuto cognitivo desse tipo de conteúdo é de difícil discernimento, uma vez que claramente não parece tratar-se de um tipo de saber [*Wissen*], mas também é altamente discutível que se trata de um tipo de crença [*Glauben*] e com certeza não se trata de uma mera opinião [*Meinen*].

Referências

ARAUJO, L. B. L. *Pluralismo e Justiça. Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

BAXTER, H. *Habermas: the discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysiches Denken II.* Berlin: Suhrkamp, 2012.

KANT, I. "Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática" In: *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2010.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pintos dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

RAWLS, J. *The University of Chicago Law Revie*w, v. 64, n.3 (Summer), 1997, p.765-807.

RAWLS, J. *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

SHAW, B. "Habermas and Religion Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology". In: *Political Theory* 27 (5), 1999, p.634-666.

WOOD, A. "Teologia racional, fé moral e religião. In: Paul Guyer". *Kant.* Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Idéias e Letras, 2009, p.471-498.

"Diante do Caminho do Mundo"

Janyne Sattler

Qual é o espaço de legitimidade que cabe à religiosidade em nossa contemporaneidade criticamente marcada pelo individualismo? A tentativa de uma resposta a esta pergunta é fornecida abaixo através de um percurso algo singular ao considerarmos as perspectivas do cineasta Bernard Émond, do filósofo Ludwig Wittgenstein e do escritor Liev Tolstói em prol de uma concepção da ética global atual como necessariamente cosmopolita. Na posição proposta, a vivência do sentimento religioso justifica-se apenas enquanto resistência e engajamento – existencial, moral e político.

§

Ao final de *La donation*, último filme da trilogia do quebequence Bernard Émond sobre as três virtudes teologais – a fé, a esperança e a caridade – Jeanne, a personagem central, permanece em pé e com um bebê no colo no meio de uma estrada vazia após um acidente, olhando em silêncio para o que há adiante e atrás de si. Segundo as palavras do próprio cineasta, esta imagem vem significar a conclusão de uma busca iniciada há já dois filmes atrás: termo o qual vem mostrar que é "diante do caminho do mundo" que se abre a possibilidade da responsabilidade pelo outro e, somente assim, a realização da própria dignidade humana e de seu sentido o mais profundo. Para Jeanne, o fim desta busca profundamente existencial termina, na verdade, em uma tarefa jamais passível ela mesma de conclusão: na doação de si para o outro. Como tal, ela é a (única) resposta possível à solidão e à obscuridade do mundo. E é

precisamente neste sentido, diz Émond, que a caridade é aquilo que resta quando já não resta mais nada[1].

Se por um lado profundamente religiosa, a filmografia de Bernard Émond é ao mesmo tempo política e moralmente engajada no sentido de uma resistência a um mundo contemporâneo individualista e indiferente às injustiças que se dão diante de nossos olhos. Ao focar o seu cinema – e desde aí, portanto, o seu apelo e a sua exortação – sobre as virtudes teologais, o cineasta propõe através delas uma inversão dos valores presentes neste "mundo injusto e cego". Tais virtudes, diz ele, "vont contre le cynisme, contre l'opression, contre l'idée qu'on ne peut rien face au mal"[2]. A fé, a esperança e a caridade são neste sentido os derradeiros sinais de uma resistência que se quer mais forte do que a dor e o mal do mundo – este mal que despoja a vida de seu sentido e que é, portanto, a crise mesma de cada existência singular. No entanto, não é de forma alguma do otimismo desta religiosidade que tratam os seus filmes. A inversão destes valores é aqui absolutamente subversiva e a sua resistência irredutível à docilidade e à resignação de uma pura fé cristã: trata-se antes e primordialmente do humano – e não do divino; trata-se da necessidade de um engajamento moral pelo outro em termos de responsabilidade e doação de sentido. Assim, é sobretudo devido à conclusão deste caminho percorrido da fé até a caridade (do primeiro ao terceiro filme) – sendo esta última a sua prescrição final e definitiva – que podemos falar de um tal gesto como conscientemente político-moral. Ou de acordo com Bernard Émond ele mesmo:

> Dans un monde qui se déshumanise, chaque geste de générosité est un acte de résistance et de liberté. Mais des gestes

[1] Esta fala é expressa anteriormente ao filme propriamente dito, juntamente com o roteiro do primeiro e a finalização do segundo: "C'est tout ce que je sais actuellement du troisième film: la charité serait ce qui reste quand il ne reste plus rien" (ÉMOND 2011, p.27). - Completam a trilogia *La Neuvaine* e *Contre toute espérance*, cujos roteiros e comentários foram igualmente publicados no Québec por Éditions Les 400 coups.

[2] ÉMOND 2011, p.45.

> isolés, même nombreux, s'ils rendent le monde moins insupportable, ne vont pas à la racine du mal. Il reste à leur donner une dimension politique et sociale. Cela s'appelle l'engagement[3].

Daí, de fato, a sua visão sobre estas virtudes não recorrer à presença mesma de Deus no mundo como solução àquilo que nomearemos doravante o "problema da vida"[4]. Portanto, mais do que propor a esperança de um desenlace otimista pelo viés da religião,[5] trata-se de propor uma humanização e uma moralização da crença por meio de uma responsabilização que se queira como tal e que tome a liberdade como o momento crucial para o cumprimento das virtudes. É claro que neste caso, diz Émond, a liberdade não é um desembaraço, mas fundamentalmente uma adesão.

Tomando esta cinematografia como ponto de partida e de chegada, é a partir desta perspectiva eminentemente moral enquanto resposta ao individualismo insensível da contemporaneidade que falaremos da questão religiosa e de sua (im)possibilidade de responder às necessidades humanas básicas de sentido da vida, de dignidade e de justiça. Esta problemática estará inserida no contexto da ética global contemporânea para a qual o lugar e o tratamento do "outro" são de fundamental importância no que diz respeito aos dados do multiculturalismo e da globalização e às suas tentativas de conciliação moral e política. A proposta central – que deve ser aqui considerada apenas como um despretensioso delineamento inicial de um projeto (moral-cosmopolita) mais amplo – será portanto a de que a religião só

---

[3] ÉMOND 2011, p.75.

[4] Nomenclatura que segue aqui o sentido dado por Wittgenstein à busca ética enquanto tal – no *Tractatus Logico-Philosophicus* e no *Diário Filosófico*, sobretudo – e que reaparece insistentemente na literatura de Tolstói. Como se verá a seguir, são as suas respostas ao assim dado "problema da vida" que nos guiarão à perspectiva final proposta pelo presente texto.

[5] Sem ser ateu e preferindo guardar as suas dúvidas com o mistério que pesa sobre a existência do mundo, Émond indaga: "Mais si Dieu existe, comment ne pas être frappé par son silence?" E ele insiste: "Je pense que rien ne peut épuiser le mystère du monde, pas plus notre raison que nos croyances" (ÉMOND, 2011, p.112).

pode ter o seu lugar na contemporaneidade se souber contemplar igualmente as urgências compartilhadas por certas abordagens éticas cosmopolitas e aceitar o sentido de sua responsabilidade enquanto engajamento – sem o apelo, então, a uma resignação (inativa e dócil) de teor negativo[6]. Ao final, isto significará dizer, com Bernard Émond, que a virtude da fé recebe o seu sentido mais profundo apenas se estiver aberta também para o "outro" – daí o trabalho concomitante da doação de si e da caridade. Dito de outra maneira: ao compreendermos a premência da religiosidade essencialmente como resposta à pergunta pelo sentido da vida, esta resposta para ser válida deve, necessariamente, passar pela aceitação da vida e do sentido do outro.

1. A proposta cosmopolita diante da alteridade

Uma forma de compreendermos os problemas mais urgentes que permeiam a ética contemporânea é considerar o tripé sobre o qual se fixam as propostas político-morais que buscam neutralizar as suas consequências ou os seus efeitos mais ou menos nefastos – ou, pelo menos, a novíssima consciência que temos deles: um tripé formado pela concretização da globalização, pela evidência do multiculturalismo e pelo sintomático individualismo que parece caracterizar – talvez mesmo paradoxalmente – ambos os fenômenos ao mesmo tempo. Se por um lado a recente facilidade de locomoção e de acesso à informação nos permite conhecer o "outro" em sua especificidade – alargando por isso mesmo nossa própria concepção de mundo e de identidade, – por outro lado, esta consciência e esta proximidade invadem o espaço de uma delimitação até então inquestionada entre o "eu" e o "outro", principalmente no que diz respeito ao escopo de nossas ações e responsabilidades morais. Este

[6] Uma resignação que é vista por Émond como negativamente simplificadora do mundo: "Je crois que les athées, autant que les croyants qui se croient em possession tranquille d'une vérité révélée dont ils auraient la clé, je crois que ces gens-là rapetissent le monde" (ÉMOND, 2011, p.112).

olhar amplificado sobre o "outro" traz consigo tanto um questionamento quanto um mal-estar acerca da diferença, sua legitimidade e sua necessidade de aceitação, além da inevitável constatação dos sofrimentos e das injustiças cometidos concomitantemente contra e em nome desta mesma diferença. Neste sentido, se a possibilidade de uma convivência global para além das fronteiras culturais e políticas é assim contemporaneamente tornada vigente, é o próprio reconhecimento da existência do "outro" que fundamenta a indispensabilidade de uma ética *global*: aqui, as discussões filosóficas, sociais e políticas dizem respeito a uma miríade de questões que envolvem, entre outros tópicos, a abertura política à imigração e a hospitalidade daqueles países que se veem forçados à tolerância de um multiculturalismo que soa ameaçar a sua identidade particular, e os conflitos desde aí gerados com a aproximação do "outro" em seu próprio território; a exploração econômica e social (e ambiental) resultante de uma globalização unilateral infligida "de cima para baixo" sobre os países "em desenvolvimento"; a consciência das infrações legais e morais resultantes desta exploração, – bem como, dentro do mesmo contexto, das infrações dos direitos humanos que estão supostamente legal e globalmente garantidos a todos sem distinção – a qual é, portanto, relativa à injustiça que é agora imposta sobre o "outro" a nível mundial[7].

É diante da constatação destes problemas aqui (meramente) exemplificados e, desde aí, da imposição de uma ética que venha tornar-se essencialmente *global*, que surgem as propostas de uma "responsabilidade global", bem como, por exemplo, de uma "ética de assistência" que venha remediar as injustiças cometidas contra os "necessitados mais distantes" – justamente aqueles de cuja existência o próprio fato da globalização nos torna cientes, mas os quais persistem inatendidos por conta, novamente, de uma diferença (seja ela

[7] Daí Iris Marion Young falar, por exemplo, de uma "injustiça global" cometida contra trabalhadores de empresas multinacionais, especialmente em países "em desenvolvimento". Sobre este ponto em específico ver, entre outros, YOUNG, 2011, especialmente p.125-134, ELLIOT e FREEMAN 2003, ESBENSHADE 2004, MILLER 2003, ROSEN 2002, ROSS 2004.

geográfica, cultural ou étnica).[8] Aqui, esta necessidade de "globalizar" também a justiça toma a roupagem de uma diversidade de propostas morais e políticas, ora voltadas à legalidade e à legitimidade dos direitos humanos, à luta pelo reconhecimento (de identidades culturais não-hegemônicas) enquanto a face positiva do multiculturalismo, à responsabilização para além de quaisquer fronteiras, à indicação de medidas concretas, políticas e/ou educativas, e ao estímulo de um diálogo interdisciplinar em prol de uma atitude que é (ou que deve ser) simultaneamente moral e política, teórica e prática[9].

Mas entre estas múltiplas leituras de uma única ética global é sobretudo a proposta cosmopolita que nos interessa aqui salientar enquanto resposta fundamental à alteridade, cuja base reside justamente nesta atenção ao "outro" que parece estar presente tanto na cinematografia de Émond quanto na literatura de Tolstói e na filosofia de Wittgenstein. É certo que também esta perspectiva dada à justiça global apresenta as suas variações e que o espaço deste texto não nos permite senão evidenciar os pontos necessários para a compreensão daquela atitude moral referida acima com o nome de 'engajamento'[10]. De maneira geral, o interesse no ponto de vista cosmopolita está em seu estabelecimento enquanto condição mesma de possibilidade de uma responsabilidade moral compartilhada, uma condição que requer – nas palavras de Martha Nussbaum – o reconhecimento da humanidade "onde quer que ela ocorra"[11], um reconhecimento que se dá, talvez, apenas a partir da própria consciência de pertencimento a um e mesmo mundo, como a uma e mesma humanidade.

---

[8] Ver, por exemplo, a importante coletânea organizada por CHATTERJEE 2004. Ver também HOLZGREFE e KEOHANE 2003, MURPHY 1996.

[9] Para não citar senão alguns nomes dentre uma vasta literatura a respeito da justiça global, ver BROCK e MOELLENDORF 2005, CHATTERJEE 2012, DALLMAYR 2003, GUTMANN 1992, MANDLE 2006, MERLE 2005, POGGE 2001, POGGE 2008, SOUSA SANTOS 2003, RAWLS 2001.

[10] Ver, por exemplo, BROCK 2009, HOOFT e VANDEKERCKHOVE 2010, MOELLENDORF 2002, NUSSBAUM 1997, NUSSBAUM 1997a.

[11] NUSSBAUM 1996, p.7: "To recognize humanity wherever it occurs".

É neste sentido que o cosmopolitismo de que aqui se trata é essencialmente *moral* – e não político – compreendido como uma virtude a ser cultivada em nome de uma atitude moral inteiramente coerente. No que se segue, portanto, não abordaremos qualquer pretensão política relativa à abolição de fronteiras ou qualquer tipo de posição uniformizante que intente suprimir certas peculiaridades relacionadas à cultura, às tradições e às religiões particulares, e nem mesmo um qualquer cosmopolitismo político voltado especificamente às relações dadas entre os países em prol de um bem comum ou em prol de uma legalidade que venha justificá-lo[12]. O que de fato caracteriza a perspectiva aqui apresentada é antes a incumbência moral atribuída igualmente a "uns" e "outros" de tal forma que ela possa constituir o critério mesmo a partir do qual considerar eticamente *a todos* relativamente à responsabilidade moral individual e ao reconhecimento da humanidade em sua própria pessoa. O ponto central desta consideração é, portanto, o deslocamento da prioridade moral para o "humano onde quer que ele ocorra". Contudo, mesmo esta extensão da responsabilidade e do reconhecimento moral à humanidade como um todo não sugere aquela objeção comumente levantada contra uma adesão cosmopolita segundo a qual esta última viria exigir o abandono dos laços mais estreitos mantidos com a família em nome de um "estranho", ou mantidos com o concidadão em nome de um "estrangeiro" – uma inversão tal da ordem das prioridades que pareceria ser irreconciliável com as nossas afeições. Mas é claro que a exigência do cosmopolitismo não passa por um desprendimento deste tipo: não apenas são mantidos os laços mais próximos, como aqueles mais distantes devem ser igualmente assim considerados. Isto significa dizer que não se trata do abandono de uma perspectiva em prol de outra, mas do alargamento e da extensão de uma e mesma atitude para com todos os "outros".

[12] Embora esta possa ser uma perspectiva cosmopolita a ser defendida a partir da *Paz Perpétua* de Kant – como de seu correlato moral dado com o Princípio da Humanidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No entanto, o desenvolvimento deste ponto nos afastaria por demais do objetivo central do trabalho voltado aqui para uma leitura essencialmente estoica do cosmopolitismo. – Ver, entre outros, KLEINGELD 1998, KLEINGELD 2004, NUSSBAUM 1997b.

De fato, talvez a melhor maneira de compreendermos o apelo desta proposta e o seu alcance enquanto engajamento moral seja considerar as noções caracteristicamente estoicas aí envolvidas as quais parecem explicitar de forma mais clara o seu modo de realização. Em nome, portanto, de um cosmopolitismo moral *estoico*, importa compreender, por exemplo, a maneira como a ideia de uma virtude cosmopolita está relacionada à noção de círculo concêntrico e à tarefa moral individual propriamente dita.

É Hiérocles quem apresenta o ideal cosmopolita em termos de uma consideração daquilo que é supostamente "distante" *como* "próximo" ao explicar o princípio do círculo concêntrico: ora, sendo os círculos compostos desde o eu (o centro) até a humanidade (o círculo mais distante) em esferas sucessivas e crescentes, o objetivo é que se os considere desde um mesmo e único ponto de vista moral – desde uma mesma perspectiva ou atitude, a qual deve ser então coerente com aquilo mesmo que nos faz a todos igualmente humanos. Assim, diz Hiérocles, o propósito assumido com esta atitude é de certo modo trazer o traço de *todos* os círculos em direção ao centro:

> Once these have all been surveyed, it is the task of a well tempered man, in his proper treatment of each group, to draw the circles together somehow towards the centre, and keep zealously transferring those from the enclosing circles into the enclosed ones... *It is incumbent on us* to respect people from the third circle as if they were those from the second, and again to respect our other relatives as if they were those from the third circle. For although the greater distance in blood will remove some affection, we must still try hard to assimilate them. The right point will be reached if, through our own initiative, we reduce the distance of the relationship with each person[13].

Desde esta perspectiva e tendo esta imagem em mente, podemos dizer que são dois os aspectos (conexos) os mais importantes a ser

[13] LONG & SEDLEY 1995, p.349, grifo nosso.

considerados e desenvolvidos em prol de uma atitude cosmopolita: em primeiro lugar, o fato de que este tratamento apropriado do "outro" que é *incumbente* a todo ser humano não o é "isoladamente"; não se trata aqui de seguir um princípio ético estabelecido alhures, mas de cumprir uma tarefa própria ao ser humano *qua* ser humano. Este é o sentido das palavras de Cícero em relação ao estoicismo em um trecho que complementa os esclarecimentos fornecidos por Hiérocles: a sociabilidade é natural no ser humano e é parte dos seus impulsos e de sua "função própria"[14] (justamente enquanto ser humano) colocar o bem comum acima do seu. E ele acrescenta:

> Hence it follows that mutual attraction between men is also something natural. Consequently, the mere fact that someone is a man makes it incumbent on another man not to regard him as alien. [...] The Stoics hold that the world is governed by divine will: it is as it were a city and state shared by men and gods, and each one of us is a part of this world. From this it is a natural consequence that we prefer the common advantage to our own... This explains the fact that someone who dies for the state is praiseworthy, because our country should be dearer to us than ourselves. Furthermore we are driven by nature to desire to benefit as many people as possible, and especially by giving instruction and handing on the principles of prudence. Hence it is difficult to find anyone who would not pass on to another what he himself knows; such is our inclination not only to learn but also to teach[15].

---

[14] "Kathēkon", noção importante para a filosofia estoica em seu conjunto: "Just as 'nature' and 'value' in Stoicism extend from animal life quite generally to the specifically rational and moral, so it is with the central concept *kathēkon*, translated 'proper function'. The breadth of reference of this term is indicated by the fact that it includes, at one extreme, activities of animals or even plants as well, and that utterly rare class of 'right actions' which are the peculiar province of the completely and unfailingly wise or virtuous man" (LONG & SEDLEY, 1995, p.365). – Uma leitura aprofundada deste termo é certamente necessária para uma compreensão mais abrangente e específica do cosmopolitismo moral propriamente estoico, algo que foge aqui aos nossos propósitos.

[15] LONG & SEDLEY 1995, p.348.

Mas é claro que esta visão necessita de um complemento. Se por um lado é da natureza humana saber dividir o mundo com os seus iguais, devido justamente ao fato de que este é o desejo de Deus (ou, o que vem a dar no mesmo, da Razão ou da Natureza) – donde também o sentido do termo "incumbência" – por outro lado o cumprimento da "função própria" do ser humano é inteiramente dependente da realização de sua virtude. Para os estoicos, aquilo que é *incumbente* ao ser humano não o é meramente no sentido de uma força natural inescapável (ou cega), mas o é principalmente em relação à sua racionalidade – e, portanto, à sua humanidade. E, assim, a tarefa envolvida em uma atitude cosmopolita é a tarefa de um ser humano *qua* ser humano virtuoso (ou como diz Hiérocles, "the task of a well tempered man"). Ulteriormente, a virtude é a tarefa ou a "função própria" a ser realizada pelo ser humano porque esta é também a sua natureza.

Neste sentido, o cumprimento da tarefa de trazer para o centro as linhas mais distantes do círculo de nossas relações bem como a tarefa de ensinar aos outros os mesmos princípios[16], é o cumprimento de um dos traços da integralidade do caráter do sábio ou o cumprimento de uma das virtudes que compõem o todo de uma vida virtuosa. Mas é sobretudo este duplo aspecto da *incumbência* tal como esboçado acima, que nos permite caracterizar a atitude cosmopolita *como* uma virtude: o reconhecimento da humanidade onde quer que ela ocorra é um traço inescapável da perfeição do caráter que não comporta nenhuma exceção – e, assim, a própria dúvida em relação àquilo que devemos (ou não) fazer pelo "outro" é já uma falha. A vida virtuosa é uma vida vivida de acordo com a Natureza, – ou de acordo com o Mundo tal como ele nos é dado – o que engloba aí igualmente, como podemos ver, aquilo que a Natureza *exige*.

Ora, se um ser humano é "estranho" aos olhos de um outro ser humano isto significa que este não é sequer capaz de reconhecer a sua

[16] Tarefas portanto complementares: eis porque os trechos citados acima, provenientes de Hiérocles e de Cícero, devem ser igualmente lidos desta maneira.

própria humanidade – e com isso a sua "função própria" ou a sua tarefa moral – em si mesmo. A falha não é meramente epistemológica, mas sobretudo moral: a realização da virtude em todos os seus aspectos, na plenitude de todas as suas virtudes, *é* precisamente no indivíduo a realização de sua própria humanidade[17]. Portanto, é *incumbente* ao ser humano enquanto ser humano, dotado de razão e dotado de virtude, que ele seja um cidadão do mundo e que ele reconheça em todos os outros aquilo mesmo que o caracteriza *como* cidadão do mundo. Em suma, o cosmopolitismo moral compreendido dentro deste contexto é tanto uma virtude quanto uma tarefa. E esta é a razão pela qual nós podemos falar aqui de uma atitude e de um engajamento moral: é de um mesmo ponto de vista, o ponto de vista da vida virtuosa, que o indivíduo considera a si mesmo e ao outro (mas este não como "estranho"); mas é claro que é também este mesmo ponto de vista que exige do ser humano a tomada de uma responsabilidade. Um caráter virtuoso deixa imediatamente de sê-lo sob a mera consideração do que pode ou não ser de sua conta. Dito de outro modo: uma atitude cosmopolita enquanto parte imprescindível da humanidade do ser humano exige um engajamento moral inteiramente coerente.

É finalmente dentro deste contexto assim caracterizado que podemos falar de certas condições a serem preenchidas por qualquer proposta cosmopolita que se queira inserida em uma ética global contemporânea. Da mesma forma, é esta mesma contemporaneidade que parece exigir que a vivência religiosa venha a assumir esta face eminentemente moral para que seja capaz de guardar um mínimo de

[17] E é por isso que em Epiteto, por exemplo, a "pessoa moral" ou a "dignidade pessoal" ou a "própria consciência" (mas também, segundo DRAGONA-MONACHOU, 2007, p.112: "the autonomous inner disposition and attitude, volition, moral choice, moral purpose, moral character and so on, and, particularly, basic free choice") é *design*ada pelo termo "prohairesis" que é igualmente empregado pelo filósofo para caracterizar o cumprimento daquilo que significa ser "homem". De acordo com Epiteto, o ser humano é *prohairesis*, e é aí que reside a perfeição propriamente "humana" ou a sua "função própria" naquilo que ela tem de livre e autônoma – mas, por isso mesmo, "incumbente". Ver, por exemplo, EPITETO 2004, III, 1, 40.

legitimidade possível: se, enquanto atitude e engajamento, ela for capaz de cumprir o "reconhecimento da humanidade onde quer que ela ocorra" ao abolir o confinamento de suas virtudes ao próprio eu. Dito isto, é no cumprimento destas condições que a vivência religiosa torna-se ela mesma, então, uma virtude: na consideração de um único ponto de vista moral desde o qual olhar para o "outro", no afastamento de sua "estranheza" em prol de um reconhecimento e de um pertencimento compartilhados, na extensão da justiça contra todo e qualquer individualismo, na responsabilidade moral realizada como uma tarefa própria da humanidade de cada ser humano. Dito de outro modo: as condições de legitimidade são aqui as mesmas tanto para uma vivência moral quanto para uma vivência religiosa de sentido do mundo – se este sentido puder ser ele mesmo, então, caracterizado como "responsável". Daí nossa proposta considerar o cosmopolitismo enquanto virtude – em sua qualidade especificamente estoica – de par com a caridade teologal tal como mostrada por Bernard Émond[18].

No entanto, dentro desta perspectiva e de acordo com estas condições, a ressalva é a de que não se trata absolutamente de uma qualquer justificação da religião *tout court* – nem de uma mais do que de outra[19]. Ao falarmos de 'religiosidade' estamos aqui falando prioritariamente de um sentimento ou de uma vivência religiosa a qual, ainda assim, só pode ser tornada legítima se contemplar a vivência da humanidade mesma *como* uma sua tarefa moral. Poderíamos mesmo dizer que esta incumbência religiosa sequer é aquela da própria fé, – por mais que também esta possa vir a ser vivida *como* virtude – mas sempre e tão somente a da doação. Na verdade, é

[18] Note-se que um recorte é feito no quadro da ética global como um todo em nome de um cosmopolitismo igualmente específico cuja legitimidade é testada ao longo de todo o presente texto enquanto condição mínima de possibilidade para o "sentido do mundo" em sua face ética tanto quanto religiosa. Dito de outro modo: as referidas condições a serem aqui preenchidas devem responder àquela resistência político-moral de Jeanne "diante do caminho do mundo".

[19] Com o que aparentemente não importa distinguir as tradições religiosas entre si: a crítica aplicar-se-ia aqui igualmente a todas.

profundamente significativo o fato de que esta incumbência é levada à cabo, em *La Donation*, por uma personagem desprovida de qualquer esperança efetivamente religiosa. É a compreensão da necessidade que ela tem de cumprir com a sua responsabilidade inescapavelmente humana, é o seu engajamento e a sua ação pelo "outro" – sempre ao mesmo tempo cosmopolita, virtuosa, moral e política – aquilo que a torna, em algum sentido, "religiosa". Deste modo, a significação desta tarefa ou "função própria" vai de encontro a uma liberdade individual que se quer absolutamente sem entraves. E é precisamente contra o esfacelamento desta compreensão de nossa "natureza" cosmopolita que se instaura a ação de Jeanne:

> Dans notre film, Jeanne prend un autre chemin: elle accepte une responsabilité, un poids, une contrainte, parce qu'elle sait que c'est cela, être humain[20].

No entanto, não basta sabê-lo. De uma maneira que ficará igualmente clara no que se segue, a fé ela mesma é incapaz de alcançar a realização de sua virtude sem a ação; é na ação caritativa de Jeanne que sua vida ganha sentido; é na efetivação da ação pelo "outro" que sua própria humanidade se esclarece; esta é sua *fé.*

2. O sentido da vida e a caridade

E é precisamente *desta fé* que trata o *Padre Sérgio*, a novela de Tolstói na qual a verdadeira devoção por Deus é a dos seres humanos pelos seres humanos enquanto realização plena do sentido da existência.

Mas antes que possamos falar com propriedade desta significação e traçar o paralelo desejado com a cinematografia de Bernard Émond a fim de chegarmos à conclusão esboçada, cumpre-nos apresentar um

[20] ÉMOND 2011, p.46.

desvio que nos servirá de pressuposto ético-filosófico para a compreensão do texto literário de Tolstói. Tal pressuposto será encontrado na concepção particular da 'ética' tal como dada por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* e no *Diário Filosófico*, especialmente no que diz respeito à necessidade de se cumprir o sentido da existência enquanto tarefa eminentemente moral (e religiosa). De certa forma, isso significa dizer que a nossa leitura será uma leitura *wittgensteiniana* de Tolstói[21]. De fato, se por um lado é certo que podemos pensar em Wittgenstein como leitor de Tolstói e nas profundas influências diretas exercidas sobre a sua concepção essencialmente religiosa de ética, por outro lado podemos também atentar para as observações wittgensteinianas como o ponto crucial, tornado explícito, de uma perspectiva compartilhada por ambos sobre o mundo e sobre a vida a partir de uma resignação que é, novamente, ao mesmo tempo moral – e estoica por excelência – e religiosa. Aqui, os momentos necessários para esta leitura concernem sobretudo o caráter problemático da existência e a sua busca por sentido. Como veremos, a "solução" passa em ambos os casos por um reconhecimento da humanidade de cada um em termos da aceitação daquilo que nos é dado de maneira irrevogável, bem como por uma adesão ao sentido do mundo que é mais uma aquiescência do que um desenlace.

Indubitavelmente, o que se compreende aqui pelo "problema da vida" é o problema de sentido da vida o qual não é passível de uma resposta que se queira científica e que fica, portanto, aquém de toda possibilidade de expressão pela linguagem significativa. No *Tractatus* assim como no *Diário Filosófico*, a nossa "tendência ao místico"

[21] Onde o contrário também é possível: a ética de Wittgenstein, sobretudo no que diz respeito ao *Tractatus* e ao *Diário Filosófico*, pode ser vista em algum sentido como tolstoiana – embora também como estoica. Sobre este ponto ver, por exemplo, SATTLER 2011, SATTLER 2011a, SPICA 2011 – Em tempo: a noção de "tarefa moral" tal como igualmente relacionada à noção estoica de "função própria" citada anteriormente, reaparecerá em uma leitura wittgensteiniana da dignidade humana a ser tocada abaixo.

(25.5.15)[22] – e neste caso, portanto, à religiosidade – é justamente explicada em termos da insatisfação resultante da incapacidade das ciências em responder à pergunta pelo sentido da vida. Na verdade, que há aí um problema é manifesto pelo próprio "fato do mundo" – ou bem, pelo fato de que há um mundo independente de minha vontade (cf. 8.7.16). É isso, diz Wittgenstein, o que há nele de problemático e é a isto que chamamos o seu "sentido" (11.6.16).

No entanto, se "a solução do problema da vida está no desaparecimento desse problema" (6.521), isso não significa dizer que ele se dissolva efetivamente em uma "resposta", mas antes que o apelo ao sentido deve ser feito pelo viés de uma atitude moral e religiosa de aceitação do mundo tal como ele nos é dado – aceitação que não pode ser negativamente resignada, mas compreensivamente "feliz". Wittgenstein ele mesmo se coloca a questão da possibilidade dessa vida não-problemática[23] para respondê-la a seguir com a crença em Deus como "pai" e "criador do mundo". Aqui, o sentido da vida é identificado com Deus ele mesmo:

> 8.7.16 – Crer em um Deus significa compreender a pergunta pelo sentido da vida.
>
> Crer em um Deus significa ver que os fatos do mundo ainda não resolvem tudo.

---

[22] As citações ao *Diário Filosófico* são dadas com as suas datas de entrada, precedidas da marca "CS" ao se tratar do diário secreto de Wittgenstein (*Carnets Secrets*); a tradução das primeiras para o português é de meu próprio cunho; já as citações ao *Tractatus* são fornecidas juntamente com os números dos parágrafos. – Evidentemente, a caracterização da ética de Wittgenstein tal como apresentada aqui não passa de um esboço cuja incompletude nos deixa de alguma forma vulneráveis a mal-entendidos. Uma abordagem mais aprofundada de vários aspectos de sua ética sempre ainda sob esta mesma perspectiva pode ser encontrada em SATTLER 2011.

[23] Ao dizer que a solução do problema da vida se dá com o seu desaparecimento, Wittgenstein interroga: "Mas podemos viver de tal forma que a vida deixe de ser problemática? Que possamos *viver* na eternidade e não no tempo?" (6.7.16). No que concerne à ética, as observações do *Diário Filosófico* são majoritariamente voltadas a responder a esta pergunta, fornecendo igualmente o modo como pode ser alcançada uma vida não-problemática, bem como a significação desta tranquilidade.

> Crer em Deus significa ver que a vida tem um sentido.

De fato, isto já havia sido dito anteriormente de maneira igualmente explícita:

> 11.6.16 – O sentido da vida, ou seja, o sentido do mundo, nós podemos chamar Deus.
>
> E associar-lhe a metáfora de um Deus pai.
>
> A prece é o pensamento do sentido da vida.

É claro que se a compreensão da pergunta pelo sentido da vida reside na crença em um Deus que é criador do mundo, de quem nós somos inteiramente dependentes, a única possibilidade de "resposta" está no acordo da vontade com a vontade de Deus – ou com a vontade do Mundo. É isso, diz Wittgenstein, o que significa "ser feliz": "Para viver feliz, eu devo estar de acordo com o mundo" (8.7.16). No entanto, esta resignação a respeito da nossa impotência diante dos "fatos do mundo" é precisamente aquilo que não pode ser expresso pela linguagem e que não cabe à nenhuma proposta científica ou, de modo geral, teórica, responder. Daí esta compreensão do sentido realizar-se como silêncio – e, então, como "fé". Daí também a complementação necessária dos parágrafos seguintes do *Tractatus* em prol justamente desta "solução" enquanto sentido vivido, embora indizível:

> 6.52 – Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.
>
> 6.521 – Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)

Ora, os ecos desta indizibilidade aparecem em Tolstói tanto em sua forma literária quanto em sua formulação teoricamente mais persuasiva. Se, como veremos, para o padre Sérgio o problema desaparece na efetivação de sua fé por meio unicamente da ação caritativa pelo outro, – com o sentido da vida tornado claro na vivência de Deus ele mesmo para além da sua imposição teológica – o parágrafo 6.521 do *Tractatus* nos remete imediatamente à "solução" encontrada por Liêvin em *Ana Karênina*, personagem o qual, "após um longo período" de incessante agitação, encontra enfim a tranquilidade na aceitação – mais do que na explicação – do sentido da vida. É Liêvin ele mesmo quem reflete em nome de seu autor e descreve o caminho até então percorrido:

> "Vejamos, que vem a ser isto que me perturba?", perguntou Liêvin a si próprio, sentindo, no fundo da sua alma, a solução para as suas dúvidas, embora ainda não soubesse qual fosse.
>
> "Sim, a única manifestação evidente e indiscutível da Divindade está nas leis do bem, expostas ao mundo pela revelação que sinto dentro de mim e me identifica, quer queira quer não, com todos aqueles que como eu as reconhecem. [...] as minhas deduções metafísicas se veriam privadas de sentido se eu as não fundamentasse neste conhecimento do bem inerente ao coração de todos os homens e de que eu tive, pessoalmente, a revelação, graças ao cristianismo, e que sempre me será dado verificar na minha alma. [...] Este segredo só tem importância para mim, e palavra alguma o poderia explicar. Este novo sentimento não me modificou, não me deslumbrou, nem me tornou feliz, como eu supunha. Sucedeu a mesma coisa com o amor paternal, que não foi acompanhado de surpresa ou de deslumbramento. Devo chamar-lhe fé? Não sei. Sei apenas que me penetrou na alma através do sofrimento e nela se implantou com toda a firmeza. [...] Continuarei a rezar sem saber por que rezo. Que importa? A minha vida não estará mais à mercê dos acontecimentos, cada minuto da minha existência terá um sentido incontestável. Agora possuirá o

> sentido indubitável do bem que eu lhe sou capaz de infundir!"[24].

Note-se que este fundamento sobre o bem humano é, mais do que propriamente metafísico no sentido pretendido pela personagem, um simples ato de esperança – ou, mais uma vez, de virtude. Se esta indizibilidade do sentido não se traduz em termos de "felicidade" tal como Liêvin poderia esperar, ela se dá, no entanto, de maneira pacífica para a totalidade de sua existência. Não mais estar à mercê dos acontecimentos é a resposta resignada que não saberá expressar-se senão pelo bem que Liêvin ele mesmo, junto de todos os homens, "será capaz de infundir". Aqui, o sentido alcançado põe fim à tortuosa problematicidade de todas as suas dúvidas. Seja ele ou não identificado com Deus, esta é ainda assim a sua "fé".

O mesmo teor apresentado nesta conclusão literária aparece igualmente nas *Confissões*, as notas pessoais de Tolstói em busca de uma maneira de "viver uma vida melhor"[25]. Se não se trata aqui de uma obra de literatura propriamente dita, temos desde o início a clareza de que suas confissões também não concernem uma investigação teorética ou científica de qualquer tipo que seja. Na verdade, o caminho é feito de forma tal a inabilitar a ciência e as explicações teóricas relativamente ao sentido da vida. Se são aí inquiridas várias manifestações religiosas da humanidade – notadamente o cristianismo como principal doador de significado e a sua Igreja como expressão absolutamente dogmática da crença – a verdadeira resposta reside, no entanto, no "sentido incontestável" da fé ela mesma enquanto sentimento e ação. O bem a que refere-se Liêvin no trecho acima citado é, neste sentido, o reconhecimento de sua própria fé cumprida enquanto tarefa moral e vivência plena de sentido – um reconhecimento que se vê, como para o Wittgenstein do parágrafo 6.521, incapaz de expressibilidade:

---

[24] TOLSTÓI, 1971, p.748-749.
[25] TOLSTÓI, 2008, p.12.

> The more unique, sincere and profound the answer, the more strange and peculiar it will appear in attempts to give it expression [...][26].

Certamente, a razão para esta impossibilidade não reside aqui simplesmente em nossa limitação cognitiva, mas na natureza da própria vivência e compreensão religiosa[27]. Para Tolstói, o sentido da vida está intrinsecamente ligado à verdade cristã tal como lhe foi *revelada*, e embora ele venha a falar de uma "doutrina religiosa", não é a vivência da doutrina (e de seus dogmas) de que se trata, mas a vivência do seu sentido. O importante trecho das *Confissões* que se segue vem explicitar diretamente as conclusões de Liêvin quanto à revelação daquilo que, como ele, podemos aqui talvez chamar de "fé", quanto ao reconhecimento da necessidade do mistério e à impossibilidade de explicar (científica e filosoficamente) o que não é senão um "sentimento" religioso – e não um conhecimento:

> The one meaning of life that had been revealed to me rests on this religious doctrine, or is at least inseparably connected. However far-fetched it might seem to my old, infirm mind, it was the only hope of salvation. It must be carefully and attentively examined in order to be understood, even if it is not understood in the way I understand the propositions of science. I do not seek that, nor can I, since I know the unusual nature of religious knowledge. I shall not seek the explanation of everything. I know that the explanation of all things, like the origin of all things, must remain a secret of eternity. But I

---

26 TOLSTÓI, 2008, p.80.

27 Um tipo de limitação que nos remete, então, à *Conferência sobre ética*. Nossas expressões éticas e religiosas, diz Wittgenstein, são desprovidas de sentido – ou de expressibilidade – porque esta é sua natureza, para além de qualquer tentativa de explicação: "[...] vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência." Tentar dizer alguma coisa sobre o "sentido último da vida" é um tendência humana ela mesma *moral*, mas que não cabe ao domínio científico, teorético ou filosófico, e que não "acrescenta nada ao nosso conhecimento" (WITTGENSTEIN, 2005, p.224). Uma má-compreensão a este respeito não representa uma falha cognitiva, mas justamente moral.

> want to understand in such a way as to be brought to the inevitably inexplicable. I want to realize that all that is inexplicable is so, not because the demands of my intellect are at fault (they are correct and apart from them I can understand nothing), but because I can recognize the limits of my intellect. I want to understand in such a way that everything inexplicable presents itself to me as being necessarily inexplicable and not as being something that I am under an obligation to believe[28].

De fato, diante desta recusa a única possibilidade de descrição permitida para esta vivência acaba envolvendo a fé ela mesma num Deus pai e criador para o sentido da vida por meio de um apelo à resignação semelhante àquele exortado por Wittgenstein no *Diário Filosófico*:

> This meaning, if it is possible to describe, is as follows. Every person comes into the world through the will of God. And God created man in such a way that each of us can either destroy his soul or save it. Man's purpose in life is to save his soul; in order to save his soul he must live according to God. In order to live according to God one must renounce all the comforts of life, work, be humble, suffer and be merciful[29].

Aqui, se esta resignação é o cumprimento da vontade de Deus no que ela possui de determinista, o sentido desta vida que é salva para Deus reside precisamente no acordo dado de boa-vontade a esta renúncia; da mesma forma que para Wittgenstein crer em um Deus significa perceber que a vida tem um sentido, para Tolstói o acordo e a salvação significam perceber que Deus *é* a vida. De maneira intransigente isto implica em dizer que apenas uma vida crente,

[28] TOLSTÓI, 2008, p.94. Cf. nota 3 para a mesma posição expressa por Bernard Émond.
[29] TOLSTÓI, 2008, p.78.

apenas uma vida dedicada a Deus e deste modo plena de sentido é uma "vida verdadeira" – ou uma "vida digna de ser vivida"[30].

> To know God and to live are one and the same thing. God is life. 'Live in search of God and there will be no life without God!' And more powerfully than ever before everything within and around me came to light, and the light has not deserted me since[31].

É justamente a relação intrínseca desta luz como resposta ou vivência da fé com a exigência de salvação e sentido que ela carrega que mais nos interessa compreender em nome de uma legitimidade que seja possível para a religiosidade. O que depreende das últimas observações é que para ambos Tolstói e Wittgenstein a fé pode ser tomada como uma virtude ao realizar-se necessariamente como uma tarefa moral atribuída ao ser humano enquanto sua "função própria" – virtude, portanto, teologal *e* moral. Deus *é* o sentido da vida ou a vida mesma *apenas* no cumprimento de Sua vontade. No entanto, esta resignação assim engendrada vai muito além do conformismo a uma ordem predeterminada ou destino para caracterizar-se mais em termos de responsabilidade e de doação do que de mera submissão. Esta é a razão pela qual, no *Diário Filosófico*, Wittgenstein relaciona a felicidade ao acordo da vontade com o mundo (tal como ele é) (cf. 8.7.16). E é igualmente por esta razão que Tolstói caracteriza a sua resposta como uma exigência de perfectibilidade moral:

> I returned to a belief in that will that had given birth to me and which asked something of me. I returned to the idea that the single most important aim of my life is to improve myself, that is, to live according to this will. [...] In other words I

[30] A expressão "vida verdadeira" é própria dos *Evangelhos* de Tolstói (1969) e insistentemente repetida por Wittgenstein nos *Diários Secretos*. Não nos esqueçamos que é neste diário onde Wittgenstein aponta a sua primeira leitura dos *Evangelhos* (CS 2.9.14). Suas admoestações religiosas e morais são integralmente inspiradas nesta leitura e retornam como lembretes pessoais de constância – e fé. Coerentemente, apenas uma "vida verdadeira" é "digna de ser vivida" (cf. abaixo).
[31] TOLSTÓI, 2008, p.75.

> returned to a belief in God, in moral perfection, and to that tradition which had given life a meaning[32].

É claro que o "sentido da vida" deve ser compreendido em termos de "felicidade" – e que a "vida feliz" deve ser compreendida em termos de "tranquilidade da alma"[33]. Mas para ambos os autores esta felicidade é necessariamente, moralmente, qualificada. No caso de Wittgenstein isto fica claro em uma significativa nota de inspiração evidentemente tolstoiana dos *Diários Secretos* onde a questão é justamente "este tipo de felicidade". Aqui, a certeza de Wittgenstein parece ser a de que o cristianismo é "a única via certa à felicidade", cujo significado é a plenitude do sentido da vida. No entanto, pergunta o autor, por que é exatamente que não se pode viver uma vida desprovida de sentido? Como ficará claro, a resposta deve ser positiva à pergunta "será porque isto é indigno?". É ao comentar a obra de Nietzsche que Wittgenstein traça as seguintes considerações:

> CS 8.12.14 – Suis fortement frappé par son animosité envers le christianisme. Car il y a aussi quelque chose de vrai dans ses écrits. Il est clair que le christianisme est la seule voie *certaine* vers le bonheur. Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur, en s'opposant désespérément au monde extérieur? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens? Est-ce une chose indigne?

Sem que possamos realmente argumentar em prol de uma leitura wittgensteiniana dos *Evangelhos* indubitavelmente presente neste e no trecho seguinte[34], a ideia de que uma vida desprovida de sentido é indigna está ligada ao descumprimento de uma vida razoável a qual Wittgenstein identifica com a "vida verdadeira" acima mencionada – aquela dedicada à realização da vontade de Deus e do Mundo que é a vida do espírito ou a vida interior. De certa forma, aquela é uma vida

---

[32] TOLSTÓI, 2008, p.75.
[33] Cf. no *Diário Filosófico* as entradas 6.7.16, 8.7.16 e no *Tractatus* o parágrafo 6.43.
[34] Para o que remetemos à análise algo mais detalhada em Sattler 2011a.

indigna porque não é nem livre nem tranquila. A oposição é dada aqui, então, entre a liberdade e a tranquilidade da alma no cumprimento da vontade divina e uma "falsa vida" ou uma "vida insensata" cuja única realização é aquela de uma animalidade:

> CS 29.7.16 – Hier on nous a tiré dessus. J'étais découragé. J'avais peur de la mort. Maintenant, mon seul souhait est de vivre! Et il est difficile de renoncer à la vie lorsqu'on en a goûté le plaisir. C'est en cela, précisément, que consiste le "péché", la vie déraisonnable, la fausse conception de la vie. De temps en temps, je penche vers l'*animalité*. Dans ces moments-là, je ne peux penser à rien d'autre qu'à manger, boire, dormir. Horrible! Et alors, je souffre aussi comme une bête, sans la possibilité d'une délivrance intérieure. Je suis à la merci de mes désirs et de mes penchants. Une vraie vie devient alors impensable.

É dentro deste contexto e coerentemente à concepção wittgensteiniana de felicidade como resignação diante de um mundo que nos é dado por Deus que uma vida desprovida de sentido ou uma vida infeliz é uma vida indigna, e que a dignidade desta humanidade é portanto tarefa própria do ser humano *qua* ser humano. Mais ainda, viver o sentido do mundo enquanto *tarefa* é viver moral e religiosamente. O que significa dizer que a realização do fim da existência está na suficiência da vida mesma sem o apelo a qualquer outro fim que não o da tranquilidade da alma (cf. 6.7.16). Com o que podemos aqui falar de uma atitude de tranquilidade e de resignação como condição de significação para a vida enquanto exigência moral e religiosa naquele sentido acima pretendido por Tolstói: aquilo que é exigido de cada um em sua virtude, e em sua fé enquanto virtude, é a perfeição moral que concorda com a vontade de Deus e vê aí a sua liberdade. É o cumprimento desta exigência que dá à vida a plenitude do seu sentido. Nas *Confissões*, esta é também a conclusão alcançada como solução à busca pelo sentido da vida. Se, como para Liêvin, o "bem" que deve abranger "o mundo como um todo" começa pelo "outro" enquanto indivíduo, trata-se aqui da extensão da tarefa a nível coletivo de forma a solapar qualquer indício de um individualismo e de uma liberdade irrestrita e de uma irresponsabilidade tal como

condenada contemporaneamente por Émond. Esta exigência de que fala Tolstói é precisamente aquilo que pesa sobre este ser humano que, segundo o cineasta, "se desumaniza"[35]:

> The life of the world runs according to someone's will; our lives and the lives of everything in existence are in someone else's hands. In order to have any chance of comprehending this will we must first fulfil it by doing what is asked of us. If I do not do what is asked of me I will never understand what it is that is asked of me, and still less what is asked of us all, of the whole world[36].

Assim, poderíamos dizer que a compreensão daquilo que nos é exigido individualmente é condição mínima para a compreensão do que nos é exigido globalmente. O cumprimento do acordo à vontade de Deus (ou do Mundo como um todo) e da exigência de sua tarefa humana própria é aquilo mesmo que constitui no indivíduo a sua *fé* – como o seu sentido e a sua dignidade. E, poderíamos acrescentar, a legitimidade do sentimento religioso.

Finalmente, é precisamente desta legitimidade que trata *Padre Sérgio* ao relatar as etapas de desespero e devoção do príncipe Stiepán Kassátski, tornado um célebre e santo padre cuja perdição o leva, ao contrário do que se poderia esperar, a encontrar a verdadeira vida religiosa na humilde ação pelo outro e não no isolamento de sua fé.

Kassátski decide tornar-se monge depois de sofrer uma desilusão amorosa. Embora este seja o início da novela, esta é também a história de um espírito em busca de tranquilidade pelo viés da fé em Deus – em busca, portanto, de sentido para a vida. Acompanhamos a evolução religiosa do padre Sérgio, suas dúvidas, suas certezas, seus deveres e, mais tarde, seus milagres. O padre Sérgio dedica a integralidade de sua vida ao serviço de Deus, às vezes mesmo em

[35] Eis porquê dizer: "Notre responsabilité, par-dessus tout notre responsabilité personnelle, fait mal" (ÉMOND, 2011, p.106).
[36] TOLSTÓI, 2008, p.69.

completo afastamento, mas às vezes ao lado do povo, quando sua principal atividade é então receber todos aqueles que procuram ou bem o conselho ou bem a cura. Ele vive a sua vida para a prece e o pensamento de Deus. Quando sua reputação de milagreiro atinge níveis impressionantes e quase insuportáveis, o padre Sérgio mal dispõe de tempo para a oração e a devoção pessoal, crendo, contudo, continuar servindo a Deus ao servir aos outros. No entanto, ele mesmo é servido pelos outros monges e por todos aqueles que parecem amá-lo – ou, pelo menos, amar a sua reputação. Estando já bastante velho, o padre Sérgio sofre o golpe o mais feroz da tentação ao pecar pela luxúria e pelo assassínio. Aqui, é a integralidade da história que dá sentido a esta personagem que abandona, ao final, a vida do monastério, aquela vida que lhe parecera ser antes a "vida verdadeira" – e que mesmo o leitor havia até então, apesar de tudo, considerado efetivamente como tal. Entretanto, é sempre a sua busca por um sentido e a sua busca por Deus o que o leva a escolher entrar para a vida monástica tanto quanto, por fim, deixá-la. Compreendemos assim que o retrato desta vida em sua inteireza tem por objetivo nos mostrar alguma coisa a respeito da busca ela mesma, embora agora ele nos seja oferecido contra um novo pano de fundo: finalmente, o pano de fundo da "vida verdadeira".

Devido a um sonho, depois de deixar o mosteiro o padre Sérgio é levado a visitar a casa de sua prima Páchenka, cuja vida é dedicada desde um tempo incomensurável ao cuidado dos seus – e nada mais. É uma vida de humildade e de pobreza, uma vida a qual poderíamos dizer ser "a verdadeira vida cristã". Depois desta visita, o padre Sérgio finalmente encontra a resposta que tanto havia procurado durante toda a sua vida, vivendo, no entanto, de maneira ilusória uma "vida falsa".

Ao bater à porta de Páchenka em condições modestas, o padre Sérgio é recebido como um peregrino mendicante ao qual a senhora pensa dar algum dinheiro. Ao lembrar que a moeda em sua mão é tudo o que lhe resta, Páchenka resolve, ao invés disso, lhe oferecer um pedaço de pão. No entanto, um sincero arrependimento por seu egoísmo leva-a a oferecer ambos o pão e o dinheiro. Dizendo a si

mesma que o rubor de sua contrição lhe é bem merecido, Páchenka obriga-se a dar duas vezes mais do que o pretendido no primeiro impulso e pede perdão por oferecer-lhe tão pouco. A prima demora para reconhecer naquele homem o glorioso padre de outrora e, ao finalmente recebê-lo em sua casa, ouve-o confessar a sua indignidade:

> 'Páchenka, por favor, receba as palavras que lhe direi agora como uma confissão, como palavras ditas a Deus na hora da morte. Páchenka, não sou um homem santo, não sou nem mesmo um homem simples e comum: sou um pecador torpe, abjeto, um pervertido, um pecador orgulhoso, e se não sou o que há de pior na raça humana, estou entre os piores dos piores'[37].

Estupefata, Páchenka ouve-lhe dizer que é ele quem vem em busca de seu ensinamento, tendo compreendido nada saber sobre a maneira como se deve viver. Padre Sérgio pede então à prima que lhe conte a sua vida e as suas ações, ouvindo os relatos de um cotidiano miserável, um casamento desastroso e violento, e os constantes cuidados com as doenças de seu genro. Sua vida religiosa ficando restrita à própria casa e envergonhada de ir à igreja mostrar a sua pobreza, Páchenka reconhece não possuir um verdadeiro "sentimento" religioso: "Conheço todas as minhas baixezas..."[38].

Mas o padre Sérgio compreende diferentemente ao apreender o significado de seu sonho. E esta é a medida de sua revelação religiosa pela "vida verdadeira" e aquilo que passará a guiar a sua atitude e as suas ações perante Deus e os outros. A relevação confessada a si mesmo possui o teor das notas pessoais de Tolstói comentadas acima e mostra a única legitimidade possível para a vivência de uma "religião" – qualquer que venha a ser o seu nome. Na verdade, é esta legitimidade única assim confessada que caracteriza o tipo de cristianismo próprio à Tolstói – e compartilhado igualmente, como vimos, por Wittgenstein: o sentido da vida vivenciado no

[37] TOLSTÓI, 2010, p.93.
[38] TOLSTÓI, 2010, p.96.

cumprimento de uma exigência moral e religiosa só é dado com a doação de si para além de toda devoção pessoal e para além de todo individualismo. Como para Jeanne, em *La Donation*, a compreensão alcançada por padre Sérgio é a de que este é o sentido da vida porque é isto mesmo o que significa ser "humano":

> 'Então era isso que meu sonho queria dizer. Páchenka é o que eu deveria ser e não fui. Vivi para os homens a pretexto de viver para Deus, ela vive para Deus achando que vive para as pessoas. Sim, uma boa ação, um copo d'água oferecido sem pensar em recompensa vale mais que tudo que fiz às pessoas. Mas não havia um quinhão de sinceridade no desejo de servir a Deus?' – perguntava-se a si mesmo, e a resposta era: 'Sim, mas tudo isso era maculado e encoberto pela vaidade humana. Não há Deus para aqueles que, como eu, vivem para a vaidade humana. Vou procurá-Lo!'[39].

É esta compreensão enfim alcançada que o leva à efetiva peregrinação. Ele caminha de cidade em cidade oferecendo o seu conselho e a sua ajuda àqueles necessitados sem deles esperar a sua gratidão ou recompensa. E assim, relata Tolstói, Deus começa a se fazer ver: a sua presença é mais sentida quanto menos importância é dada à opinião dos homens. Em contrapartida, a caridade gratuita e a doação requirida do sentido dado com a verdadeira fé revelam também a sua verdadeira dignidade humana. É este o "verdadeiro sentimento religioso" de que falava Páchenka. Viver para Deus *apenas ao se viver* para os outros torna-se a única opção "quando já não resta mais nada". Para o padre Sérgio como para Jeanne reside aí, diante do caminho do mundo, a única possibilidade de sua religiosidade[40].

---

[39] TOLSTÓI, 2010, p.97-98.

[40] E apenas, então, "diante do caminho do mundo", visto ser uma tarefa sempre inacabada. Neste sentido, a doação é tudo o que resta porque a sua própria escolha deve ser sempre, constantemente, renovada e relembrada. A caridade se instaura, assim, efetivamente, como resistência. E, talvez, auto-convencimento. Como sugere Samuel Titan Jr. no prefácio à novela: "Não temos como saber se Kassátski de fato se livra de seu demônio, pois mesmo como peregrino anônimo ele parece preocupado

E esta é a despretensiosa conclusão deste esboço: a de que viver o sentido do mundo enquanto engajamento *é* viver religiosamente, e que viver religiosamente só é possível *enquanto* engajamento. Em uma contemporaneidade marcada por uma crise de sentido e por uma crise de humanidade, este parece ser então o único lugar dado à religião, mas como vivência religiosa somente.

É dentro deste contexto que a qualidade de cada um dos autores aqui tratados contribui para o ulterior desenvolvimento de uma ética global fundamentalmente cosmopolita. À primeira vista díspares, os objetivos ético-moralizantes de Émond, Tolstói e Wittgenstein – cada qual em seu domínio específico, mas nem por isso independente – são os mesmos no que diz respeito à sua concepção religiosa de ética e de responsabilidade moral. Se o engajamento é sobretudo uma resposta à problematicidade da vida, ele se constitui também como tarefa própria do que vem a ser "o humano" face a uma "Presença" qualquer.[41] Ora, esta "Presença" só adquire o seu sentido se permear o mundo como um todo – se for, como para Wittgenstein e Tolstói, a vida e o mundo ele mesmo ou a sua significação a mais elevada – e, portanto, a cada "um" e "outro" individualmente. Assim, se aqui se trata de responder a uma necessidade dada com a fé, esta fé se justifica apenas na medida em que responde igualmente ao "outro". Para a perspectiva aqui proposta isso significa dizer que a sua justificação deve ser dada dentro das condições a serem preenchidas por uma abordagem moral cosmopolita acerca da responsabilidade.

---

com sua *performance* humilde – Como não sabemos se Levin, nas páginas finais de *Anna Kariênina*, consegue definitivamente livrar-se de suas dúvidas. Essa mesma dúvida preserva a consistência humana e a complexidade romanesca dessa grande personagem. O resultado final é menos a perfeita beatitude do que uma espécie de virtude ativa, de vida terrena dilacerada mas plena de sentido [...]" (TITAN JR, 2010, p.12).

[41] Uma "presença" que Émond ele mesmo parece perceber depois em seu filme: "Carce film est traversé, habité par ce que Pierre Vadeboncoeur aurait appelé une Présence. Elle est dans la lumière du matin, dans les silences, dans les chemins de campagne déserts, dans la revière sauvage, dans les pains que défourne le boulanger, dans cette sonate de Beethoven qu'il écoute, dans l'église de Normétal e dans son curé qui doute" (ÉMOND, 2011, p.40).

Esta é precisamente a maneira como é vista a tarefa almejada por Émond para a dignidade do ser humano contra o individualismo. Em seu filme, a virtude teologal da caridade é transformada em peça fundamental de um gesto ao mesmo tempo moral e político próprio àquilo que constitui (ou que deveria constituir) a nossa "humanidade":

> Ce que *La Donation* cherche à signifier, c'est que l'homme, pour survivre à la barbarie de l'individualisme, doit tenter par tous les moyens d'être attentif à ceux qui l'entourent; que face à quelqu'un qui souffre, il n'y a rien qui tienne sinon le geste de lui porter secours, de se sentir responsable de son sort comme de celui de tout être humain. [...] Cette persévérance n'a qu'une ressource infaillible: l'humilité, car donner, c'est se détourner de soi pour diriger totalement son attention vers l'autre[42].

A exigência deste aperfeiçoamento releva então o sentido de cada existência: "Pour chacun, la tâche la plus ardue consiste en fait à chercher sa place, et cela revient avant tout à chercher quelle place occuper auprès des autres"[43]. É diante do caminho do mundo que Jeanne compreende o seu lugar ao perceber a caridade como única resposta possível àquela "Presença" na qual ela sequer acredita. A sua adesão pelo outro é, no entanto, tudo o que justifica a sua própria persistência e aquilo que constitui a única ação possível diante da inescapável presença do "outro". Esta adesão é o que resta da religiosidade quando já não resta mais nada.

---

[42] ÉMOND, 2010, p.146. Comentário escrito por Marie-Claude Loiselle sobre o roteiro de *La Donation* no apêndice do livro homônimo: "Chercher sa place" (ÉMOND, 2010, p.143-149).
[43] ÉMOND, 2010, p.147.

Referências

BROCK, G. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BROCK, G. e Moellendorf, D. *Current Debates in Global Justice*. Springer, 2005.

CHATTERJEE, D.K. (ed.), *Encyclopedia of Global Justice*. Springer, 2012.

CHATTERJEE, D.K. (ed), *The ethics of assistance. Morality and the distant needy.* Cambridge University Press, 2004.

DALLMAYR, F. "Cosmopolitanism: Moral and Politican". In: *Political Theory*, vol.31, n.3, Jun. 2003, p.421-442.

DRAGONA-MONACHOU, M. "Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein". In: *The Philosophy of Epictetus*. Scaltsas, T. e Mason, A.S. (ed.), Oxford University Press, 2007.

ELLIOT, K.A. e Freeman, R.B. *Can Labor Standards Improve under Globalization?* . Washington, DC: Institute for International Economics, 55, 2003.

ÉMOND, B. *Il y a trop d'images*. Textes épars 1993-2010. Montréal: Lux Éditeur, 2011.

ÉMOND, B. *La Donation*. Scénario et regards croisés. Montréal: Éditions Les 400 coups, 2010.

EPITETO, *Entretiens. Livres I à IV*. Trad. de Joseph Souilhé e col. de D'Amand Jagu. Gallimard, 2004.

ESBENSHADE, J. *Monitoring Sweatshops: Workers, Consumers, and the Global Apparel Industry*. Filadélfia: Temple University Press, 2004.

GUTMANN, A. (ed.) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

HOLZGREFE, J.L. e Keohane, R.O. *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. 4ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HOOFT, S. e VANDEKERCKHOVE, W. *Questioning Cosmopolitanism*. Springer, 2010.

KANT, I. *À Paz Perpétua*. Trad. de Marco Zingano. L&PM, 2008.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Ed. Discurso e Barcarolla, 2010.

KLEINGELD, P. "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation". In: *European Journal of Philosophy* 12, 2004, p.304-325.

KLEINGELD, P. "Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order". In: *Kantian Review* 2, 1998, p.72-90.

LONG, A.A. & SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol.1, Cambridge University Press, 1995.

MANDLE, J. *Global Justice*. Polity, 2006.

MERLE, J.C. *Global Justice*. Frommann-Holzbook, 2005.

MILLER, J. "Why Economists Are Wrong about Sweatshops and the Antisweatshop Movement". In: *Challenge* 46.1 (Jan.-Feb.), 2003.

MOELLENDORF, D. *Cosmopolitan Justice*. Perseus, 2002.

MURPHY, S. *Humanitarian Intervention: The United Nations in an Evolving World Order*. University of Pennsylvania Press, 1996.

NUSSBAUM, M. C. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

NUSSBAUM, M.C. "Kant and Cosmopolitanism". In: *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (ed.). Cambridge: MIT, p.25-57, 1997b.

NUSSBAUM, M.C. "Kant and Stoic Cosmopolitanism". In: *Journal of Political Philosophy* 5, 1997a, p.1-25.

NUSSBAUM, M.C. 'Patriotism and cosmopolitanism'. In: *For love of country: debating the limits of patriotism*, Nussbaum, M.C. e Cohen, J. (ed.), Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1996, p.2-17.

POGGE, T. *Global Justice*. Wiley, 2001.

POGGE, T. *World Poverty and Human Rights*. 2ed. Polity, 2008.

RAWLS, J. *The Law of Peoples: With "The Idea of Public Reason Revisited"*. Harvard University Press, 2001.

ROSEN, E.I. *Making Sweatshops: The Globalization of the U.S. Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press, 2002.

ROSS, A. *Low Pay, High Profile: The Global Push for Fair Labor*. Nova York: New Press, 2004.

SATTLER, J. Non-sens et stoïcisme dans le Tractatus Logico-Philosophicus. *Tese de doutorado*. Université du Québec à Montréal, Département de Philosophie, 2011.

SATTLER, J. Wittgenstein et la vie véritable: le Tractatus, les Carnets et l'Abrégé de l'Évangile de Tolstoï. In: *Implications Philosophiques*, v.1, p.1, 2011a.

SOUSA SANTOS, B. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Record: 2003.

SPICA, M.A. *A religião para além do silêncio*. Reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião. Curitiba: Editora CRV, 2011.

TITAN JR., S. "Prefácio". In: *Padre Sérgio*. Trad. de Beatriz Morabito. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, p.7-12, 2010.

TOLSTÓI, L. *Abrégé de l'Évangile*. Nicolas Weisbein (ed.) Paris: Éditions Klincksieck, 1969.

TOLSTÓI, L. *Ana Karênina*. Trad. de João Gaspar Simões. Rio de Janeiro: Ed. José Aguilar, 1971.

TOLSTÓI, L. *Confessions*. Trad. de Jane Kentish. Penguin Books, 2008.

TOLSTÓI, L. *Padre Sérgio*. Trad. de Beatriz Morabito. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

YOUNG, I.M. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WITTGENSTEIN, L. *Carnets 1914-1916.* Suivi de *Notes sur la logique*, *Notes dictées à G. E. Moore, en Norvège* et *Extraits de lettres de Wittgenstein à Russell, 1912-1920*. Introd. e trad. de Giles-Gaston Granger, Gallimard, 1971.

WITTGENSTEIN, L. *Carnets secrets. 1914-1916*. Trad. de Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001.

WITTGENSTEIN, L. "Conferência sobre ética". In: Dall'Agnol, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ed. Florianópolis: Ed. da UFSC; São Leopoldo: Ed. da Unisinos, p.213-224, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Tagebücher 1914-1916*. Werkausgabe Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

O Lugar dos Discursos Religiosos na Sociedade Plural

Marciano Adilio Spica

Entre os embates mais comuns nas sociedades contemporâneas está o que se dá entre as religiões e suas diferentes visões de mundo e destas com visões de mundo não religiosas. Se, por um largo período histórico, uma determinada religiosidade determinava o modo de viver de uma determinada sociedade, nas sociedades contemporâneas, principalmente nas ocidentais, isso não acontece. Temos uma vasta pluralidade religiosa e, em consequência, uma divergência de visões de mundo e modos de viver. Ou seja, vivemos em um momento em que nossas sociedades são caracterizadas por uma pluralidade de discursos que buscam determinar a visão de mundo de indivíduos e mostrar como estes devem viver. Não nos ocuparemos de todos estes discursos, mas especificamente do religioso. Pretendemos expor reflexões inacabadas sobre o lugar dos discursos religiosos num mundo plural.

1. Uma breve retrospectiva da pluralidade

Religiosos, fundamentalistas, ateus, agnósticos, indiferentes, universalistas, relativistas, utilitaristas, kantianos, aristotélicos, orientais, ocidentais e muitos mais... essa é a diversidade inquestionável em que todos estamos imersos atualmente. Não vivemos mais presos a comunidades isoladas, nem fazemos parte de um grande império impermeável às morais e costumes de outras

regiões ou tribos[1]. Vivemos em um mundo onde não há mais monopólio moral e religioso e, de uma forma ou outra, estamos imersos na diferença e não na unidade. Nossa moral já não floresce sozinha no edifício em que moramos e nem todos os nossos vizinhos rezam o mesmo livro sagrado ou compartilham o mesmo código de conduta e isso é uma grande diferença em relação ao mundo antigo e medieval. Uma diferença à qual, apesar de discursarmos a seu favor, ainda não estamos seriamente acostumados e com a qual, por estar ao nosso lado, corremos o risco de entrar em conflito.

Porém, apesar de vivermos nesta época de grande diversidade, é ingenuidade dizer que a contemporaneidade é sua criadora, pois já na Antiguidade e Idade Média existiam diferenças morais, culturais e religiosas. Nestas épocas, porém, as diferenças eram na maior parte das vezes geográficas, no sentido de estarem localizadas em diferentes áreas de povoação humana. As diversas comunidades tribais da Antiguidade e suas religiões e mitos mostram a diversidade enorme que há entre os diversos locais humanos, porém essa diversidade tinha um peso muito menor no cotidiano das pessoas do que a atual diversidade. Devido às dificuldades de locomoção, de língua e de meios de comunicação, entre outros fatores, a diversidade não estava à porta dos antigos e medievos. Ela se constituía muito mais como uma diversidade geográfica: diferentes locais com diferentes religiões e moralidades. O encontro era raro e, muitas vezes, acontecia apenas por motivos de comércio ou mesmo por motivos de guerras. Mas muitas das grandes diferenças e muito da imensa pluralidade eram sequer conhecidas[2]. Isso, porém não quer dizer que a diversidade religiosa não causava problemas. Como exemplo, veja-se os relatos do *Antigo Testamento* e suas lutas interreligiosas.

---

[1] Não estamos mais isolados, seja por questões de que muitas visões de mundo dividem o mesmo espaço geográfico, seja pelo fato de que novas tecnologias permitem conhecer diferentes culturas de dentro de nossa própria sala.

[2] Veja-se o exemplo do total desconhecimento do que hoje chamamos religiões ameríndias ou mesmo as manifestações religiosas da Austrália e de regiões remotas da África.

Por outro lado, especificamente, em relação aos antigos e suas religiões politeístas, a diversidade moral e religiosa não era um grande problema, já que não havia uma grande preocupação com a conversão. Pode-se dizer, com certa tranquilidade, que é com o surgimento do Cristianismo e do Islamismo que a idéia de unidade ganha força. Como escreve Edward Langerak:

> Mesmo antes da Reforma havia conflitos entre aspectos da religião – como cristianismo e Islão – que, diferentemente das religiões localizadas da Grécia e de Roma, acreditavam numa doutrina revelada e universal de salvação eterna. Na obediência ao Deus único e por compaixão pelos condenados, procuraram expandir o seu controle por onde pudessem. Apesar das motivações comerciais e mesmo morais produzirem por vezes um *modus vivendi* prático, a heresia raramente era tolerada onde quer que dominassem paixões religiosas. Obediência a Deus, preocupação pelo bem geral e mesmo preocupação para com os heréticos, impediam uma política estável de coexistênia pacífica. Enquanto este conflito fosse entre diferentes territórios e raças as sociedades podiam continuar a florescer, pelo menos longe de fronteiras e entre cruzadas. Mas com a Reforma, uma destas religiões virou este conflito contra si própria[3].

A passagem de Langerak mostra que não podemos compreender o mundo antigo e medieval como um mundo onde não havia pluralidade religiosa e, por consequência, moral, mas mostra também o quanto estas diferenças eram externas ao cotidiano da maioria das pessoas. Essa diversidade aparecia, no ocidente, mais por causa da idéia do Deus único do cristianismo e islamismo e de sua consequente ideia de que se era único deveria ser o Deus verdadeiro e se fosse verdadeiro os outros precisavam, de alguma forma, se encontrarem com a verdade, florescendo assim a concepção de conversão do

[3] LANGERAK, 2006, p.626.

diferente, unindo todos numa mesma fé[4]. Essa conversão se torna um dever moral que acaba por levar os sujeitos a cruzadas, guerras santas e também é o responsável pelo surgimento de uma ética de tons universalistas. É um dever moral para o cristão, por exemplo, não só viver sua religião, mas também pregar sua doutrina e fazer com que outros a vivam, pois a salvação é para todos. Ideia essa que é, posteriormente, laicizada por algumas éticas modernas. Mas, mesmo em épocas de cruzadas e guerras santas, não se pode afirmar que a diversidade estava ao lado da maioria das pessoas. Estas, protegidas por impérios ou cidades fortificadas, viviam e pregavam sua moral e religião com uma certa tranquilidade para aqueles que faziam parte de suas comunidades, relativamente livres das morais e religiões externas.

É importante perceber que nesse período histórico havia uma ligação indissociável entre moral e religião. A moralidade era fruto da religião, gerada e guardada por ela. Nas comunidades tribais, a figura religiosa era também a figura que guardava a moral, porque o modo de vida que se deveria viver era um modo de vida que se ligava com um modo de vida religioso. Respeitar os ditames religiosos era respeitar a moral. A religião unificava a vida das comunidades, dando a esta uma ligação entre vida espiritual, material e o sentido do universo. Essa ideia não pertence somente a sociedades tribais, mas também a grandes civilizações como, por exemplo, o Judaísmo, o Cristianismo antigo e medieval e o Islamismo[5]. Porém, com o passar do tempo, rompeu-se o amálgama que unificava todas as esferas da vida humana com a religião. Gauchet resume muito bem isso ao dizer que:

[4] Não se pode negar o grande papel que Paulo de Tarso teve nessa concepção de mundo no ocidente. Cf. JULLIEN, F. *O diálogo entre as culturas: do universalismo ao multiculturalismo.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.63-81.

[5] Citei aqui as três grandes religiões abrahamicas, mas não se pode negar a íntima ligação entre religião e moralidade em outras grandes religiões mundiais como, por exemplo, o Budismo, o Hinduísmo e o Xintoísmo, para citar mais algumas. Mesmo em religiões mais recentes como o Kardecismo e as religiões Afro-brasileiras vemos essa ligação de forma muito clara.

> A religião foi primeiro uma economia geral do fato humano que estruturava indissoluvelmente a vida material, a vida social e a vida mental. Disso não resta hoje mais que experiências singulares e sistemas de convicções, ainda que a ação sobre as coisas, o vínculo entre os seres e as categorias organizadoras do intelecto funcionam de fato, e em todos os casos, nas antípodas da lógica da dependência que foi sua regra constitutiva desde o começo. E é propriamente nisso que, sem embargo, temos estado fora da idade das religiões. Não porque as influências das Igrejas, o número de fiéis e a intensidade da fé foram diminuídas o bastante para que a decretássemos em seguida desprovidas de significação, inclusive para que pudesse predizer sua próxima desaparição. Senão, com muito mais certeza, porque a lógica consevadora da integração no ser e da solidariedade com o dado natural e cultural se inverteu; porque a necessidade da ligação ierárquica se dissolveu; porque as coações a conceber o mundo unido a suas origens em qualquer ponto (pensamento mítico) e a fazê-lo corresponder em todas as partes a ele mesmo (pensamento simbólico) se desfizeram[6].

Contemporaneamente não vivemos mais sobre a égide da religião e essa não tem mais o papel central em muitas vidas humanas e, principalmente, na organização social do ocidente. É notório que não vivemos mais num mundo monopolizado pela religião e é bastante discutível se podemos citar, por exemplo, a religião como fonte da moralidade ou pelo menos como a única fonte. Parece estranho a muitos ouvidos contemporâneos dizer que a religião é a única fonte da moral e que sem ela não há como ser moral.

Há uma estreita ligação entre o rompimento da moral e religião contemporânea e o surgimento do pluralismo religioso e moral. Para voltar à citação de Langerak, feita acima, com a Reforma o ocidente se viu diante de um fato que, por muitos séculos, não havia estado presente nas mentes e na realidade das pessoas, a saber, a diferença moral e religiosa interna a sociedades e comunidades. Por mais que

[6] GAUCHET, M., 2005, p.145-146.

essa diferença tenha surgido internamente ao cristianismo não se pode negar o grande significado que tal empreendimento teve. Com a Reforma as pessoas se deparam com um mundo dividido e com morais que, apesar de terem um princípio comum, são de fato diferentes. Em certa medida, a Reforma abre espaço, no Ocidente, para a diversidade. Mas não é só ela que faz isso. As grandes navegações e a conquista de novas terras fazem com que os europeus que vão morar nas novas terras tenham que se deparar com a diferença de uma maneira tal que nasce a necessidade de se pensar e discutir como viver com ela. Uma das reações primeiras a essa nova ordem de mundo são os textos filosóficos sobre a tolerância[7], refletindo sobre a necessidade de se perceber que não se vivia mais num mundo ordenado por uma única visão, mas diversas visões começavam a se fazer presentes no cotidiano e, diante disso, era necessário arranjar uma forma de conviver sem extinguir a espécie humana por causa de diferenças morais e religiosas.

A Modernidade e, mais especificamente, o Iluminismo surgem numa era de conflitos morais e religiosos internos às sociedades européias e tenta suplantar as diferenças e desacordos através da voz única e universal da razão, retornando assim a uma ideia muito vista na Idade Média, a saber, de que é possível uma moral universal. Para os iluministas, apesar das diferenças morais e religiosas, algo era compartilhado por todos os seres humanos e seria reponsável por um certa unidade, esse algo chamava-se razão e, de certa forma, era o substituto perfeito para o fundamento divino medieval, apesar de ser questionável o fato de os iluministas terem realmente consciência disso[8]. Não somos mais unidos pelo fato de sermos todos filhos de um mesmo Deus, mas por sermos o resultado de uma atividade racional. Se todos pensarmos assimtodos chegaremos às mesmas conclusões e criaremos a comunidade moral humana, na qual, livres de toda contingência externa, nos guiaremos por um princípio

[7] Exemplos destes textos são as cartas sobre a tolerância de Locke e Voltaire.
[8] Esta idéia é muito bem desenvolvida por Alasdair MacIntyre em sua obra *Depois da Virtude.*

universal interno comum. Apesar de ser um ideal belo e virtuoso na teoria, na prática o mesmo fracassou ou, pelo menos, ainda não atingiu o seu ápice e a melhor forma de mostrar isso é percebendo a grande diversidade moral, os desejos emotivistas e a dificuldade de convencimento sobre princípios universais em se tratando de moral. Para Englhardt:

> Com o enfraquecimento da síntese religiosa do cristianismo ocidental cresceram o iluminismo e as esperanças progressistas de que a razão (geralmente por meio da filosofia ou da reflexão racional) poderia revelar o caráter da vida boa e dos canônes gerais da probidade moral, fora de qualquer narrativa moral particular. [...] A aspiração era descobrir, pela razão, uma moralidade comum que unisse a todos e proporcionasse a fundação da paz perpétua. Este tem sido o projeto filosófico moral moderno: garantir a substância moral e a autoridade prometidas pela Idade Média ocidental por uma espécie de sinergia de graça e razão, mas agora por meio do argumento racional. Esta esperança mostrou-se falsa. Em vez de a filosofia ser capaz de preencher o vazio deixado pelo colapso da hegemonia do pensamento cristão no Ocidente, mostrou-se como várias filosofias e éticas filosóficas concorrentes. A tentativa de sustentar um equivalente secular do monoteísmo cristão ocidental, por meio da revelação de uma única moral e narrativa metafísica da realidade, fragmentou-se em politeísmo de perspectivas, com seu caos de diversidade moral e sua cacofonia de numerosas narrativas morais concorrentes. [...] A racionalidade secular surge triunfante. Mas transformou-se em muitas racionalidades[9].

Diante do exposto, percebemos que encontramo-nos diante de uma diversidade talvez nunca vista, que está à nossa porta. São diversas as religiões, as moralidades, as concepções de mundo. Se isso fosse aceito tranquilamente não seria problema, mas a questão é que não faltam embates cotidianos por causa disso. Embates que, muitas vezes, fogem da argumentação racional e tornam-se gritos de insulto

[9] ENGELHARDT, 2008, p.29-30.

ou violência, respingando em instituições públicas e, principalmente, no debate ético e político, no qual, em curtos espaços de tempo, tenta-se impor políticas baseadas em morais de um ou outro grupo social, desconsiderando completamente as perspectivas e visões de outros. Mesmo no Brasil, onde a pouco louvava-se a capacidade de conviver com diferenças religiosas, morais, raciais e culturais, vemos o acirramento de discussões que mostram o quão pouco preparados estamos para conviver com elas num único local[10].

Poderíamos abordar essa dificuldade de conviver com a diversidade sob muitos aspectos, desde políticos até culturais, mas nos focaremos, explicitamente no aspecto religioso.

2. Religião e pluralidade: o lugar dos discursos religiosos

Diante da diversidade contemporânea, muitas vezes, as religiões acabam se tornando incentivadoras de embates que beiram à violência ou chegam até ela. Muitos discursos fundamentalistas inflamados são ouvidos de líderes religiosos, enquanto outros, mais sabiamente, tentam evitar o conflito e incentivar o diálogo. Em boa medida, os últimos parecem, muitas vezes em situações cruciais, serem os menos ouvidos, dando a impressão que não há como ser religioso sem ser, ao mesmo tempo, um defensor intransigente de uma moral ultraconservadora e imperialista. Por outro lado, outro discurso ganhou força com a modernidade e às vezes asssume um radicalismo igual ao fundametalismo religioso, a saber, o discurso irreligioso. Muitas vezes, este último prega o fim da religião, defendendo que ao nos livrarmos dela progrediremos enquanto humanidade. A nosso ver, tanto o radicalismo religioso quanto o irreligioso, são discuros perigosos e padecem de falta de entendimento do que é viver em uma sociedade plural. Não nos ateremos, com muita atenção, nem ao discurso que prega o fim da religião, nem ao discurso dos

[10] Veja-se as discussões sobre o aborto, a cura gay, o funk, etc.

fundamentalistas religiosos, pois a nosso ver é um discurso que tem por trás a tentativa de anular toda e qualquer diversidade e que, apesar de se dizerem inimigos, compartilham o mesmo ponto de partida, a saber, a certeza de que são os detentores da verdade absoluta.

Para nós, o ponto de partida para discussão da pluralidade é admití-la como uma questão de fato e incontornável. Ela não é um erro da civilização, nem um acidente da evolução, mas uma possibilidade que se tornou atual. Ou seja, a diversidade é um fato real, quer gostemos ou não. Entre essa pluralidade, existem os discursos religiosos que possuem características específicas e que, por serem discursos que encontram-se no centro da vida de vários seres humanos, determinando suas visões de mundo e dando a eles um modo de viver[11], precisam ser pensados e discutidos, para entendermos o seu lugar.

Etendemos que o ponto de partida para entendermos o lugar do discurso religioso na contemporaneidade é perceber que não podemos mais pensar religiosidade no singular. Em nossas sociedades não existe mais a Religião, mas religiões. As mais variadas e as mais complexas formas de religiosidade, com as mais variadas e complexas moralidades ligadas a elas. Além disso, para além da religiosidade existe algo que toma força e também se encontra à nossa porta, a saber, a irreligiosidade, ou seja, há grupos humanos não religiosos, que compartilham, de forma não uniforme, a ideia do ateísmo e do agnosticismo. Para estes, a religiosidade não tem importância e não é ela que determina suas visões de mundo e, muito menos, é ela a origem da moralidade. Vamos nos ater, num primeiro momento, na

[11] Entendo o discurso religioso, como um discurso que busca dar aos que nele creem uma visão de mundo que serve como sistema de referência para o crente agir. Diante disso, é inegável que o discurso religioso é uma das fontes da moralidade dos indivíduos. Trabalhei, em *Weltbild, Bezugssystem e crença religiosa.* In.: Salles, J. C. (Org). *Certeza.* Salvador: Quarteto Editora, 2012; como a crença religiosa pode ser entendida como visões de mundo que servem como referência a partir do que os crentes agem e vivem suas vidas.

discussão a respeito da variedade religiosa, para depois, brevemente, discutirmos a relação entre religiosidade e irreligiosidade.

Perceber que não existe mais a Religião mas religiões é um ponto muito importante para se entender o lugar das religiões na contemporaneidade. Ora, se percebemos corretamente que não existe uma única religião como fonte da moralidade, no sentido de modo de viver e conjunto de regras a seguir, por consequência temos de nos dar conta da variedade de fontes morais e não podemos mais nos sentir, como religiosos, no centro do universo irradiador da luz da verdade.

Jonathan Sacks, em seu livro *A dignidade da diferença: como evitar um choque de civilizações,* faz uma importante constatação sobre o discurso dos líderes religiosos quando estes se encontram. Ele diz: "Quando os líderes religiosos se encontram a tendência dos discursos deles é de acentuar as semelhanças e aspectos comuns como se as diferenças entre religiões fossem superficiais e triviais"[12]. Essa parece ser uma constante nas discussões contemporâneas sobre a diversidade moral e religiosa. Apesar de falarmos muito das diferenças e a louvarmos, sempre falamos dela pelo viés do comum, dificilmente pelo viés da própria diferença.

O problema dessa perspectiva é que pressupomos um centro de ligação, algo que une todas as manifestações religiosas e, geralmente, corremos o risco de impor a idéia de uma religião a todas as outras ou, pior do que isso, corremos o risco de excluir aqueles que não partilham aquilo que é comum. O mesmo acontece do ponto de vista de modos de viver: apesar de nos dizermos liberais, progressistas e defensores da diversidade, a cada momento nos colocamos como julgadores do modo de viver alheio e defendendo nosso modo de viver como o único realmente correto. As outras manifestações morais e religiosas são, por esse viés, necessariamente erradas[13]. Estamos, às

[12] SACKS, 2013, p.36.

[13] Trabalhei essa questão de forma mais demorada e pormenorizada em "*A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*". Curitiba: Editora CRV, 2011. p.181ss.

vezes sem precebermos, envoltos num embate no qual se um sujeito A, pertence a uma religião X e defende que ela é a detentora da Verdade em questões morais e religiosas e, mais do que isso, que ele tem o dever de levar a Verdade às demais pessoas, então um sujeito B que pertence a uma religião Y é, aos olhos do sujeito A, necessariamente alguém que está falhando com a verdade e, por consequencia, está falhando e ofendendo seu Deus[14]. Diante disso, o sujeito A vê-se legitimado a atacar o posicionamento de B, tentando convencê-lo da verdade. Esse exemplo, não é aplicado apenas à conflitos interreligiosos, mas a conflitos morais e conflitos entre religiosos e irreligiosos.

A bem da verdade, poderíamos dizer que ainda não levamos a sério a diversidade moral e religiosa contemporânea e não a pensamos como um ponto que deve ser levado em consideração em nossas teorias. Mas como, então, levar a sério a diversidade moral e religiosa contemporânea, sem correr o risco de impor a minha fé ou o meu modo de viver à fé e ao modo de viver alheio?

---

[14] William James afirmou que a ideia do cíúme da honra da divindade, difundida por igrejas que pregam um Deus extremamente preocupado consigo mesmo, tende a levar mais facilmente a atos de fanatismo. Ele diz: "Quando uma mente intensamente leal e estreita se vê presa do sentimento de que certa pessoa sobre-humana é digna da sua devoção exclusiva, uma das primeiras coisas que acontece é que ela idealiza a própria devoção. A adequada compreensão dos méritos do ídolo passa a ser considerada o único grande mérito do adorador; [...] Exaurem-se os vocabulários e alteram-se as línguas na tentativa de louvá-la o bastante; a morte é considerada um benefício se conseguir atrair a sua grata atenção. [...] Consequência imediata dessa condição da mente é o ciúme da honra da divindade. Como pode o devoto mostrar melhor sua lealdade do que pela sensibilidade nesse sentido? A menor afronta, o menor descaso devem causar indignação, e os inimigos da divindade hão de ser confundidos. Em mentes excessivamente acanhadas e em vontades ativas, um desvelo dessa natureza pode converter-se em preocupação absorvente; e cruzadas têm sido pregadas e chacinas instigadas pelo simples motivo de uma ligeira desatenção para com o Deus. Teologias que representam os deuses como atentos à sua glória, e igrejas com políticas imperialistas, conspiram para ventilar esse temperamento até transformá-lo numa incandescência, de modo que a intolerância e a perseguição vieram a ser vícios associados por alguns de nós inseparavelmente. [...] De sorte que, quando 'livres-pensadores' nos dizem que religião e fanatismo são gêmeos, não podemos negar incondicionalmente a acusação (JAMES, 1991, p.215).

Vamos falar disso, usando um pouco das idéias de Wittgenstein sobre jogos de linguagem. Este, ao falar da filosofia, dizia que esta tinha a mania ou uma certa doença de generalização, ou seja, buscava ao máximo o comum e esquecia-se de olhar para a diversidade, para as diferenças. Em sua obra *Investigações Filosóficas*, ele faz um excelente trabalho de nos mostrar diferenças linguísticas. Ou seja, ele nos mostra que devemos olhar a linguagem não como algo único, não como algo que contenha uma essência. Ele descobre que o que existe, especificamente quando falamos de linguagem, não é A Linguagem, mas linguagens, diferentes jogos com gramáticas diferenciadas. Alguns desses jogos possuem características comuns uns com outros. Dessa forma, posso ter uma família de jogos Y composta pelos jogos A, B, C que compartilham certas semelhanças. Porém, estas semelhanças podem não ser compartilhadas pela família de jogos Z composta pelos jogos D, E, F.

O que Wittgenstein nos ensina é uma nova forma de olhar a linguagem, um novo modo de percebê-la. O que devemos fazer é olhá-la não como algo que possui um núcleo comum que a fundamente, não como algo que possui uma essência que passaria por todos os jogos de linguagem, mas como diversas manifestações que não contêm uma ideia comum que as perpassa. O que Wittgenstein nos ensina é perceber diferenças. Essas diferenças não tornam um jogo melhor ou pior que outro, não tornam um jogo mais verdadeiro que outro jogo, apenas tornam o jogo A diferenciado do jogo B[15]. Não há o jogo ou metajogo que normatize todos os outros jogos, o que há é a variedade e riqueza da linguagem. A diferença de jogos não tem nenhuma conotação moral, mas é natural. O que a discussão sobre jogos de linguagem de Wittgenstein tem a ver com o que estamos discutindo? Antes de responder a esse questionamento, vamos falar um pouco das idéia de outro autor já citado acima, a saber Jonathan Sacks. Em *A dignidade da diferença* ele afirma:

[15] Isso não é relativismo no sentido de que o jogo A e B possuem verdades relativas. O relativismo perde todo o sentido se entendermos a linguagem dessa forma.

> Há uma crença que, mais do que qualquer outra, é reponsável pelo sacrifício de pessoas no altar dos grandes ideais históricos. Segundo esta crença, aqueles que não partilham a minha fé – ou raça ou ideologia – não partilham da minha humanidade. Na melhor das hipóteses, são cidadãos de segunda classe. Na pior, negam a santidade da própria vida. São os descrentes, os infiéis, os que não serão salvos nem redimidos e ficam de fora do círculo da salvação. Se a fé é o que faz de nós humanos, então aqueles que não partilham da minha fé não chegam bem a ser humanos. Foi desta equação que decorreram as cruzadas, as inquisições, as jihads, os pogroms, o sangue do sacrifício humano ao longo dos séculos. Foi ela – se substituírmos a fé pela raça – que, em última análise, levou ao Holocausto[16].

Para Sacks, esta equação que exclui necessariamente o diferente como alguém que não pode ter os mesmos direitos ou a mesma voz que eu é fruto do que ele chama "espírito de Platão" e precisa ser exorcizado se quisermos realmente conviver com as diferenças e levá-las a sério. O espírito de Platão é basicamente a ideia, advinda da noção platônica de mundo das formas, segundo a qual não deveríamos nos preocupar com as particularidades, mas com as formas perfeitas, com a unidade da universalidade. Diante do caos das diferenças, segundo essa perspectiva, devemos olhar para aquilo que permanece, o comum e universal presente naquilo que, aparentemente, é diverso. Para Sacks, essa ideia faz parte do imaginário ocidental e é um dos motivos que nos leva a não perceber seriamente as diferenças e a cometer absurdos. Ela

> Conduz à convicção – aparentemente fascinante, mas profundamente falsa – de que existe apenas uma verdade a respeito da essência da condição humana, e que se aplica a todas as pessoas em todos os tempos. Se eu estou certo, tu estás errado. Se aquilo em que acredito é verdade, então aquilo em que tu acreditas, diferente daquilo em que eu acredito, é necessariamente um erro em razão do qual tens de ser convertido, curado e salvo. Desta idéia decorreram alguns dos

[16] SACKS, 2013, p.59.

> maiores crimes da história, uns patrocinados por religiões, e outros – as revoluções russa e francesa, por exemplo – sob a bandeira das filosofias seculares, mas ambas fascinadas pelo espírito de Platão[17].

Se observamos com atenção o que Sacks diz sobre o espírito de Platão e a necessidade de exorcizá-lo, veremos algumas similaridades com a noção de jogos de linguagem de Wittgenstein. Este também acredita que precisamos parar de buscar o comum, o universal, a essência e nos focarmos realmente nas diferenças. Ao nos focarmos nas diferenças, veremos a variedade e nos surpreenderemos com sua riqueza. Aplicando esses dois autores à temática que estamos discutindo, vemos o erro de se trabalhar com uma perspectiva exclusivista, com o ponto de vista de que existe uma única fonte da moral e uma única religião detentora da verdade e que, por consequênica disso, todas as outras devem ser expurgadas e rechaçadas como erradas. A recusa ao pluralismo e a tentativa de impor-se como religião exclusiva perde o sentido se entendermos a naturalidade da variedade de discursos religiosos e morais.

A defesa de que existe uma variedade de manifestações religiosas e que todas elas são legítimas pressupõe a necessidade de abandonarmos a tese da centralidade, ou seja, a tese segundo a qual um discurso religioso tem maior prioridade em relação a todos os outros discursos. Numa sociedade plural não pode existir um discurso que dita as regras a todos os outros discursos. Nesse sentido, as religiões, na contemporaneidade, precisam perceber que não ocupam o centro, mas que vivem num mundo sem centro, num mundo onde todos podem fazer seus discursos de forma legítima. Como bem constata Sacks:

> Numa sociedade plural – e mais ainda num mundo plural -, cada um de nós tem de se satisfazer com menos do que quando nos associamos com companheiros de crença. [...] O que perdemos é amplamente compensado pelo fato de nos tornarmos coarquitetos de uma sociedade maior do que a que

[17] SACKS, 2013, p.63.

> seríamos capazes de construir sozinhos, uma sociedade na qual a nossa voz é ouvida e considerada ainda que não predomine[18].

Essa constatação de Sacks é interessante por justamente mostrar que numa sociedade plural todos são ouvidos e podem emitir seus pontos de vista, mas isso não quer dizer que seus pontos de vista sejam os predominantes. É isso que significa o "ter de se satisfazer com menos do que quando nos associamos a companheiros de crença". Se estivéssemos numa sociedade sem pluralidade nossa voz seria a voz de todos e sempre seria a predominante, em uma sociedade plural isso não acontece. A religião A não predomina sobre e não tem o poder de determinar o que a religião B deve pregar e fazer. Novamente, não existe o discurso religioso, mas discursos religiosos. Duas coisas são importantes aqui. A primeira, diz respeito ao fato de acostumar-se com a naturalidade da pluralidade e a segunda perceber que ela pode ser benéfica.

Em relação à primeira ideia, se nos voltarmos para aquilo que Wittgenstein diz a respeito da linguagem, a saber o fato de que não existe linguagem mas linguagens, temos que necessariamente assumir, que dado o fato de que como humanos somos seres linguísticos e a linguagem não é estanque mas dinâmica (ligada a diversidade de práticas humanas), é natural que haja uma diversidade de discursos. Se é assim e a religião manifesta-se discursivamente, não podemos negar o fato de que a pluralidade religiosa é natural. Negá-la ou tentar impedir a diversidade de crenças iria contra a própria natureza multifacetada da linguagem.

Quanto ao segundo ponto, a saber os benefícios da pluralidade, ao invés de acharmos que a pluralidade religiosa nos enfraquece, podemos justificadamente pensar que ela enriquece as religiões. Dado que as religiões são visões de mundo e práticas humanas, uma religião A pode enriquecer uma religião B com novas práticas e novas formas

[18] SACKS, 2013, p.94.

de ver o mundo, formas que não necessariamente são excludentes. Phillip L. Quinn, em seu artigo intitulado *Religious diversity: familiar problems, novel opportunities* argumenta que a comparação entre diferentes religiões pode trazer benefícios não só para o estudo das religiões, mas também para as práticas dessas. Ele apresente três possibilidades que podem enriquecer as práticas religiosas desde que não se tome *a priori* uma prática diferente como inimiga:

> Uma possibilidade é a descoberta de concordâncias imprevistas. Os adeptos de ambas as religiões podem descobrir que eles, por diferentes caminhos históricos e culturais, chegaram a destinos semelhantes em termos de sua compreensão da condição humana. Ao eliminar fontes de desconfiança mútua, a comparação pode reduzir o atrito. Outra possibilidade é um desafio a uma das religiões comparadas. Seus praticantes podem vir a reconhecer a inadequação de suas explicações sobre determinadas formas de comportamento humano através de uma reflexão sobre as melhores explicações oferecidas pela outra religião. A comparação pode estimular desenvolvimentos teóricos inovadores dentro de uma tradição religiosa. Uma terceira possibilidade é o enriquecimento da prática religiosa. Os adeptos de uma religião podem encontrar na outra a prática da oração ou meditação que poderiam ser proveitosamente apropriados, talvez com modificações, contribuindo para o seu próprio crescimento espiritual[19].

Para além das diferenças religiosas, é preciso perceber algo a mais, a saber, o fato de que nem só de discursos religiosos vive uma sociedade plural contemporânea. Há outros discursos, outras visões de mundo e sistemas de referências, outras fontes de moralidade e sentido.

Se já mostramos que uma determinada religião precisa se acostumar com o fato de não ser o centro dos discursos religiosos, agora é preciso falar, mesmo que rapidamente, a respeito do fato de

[19] QUINN, 2005, p.395.

que numa sociedade plural não existe só discursos religiosos. Uma das maiores dificuldades da atualidade e que tem acirrado disputas até pouco tempo restritas aos muros das universidades é a disputa entre religiosos e irreligiosos. Tais disputas, muitas vezes, beiram ao fanatismo de ambos os lados.

Diante disso, é preciso perceber que não existe apenas o discurso religioso como detentor de sistemas de referências e modos de ver o mundo. Existem outros discursos que dão sentido e são fonte de moralidade para os indivíduos. Poderíamos citar a arte, o conhecimento, a razão laica, a moralidade irreligiosa, o mercado e muitos outros. Uma religião específica pode ser central e determinar a vida de crentes individuais, que vivem em sociedades plurais e têm o direito de viver suas vidas de modo religioso, mas não pode tender a determinar a vida de toda uma sociedade, pois há diferentes modos de vida. É claro que aqui temos de compreender que assim como uma religião específica, nenhum outro discurso específico deve tender a definir de forma exclusiva o destino de uma sociedade, no que tange aos bens que os indivíduos devem buscar. Isso não é excluir ou dizer que os grandes discursos de sentido e referência para a vida das pessoas e comunidades devem desaparecer, isso é simplesmente dizer que é preciso aprender a viver fora do centro, é preciso abrir mão de ser o único discurso válido, até mesmo para que outro discurso que também se ache o único válido não entre em choque com o seu discurso e inicie uma guerra pela hegemonia.

No que tange à relação entre religiosidade e irreligiosidade é preciso haver uma via de mão dupla: nem os discursos religiosos devem tentar extinguir os discursos irreligiosos, taxando esses de imorais ou de pessoas inferiores que devem ser elevadas a um patamar superior, nem os irreligiosos devem tentar extinguir o modo de vida religioso, afirmando que esse modo de vida é para pessoas ignorantes ou com pouca inteligência que não entenderam os avanços da ciência. Qualquer discurso que faça esse tipo de acusação cai em radicalismo e está querendo ocupar o centro dos discursos morais e de sentido, rechaçando todos os outros. É interessante perceber que tanto os discuros radicais religiosos, quanto os discuros radicais irreligiosos,

caem no mesmo erro, sem perceberem ou admitirem tal erro. Para usarmos uma metáfora, eles possuem o mesmo DNA.

Referências

ENGELHARDT, H. T. *Fundamentos da Bioética.* São Paulo: Loyola, 2008.

GAUCHET, M. *El desencatamiento del mundo: una historia política de la religión.* Madrid: Editorial Trotta, 2005.

JULLIEN, F. *O diálogo entre as culturas: do universalismo ao multiculturalismo.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LANGERAK, E. "Pluralismo, Tolerância, Discordância". In.: TALIAFERRO, C. & GRIFFITHS, P. (orgs). *Filosofia das Religiões: uma antologia.* Lisboa: Instituto Piaget, p.625-635, 2006.

LOCKE, J. *Cartas sobre a tolerância.* São Paulo: Ícone editora, 2004.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral.* Bauru: EDUSC, 2001.

QUINN, P. L. "Religious diversity: familiar problems, novel opportunities". In: WAINWRIGHT, W. J. (ed.). *The oxford handbook of philosophi of religion.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

SACKS, J. *A dignidade da diferença: como evitar um choque de civilizações.* São Paulo: Sefer, 2013.

VOLTAIRE. *Cartas Filosóficas.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations. (German/English edition).* Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *O livro Azul.* Lisboa: edições 70, 1992.

O Desejo Metafísico de Levinas como Solidariedade (Para além de Nietzsche, Schmitt e Derrida)[2]

Enrique Dussel

> "O *desejo metafísico* tende para o totalmente outro, para o absolutamente outro. A análise habitual do *desejo* não poderia dar razão de sua singular pretensão [...]"[3]. "O *desejo metafísico* não aspira ao retorno, visto que é *desejo* de um país em que não nascemos. De um país completamente estranho, que não foi nossa pátria e ao que não iremos nunca mais. O *desejo metafísico* não repousa em nenhum parentesco prévio. Desejo que não pode satisfazer-se [...][4]". "Para o *desejo* [1] a alteridade, inadequada a todo conceito, tem um sentido. É compreendida como a alteridade do Outro (*Autrui*) e também como a do Altíssimo. A dimensão mesma da grandeza é a abertura efetuada pelo *Desejo metafísico*"[5].

Trata-se de expor uma categoria *metafísica* no horizonte destas meditações semitas, ponto de partida de uma *Política da Libertação* que estamos elaborando. Será um exemplo de um tema que necessitaria para

---

[1] Tradução de Silvio Kavetski.

[2] Comunicação apresentada em um seminário em Jerusalém na ocasião do centenário do nascimento de E. Levinas. 17 de janeiro de 2006.

[3] E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977 (orig. francés, *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1968, p.3).

[4] *Ibid*., p.58; p.3.

[5] *Ibid*., p.58-59; p.4-5.

sua plena concepção muito maior espaço[6]. As páginas seguintes servem como sugestão sobre a questão.

1. Um texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como é habitual, é um gênio que supera em suas intuições pré-conceituais sua mesma capacidade de poder expressar de maneira analítica o indicado de maneira poética, estética, como exposição de uma experiência que certamente supera as palavras com pretensão de univocidade filosófica. Em sua coleção de adágios, *Humano, demasiado humano*, depois de refletir sobre a dificuldade da "amizade" (*Freundschaft*) lança um adágio cheio de sugestões:

> "[...] E talvez então chegará também a hora da alegria, quando diga:
> [A.1] [a.1] *Amigos*, [a.2] *não há amigos*!, [A.2] gritou o sábio moribundo.
> [B.1] [b.1] *Inimigos*, [b.2] *não há inimigos*!, [B.2] grito eu, o louco vivente".
> "[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
> *Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise;
> *Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Tor" [7].

---

[6] Este artigo continua a temática iniciada em meus trabalhos: "*Sensibility* and *Otherness* in Emmanuel Lévinas", in: *Philosophy Today* (Chicago), v.43, n.2, 1999, p.126-134; "*Lo político* en Lévinas (Hacia una filosofía política *crítica*)", in: Moisés Barroso-David PÉREZ, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p.271-293, e "Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity". In: *Constellations* (Oxford), v.11, n.3, Septiembre 2004, p.326-333. Ambos os artigos se incluem nesta *Meditações semitas*.

[7] Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, p.404).

O texto tem dois momentos, o primeiro sobre a "amizade" [A], e o segundo sobre a "inimizade" [B]; ambos com dois componentes: o primeiro consiste na expressão aristotélica conhecida [A.1], à que Nietzsche lhe agrega um oposto dialético (amigo/inimigo) seu, fora do contexto aristotélico ou helênico [B.1], que tem, como veremos, muitas fontes culturais e de pensamento filosófico diverso. Mas, sobretudo, e em segundo lugar, Nietzsche enriquece o adágio com outros momentos que são como um comentário que propõe "quem" enuncia o conteúdo da primeira parte [A.1 e B.1], que desconcerta e no que consiste realmente a chave do enigma [A.2 e B.2], e que será o tema do meu comentário (no §3 deste artigo).

Sem entrar ainda no fundo da questão, Nietzsche sugere, assim como a tradição lhe indica, que é muito difícil (qualitativa e quantitativamente) ter um *verdadeiro* amigo [a.1], em especial dada a solidão proverbial do filósofo que se deleita em suas reflexões excêntricas solipsistas, e (no caso de Nietzsche) de uma exagerada (talvez doentia) exigência quanto às qualidades que devia ter "o amigo" (de modo que, em seu tempo, não teve propriamente nenhum amigo íntimo), e que, por outra parte, sua vida peregrina não intentava travar amizades como uma condição de gozo. Sua *skholé* (σχολή), um tanto masoquista, necessitava frequentemente da dor romântica para engendrar suas genialidades. A "amizade" era o próprio do vulgo, "das massas": "O feliz: ideal do rebanho (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...]. Como se pode pretender que se haja aspirado à felicidade?"[8]

O segundo momento [b.2] é o mais interessante. O que quer dizer Nietzsche quando enuncia que "não há inimigos"? Certamente já não se encontra na tradição clássica helênico-romana, mas se passa para a tradição semita-cristã-ocidental, tentando invertê-la. Em que sentido a "inimizade" é dissolvida para chegar a exclamar que "não há inimigos"? É evidente que o *crítico* Nietzsche, que "aniquila os valores", se

[8] NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke,* Musarion, München, 1922, v.19, p.151; ed. española, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, v.4, p.268.

considera o inimigo da sociedade vulgar, do rebanho, do ascetismo judeu-cristão no poder – como o que inverte os valores vigentes. Ele, o "Anticristo", é o inimigo da sociedade moderna e, portanto, seus amigos são os inimigos do vulgo. Mas a crítica é um retorno à origem, ao fundamento ontológico dos valores "distorcidos". Não é uma "loucura" tão radical como a que tentaremos.

Talvez a mais desconcertante oposição se estabelece entre "o sábio moribundo" [A.2] e "o louco vivente" [B.2]. Mas deixemo-la para depois.

Bem, este texto é a chave da obra de Jacques Derrida, em seu livro *Politiques de l'amitié*[9]. Como interpreta tudo isso Jacques Derrida?

2. Fraternidade e Inimizade. A reflexão de Jacques Derrida

Na famosa obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, se impõe a tarefa de pensar a "política" desde um horizonte que supera a tradição *racionalista* neokantiana em voga na filosofia política (desde John Rawls até Jürgen Habermas, para citar dois extremos). Em vez de falar da razão prática-política, do contrato, ou do "acordo" discursivo, ainda que sem negá-los, Derrida tenta traçar *o político* desde o laço afetivo, desde a dimensão pulsional cordial; neurologicamente seria prestar mais atenção ao sistema límbico que ao neocortical[10]. Não é uma consideração procedimental, *formal*, mas, mais exatamente, através dos conteúdos da vida humana política, as pulsões, as virtudes; quer dizer, o aspecto *material* da política[11]. A unidade da comunidade

[9] GALLIMARD, Paris, 1994 (trad. esp. *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998).
[10] Veja-se Antonio DAMASIO, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*, A Harvest Book, New York, 1999; e do mesmo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando (Florida), 2003.
[11] Sobre o aspecto *material* (acerca do *conteúdo*, o *Inhalt* em alemão) da ética veja-se E. DUSSEL, *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, caps. 1 e 4. O aspecto *material* da política veja-se em minha obra de futura publicação *Política de la Liberación*, §§ 21, 26 (vol. 2), 33 e 42 (vol. 3).

política não se alcança *somente* por acordos a partir de razões, mas *também* pela amizade que une aos cidadãos em um todo político. No fundo, se trata de desconstruir o conceito de *fraternidade*, um postulado da Revolução Francesa, dando como fruto uma obra barroca com mil pregas. Penso, entretanto, que se enreda entre essas pregas e ao final se perde entre elas. "Se entorta a pá" (diria Wittgenstein) antes do tempo, porque, embora aprecie tanto a E. Levinas, nunca, opino, chegou a entendê-lo, e esta desconstrução assim o demonstra.

Com efeito, tudo transcorre dentro do horizonte ontológico – com *dois pólos* antitéticos -, mas nunca consegue ultrapassar esse horizonte para o âmbito metafísico ou ético, em que a partir de um *terceiro polo* poderia ter encontrado a solução para a dupla aporia apresentada com grande erudição (para além das mesmas possibilidades de interpretação do "louco de Torino" [12]). A obra é um diálogo mantido com Carl Schmitt, a partir de Nietzsche, em que tendo como horizonte a tradição dos tratados sobre a amizade a partir de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneiras de tratar o tema da "amizade" (ou inimizade), o que determina diversas maneiras de interpretar *o político*, tendo como referência permanente as aporias nietzschianas.

[12] "Grito eu, o *louco* vivente" [A.2]. Como se poderá ver mais adiante em minha interpretação, o ser "louco" significa uma sabedoria que é maior que o mero "saber ontológico", e que critica o mesmo ontológico, mas no caso de Nietzsche a mencionada crítica é como uma crítica *pré*-ontológica ainda em referência ontológica à que se retoma no remoto passado originário helenístico, enquanto que o que nos propomos é alcançar um âmbito *trans*-ontológico em referência à exterioridade ou alteridade, que é a proposta indicada por Paulo de Tarso: "loucura para o mundo" (personagem de "moda", dadas as obras de S. Žižek, A. Badiou, M. Henry, G. Agamben, F. Hinkelammert e outros na *filosofia política* atual, e como o trataremos no §3 deste artigo). Penso que o texto nietzschiano que estamos analisando está acima de sua capacidade de interpretação, porque opino que o que genialmente enuncia nem ele mesmo chega a resolvê-lo.

Desde o *Prólogo*, entretanto, se traça o que "seria uma política de um *para além* (*au-delà*) do princípio de fraternidade"[13]. Mas esse "para além" será a "inimizade", o que supera o horizonte do campo político como tal. O Estado, geralmente, se refere à família, e esta ao parricídio – os irmãos que sacrificam o Pai originário de S. Freud – à "vida". "No princípio, sempre, Um se violenta e desconfia do outro"[14], ademais um crime inevitável dentro da dialética derridadiana ou nietzschiana.

Carl Schmitt quer devolver ao *político* seu sentido forte, *material* (como *vontade* e não como pura legalidade liberal), e por isso opõe à "amizade" a "inimizade", porém permanecendo em um horizonte *político*. É uma inimizade que não é um mero *crime* físico, guerreiro, total. A diferença entre o "inimigo *político*" – que ainda se encontra *dentro* da fraternidade – e o "inimigo *total*" – que está *fora* do *político* – é o tema a esclarecer. Quer dizer, é possível alguma inimizade (*ôntica*: α.2, do *Esquema 2.1*) desde o horizonte de uma amizade (*ontológica*: β.1) que a abarque? É *o político* ainda possível perante uma inimizade (β.2) que se situa *para além* do amigo (α.1) e do inimigo (α.2) *ônticos*? Uma amizade *ontológica* admite o outro (o inimigo *político*), em um primeiro nível, porque está *dentro* da fraternidade, e, em um segundo nível, já não o admite porque está *fora* do horizonte da fraternidade *ontológica*. Observemos a expressão: "[a.1] Amigos, [a.2] não há amigos!". Uma interpretação possível é que o primeiro "amigos" [a.1] são todos os que se encontram *dentro* da fraternidade ontológica, da comunidade política como *totalidade* (dentro do horizonte político como tal); o segundo "não há amigos" [a.2] são os inimigos *ônticos* (dentro do horizonte político ainda) desde uma fraternidade *ontológica* que permite alguma inimizade (do oponente político) dentro do campo político enquanto tal.

[13] DERRIDA, 1994, ed. francesa, p.12.
[14] Op. cit., ed. francesa, p.13.

Esquema 1.1

Diversos níveis de oposição

<table>
<tr><td>α.1.Amizade *ôntica*</td><td>α.2.Inimizade *ôntica*</td><td rowspan="2">β.2.Inimizade *ontológica*</td></tr>
<tr><td colspan="2">β.1. Amizade (Fraternidade) *ontológica*</td></tr>
<tr><td colspan="3">Ordem ontológica (Totalidade)</td></tr>
</table>

A primeira aporia [A] – em relação à segunda: "Inimigos, não há inimigos!" [B] – se interpreta tradicionalmente como a contradição de um criticar aos que devem ser amigos *(Amigos!)* [a. 1] e que não sejam amigos *verdadeiros* [a.2]. No que diz respeito a esta interpretação como relação privada ("meu mais íntimo amigo"), o "primeiro amigo" se refere a todos os próximos, aos que se tem junto a si familiarmente, à comunidade fraterna dos próximos. Na tradição se interpreta que a exclamação "não há amigos!" [a. 2] se refere à impossibilidade do "perfeito amigo", porque a perfeita amizade é própria dos deuses, quer dizer, é empiricamente impossível. É a amizade no sentido da Modernidade, em que a individualidade cobra importância. Embora também seja a "amizade" cultivada pelos sábios que se retiram em uma comunidade (como na Menfis egípcia) fora da cidade para contemplar as coisas divinas. A *philía* que une as almas dos sábios (para além do simples *éros*). Derrida dedica a este tema o capítulo 1.

Para os clássicos, desde Platão, Aristóteles ou Cícero, a "amizade" não era apenas íntima ou privada, mas sempre se situava no horizonte político, e esta também é a perspectiva de C. Schmitt, que segue Derrida. Trata-se dos "amigos políticos", que guardam certa fraternidade pública, não privada, e, portanto se poderia dizer que não são "amigos" – no sentido privado. O certo é que o texto permitirá muitas interpretações possíveis (que tanto agradam sofisticamente Derrida).

Avançando em sua reflexão, no capítulo 2, Derrida já abre com a segunda aporia, o que lhe permite enfrentar os textos de Nietzsche. "Inimigos, não há inimigos!, grito eu, o louco vivente". Não obstante, de maneira um pouco precipitada encara já o segundo momento das aporias [A.2 e B.2], e no segundo enunciado: "grito eu, o louco vivente" [B.2], parece que não adverte que a questão deve ser dividida analiticamente. Primeiro, deveria analisar a questão da "inimizade" (ante a "amizade") para posteriormente refletir sobre o "gritou o sábio moribundo" [A.2], e o "grito eu, o louco vivente" [B.2]. Derrida pensa o segundo enunciado, já que a "loucura" é um tema anteriormente tratado por Nietzsche:

> "Devemos ser *loucos*, aos olhos dos metafísicos[15] de todos os tempos, para se perguntar como uma coisa *poderia* surgir de seu contrário, como se, por exemplo, a verdade pudesse surgir do erro [...] Quem sonhe sobre isto entra imediatamente na *loucura*: é um *louco*" [16].

Nesse sentido Nietzsche, numa "loucura" que inova ainda no presente, quer dizer, que está "vivente", mas sempre desde o mesmo horizonte *ontológico*, que não pode ser posto em questão enquanto tal. De certo modo é o "inimigo *total*", mas não como o que declara a guerra, mas como o que critica *totalmente* a "inimizade" meramente *ôntica*. Esta "loucura" da crítica é igualmente uma "responsabilidade": "Me sinto responsável frente a *eles* (os novos pensadores que vem), e por isso responsável ante *nós* que os anunciamos" [17] - comenta Derrida. Continua tratando estes temas no capítulo 3: "Esta *verdade* louca: o nome adequado da amizade".

---

[15] Neste artigo o conceito de "metafísico" terá dois sentidos completamente diferentes: primeiro, em seu sentido tradicional e tal como o usa aqui Nietzsche (é a "metafísica" em seu sentido *ôntico* e ingênuo do realismo acrítico); segundo, no sentido que o usa E. Levinas (em que ontologia é a ordem da Totalidade e a metafísica da ordem da Exterioridade), que é metafísica como trans-ontologia: metafísica. Veja-se DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4.9: "Ontología e metafísica".

[16] DERRIDA, 1964, ed. fr., p.52.

[17] *Ibid.*, ed. fr., p.59.

No capítulo 4 se refere frontalmente a Carl Schmitt [18]. Recolhe a sugestão de construir uma política desde a "vontade", como "decisão" ontológica que critica a "despolitização" liberal do mero "estado de direito" ou a pura referência legal ao Estado. A política é um drama que se estabelece, em primeiro lugar, na contradição latina entre *inimicus* e *hostis*; em grego entre *ekhthrós* e *polémios*. O *amicus* se opõe, tendo inadvertidamente, como veremos depois, como referência um texto de outra tradição cultural (judeu-cristã[19]), ao *inimicus* (*ekhthrós*) ou o "rival privado".

Por sua parte Platão, na *República* em seu livro V, distinguirá entre a guerra propriamente dita, a morte contra os bárbaros (*pólemos*) e a guerra civil entre as cidades gregas (*stásis*). De modo que para Schmitt ao final haveriam três tipos de inimizade: dois tipos de inimizade que chamamos *ôntica* [α.2] separada ainda em uma "rivalidade privada" [b.1] e em um "antagonismo público" ou político propriamente dito [b.2] (a *stásis*), as que se opõem à "inimizade total" [β.2] do que declara a guerra à morte - saindo do "campo político" e entrando no "campo militar" propriamente dito.

A *fraternidade* (da *phratría*) se funda em uma "igualdade de nascimento" (*isogonía*), por "igualdade de natureza" (*katá phúsin*) o que determina a "igualdade segundo a lei" (*isonomía katà nómon*). A *philía* da indicada *isonomía* é a amizade política, a *fraternidade*, que se liga à *demokratía*.

No capítulo 5 aborda a "inimizade absoluta" (*hostis*, *polémios*) ou a guerra a morte. Tanto no "antagonismo político" como na "inimizade absoluta" há sempre uma referência a uma "ontologia da *vida humana*[20]", porque a indicada dramaticidade da política está na possibilidade perpétua de perder a vida, já que sendo todo cidadão um antagonista possível na política (no segundo sentido indicado b.2),

[18] *Ibid.*, ed. fr., p.101ss. Derrida comentará a obra central nesta questão de C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin, 1993.
[19] É o texto do evangelho de *Mateus* 5, 44: "Amai os vossos inimigos".
[20] DERRIDA, op. cit., ed. fr., p.145.

sempre se corre o risco da morte física. Neste caso, teria que indicar que é a vida humana mesma o último critério que funda a possibilidade de discernir entre amigo/inimigo: inimigo é aquele que pode pôr à prova a vida até o limite do assassinato[21]. Schmitt, o mesmo que Schopenhauer, Nietzsche ou Freud, partem da vida humana, a partir disso descobrem a importância da Vontade, e daí a possível fundamentação material, efetiva, pulsional da política.

*****

Vale aqui um comentário. Em todos estes pensadores, existe sempre uma afirmação de um vitalismo desequilibrado (que decanta dos elementos reacionários de direita referindo-me sempre a Marx ou Freud). É de conservar por sua importância, na reflexão de Derrida, a questão material fundamental da vida humana:

> Schmitt [...] nomeia inequivocamente dar morte. Vê aí o sentido da originalidade ontológica [...] que se deve reconhecer nas palavras *inimigo* e *luta*, mas primeiramente e sobre o fundo de uma antropologia fundamental ou de uma ontologia da *vida humana*: esta é um *combate* e cada ser humano é um *combatente*, afirma Schmitt [...] Isto significa ao menos que o ser-para-a-morte dessa vida humana não se separa de um ser-para-o-dar-morte ou para-a-morte-em-combate[22].

É uma política fundada na vida, mas, como todo o pensamento de direita (incluindo Heidegger), é uma vida "para a morte". É o risco da morte o que constitui o campo político como político, e por isso mais que a fraternidade (como amizade) é a *inimizade* o momento essencial. Novamente devemos recordar que se o poder da comunidade é a

[21] Veja-se o capítulo 1 de minha *Etica de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998; e o capítulo 1 da *Segunda parte* de minha *Política de la Liberación*, de futura publicação.
[22] *Ibidem*, ed. fr., p.145 (ed. esp., p.144-145).

potentia afirmativa[23], o campo político é o âmbito em que se desenvolvem as ações estratégicas e se organizam as instituições política para alcançar a reprodução e aumento da vida, e não seu contrário. Seu contrário, a morte, recorda a vulnerabilidade da política, seu limite, a *potestas* fetichizada como dominação. Inevitável sim, mas não por inevitável é essencial. No pessimismo schmittiano, como em Maquiavel, Hobbes e tantos outros modernos, tudo parte da "hostilidade":

> [Não há] *hostilidade* sem a possibilidade real de dar morte, [assim como] não há tampouco, correlativamente, amizade fora dessa pulsão mortífera [...]. Esta pulsão mortífera do amigo/inimigo procede da vida e não da morte, da oposição a si da vida enquanto se afirma ela mesma, não de algum tipo de atração da morte pela morte ou para a morte [24].

Objetiva-se afirmar a vida, mas sempre através do rodeio pela morte, e não se consegue construir as categorias a partir dessa categoria fundamental (o poder da comunidade como *potentia* da vida, afirmativamente). A *fraternidade* se faz impossível como ponto de partida. O ponto de partida é a *inimizade* porque é "a partir desta extrema possibilidade [amizade *vs* inimizade] que a vida do ser humano adquire sua tensão especificamente *política*" [25]. A política obtém seu conceito nessa tensão entre vida e morte, entre amizade e inimizade. A

---

[23] Por nossa parte distinguimos entre a *potentia* ou o "poder da comunidade política *em si*", indeterminada pluralidade de vontades unificadas pela fraternidade e o consenso discursivo, em observância às possibilidades determinadas pela factibilidade. Esta *potentia* se determina institucionalmente como a *potestas* (todas as instituições políticas, como exercício delegado da *potentia*, desde as instituições da sociedade civil até a sociedade política ou o Estado, no sentido gramsciano. Veja-se o tema em minha *Política de la Liberación,* v.2, §14. A *potestas* pode exercer-se no momento em que "os que mandam mandam obedecendo" da Frente Zapatista da Libertação Nacional de Chiapas. Neste caso o poder é um exercício com "pretensão política de justiça". Quando "os que mandam mandam mandando" contra a *potentia*, debilitam o *poder de baixo* para poder exercer um poder despótico *desde cima* (é a corrupção do poder político enquanto tal).

[24] *Ibidem*., ed. fr., p.146; ed. esp., p.145-146.

[25] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin, 1993, p.35 (trad. esp. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p.65).

fraternidade cumpre somente o primeiro momento, mas não o segundo, como tensão sempre perigosa frente à morte que, como uma espada de Damocles, constitui o campo político (moderno) como tal.

Na filosofia clássica grega se falava, também, de uma *virtude* ou *hábito* que fazia o membro da cidade tender ou desejar dar a todos os outros participantes do todo político o que lhes correspondia segundo seu direito (e não segundo uma inclinação egoísta): a *dikaiosúne* (δικαιοσύνη). Na Cristandade germânica se expressava o mesmo pelo adágio: *Justitiam ad alterum est*[26]. A evolução deste conceito de justiça, que seria longo de seguir[27], nos mostraria que não perdeu sua atualidade se por tal se entende uma disciplina da subjetividade desejosa que permite pôr à disposição dos outros membros da comunidade bens comuns sobre os que se deve exercer o poder delegado do Estado como instituição que distribui equitativamente as medidas para a reprodução e aumento da vida de todos os cidadãos. Uma *pretensão política de justiça* se remeterá em última instância a esta questão. Os clássicos dividiam a política em três tipos: a) justiça legal que estava propensa a cumprir as leis (seria a disciplina dos cidadãos no "estado de direito"); b) a justiça que se dirigia da parte ao todo ou justiça produtiva, na qual os membros da sociedade tendiam economicamente a trabalhar para poder contar com os bens necessários para a reprodução da vida; e, por último, c) a

[26] "A justiça diz respeito ao Outro".

[27] A famosa obra de A. MacIntyre, no debate frente a moral formalista, analítica ou liberal, de um comunitarismo norte americano que tenta mostrar a importância do material (em um sentido restrito veja-se Dussel, 1998, §1.3), efetua essa história na evolução do pensamento anglo-saxão: "So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at it climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition" (MACINTYRE, 1988, p.10).

justiça distributiva, do todo para a parte, através do que a comunidade, institucionalizada, permitia aos cidadãos participar nos bens comuns do todo – à que prestou especial interesse o utilitarismo de J. Bentham. Tudo isso é parte do que se deve tratar no aspecto material da política, atualizada sua problemática, mas não por clássica inútil.

Também deverá ter claro, em definitivo, que o momento decisivo, conclusivo, final do cumprimento do princípio material da política é a *satisfação*, ou mais exatamente o consumo consumado (salvo a expressão). Quando a subjetividade corporal vivente fisicamente subsume, digere ao satisfator material, a coisa real, lhe *transforma* em seu próprio corpo. O dar "pão ao faminto" (do *Libro de los muertos* em seu capítulo 125, que tinha Osiris como membro do tribunal no "juízo final" da deusa *Ma'at* – a posterior *Moira* grega como cumprimento de uma exigência de justiça *além* da mera lei positiva do sistema econômico faraônico do Nilo) torna-se pela ingestão realmente a *subjetividade corporal* do cidadão. "subjetivação da objetividade" escrevia corretamente Marx:

> Na primeira [a produção], o produtor se coisifica (*versachlichte*); no segundo [o consumo], a coisa produzida por ele se personifica (*personifiziert*) [28].

Esta "personificação" da coisa material produzida (nas sub-esferas ecológica, econômica ou cultural) é o cumprimento *por seu conteúdo*, *material* então, da felicidade do cidadão, finalidade fundamental da política. Esta é também a *verdade* do utilitarismo, enquanto a felicidade é a constatação ou ressonância subjetiva da corporalidade reconstituída em sua vitalidade e sentida como prazer, gozo. A política não tem somente como *condição* a alimentação (Aristóteles punha, neste sentido, a agricultura como condição da possibilidade de existência da *polis*), mas como efetuação da essência da política enquanto ação *reprodutiva* (permanência) e como *aumento* (desenvolvimento) de vida humana (já

[28] K. Marx, *Grundrisse*, caderno M; Dietz Verlag, Berlin, 1974, p.12 (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, v.1, p.11). "Na alimentação, por exemplo, uma forma de consumo, o ser humano produz sua mesma corporalidade (*Leib*)" (*Ibid.*).

que no nível cultural a possibilidade do progresso quantitativo e qualitativo da vida não tem limites e pode sempre *melhorar*: criação incessante de novas necessidades humanas e, por isso, exigência de nova produção para futuras mais excelentes *satisfações*). A razão *material* política descobre a *verdade prática* da realidade coisificada e cultural enquanto manejável; a vontade fraterna unifica as vontades materialmente; porém, ao final, para poder viver plenamente os *conteúdos da vida humana*. Descrevemos, assim, o momento *material* do *bem* comum político (objetivo [enquanto finalidade e objetividade anterior à práxis política] da *pretensão política de justiça*), que, além disso, exige também *legitimidade* formal democrática, e, por último, *possibilidade fática* real para completar todos seus componentes mínimos[29].

Voltemos, então, depois deste comentário, ao trabalho de Derrida.

*****

Discernir entre o "antagonista político" (b.2 de α.2) e o "inimigo total" (β.2), é poder distinguir entre *o político* (o "antagonismo" fraterno) e *o militar* (a "hostilidade" pura). O político se manifesta dentro da *fraternidade* em tensão antagônica, dentro da fraternidade que impede o assassinato, o que significa a disciplina de saber exercer a *isonomía*. Mas se exige maior dramaticidade que a despolitizada referência a um frio sistema de direito ao que se deve cumprir externa e legalmente. Por isso, o mero "estado de direito" liberal pode ser posto em questão desde o "estado de exceção" [30]: assim se mostra novamente a Vontade como anterior à Lei.

[29] Todos estes são temas de nossa próxima *Política de la Liberación*.
[30] Veja-se G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

No capítulo 6 se aborda o político em situação de luta armada[31]. Pareceria encontrar-se, como a resistência espanhola frente à invasão napoleônica no início do século XIX, entre o "antagonista político" e o "inimigo total". A "guerra revolucionária" ou a "guerra subversiva"[32] não é claramente exposta, porque tanto Schmitt como Derrida estão faltos de categorias suficientes (tal como veremos mais adiante), e, por isso, se tende a pensá-la como "a tragédia mais funesta do fratricídio"[33]. Tudo se conclui somente frente à evidência do enfrentamento de "*verdadeiros* irmãos [contra] *verdadeiros* inimigos", perguntando-se dubitativamente: "em terra bíblica ou em terra helênica?" [34].

É aqui quando, sem maior prolegômeno, Derrida passa novamente aos segundos momentos (A.2: "o sábio moribundo", e B.2: "o louco vivente") sem tirar proveito de sua referência[35]. Devia se perguntar: por que se trata de um "sábio moribundo"? Derrida nunca explica bem este trecho. Em referência ao segundo momento (B.2), permanecerá encoberto e sem solução em toda obra a Derrida, já que não explica claramente por que é *loucura vivente* o decreto de que essa inimizade deixou de existir. A partir de que horizonte a inimizade desaparece e o inimigo pode então se transformar em "amigo"? Este enigma não terá solução para Derrida (porque não o descobre nem como enigma).

---

31 Veja-se a obra de C. SCHMITT, *Théorie du Partisan*, en *La Notion du Politique*, Flammarion, Paris, 1992, p.203-320. Embora Schmitt e Derrida tomam como exemplos os revolucionários, não se ocupam, não obstante, dos heróis da periferia colonial em suas guerras de Emancipação (como G. Washington nos USA, M. Hidalgo no México ou S. Bolivar na Venezuela-Colombia). Esses exemplos dariam ainda mais claridade para entender a "guerra de resistência" dos patriotas sunitas contra a "invasão norte americana" no Iraque, hoje em 2005.

32 Hoje haveria ainda que fazer uma diferença entre a "guerra revolucionária" ou "emancipatória" (progressista, democrática) e o "terrorismo" (fundamentalista), diante da novidade de uma "guerra revolucionária" global (de diferentes inspirações).

33 DERRIDA, 1994, ed. fr., p.174.

34 *Ibidem*, ed. fr., p.189. O "bíblico" deveria expressar-se simplesmente como "semita" (do contrário faz parecer que se trata de um enfrentamento entre teologia e filosofia), já que é uma oposição entre duas experiências culturais distintas e que guardam igual direito de ser analisadas hermeneuticamente *pela filosofia*.

35 *Ibidem*, ed. fr., p.190.

Da mesma forma, "salta" abismalmente outra tradição completamente distinta, a semita, trazendo à tona textos de suma complexidade (que exigiria outras categorias hermenêuticas às usadas por ele até esse momento), que as citações nunca permanecem hermeneuticamente explicadas (e que, paradoxalmente, formam parte do melhor da *expressão verbal* de grande beleza de Nietzsche, porém incompreensível talvez também para Nietzsche). Estes textos semitas (já que a poesia de Theodor Däubler[36] tem toda a estirpe hebraica) se referem à segunda aporia do enigma nietzschiano [B]. Este texto citado por Derrida, semelhante ao de Nietzsche, opõe amizade à inimizade (diferentemente de Aristóteles que fala somente da amizade), mas se trata de um enunciado estupendo, que vai muito além que o texto nietzschiano. Diz assim:

> Maldito o que não tem *amigos*, porque seu *inimigo* se sentará no tribunal para julgá-lo. Maldito o que não tenha nenhum *inimigo*, porque eu serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final[37].

Derrida (e igualmente Nietzsche) está rondando esta questão assim enunciada, mas, repito, não pôde resolvê-la. O outro texto, que se refere somente à inimizade, impensável para Aristóteles, e que Nietzsche expressa na segunda aporia [B] de seu enunciado, se encontra novamente dentro da tradição semita (tão detestada por Zaratustra): "Vocês ouviram falar: *Amarás a teu próximo e odiarás a teu inimigo*. Mas eu lhes digo: *Ama a teus inimigos* "[38].

Não podemos seguir "as idas e vindas" de Derrida nos capítulos 7 ao 10, em que trata a posição de outros autores tais como Montaigne, Agostinho, Diógenes Laércio, Michelet, Heidegger, etc. A questão está

---

[36] Citada por C. SCHMITT em sua obra *Ex captivitate salus,* Buenos Aires: Editorial Struhart, s.f., p.85.
[37] Cita Derrida, ed. fr., p.190. O "juízo final" de *Ma'at*, como indicamos, é um tema egípcio que antecede às referências hebraicas por quase vinte séculos.
[38] Citado em Derrida, ed. fr., p.317. Citação do evangelho de *Mateus* 5, 43 (e *Lucas* 6, 26). Este texto já está citado na obra de Schmitt, *El concepto de lo político*.

levantada, em seu fundamento, na medida em que a fraternidade na comunidade está atravessada por uma contradição que a fratura: a linha passa entre amigo/inimigo. Não é o inimigo total, o *hostis*; é somente o *inimicus* no sentido público (a *stásis* grega) dentro do Todo da comunidade, da fraternidade. Porém essa fraternidade fragmentada, além disso e defectivamente, é *falo-logo-cêntrica*, já que não é *sorelidade* (irmandade com a irmã), mas *fratrokracia* patriarcal.

Querendo pensar o enigma nietzschiano, Derrida se perde, não esclarece, não avança:

> *A frase muito familiar de Aristóteles* é, pois, uma palavra de moribundo, uma última vontade que fala já a partir da morte. Sabedoria testamentária à que há que opor, embora seja ao preço da loucura, a insurreição que grita desde presente vivente. O moribundo se dirige a amigos para falar-lhes de amigos, embora seja para dizer-*lhes* que não há. O moribundo morre e se volta para o lado da amizade, o vivente vive e se volta para o lado da inimizade. A sabedoria, do lado da morte, e foi o passado, o ser-passado do que passa. A loucura, do lado da vida, e é o presente, a presença do presente[39].

Não se mostra claramente o sentido da "sabedoria", o porquê enfrenta "à morte", e por que a amizade vive nesse horizonte. Menos ainda se mostra de que "loucura" se está falando (como negação da sabedoria frente à morte, portanto de outra sabedoria frente à vida, distinta da que fala Nietzsche), e por que no horizonte do "vivente" o inimigo desaparece. Tudo permanece numa penumbra sugestiva, inteligente, porém que não resolve o enigma.

A desconstrução da *fraternidade* derridiana, que de todo modo pode ser-nos útil como um primeiro momento ontológico (não podendo radicalizar a negatividade e menos avançar na construção positiva posterior), se desenvolve como dissemos confrontando a Schmitt, por isso:

[39] DERRIDA, 1994, ed. fr., p.69; ed. esp., 1998, p.69.

> Que o político mesmo, que o ser-político do político surja em sua possibilidade com a figura do inimigo, este é o axioma schmittiano em sua forma mais elementar. Seria injusto reduzir a ele o pensamento de Schmitt, como se faz frequentemente, mas esse axioma é em qualquer caso indispensável tanto para seu decisionismo como para sua teoria da exceção e da soberania. A desaparição do inimigo faz dobrar os sinos pelo político como tal. Marcaria o começo da despolitização (*Entpolitisierung*)[40].

É evidente que Schmitt, assim como Nietzsche, Derrida e a Modernidade em geral, entendem o poder político como *dominação*, e o campo político estruturado por uma "Vontade de Poder", que ordena esse campo desde forças organizadas pelo único critério de amigos frente a inimigos. Isso terá que superá-lo radicalmente.

3. A Solidariedade: um para além da fraternidade

Será necessário ir aclarando analiticamente cada um dos passos para poder alcançar maior precisão.

Em primeiro lugar, a primeira aporia [A] se encontra no que desejaríamos denominar "ordem ontológica" - como o "mundo" de M. Heidegger em *Ser e tempo*. O "amigo" e o "sábio" se situam dentro do horizonte da "compreensão do ser", como no espaço iluminado no meio do bosque quando os lenhadores cortaram um bom número de árvores (a *Lichtung* da Floresta Negra de Freiburg). O "amigo" na *fraternidade* [A.1] é o que vive a unidade no Todo (da família, da comunidade política). Neste sentido a amizade é, entretanto, ambígua: pode amar com amor de amizade (de mútua benevolência) um membro de um "bando de ladrões", e lutar pelo interesse comum dos mesmos. A totalidade permanece unida efetivamente pela *fraternidade*, mas esta não tem mais medida que o fundamento do todo: é ser não só

[40] *Ibidem,* ed. fr., p.103; ed. esp., p.103.

compreendido, mas igualmente querido. Por isso, a exclamação de "Amigos!" [a.1], os que estão próximos, podem receber, sem embargo, a censura inevitável para o que busca a "perfeita amizade" de comprovar que eles não são seus amigos, e por isso "não há amigos" [a.2.]. Não transcendemos a ordem ontológica.

Da mesma forma, no segundo momento [A.2], o que "compreende o ser" é o *sábio*, o que conhece a totalidade. Tem a clarividência do sistema; se apóia na tradição triunfante, a do passado. O futuro será repetição do já alcançado. A sabedoria é a contemplação de "o Mesmo", não há novidade, se aproxima a morte. O sábio ontológico é sempre "ante a morte" (em Heidegger, em Freud, em Schmitt). A morte de cada um permite a permanência do ser na unidade da comunidade pela *fraternidade*.

Em segundo lugar, a segunda aporia [B] é obrigatória dentro do horizonte do "ser". "A guerra (*pólemos*) é a origem do todo" dizia Heráclito[41]. Como haveria o "ser" de poder determinar-se se não contara com o "oposto" originário: o "não-ser"? A amizade é impensável para a ontologia sem a inimizade. Isto explicaria perfeitamente a posição helênica, e igualmente a de Carl Schmitt, na exclamação do primeiro momento: "Inimigos!" [b.1]. Até aqui tudo roda segundo a *lógica ontológica* grega e moderna.

Mas de repente aparece um momento discordante, incompreensível, inesperado: "não há inimigos!" [b.2]. Porque se "não há amigos" [a.2], então "há inimigos" inevitavelmente. Porém se também não há inimigos se cai em um beco irracional sem saída desde a ontologia. Com efeito, que "não haja inimigos" desloca a ontologia, contradiz a posição de Heráclito e a de Schmitt. Se não há "inimigos" não há sabedoria (que se intercala desde o "ser" frente ao "não ser"), nem ser-para-a-morte[42], e nem sequer *fraternidade*, porque esta supõe a unidade da comunidade

[41] Fragmento 53 (Hermann Diels ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchandlung, Berlin, 1964, v. 1, p.162).
[42] Porque "a vida [terrestre] é a morte de cada um [...] Nossa vida nos vem pela morte" (HERÁCLITO, fragmento 77; Diels, *Ibid*., v. 1, p.168).

ante o estrangeiro, o outro, o *inimigo* (a hostilidade na ontologia é a outra face da *fraternidade*). Como é que ocorre a Nietzsche colocar esta negação na oposição à amizade? De que tradição pode surgir esta intuição desconcertante?[43] Derrida cita – em sentido contrário ao pensar de Nietzsche[44] - um texto da tradição *semita* que começa a debilitar a "inimizade", mas isto supõe uma inversão completa, uma superação radical da ontologia, um ir além do "ser". O texto se inicia afirmado a *fraternidade*, mas conclui diluindo a *inimizade*, ao menos abre uma porta para sua aniquilação:

> Vocês ouviram falar: [i] [α.1 y β.1][45] *Amarás a teu próximo* (*plesíon*) *e* [α.2 y β.2] *odiarás a teu inimigo* (*ekhthrón*). [ii] Mas eu lhes digo: *Ama* (*agapãte*) *a teus inimigos* [46].

Esta negação da negatividade do "*rival* privado", do "*antagonista* político" e da "*hostilidade* absoluta" (do inimigo até a morte na guerra), significa que se transcende a "ordem ontológica" [i] enquanto tal, e por isso se tem a experiência do "inimigo" (os samaritanos eram inimigos

---

[43] Em Nietzsche se pode entender intra-ontologicamente a negação de uma certa *inimizade*, a do "forte", suporta a dominação dos "fracos" (os ascetas judeu-cristãos, os semitas). De modo que quando o "forte" (ariano, guerreiro, o "grego originário") se prepara para aniquilar os valores vigentes, que são uma inversão ou uma constituição como valores positivos dos vícios passados dos "fracos", de certo modo afirma como *amigos* aos "fortes", que são os *inimigos* do sistema ("dos fracos"). Mas a negação desta *inimizade* se efetua pela afirmação "do Mesmo", do *fundamento*, do ser-passado do sistema vigente. O mundo ocidental moderno (dos "fracos") contraditoriamente é dito herança greco-romana: Nietzsche, ao afirmar a *helenicidade* originária contra a decadência judeu-cristã, não sai da ontologia. Não se trata de uma *solidariedade* com os "fortes" hoje oprimidos e que necessitam ser afirmados novamente (também não *fraternidade*: os "fortes" não necessitam essa amizade decadente). É suficiente com o ódio ou a *inimizade* para com os "fracos" que hoje dominam masoquista e asceticamente contra a Vida dos "sãos" e "fortes" (é um vitalismo de direita, reacionário, pré-facista).

[44] Para Nietzsche esse texto manifesta essa "humildade covarde" do "fraco" que não é capaz de enfrentar com orgulho ao inimigo como inimigo a ser vencido. É uma manobra da "debilidade" frente ao "poder", que não o ataca de frente, mas sim por um rodeio ao situar-se em sua espalda, para eliminá-lo por traição.

[45] Veja-se *esquema 2.1*.

[46] *Mateus* 5, 43.

dos judeus, embora do segundo nível, em [α.1], como irmão "antagônico" *dentro* do povo de Israel) desde um tipo de *supra-fraternidade*[47], do "amor" (*ágape*) no que se constitui ao Outro *por fora* de sua função ôntica-ontológica do "inimigo", desde uma ordem trans-ontológica, metafísica ou ética, na qual a "inimizade" fora desarticulada.

No mundo semita[48] se tem uma experiência ética desconhecida no mundo greco-romano, e constituída *filosoficamente* na análise quase-fenomenológica de E. Levinas na tradição moderno-ocidental. É neste momento do discurso que irrompe o *desejo metafísico*:

> O *desejo metafísico* não aspira ao retorno, visto que é *desejo* de um país em que não nascemos [ii]. De um país completamente estranho, que não foi nossa pátria e ao qual não iremos nunca mais. O *desejo metafísico* não repousa em nenhum parentesco prévio [i]. Desejo que não pode satisfazer-se [...][49].

Este *desejo*, este *amor de justiça* rompe os muros da totalidade ontológica para o Outro, para a Exterioridade. É a *solidariedade* como

---

[47] Depois de fazer a *crítica* da inimizade *dentro* do povo de Israel, se efetuará a *crítica* da inimizade *fora* do povo. Os *goím* (os não-judeus: os pagãos romanos, por exemplo) serão convidados a formar parte do "novo povo". Seria a negação – superação (subsunção) da "inimizade absoluta", em uma nova *fraternidade universal* postulada, por exemplo, em A *paz perpétua* de Kant (todo postulado afirma uma *possibilidade* lógica e uma *impossibilidade* empírica) para toda a humanidade (começando pelo Império Romano no caso do cristianismo primitivo). A *possibilidade empírica* do postulado não se encontra já dentro do horizonte da política nem da filosofia; está dentro de um horizonte de esperança própria da narrativa mítico-reigiosa – tão estudada por Ernst BLOCH em *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, v.1-3.

[48] Veja-se minha obra *El humanismo semita*, Buenos Aires: Eudeba, 1969; *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4: "Exterioridade"(consulte-se esta e outras obras minhas pela internet: <www.enriquedussel.com> e em <www.clacso.org>, biblioteca virtual, sala de leitura); e *Ética de la Liberación*, 1998, já citada, capítulos 4-6.

[49] LEVINAS, *Totalité et Infinit*, 1977, p.58; orig. franc., p.3.

responsabilidade com o Outro, com o que se estabelece o "cara-a-cara", com o "próximo", o "próximo" (*el prójimo*)[50].

O "próximo" do qual se fala no texto citado é então aquele que se revela na "proximidade" (*cara-a-cara*, em hebreu: פנים אל פנים [*panim el panim*]), quer dizer, o imediato, o não-mediado, como na desnudes do contato erótico do "*boca-a-boca*": "Que me beije (ישקני) com os beijos (מנשיקות) de sua boca"[51]. Esta experiência de subjetividade-a-subjetividade, pele-a-pele, de corporalidades viventes em cont-ato, como *categoria filosófica originária*, não existe no pensamento greco-romano nem moderno, porque não se adverte essa experiência na vida cotidiana como possibilidade filosófica de ser *categorizada*. No *midrash* construído intencionalmente com intenção *categorial racional*, o fundador do cristianismo propõe uma narrativa pedagógica de grande densidade teórica chamada pela tradição de "bom samaritano". O samaritano é julgado eticamente "bom" porque estabelece com o roubado, ferido e abandonado *fora do caminho* (*fora* da Totalidade ontológica) a dita *experiência* do *cara-a-cara*. Para o samaritano o "próximo" é o tirado *fora* do caminho, a Exterioridade: o Outro. Não devemos esquecer que os samaritanos eram os "inimigos" da tribo de Judá.

Como filósofo, efetuando uma hermenêutica política de uma narrativa pedagógico-simbólica[52], tomarei esse *midrash* como um

---

[50] N. de T.: No espanhol "próximo" e "prójimo" tem sentidos diferentes. "Próximo" se refere simplesmente ao próximo, ou seja, pessoa qualquer cujo nome não interessa ou não tem importância. "Prójimo" se refere ao outro considerado sob o conceito de caridade e benevolência. Não há no português um termo para designar "prójimo", portanto no que segue será traduzido como "próximo".

[51] *Cantar de los cantares* 1, 2.

[52] O chamado "bíblico" ou "religioso" do texto, dentro do jacobinismo próprio do sistema europeu, desacredita estas narrações que se baseiam em "símbolos" racionais, e sobre as que o filósofo, *como filósofo*, pode efetuar uma hermenêutica *filosófica*. A *Teogonia* de Hesíodo é tão narrativo simbólico como o *Êxodo* da narrativa judia. Estes textos não são *filosóficos* por seu conteúdo, mas sim pelo *modo de lê-los*. Quero assim livrar-me do epíteto depreciativo de que minha análise é "teológica" para tomar estes textos "simbólico-narrativos". Mas também, o indicado *midrash* não é um relato

exemplo de uma narrativa ou relato ético-racional[53] construído por aquele mestre semita frente à pergunta: "Quem é meu *próximo*?"[54], que se poderia traduzir melhor por um: "Quem é o que enfrenta ao Outro no *cara-a-cara*?", ou ainda: "Quem estabelece a relação sujeito-sujeito como *proximidade*[55]?" Ante a qual pergunta, aquele sutil conhecedor *metódico de categorias críticas* ético-racionais, contesta, estruturando uma narração com intenção pedagógica, na qual consiste a narrativa ou "história" de um relato sócio-político.

Por um caminho "descia um homem de Jerusalém a Jericó e uns bandidos o assaltaram". O relato não é mítico, é sócio-econômico, social, político. A situação hermenêutica parte então primeiramente do "sistema estabelecido", a "totalidade" (o sistema judeu econômico político, o caminho) e uma vítima ("o assaltaram, o desnudaram, o bateram com paus"). Ali permaneceu a vítima do assalto "fora" do caminho, da ordem, do sistema, na "exterioridade" da totalidade econômica política estabelecida, legítima, já que lhe roubaram seus bens (fato situado no campo econômico). Com profundo sentido *crítico*, que não existe no "mito da caverna de Platão"[56], aquele rabino (mestre *metódico* na retórica *crítica*) faz passar primeiro pelo caminho *ao mais prestigioso da ordem social e política* de Israel: "passava um sacerdote", que ia ao

simbólico como a *Teogonia* de Hesíodo, mas é uma "construção" teórico-categorial com um propósito pedagógico-racional explícito.

[53] Este "relato", que ensina inventando ou propondo um exemplo construído *ad hoc*, se denomina um *midrash*. Não é propriamente simbólico nem mítico, mas propriamente racional, e se constrói com base em situações escolhidas da vida cotidiana com intenção pedagógica. O "mito da caverna" de Platão é evidentemente um relato "simbólico" (ou mítico), e não a denominada "parábola (ou *midrash*) do samaritano", que não tem nenhum símbolo ou mito. É uma narrativa ético-racional com estrutura metódica explícita.

[54] *Lucas* 10, 25-37.

[55] Veja-se em E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, p.102ss: "La proximité".

[56] A "criticidade" platônica é teórica: na caverna se vêem sombras, não realidades; as confundem com a realidade "a maioria" (*hoí polloi*), o vulgo. Os sábios, os poucos, os melhores, saem da caverna: é um mito politicamente aristocrático. O relato sócio-político do *midrash* do Samaritano não é mítico, é sócio-político, não é aristocrático nem democrático, é crítico; não é teórico, é pratico; não é só ético, é sócio-político.

templo para cumprir com a Lei. E de maneira crítica, irônica, brutal se expressa ante o próprio "escriba" (jurista) que o interpela: "ao vê-lo, fez um desvio e passou de longe". A totalização da Totalidade do sistema em que se encontrava, por cumprir formalmente com a Lei, o impediu de *abrir-se* à exterioridade sócio-política da vítima[57]. Para maior provocação ainda (muito mais que o Zaratustra nietzschiano), volta-se sobre a tribo de Leví, *a mais venerada pela elite jerusolimitana*: ("o mesmo fez um levita", que também devia cumprir com a Lei. Quer dizer, os sábios, os melhores, os legalistas, os mais venerados do sistema não puderam assumir a "responsabilidade" pela vítima, pelo Outro. O horizonte legítimo do sistema vigente lhes obscurecia, lhes impedia dar um passo "fora" dele, fora da Lei (já que o tirado fora do caminho podia estar *impuro* e lhes impediria cumprir com o culto *devido*).

O desprezado para a tábua de valores do sistema positivo, o que estava fora da Lei, um samaritano (um meteco para um grego, um gaulês para um romano, um infiel para um cristão medieval ou maometano, um escravo ou um índio na primeira modernidade, um proletário no capitalismo, um sunita no Iraque para o *marinheiro*, etc.) – de novo a ironia, a crítica mordaz, a intenção subversiva de valores – ao vê-lo, teve *solidariedade*[58], se aproximou dele e lhe vendou as feridas [...]". Estes textos não têm sido assumidos pela *filosofia política contemporânea*, tampouco nos Estados Unidos ou Europa. Não obstante, são o mais revolucionário que podemos observar na história da política não só ocidental, e impossível de ser pensados por toda a política grega ou romana.

---

[57] Veja-se o sentido ético-filosófico desta ação de "clausura" ou "totalização" da Totalidade (DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Século XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 2, § 21: "O mal ético-ontológico como totalização totalitária da Totalidade"; p.34ss).

[58] O verbo σπαγχνίζομαι (*spagkhnízomai*) usado no texto grego procede da raiz do substantivo "entranha", "víscera", "coração", e significa "comover-se", "compadecer-se". Desejamos escolher esta raiz para expressar o sentimento de "solidariedade" (como emotividade crítica entregue à exterioridade sofredora da vítima). É algo radicalmente diverso à mera "fraternidade" de Derrida; mas não é a compaixão de Schopenhauer, nem a comiseração paternalista, ou a lástima superficial. É o *desejo metafísico do Outro como outro*.

O conceito de *plesíos* (o vizinho, o "próximo",), ou de *plesiázo* (aproximar-se ou "fazer-se próximo"), em grego não indica adequadamente o reduplicativo hebreu do "*cara-a-cara*" (*paním el paním*). Neste caso é o imediatismo empírico dos rostos humanos enfrentados, que quando se "revela" desde o sofrimento da vitima[59], enquanto interpela *à responsabilidade sócio-política pelo Outro*, exige a superação do horizonte da Totalidade (o sair-se do caminho" estabelecido).

Esta posição ético-política não á uma terapia[60] estoica dos desejos para alcançar a paz subjetiva (que não é outra coisa senão a *ataraxía* ou a *apátheia* dos sábios dos impérios), mas simples e diretamente a "terapia sócio-política do Outro" ("lhe vendou as feridas jogando-lhe azeite e vinho") na qual a vida vai ao que se arrisca perigosamente ao comprometer-se pelo Outro frente ao sistema.

As categorias fundacionais de uma política *crítica* são então duas: [i] A "ordem estabelecida" ("deste mundo": *ek toútou toù kósmon*), a Totalidade, como o pressuposto a ser desconstruído: e [ii] a transcendência horizontal da temporalidade histórica como exterioridade política, futura no tempo ("eu não pertenço a este mundo": *oúk eimì ek toû kósmou toúton* [61], a Exterioridade. A "Lei" estrutura a "ordem estabelecida" ("esta ordem" ou "mundo") e é necessária. Mas quando a "Lei" mata é necessário agora não cumpri-la,

---

[59] Desde 1970 viemos insistindo em todas nossas obras que esta experiência é sempre política. Veja-se Dussel, *Para una ética de la liberación*, 1973, v.1, cap.3, e posteriormente nos vols. 2 a 5 é analisada como a interpelação do Outro como outro, como de outro gênero ou sexo, como novas gerações, como concidadão explorado ou excluído, como vítima. Além disso, veja-se em Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 1977, § 2.6; *Etica comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires, 1986, § 4.2; 1995 (toda a obra, considerando ao índio como o Outro originário da Modernidade); e também minha obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, em especial "The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act" (pp.15ss); *Etica de la Liberación*, 1998, caps.4 e 5.

[60] Veja-se a obra de Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

[61] O amplo texto a que estamos nos referindo é o de *João* 8, 21-49.

porque o *espírito*[62] da Lei é a Vida do ser humano. Abraão devia matar seu filho Isaac – como mandava a "Lei" dos semitas, e que se cumpria estritamente nas fenícias Tiro ou Cartago[63] – mas Abraão mesmo, evadindo a Lei por amor a seu filho (o *Anti-Édipo*, como *solidariedade responsável* de pai com respeito a seu filho indefeso), buscou a maneira de substituí-lo por um animal (segundo uma interpretação de uma tradição judaica à que Jeshúa se inscrevia, em oposição à posição dogmática dos sacerdotes do templo que afirmava que Abraão queria sacrificar seu filho para cumprir a Lei, mas por causalidade sacrificou em seu lugar um animal, contra quem Jeshúa lutava). Frente a autoridade da "Lei", Jeshúa acusa ao próprio tribunal que o julgava:

> "Se fossem [vocês] filhos de Abraão se comportariam como ele. Em contrapartida, estão tratando de matar a mim [...] Isso não o fez Abraão[64] [... Ao que os do tribunal exclamaram:] Não temos razão em dizer que és um samaritano?[65] [... Frente o qual se defendeu o acusado dizendo:] Eu não estou *louco*"[66].

---

[62] Novamente: "espírito" (*pneuma* em grego, *ruakh* do hebreu) é da ordem ético-metafísica [ii], da Alteridade.

[63] Marx bem sabia isto, e por isso denominou Moloch (deus fenício), que necessitava de vítimas humanas de filhos primogênitos (como Edgar, filho de Marx, quem o considerou "uma vítima além do ídolo"), ao capital que rende interesse (a forma mais fetichizada, distanciada "trabalho vivo"). O mito abraâmico assumiu na filosofia política atual um lugar central, na obra de S. Žižek, embora antes em Hegel.

[64] O judaísmo dominante, e depois as Cristandades, afirmavam a um Abraão sacrificador (o Pai perdia o sangue do filho). "Jeshúa, no entanto, parece interpretar este mito de modo diferente e recupera desta maneira o significado original do texto. Abraão se libertou da Lei, se deu conta de que a Lei lhe exigia um assassinato e descobre ao Deus cuja lei é a Lei da vida [...] Não mata, porque se dá conta de que a liberdade está em não matar. Logo, sua fé está nisso: em não estar disposto a matar, nem a seu filho nem aos outros. Abraão, livre por Lei, se libertou para ser um Abraão livre frente à Lei" (HINKELAMMERT, 1998, p.51-52). Esta interpretação de Hinkelammert se opõe então à de Freud, Lacan Žižek e muitos outros.

[65] Ser um "samaritano" é, ao mesmo tempo em Israel, alguém que nada conhece da "Lei", e também um inimigo do templo (porque os samaritanos afirmavam que era no monte Garitzim em que devia render-se culto a Deus). Isto mostra também o sentido do "*midrash* do samaritano", mas também indica o sentido crítico quando falou com a samaritana e exclamou: "Se aproxima a hora em que não darão culto [...]

A "Lei" dá vida quando a ordem é justa. Quando reprime a possibilidade do novo, a Lei mata. Por isso, o que se constrói a partir do desafio das vítimas que interpelam desde a exterioridade [ii] (provando por sua mera existência e sofrimento sociopolíticos a injustiça "deste mundo" [i], a ordem estabelecida), desde o projeto de uma nova ordem que "não é *deste mundo*" (que é histórico, realmente possível, mais justo; é o postulado que Marx expôs no campo econômico como um "Reino da Liberdade", e que Kant o explicou como uma "ideia regulativa" no que formulou como "comunidade ética"[67]) está além da Lei que mata. Jacques Lacan introduz o tema equiparando de alguma forma a Lei com o *Ueber-Ich* freudiano, quando em seu Seminário sobre *La ética del psicoanálisis* explica[68]:

> Com efeito, com a condição de uma pequena modificação – *Coisa* em lugar de *pecado* – este é o discurso de Paulo [de Tarso] no que concerne às relações da Lei e o pecado, *Romanos* 7, 7. Para além do que se pense deles em certos meios, se equivocariam ao crer que os autores sagrados não são uma boa leitura[69].

---

nem neste monte nem em Jerusalém" (*João* 4, 20). Jeshúa universaliza o desafio crítico dos profetas de Israel, dentro de todo o horizonte do império romano, e para além (já que suas comunidades messiânicas chegaram ao império persa, e pelo Turquestão e o Tarim até a Mongólia e a China).

[66] *João* 8, 40-49. Nietzsche escreve: "o *louco* vivente" (texto já citado acima). Jeshúa também se declara "louco", e o era para os sacerdotes do templo: loucura "deste mundo", da ordem estabelecida, positiva. Racionalidade crítica do mundo por vir ("não sou *deste mundo*"). A transcendentalidade ético-política da categoria filosófica da Exterioridade foi substantivizada pelas Cristandades (e seus inimigos modernos) como um reino do "céu" etéreo, religioso exclusivamente. Perdeu sua exterioridade racional e política crítica de universalidade subversiva. De qualquer forma todos os movimentos revolucionários da cultura chamada ocidental, latino-germânica, européia (e bizantina, copta, armênia, etc) surgem deste horizonte crítico, incluindo o marxismo e a "Teoria crítica" de Frankfurt.

[67] Veja-se *La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol. 7, p.760).

[68] "Da Lei moral", VI, 3. Paidos, Buenos Aires, 2000, p.100ss.

[69] *Ibid*., p.103.

Isto tem produzido em filosofia política recentemente uma releitura de Paulo de Tarso[70], que nos permite, entretanto inverter a interpretação

[70] Vejam-se, por exemplo, as obras de Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; Alain BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002; Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, SEUIL, Paris, 2000; etc.- Em referência à obra de G. Agamben, na qual demonstra um grande conhecimento da cultura grega e semito-hebraica, apresenta bem a antinomia entre "a Lei' (*nómos*) e "a fé" (*pístis*) (Agamben, op.cit., p.88ss), pensando que "Abramo viene giocato, per così dire, contra Mosè" (p.89). Não há tal oposição entre Abraão e Moisés: o Abraão que não quer matar ao filho é o mesmo Moisés que reflete nas *Tábuas da Lei* o "Não matarás!". Agamben crê que essa oposição é uma dissidência interna da mesma lei: "si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa" (p.91). Pois não! Como Agamben não discerne entre a Lei intra-sistêmica (*nómos tón ergón*) no nível ontológico (do sistema) [i] da abertura extra-sistêmica da "Lei da fé" (*nomos písteos*) [ii] – em referência ao texto de Paulo, *Romanos* 3, 27, que está comentando o filósofo italiano – por isso se confunde. Com efeito, ambas as "leis" tem normatividade, mas diferem em seu conteúdo: uma, obriga segundo as exigências da *fraternidade* do sistema [i]; a outra obriga segundo as exigências da *solidariedade* extra-sistêmica [ii]. E, por isso, tampouco pode esclarecer, por exemplo, o sentido da "potência messiânica" que se funda na "debilidade" (p.92ss). A "potência" do Outro na *solidariedade* é o que denominaremos na *Política da Libertação* a *hiperpotência*: a vontade unificada pela sabedoria-loucura (as razões que permitem ter, contra Habermas, mas em consonância com A. Grasci, um consenso crítico): o "consenso" crítico do povo com factibilidade estratégica, como luta de libertação dos oprimidos e excluídos (os *inimigos* do sistema). A "debilidade" desse *povo* em processo de libertação (como *plebs* que busca ser um *populus*) – o pequeno exército de G. Washington em Boston – se transforma em "potência" desde o consenso crítico dos novos atores sócio-políticos, e, por outro lado, desde a crise de legitimidade ("sabedoria dos sábios") do sistema dominador. Em suma, Agamben ainda está preso no "direito romano". O "direito semita" (desde pelo menos o século XXIV a.C., muito antes de Hammurabi) se constrói a partir de outras categorias *críticas* que estamos esboçando filosoficamente de maneira introdutória. Da mesma forma, Alain Badiou (no *op. cit.*) nos apresenta um Paulo cuja conversão no caminho até Damasco, se mostra como o "acontecimento" (*événement*: veja-se de Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988) que *abre um novo mundo* (o "mudo cristão universalista") que constitui um novo "regime de verdade" ao que seus membros guardarão fidelidade. Minha crítica consiste em pensar que esse "acontecimento" é o fruto de um fenômeno subjetivo ausente de condições reais, objetivas, de opressão e exclusão dentro do Império romano, que permitirão não só a "conversão" de Paulo, mas sim a aceitação de sua "proposta" – "loucura" para os

hoje em voga. Em geral se entende que a Lei, como obrigação formal, nega o *desejo*, e na medida em que este intenta cumprir-se aparece o *pecado*, que Bataille tomará como fundamento do erotismo (como gozo na transgressão da Lei). Não obstante, com Hinkelammert, devo interpretar a relação de Paulo de Tarso de uma forma inversa. O cumprimento da Lei produz a morte, por exemplo, de Esteban em Jerusalém, porque ao não haver cumprido a Lei foi apedrejado – e Paulo cuidava das roupas do assassinado. Era a Lei que obrigava Abraão a *matar* seu filho. Paulo, em cumprimento da Lei perseguia os cristãos; isto é, a Lei produzia a morte. Era, assim, necessário, em nome da Vida, não cumprir a carta da Lei que mata, (mas cumprir seu *espírito*). A morte que produz a Lei, quando se tornou fixista, entrópica, é opressão dos dominados. Desta forma, se libertar da Lei é afirmar a Vida, ou, melhor, afirmar uma Lei de Vida – que supõe a transformação do cumprimento da Lei formalista. A Vida de Nietzsche é a vida originária do mesmo sistema, não é a Vida do oprimido, do excluído, da vítima, do débil na exterioridade do sistema dominado por "o guerreiro ariano".

Da mesma forma podemos agora encarar a essência da *solidariedade* (além da mera *fraternidade* da Lei, no sistema como totalidade totalizada como dominação). Com efeito, o "Inimigo!" [b.1, α.2 o β.2] pode ser o mero "inimigo" do "amigo" em e da Totalidade [i] (seja ôntica, funcional ou otológica). Mas, para "o Outro", o que se situa além do sistema vigente, em sua exterioridade [ii], esse "inimigo" não é o inimigo *seu*. No *Código de Hamurabi*, que está constituído desde o horizonte de

dominadores do Império – por parte dos "oprimidos e excluídos". Falta Marx paradoxalmente na relação de A. Badiou. O conceito de *solidariedade* em Paulo (*ágape*) se distingue da mera "amizade" fraterna (*philía*) e erótica (*éros*): é o amor como responsabilidade pelo Outro, vítima do sistema. Badiou sofre de um certo *idealismo* ao haver perdido as condições sócio-econômicas e políticas de opressão do Império. A *solidariedade* é *material*: da de comer ao faminto, cura as feridas do traumatizado; supõe uma corporalidade vivente institucionalmente inscrita em um sistema inevitavelmente de dominador/dominado, de exclusão/exclusão, de ontologia/ética-metafísica, de Totalidade/Exterioridade, mas situando-as sempre, não exclusivamente, em um nível erótico, econômico, político, cultural, etc.

uma meta-física semita[71], que não é a do direito romano tão estudado por G. Agamben, porque é muito complexo e crítico, se enuncia:

> Para que o *forte* não oprima ao *pobre*, para fazer justiça com o *órfão* e com a *viúva*, na Babilônia [...] Que o *oprimido afetado* num processo venha diante de minha estátua de Rei de Justiça e se ponha a ler[72] minha estrela *escrita*[73].

O "inimigo" do "forte" é o *pobre*, como potencial possuidor de seus bens dado o estado de necessidade em que se encontra. O *órfão* é o adversário do filho próprio; a *viúva* é a inimiga daquele que deseja apropriar-se dos bens de seu falecido esposo – que é o tema do *Código de Hamurabi*. Quer dizer, os "inimigos" dos dominadores do sistema, da totalidade [i], não são necessariamente os "inimigos" dos dominados, dos oprimidos, dos excluídos [ii]. Estes, os excluídos e dominados gritam agora compreensivelmente (e não descoberto nem por Nietzsche nem por Derrida): "Inimigos [do sistema], não há inimigos [para nós]!", porque os inimigos do sistema somos nós mesmos!

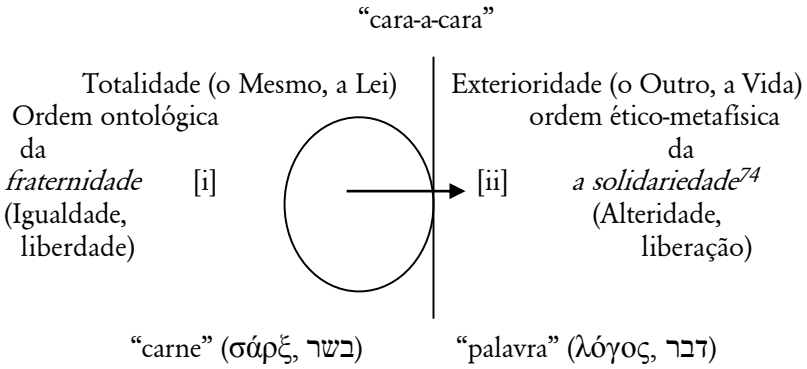
---

71 Seria um bom tema de discussão mostrar como, por exemplo, um Leo Strauss (que se inspira no Al-farabi, o grande filósofo islâmico, que buscava a *conciliação* da filosofia grega com o *Alcorão*, mas que ao final identifica o *esotérico* em sua doutrina com a filosofia grega e o *exotérico* com a narrativa do *Alcorão*) ou uma Hannah Arendt (que ao final seguiu sendo discípula de Heidegger e nunca superou a otologia) não captaram a originalidade da experiência semita (ao menos não com tanta claridade como a soube expor E. Levinas).

72 Observe-se que a leitura deste "texto" (no Louvre se encontra uma destas pedras negras em que está escrito no sistema cuneiforme esse texto), permite ao oprimido enfrentar o conteúdo *mesmo* da Lei, que poderia ser contrário à interpretação tergiversadora *oral* que o opressor podia fazer ao não estar *objetivamente* expressada *por escrito*. Neste caso *a escritura* é uma condição da universalidade da lei em proteção do oprimido. Novamente poderíamos fazer outra exegese do sentido do "ser-escrito" não coincidente com o de Derrida.

73 *Código de Hamurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986 p.43.

Esquema 7.2: As duas ordens da *fraternidade* e da *solidariedade*



Agora fica completamente claro o texto citado por Derrida, que não alcançava claridade em seus comentários. Agora temos igualmente dois momentos; mas se introduz no primeiro [1] a oposição *amigo-inimigo* (e não só amigo como em [A.1]); e, no segundo, se distingue entre dois tipos de inimigos [1.b e 2]:

> [1] [1.a] Maldito o que não tem *amigos*, [1.b] porque seu *inimigo* se sentará no tribunal para julgá-lo.
>
> [2] [2.a] Maldito o que não tenha nenhum *inimigo*, [2.b] porque eu serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final.

O primeiro momento [1], trata-se da ordem totalizada, da *carne* [i]. Desde o ponto de vista da moral vigente, há a necessidade de *amigos* para ter defesa, possibilidades de êxito, quando um seja encurralado pelos *inimigos* [1.b] intra-sistêmicos, em um juízo empírico.

[74] A *flecha a* indicaria a abertura da *solidariedade* da exterioridade da "carne" (o sistema, a totalidade, a fraternidade) para a exterioridade do Outro como o outro, o "amor de responsabilidade" (*ágape*).

O segundo momento [2] é desconcertante para a lógica ontológica: se maldiz ao que não soube ter *inimigos* [2.a]. Porém, que classe de *inimigos* são estes? Agora se trata desses *inimigos* que se conquistam pela *solidariedade*, pela amizade trans-ontológica com o pobre, o órfão e a viúva, com o Outro, com os desprotegidos na intempérie inóspita, na Exterioridade do poder [ii], da Lei, da riqueza... O que estabelece a relação de *solidariedade*, que tem cordialidade com o miserável (misericórdia), supera a *fraternidade* da amizade no sistema [α.1-β.1 em i], e se arrisca a abrir-se ao amplo campo da Alteridade que se origina por uma "responsabilidade pelo Outro" pré-ontológica[75]: "O *desejo metafísico* tende para o totalmente outro, para o absolutamente outro. A análise habitual do *desejo* não poderia dar razão de sua singular pretensão [...]"[76].

A *solidariedade* meta-física ou ética é anterior ao revelar-se do mundo (ontológico) como horizonte onde se pode tomar a "decisão" de ajudar ou não ao Outro. Mas que se ajude ou não ao Outro, no efetuar empírico dos atos de *solidariedade*, não evita que desde sempre se era *responsável pelo Outro*. O que não lhe ajuda trai essa *responsabilidade pré-ontológica*. De modo que haveria que distinguir entre uma *solidariedade a priori* ou *pré-ontológica* (desconhecida para H. Jonas), e um efetuar *trans-ontológico empírico* ou *libertador* da solidariedade concreta: "Dei pão aos que tem fome" (do *Libro de los muertos* egípcio, em seu capítulo 125). O "dar pão" empiricamente é *realizar* a solidariedade: é práxis óptica, porém em vista de uma *nova* totalidade.

No interior do sistema se "dá a cara" pelo Outro *ante o tribunal* da Lei do próprio sistema, que sempre o declara culpado (por defender o *inimigo* do sistema). A defesa do indefeso, do inocente, por *solidariedade*, deixa ao "tutor" do órfão como *responsável frente esse tribunal do sistema e como quem ocupa o lugar da vítima* (por isso é *substituição*). Em *sua testemunha*

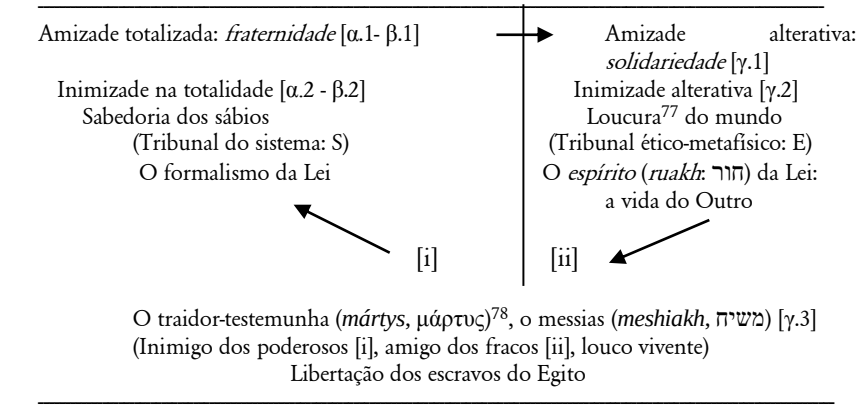
---

[75] Ante o Outro, tirado fora do caminho, a subjetividade como corporalidade sofre um impacto em sua "sensitividade", em sua capacidade de "efetividade" enquanto pode ser *afetada* por um traumatismo.

[76] E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p.57 (orig. francés, p.3).

(μάρτυς): *da o testemunho da inocência do Outro*. Os antigos *inimigos* do "responsável na solidariedade" não são agora seus *inimigos* [γ.2], e seus antigos *amigos* [α.1- β.1] no sistema (quando exploravam na *fraternidade com os dominadores* ao pobre, ao órfão e à viúva) são agora seus novos *inimigos*. Agora seus novos *amigos* foram vencidos por um novo tipo de amizade: a *solidariedade* para com o Outro, com os oprimidos, com os excluídos [γ.1].

Esquema 7.3: Amizade, Inimizade, Fraternidade e Solidariedade



[77] Esta "loucura" se confunde com a mera patologia do doente mental. Essa enfermidade era diagnosticada como estar habitado por um "demônio", daí que "endemoninhado", "louco" ou doente mental, por um lado, e, por outro, *o crítico* desde a alteridade do Outro explorado ou excluído (o crítico político) se confundiam. Por isso, frente ao tribunal Jeshúa diz: "Eu não tenho um demônio (*daimónion*)" (*João* 8, 49) (corretamente traduzido por: "Eu não sou louco"). O sistema legal tem dificuldade de distinguir entre o ladrão (que não cumpre a lei) e o crítico *radical* (que pretende mudar o sistema *total* da Lei). Por isso, o simples ladrão estava junto aos subversivos que tem *solidariedade*: segundo o messianismo político (Barrabás) e segundo o messianismo profético (Jeshúa): "crucificaram com ele dois bandidos" (*Mateus* 23, 38).

[78] Em grego *martírion* significa "prova", testemunho". Por isso que o "mártir" (*mártus*) é o "testemunho", o "provado", o refém que responsável pelo Outro presta um testemunho pela vítima do sistema ante o tribunal do mesmo sistema. Como pode suspeitar-se está perdido!

O que era *amigo* [α.1- β.1] tinha o pobre, o órfão e a viúva por seus *inimigos radicais* [γ.2]. É agora uma *inimizade* diferente ao mero inimigo no sistema [α.2 - β.2]. O inimigo no sistema pode ser um competidor no mercado, um oponente partido político e ainda um inimigo estrangeiro na guerra. Mas todos esses *inimigos* afirmam *o Mesmo* [i].

Pelo contrário, os pobres, os explorados, os excluídos sustentam o sistema desde baixo. São aqueles que se se retirarem o sistema cairia feito pedaços. São os *inimigos radicais* do sistema na exterioridade alterativa [γ.2]. Agora, o que negou a inimizade de seus antigos inimigos, exclama: "Inimigos? [dos dominadores talvez, mas, para as vítimas, entre eles!] não há inimigos!" (transformando os enunciados [b.1] e [b.2]). Os explorados e excluídos que eram ao começo os *inimigos*, não são agora *inimigos*: a abertura solidária ao Outro destitui a antiga *inimizade* por uma *amizade alterativa*: a *solidariedade* [γ.1].

Ao estabelecer com eles agora *solidariedade*, se tem transformado em relação a seus antigos amigos do sistema dominador em algo distinto: agora é um *traidor* que merece ser julgado como culpável [S], e para maior contradição nesse tribunal que tenta condená-lo deverá *testemunhar* em favor do Outro (o *inimigo* do mesmo tribunal), tomando assim no dia do juízo, interior ao sistema, o lugar do Outro, do explorado, do acusado ao qual agora defende e *substitui*.

Enquanto que o juiz do tribunal transcendental [E][79] ou ético-metafísico, maldiz, critica a todos os que não se fizeram de *inimigos* dentro do sistema [2.a], que são os *inimigos* dos pobres e oprimidos (que são os dominadores do sistema); *inimigos* que se "fabrica encima" a causa da *solidariedade* com o Outro, com o explorado e o excluído. O que não transformou a seus antigos amigos no sistema em inimigos,

[79] *Empiricamente* este tribunal é o "consenso crítico" da comunidade dos oprimidos e excluídos (veja-se minha próxima *Política de la Liberación*, Segunda parte, capítulo 5).

mostra que segue considerando inimigos os pobres, ao Outro, e nele manifesta que é dominador. E por isso será declarado culpável no dia do juízo transcendental ético-político: "Eu serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final" [2.b]. Como já dissemos, o "juízo final" de *Ma'at* é a metáfora da "consciência ético-política *solidária*" que tem por critério universal a exigência da negação da inimizade para o pobre "Dei pão aos que tem fome"; pobre que é o *perigo* sempre latente para o rico, o poderoso, a ordem fortalecida "com seu sangue" (nas metáforas judias ou astecas). O "mito de Osiris", celebrado na Menfis africana (vinte séculos anterior ao ontológico "mito de Prometeu" encadeado à Totalidade), e ainda a seu corolário (o "mito adâmico", que Paul Ricoeur estuda em sua obra *La symbolique du mal*, em tempos que eu seguia suas classes ao começo da década de 60 na Sorbonne de Paris), é a origem dos mitos éticos críticos do antigo Mediterrâneo, de onde procede Atenas e Jerusalém.

O tribunal do sistema [S] julga segundo o formalismo da Lei[80] da totalidade [i]. O outro tribunal ético-metafísico, transcendental ou alterativo [E], julga criticamente desde a vida da vítima, quer dizer, segundo os critérios dos oprimidos e excluídos, e por isso funda o novo

[80] Esta é a "Lei" que mataria Isaac, mas Abraão não a cumpre; é a que mata Jeshúa. Assim, Paulo de Tarso exclama que a Lei que devia "dar a vida (*zoê*), dava morte (*thánaton*)" (*Romanos* 7, 10). Quando Paulo fala do "não desejarás" (*ouk epithumésis*) (*Romanos* 7,8) não se trata do "desejo" lacaniano (do desejo como impossibilidade de alcançar a satisfação no objeto), que se opõe à mera "pulsão" (que alcança a satisfação). Aqui, o "desejo da *carne*" é justamente o "querer totalizar o sistema" (a fetichização da Totalidade) na *fraternidade*. A Lei do sistema não obriga que se verifique a *solidariedade*, porque não aceita as "tendências" do sistema, o "desejo da *carne*". No sistema de dominação não há então consciência da "falta" (*amartia*: pecado), que consiste na "negação do Outro". O formalismo totalizado da Lei mata: mata ao Outro; é o desejo da morte do Outro. Quando o "espírito" da Lei se revela, a lei formalista mostra todo seu poder assassino (é a Lei que justifica a morte do Outro). Por sua parte, o "désir métaphysique" de Levinas não é esse "desejo" do sistema (a *fraternidade*: o "desejo da *carne*"), mas "desejo do Outro *como outro*", em sua Di-ferência (é novamente a *solidariedade*): "o desejo metafísico (désir métaphysique) tem outra intenção – ele deseja para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. Ele é como a bondade: o Desejado não o completa, mas aprofunda o mesmo desejo" (E. LEVINAS, *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1968, p.4).

e futuro sistema de direito [ii]. Ante este último tribunal (que é o consenso crítico da comunidade dos oprimidos e excluídos: é a *plebs* que alcança o *consensus popoli* de Bartolomé de las Casas[81]), "no dia do juízo final" (que atua como um *postulado* que estabelece um critério de orientação, logicamente pensável, empiricamente *impossível* de se realizar perfeitamente, mas que começa a exercer sua função em todo ato de justiça que se cumpre segundo as exigências que estabelecem as necessidades do Outro, do pobre, do órfão, da viúva), o traidor é muito semelhante ao que Walter Benjamin descreve como o que irrompe no "tempo-agora (*Jetzt-Zeit*) como o "messias" [82]. O messias é o maldito e o traidor[83] desde o ponto de vista de seus antigos amigos no sistema dominador: se tornou seu *inimigo*, porém não ôntico [α.2], mas sim um inimigo muito mais radical ainda que o "inimigo absoluto" ou ontológico [β.2] de Derrida (o bárbaro ao que se lhe faz a guerra para morte) . É Miguel Hidalgo, ao que um tribunal com maioria de crioulos (brancos mexicanos) o condena a morte (por haver levantado um exército de índios e escravos) em 1810. O outro é o "inimigo radical" [γ.2] porque exige ao sistema, à totalidade [i], uma completa

[81] Em 1546 este pensador escreve, defendendo os indígenas do Peru, uma obra política histórica: *De potestate Regis* (veja-se em minha *Política de la Liberación*, el § 06, [101ss]) em que justifica a legitimidade de toda decisão do Rei que se opõe ao *consensus popoli.*

[82] "A história é objeto de uma construção cujo lugar não está constituído pelo tempo homogêneo e vazio [i], mas por um tempo pleno, tmpo agora" (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; em *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, p.188). E ainda: "Nessa estrutura reconhece o sinal de uma detenção *messiânica* do acontecer, ou dito de outra maneira: de uma articulação revolucionária na luta a favor do passado oprimido" (*Ibid.*, Tesis 17; p.190). O "tempo" messiânico é a irrupção na história da *solidariedade*, quer dizer, de alguém que se encontra investido da responsabilidade pelo Outro que o obriga a remar contra a maré: é a irrupção da "palavra" [ii] crítica que torna-se presente na "carne" [i]: o sistema do "tempo continuo".

[83] Miguel Hidalgo é forçado: ou a negar sua causa (ser traidor de seu povo oprimido), mantido como refém pelos espanhóis no México de 1811 (situação considerada por E. Levinas em sua segunda grande obra de 1974), ou a morrer como traidor ("de seu Rei e seu Deus"). O inaceitável em Hidalgo é que ao haver sido do grupo dominante (por crioulo branco e autoridade sacerdotal ante o povo) *traíra* seus *amigos* (de Nova Espanha, a colônia), havendo se tornado *amigo* dos *inimigos* do sistema colonial.

inversão de seu sentido: é o inimigo metafísico; exige a transformação do sistema *como totalidade*.

Creio que agora se entende aquilo que é "Maldito o que não tenho nenhum inimigo!" [2.a]. É um maldito aos olhos do Juiz que julga desde a Alteridade do pobre, do Outro, simplesmente porque viveu na cumplicidade do sistema, explorando e excluindo aos "pobres, aos órfãos e às viúvas", ao Outro. O não haver sido perseguido; o não haver tido inimigos, é o *signo* suficiente de haver negado a *solidariedade* e haver-se mantidos na *fraternidade* dominadora. E porque nada fez pelo débil, então será julgado como culpável frente o tribunal ético-metafísico alterativo da história.

Isto introduz o ultimo tema, talvez o menos claro tanto em Nietzsche como em Derrida. Trata-se do segundo momento [B.2] da segunda aporia nietzschiana: "Grito eu, o *louco* vivente". Aqui, além disso, entra todo um tema essencial para a filosofia de todos os tempos.

Trata-se da oposição entre a "sabedoria do sábio" (חכמת ויבכח [84], σοφία τών σοφών [85]) como ser-para-a-morte (a sabedoria no sistema dominador, quer dizer, "sabedoria da *carne*"[86] [σοφία σάρξα]) [A.2], e o "saber crítico", que é "*loucura* para o sistema" (μωρά τού κόσμου [87]) como ser-para-a-vida [B.2]. O messias de W. Benjamim era o "loco" ante a sabedoria do sistema. Em todo o comentário Derrida nunca da uma

---

[84] *Isaías* 29, 14 Esta "sabedoria do sistema" dominador é então "sabedoria da carne" (σοφία σάρξα), é "o sábio moribundo".

[85] Paulo de Tarso, *I Carta aos Coríntios* 1, 18. Os demais textos são desta *I Carta dos Coríntios* 1, 26-2, 14.

[86] A Totalidade, o sistema, é a "carne", mas enquanto categoria subjetiva, existencial, antropológica. Também, a "carne" é a expressão unitária do ser humano (não há "corpo" nem "alma"; a alma grega é imortal; a carne semita morre e ressuscita). Veja-se DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

[87] O "mundo" é também a totalidade do sistema, mas como uma categoria que expressa um nível mais objetivo, institucional, histórico, como estrutura do poder político.

clara explicação desta oposição dialética. Creio que agora temos as categorias suficientes para entender a questão.

O "consenso dos excluídos" [ii] é a "sabedoria" como exterioridade (lógos, *dabar*)[88]. Quando esse consenso crítico – que deslegitima o "estado de direito", que como Vontade dos oprimidos (no "estado de rebelião") põe, todavia, em questão ao mesmo "estado de exceção" (de C. Schmitt) – irrompe *criticamente* no sistema vigente de dominação a *palavra*: a "palavra [ii] se faz carne [i]"[89] (entra na Totalidade, a *carne*, desestruturando o sistema de dominação). O *meshíakh* de W. Benjamim justifica agora com uma sabedoria anti-sistêmica ("loucura" da Totalidade), contra a "sabedoria dos sábios", seus antigos *amigos*, a práxis libertadora dos *inimigos* do sistema, que já não são os *inimigos* do *meshíakh*.

Miguel Hidalgo, o herói mexicano da classe sacerdotal, de raça branca e em posição de dominador, luta contra a mesma elite de que fazia parte, em uma guerra pela Emancipação anti-colonial desde 1810. Suas razões soavam aos ouvidos de seus antigos *amigos* (as autoridades vice-reinais espanholas que o perseguem militarmente, os bispos que excomungam e os crioulos que o condenam a morte) como *loucura* insensata, rebelião injustificada, traição de lesa-majestade. O feito empírico da morte do inocente, de Miguel Hidalgo e Costilla, que tinha à *solidariedade* com o povo como pressuposto, se descobre como já sempre responsável pelo Outro, o escravo, o índio, o colono. É o *louco* refém nas mãos do sistema quando cai em prisão e é assassinado. A este feito, a morte do inocente culpável de *solidariedade*, E. Levinas o denomina a revelação na história da "glória do infinito" – tema sobre o qual discutimos amplamente com A. Putnam, o grande epistemólogo crítico, na sala de jantar dos professores da Harvard University no ano de 2000.

---

[88] Este "dabar" semita, ou "logos" grego, se origina na antiga manifestação do deus Ptah egípcio, cuja "língua" (como para os semitas) era a palavra como sabedoria, a deusa Thot. Egito está atrás da Grécia e dos Palestinos (entre os que se encontram os judeus, cuja língua hebraica era um dialeto cananeu.
[89] *João* 1, 14.

Agora se pode entender o texto de Levinas:

> Para o *Desejo* a alteridade, inadequada a todo conceito, tem um sentido. É compreendida como a alteridade do Outro (*Autrui*) e também como a do Altíssimo. A dimensão mesma da grandeza é a abertura efetuada pelo *Desejo metafísico*[90].

Esta é a solidariedade com o Outro, o inimigo da totalidade. Trata-se, então, de um momento central da *Política da Libertação*, o momento em que a comunidade dos oprimidos e excluídos, a *plebs*[91] (povo *messiânico* no sentido de W. Benjamim[92]), desde a exterioridade do sistema do poder dos que "mandam mandando" (como expressa o EZLN, os zapatistas), tende a construir *desde baixo* um Poder alternativo, o do povo novo *(popolus)*, construído desde a "loucura" para o sistema dominador. A sabedoria do sábio crítico, *sabedoria popular dos "de baixo"*, pôde desenvolver-se, expressar-se graças a sua prévia "libertação" subjetiva contra o sistema de dominação desde a potência da *solidariedade*, o amor, a amizade pelo pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, já sugerida pelo *sistema de direito* que inclui sua contradição (as vítimas da Lei) no *Código de Hamurabi*, aquele rei semita de Babilônia, cidade cujas ruínas estão na proximidade da atual Bagdá, destruída pelos bárbaros ao começo do século XXI, *inimigos de todos os condenados da Terra*.

E com Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar ao final que só quando esses "condenados", *inimigos* dos dominadores do mundo, se libertem, então, só então, "chegará a hora da alegria".

---

[90] LEVINAS, 1977, p.58-59; orig. francés, p.4-5.

[91] Veja-se Ernesto LACLAU, *La razón populista*, FCE, México, 2005.

[92] Não obstante devemos agregar a Benjamin dois aspectos fundamentais, obscuros em seu individualismo pontual: a) o *messias* tem memória de seus feitos (memória das lutas de um povo, e, portanto *outra* história [ii] que a história do tempo-continuo [i]); e o messias b) é também uma *comunidade messiânica* (um *povo*), ator coletivo da construção de outro sistema futuro [ii], além da "escravidão do Egito" (metáfora da ontologia opressora).

*****

Vale ainda uma última reflexão sobre uma obra que reúne quatrocentos anos (1605-2005). Em *Dom Quixote de la Mancha*, primeira novela da *Modernidade* segundo os críticos literários, o "Cide Hamete Benengeli, autor *arábico* e manchego", sussurrava ao ouvido de Miguel de Cervantes[93], que dom Quixote se afundava em leituras de ficção, e que "com estas razões *perdia o pobre cavaleiro o juízo*, [...] desvelando-se por entendê-las desentranhar-lhes o sentido, que não a tomara nem as entendera o mesmo Aristóteles" [94]. E é assim que caiu na *loucura*.

No capítulo xxii da Primeira Parte, "Da liberdade que deu dom Quixote a muitos *infelizes*" [95], se conta que vinham pelo caminho uns soldados e doze presos "amarrados como contas em uma grande cadeia de ferro" rumo às galeras, "gente *forçada* do rei". Ao que dom Quixote se pergunta: "É possível que o rei utilize força contra qualquer um?" E refletia inquietamente: "Seja como queira, esta gente, ainda que os levem, vão forçosamente, e não voluntariamente. – Assim é – disse Sancho. – Pois, dessa forma – disse seu amo [Quixote] – aqui encaixa *a execução do meu ofício*: defender forças e socorrer e acudir os *miseráveis*". Sancho lhe adverte que "a justiça [...] é o mesmo rei".

Quixote consegue que os soldados lhe permitam perguntar a cada um "a causa de sua desgraça". Depois de amplas perguntas e respostas lançadas a cada um dos réus, Quixote conclui:

---

[93] O "manco de Lepanto" fazia como se um autor de uma *cultura superior* à auropéia, isto é, a arábica, que procedia do Sul da raça negra do Norte da África, de *Las mil y una noche*, teria ditado sua obra: "Conta Cide Hamete [...] nesta [...] história, que [...]" (MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. xxii; Real Academia Española, México, 2004, p.199).
[94] *Ibidem*, cap. 1, p.29.
[95] O texto em *ibidem*, cap. xxii, p.199-210.

> Tudo o que se representa a mim agora na memória [graças ao relato dos réus], de maneira que me está dizendo, persuadindo e até *forçando* que mostre com vós o efeito para [o] que o *céu me atirou ao mundo* e me fez professar nele a ordem da cavalaria que professo, e o voto que nela fez de favorecer aos *necessitados* e *opressos* dos maiores.

Lançando-se Quixote contra os soldados, libertou aos réus. Um dos libertados, agradecendo a loucura[96] ousada do cavaleiro, exclamou: "Senhor e libertador nosso [...ni] pensar que temos de voltar agora às desordens do Egito digo, a tomar nossa corrente e a colocar-mo-nos a caminho [...até a antiga prisão]"

O autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquele grande crítico do sistema de sua época, consegue mostrar as injustiças do início mesmo da Modernidade desde a loucura daquele cavaleiro aparentemente anacrônico. Era uma maneira de mostrar a loucura da solidariedade frente à racionalidade fraterna da ordem estabelecida!

[96] "Pasamonte, que não era nada experiente, estando já ciente que Dom Quixote não era muito sensato [...]" (*Ibidem*, p.209), quer dizer, estava *louco*. Cervantes apresenta a loucura da ficção como o horizonte desde o qual é possível a crítica ao sistema, que é aceita como a do palhaço nas festas medievais do "Cristo arlequim", em que se podia criticar carnavalescamente até ao Rei ou ao bispo no poder. Catarse festiva, metáfora das revolucionares empíricas, históricas, reais. Como os escravos do Brasil que em suas danças rituais "lutavam contra o Senhor dos engenhos", símbolo antecipatório da luta efetiva sócio-econômica e política que se dará contra a escravidão.

O anão corcunda que não fuma (ou a "teologia" benjaminiana contra o ópio do progresso).

Reflexões a partir da primeira Tese sobre a história[1]

Silvana Rabinovich[2]

> É conhecida a história de que um autômato foi construído de tal maneira que a cada movimento de um jogador de xadrez, ele responderia com outro que lhe assegurava a vitória da partida. Um fantoche vestido de turco, com o bocal do cachimbo na boca, estava sentado diante do tabuleiro que descansava sobre uma grande mesa. Um sistema de espelhos produzia a ilusão de que todos os lados da mesa eram transparentes. Na realidade, no interior da mesa havia um anão corcunda que era um mestre de xadrez e que movia a mão do fantoche mediante cordas. Na filosofia, alguém pode imaginar algo equivalente a esse mecanismo: a vitória está sempre assegurada ao que conhecemos como "materialismo histórico". Pode competir com qualquer um sempre que coloque a seu serviço a teologia, mesmo que hoje, como se sabe, além de ser pequena e feia, não deve deixar de ser vista por ninguém.
>
> W. Benjamin

---

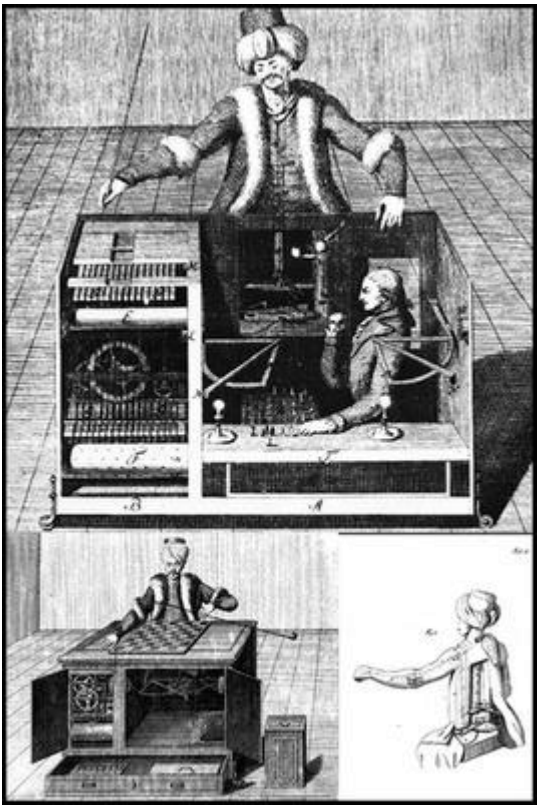
[1] Tradução de Gilmar Evandro Szczepanik

[2] Com agradecimento especial ao meu professor Nono. O professor Ammon Raz-Krakotzkin, historiador israelita, apelidado como um avô italiano, é meu mestre como meu *zeide* (avô ídish) Wolf Kaufman. Se este último me deu os elementos para ler a Bíblia hebraica de maneira irreverente, o primeiro me ensinou a *atualizar* o significado de minha judeidade, para conjecturar o fascismo.

A miséria religiosa é, há algum tempo, a expressão da miséria real e protesta contra a miséria real. A religião é a reclamação da criatura que sofre, o sentimento de um mundo sem coração e o espírito de um estado de coisas grosseiro. É o ópio do povo.

K. Marx

O que aconteceria se lêssemos a primeira das "Teses sobre o conceito de história" de Walter Benjamin como se ela mesma fosse aquele "sistema de espelhos" que produz a ilusão de transparência? Nada mais distante da "transparência" do que a própria linguagem da alegoria: leia-se como se leia, esta tese é perturbadora e possibilita interpretar os fragmentos que dela derivam. Afinal, o que significava "teologia" para Walter Benjamin? Por acaso, o materialismo histórico não considerava a religião – ou a sua roupagem "científica", isto é, a teologia – como "ópio dos povos"? A figura do tabuleiro de xadrez se associa diretamente ao cenário político mundial (pouco depois da assinatura do Pacto Germânico-Soviético de 1939 nos convida a pensar nesta direção) e, contudo, desta vez se trata de filosofia. O enxadrista autômato disfarçado de turco não é um líder político (Stalin) nem um país (URSS), mas o materialismo histórico (em nome de que dizem atuar e a quem pretendem representar). E por que o jogador é autômato? Quem fuma o cachimbo? E, finalmente, por que a teologia é tão pequena e feia como um anão corcunda? Nas páginas que seguem, buscaremos responder a estas interrogações, procurando não abandonar o cenário – sempre atual, expansível – descrito por Benjamim.



O enxadrista autônomo de Maelzel.

A Teologia: uma maestrina de xadrez pequena e feia...

Benjamin narra que debaixo do tabuleiro da filosofia se esconde uma maestrina muito velha chamada teologia. Seu esconderijo está construído com espelhos que produzem uma ilusão de transparência. Como se sabe, Benjamin nos remete a imagem do enxadrista de Maelzel e a minuciosa explicação de E.A. Poe, ao ver o fenômeno e estudar o caso, sustentou que o hábil enxadrista Schulumberger – um

assistente de Maelzel supostamente encarregado de embrulhar e desembrulhar o autômato, homem incapaz de ser visto no curso das funções[3] – era um ser pequeno e encurvado. Poe se perguntava por que o turco jogava sempre com a mão esquerda – a mesma mão com que segurava o cachimbo e estava apoiada em uma almofada, segundo indica o autor – e inferiu que isso era mais cômodo para o operador invisível que deveria colocar sua mão direita na manga do fantoche. Poe descreve portas e gavetas; Benjamin, um sistema de espelhos. Poe sugere o nome de William Schlumberger e Benjamin o da anciã teologia. Mas, o que é essa "teologia"? A quem Benjamin denomina desta maneira? Acaso sugere a inversão do lema medieval em "theologia ancilla philosophiae"? Certamente, esse não é o mesmo amor medieval "visto" nos tempos modernos, a serviço de sua antiga serva. O messiânico faz parte deste conceito e seu estado minguante é devido ao impulso secularista que busca deslegitimar a religião – esmagá-la – conquistando os campos da fé até chegar a santificar o mundo terreno (ou, tomando emprestada e traduzindo a poderosa metáfora de Amnon Raz-Krakotzkin[4]: o secularismo faz com que o céu colida contra a terra)[5].

O estado corcunda da teologia (que não foi esmagada, mas somente curvada pelo secularismo vulgar) seria sua carga messiânica que, por um lado, é promessa, mas lhe pesa tanto que, às vezes, lhe impede de andar em uma posição ereta. Tudo parece indicar que a teologia traz consigo uma promessa que não pode ser vista; mas, além disso, uma promessa que não se deve mostrar: somente se pode acioná-la quando está escondida. Assim, a carga messiânica aparenta

[3] Diz-se que quando William Schlumberger morreu em 1838 durante uma excursão por Cuba, acabou também a empresa de Maelze, que morreu neste mesmo ano, no barco de volta, pobre e bêbado.

[4] Dita no curso "Secularazación, Orientalismo y Mesianismo" que participou en la UNAM em fevereiro de 2013 e que é a principal fonte de inspiração deste trabalho.

[5] A diferença entre secularização (caminho através do qual a religiosidade se aproxima do mundo) e secularismo (laicização que deslegitima a religião) segundo o teólogo dialtético Friedrich Gogarten encontra-se em MARRAMAO, G., *Cielo y tierra.* Genealogía de la secularización. Paidós: Barcelona, 1998, p.81-88. Poderíamos dizer que o secularismo ideologiza o processo de secularização.

ser similar ao mestre de xadrez: seu saber não quer ser visto e causa admiração somente enquanto permanece na clandestinidade. Se o enxadrista humano ao aparecer torna nula a magia do autômato; quando o messianismo se mostra em plena luz – secularizada – como projeto político nacionalista, deixa ver seu rosto mais perigoso. O messianismo judaico secularizado na forma de estado nacional, buscado pelo movimento sionista fornece um exemplo claro[6].

Benjamin diz que seu pensamento se comporta em relação à teologia de tal forma como o papel mata-borrão em relação à tinta. "Está completamente absorvido por ela. Mas, se fosse como o papel mata-borrão, nada do que está escrito permaneceria"[7]. Memória de algo apagado: como o corcunda das canções infantis quando se põe a falar de sua infância[8] – voltaremos a isso no final deste trabalho –, a pequena e corcunda teologia também se esconde no sótão – da filosofia, da política – de onde perturba fazendo travessuras.

Nomear para ocultar: dizer algo equivocado para não dizer nada (que é o mesmo que não dizer nada – ao modo da teologia negativa – para sugerir o todo). Em um tom que lembra a ironia bíblica (por exemplo, o cuidadoso mapeamento edênico do Gênesis 2: 10-14 que não faz outra coisa senão garantir através de termos geográficos a impossibilidade de encontrar o Paraíso na terra), Walter Benjamin nomeia uma disciplina aparentemente definida para ocultar – fazendo soar – algo *indisciplinável.* Insiste em uma "teologia" que não é um *saber* sobre o céu nem sobre o absoluto, não é uma doutrina de Deus.

---

6 É criticado pelo filólogo religioso judeu Yeshayahu Leibowitz. Cf. "El significado religioso y moral de la redención de Israel (1977) em *La crisis como esencia de la experiencia religiosa,* Taurus, México, 2000, p.63-101. Por sua vez, Scholem afirmou em uma entrevista "Penso que a mescla do mesianismo com os movimentos seculares conduz ao fracasso destes". Cf. Scholem, G., "Con Gershom Scholem. Conversación en El invierno de 1973-1974" in: "Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización". Trotta, Madrid, 2006, p.88.

7 W. BENJAMIN "Temas vários" in: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos ,* UACM-Itaca, México, 2008, p.78.

8 CF. BENJAMIN. W. "El jorobado hombrecillo" in: *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos* (in: *Obras,* Libro IV, Vol. 1, Abada, Madrid, 2010, p.245-247).

Basta uma referência de "Franz Kafka, no décimo aniversário de sua morte", para nos aproximarmos desta teologia singular[9]:

> Cada gesto é um acontecimento e quase se poderia dizer: um drama. O cenário no qual este drama se desenvolve é o Teatro do Mundo, cujo pano de fundo é o céu. Mas, o céu é apenas um pano de fundo: investigar sua lei seria como pretender pendurar a decoração de um teatro em uma galeria de imagens.

O problema que Benjamin explora na alegoria, que da a chave da tese sobre o conceito de história, diz respeito à secularização e as suas implicações políticas: as impagáveis dívidas religiosas com a tal "secularização", que sacraliza o mundano, enquanto descobre sua base orientalista e, diga-se de uma vez, sua matriz racista. Por isso, não é um dado menor que o autômato que está vestido de turco e fuma cachimbo.

A Filosofia: uma autômata *orientalista*

O turco enganador criado no século XVIII por Wolfgang Von Lempelen[10] respondia ao sonho proverbial de superar a inteligência humana (e suas habilidades táticas e estratégicas) através de um artefato criado por um homem. Novamente, o ser humano engrandece sua imagem no espelho do céu. Borges sentenciou com acuidade a intenção da prática cabalística de crer um homem de barro – um Golem[11] – que assim como os artifícios do homem são infinitos,

---

[9] Walter BENJAMIN, "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte" in: *Ensayos escogidos,* Ediciones Coyoacán, México, 2001, p.61.

[10] Segundo explica E. A. Poe em seu artigo, o barão húngaro Wolfgang von Kempelen o inventou em 1769. Em 1783-1784 o autômato foi levado a Londres por Johann Nepomuk Maelzel.

[11] Inspirada em *Isaías* 14: 14 "sob a altura das nuvens subirei e serei semelhante ao Altíssimo". Em hebraico (língua consonântica) o verbo "edamé" (seria semelhante אֶדְמֶה) se escreve igualmente a "adamá"(terra אֲדָמָה) e tem sua raiz no homem (Adam אָדָם, a letra Mem ao final de uma palavra escreve-se desta forma fechada). A leitura do

seu candor também é interminável[12]. Borda dupla da desiderativa tecnológica: a capacidade humana de inventar (proveniente do desejo de saber) é diretamente proporcional a ingenuidade humana (que poderia definir-se, se me permite, como nossa incomensurável "capacidade de ignorar"). Seguindo Kafka: desde que a ideia de Babel entrou na mente humana nunca será abandonada[13].

O autômato surdo de Maelzel fuma o narguilé – embora nas ilustrações[14] pareça mais um cachimbo de ópio – ópio que ajuda a tornar a miséria mais suportável[15]. Após a leitura das *Teses sobre o conceito de história,* parecia ser que o autômato de Benjamin chamado *materialismo histórico* encheu seu cachimbo com a ideologia do progresso (própria do historicismo positivista), que por um lado, ajuda a acalmar a dor da miséria e, todavia, por outro, não faz mais do que torná-la mais intensa. Promessa de uma "redenção" *prête-à-porter,* uma mudança de esquecer o que chama de "passado", a ideologização do progresso material não faz mais que afastar o elemento messiânico que permanece na lembrança (*Eingedenken).* É dever do historiador materialista histórico responder à irrupção no presente por parte do passado não redimido a fim de interromper o impulso do progresso. Se o historicismo positivista fixava o olhar no futuro e dava as costas para o passado; o materialismo histórico deveria voltar a olhar o passado (como o anjo da história da Tese 9) a

versículo profético conduziu a ideia de criar um homem (אָדָם) terreno (אֲדָמָה) semelhante, ("será semelhante" אֲדָמָה) a Deus.

12 BORGES. J. L, "El Golem" in: *Obras completas 1923-1972,* Emecé, Bs. As., 1974 pp. 885-887. "Os artifícios e o candor do homem/ não tem fim. Sabemos que houve um dia/ em que o povo de Deus busca o Nome/ nas vigílias do judaísmo".

13 KAFKA, F., "El escudo de la ciudad" in: *Obras completas,* Tomo IV, p.1283. "Esse pensamento, uma vez compreendida sua grandeza, é inesquecível: enquanto houver homens na terra, haverá também o forte desejo de terminar a Torre". O conto de Kafka é uma atualização do relato bíblico que se encontra em *Gênesis* 11: 1-9.

14 E. A. POE introduz em seu texto a ilustração que aparece na figura que reproduzimos em anexo do presente texto. O ensaio "Maelzel`s Chess-Player" pode ser consultado em: <http://www.eapoe.org/works/essays/maelzel.htm>.

15 Seguindo a epígrafe de Marx que tomamos de sua *Crítica a filosofia do Direito de Hegel.*

fim de reparar as injustiças passadas como uma condição para o futuro. O elemento messiânico da lembrança reside em sua capacidade de redimir o passado de suas injustiças padecidas. Como explica a tese 2: "[...] éramos esperados sobre a terra. Também nós, então, como a toda outra geração, nos há sido dada uma *débil* força messiânica para a qual o passado tem o direito de dirigir suas queixas. Queixas que não se satisfazem facilmente, como bem sabe o materialista histórico". O ato filosófico do materialismo histórico é, por sua vez, um ato messiânico e político. "Messiânico" no sentido dos cabalistas de Safed[16]: se a suposição luriânica entende a Rendenção como *tikún* (reparação, restituição, reintegração do original)[17], atinge sua expressão política através da re-significação do passado em um presente capaz de dignificar aqueles que foram danificados em gerações passadas.

Mas, o que entendemos por "passado"? Gustav Landauer afirma em *La revolución* (1907) que aquilo que se busca denominar "presente" na realidade é passado (*somos* nosso passado, suas potencialidades vivas e não apenas consequências do mesmo) e o que acontece com o chamado "passado" é apenas resquícios da vida[18]:

> Existem dois tipos de passados, que são formados de modos completamente diferentes. Um passado é nossa própria realidade, nosso ser, nossa constituição, nossa pessoa, nossas ações. Façamos o que façamos, fazem através de nós as persistentes e eficazes potências vivas do passado. Este passado

[16] Na dita cidade, que se encontra na Galileia, uns 40 anos depois da expulsão dos judeus da Espanha (1942), surgiu um importantíssimo círculo cabalístico em torno da figura de Yitsjak Luria. O exílio foi vivido por estes místicos estudiosos dos mistérios das Escrituras como uma catástrofe capaz de anunciar o advento da era messiânica. Cf. Scholem, G., "Yitshac Luria y su escuela"in: *Las grandes tendências de la mística judía,* México DF: FCE, 1996, p.202-234.

[17] *Ibidem*, p.221 Trata-se da "quebra dos vasos" ocorrida nos primeiros estágios da criação, que impossibilitou que a ideia divina da criação se realizasse plenamente. Cf. Também Scholem, "*Para compreender a ideia messiânica no judaísmo", Concpetos básicos del judaísmo.* Madrid: Trotta, 2008, p.112.

[18] LANDAUER, G., *La revolución.* Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005, p.44-45.

> se manifesta de infinitas maneiras em tudo o que somos, em tudo o que vem a ser e acontecer. De modo infinito em cada indivíduo; muito mais infinitamente ainda na interconexão de todos os seres contemporaneamente vivos e de suas relações com o mundo circundante. Tudo o que acontece em todos os lugares, em cada momento, é o passado. Não digo que é o efeito do passado: digo que é ele próprio. Totalmente diferente é, ao contrário, o passado que percebemos quando olhamos para trás. Quase poderíamos dizer: os elementos do passado estão em nós, os resíduos do passado avistamos ao longe atrás de nós. Agora é completamente claro o que afirmo. O passado, vivo em nós, se projeta a cada instante no futuro, é movimento, é caminho. Todo o outro passado, que temos que olhar para trás, construído por nós com as sobras, em torno do qual informamos a nossos filhos e que, por sua vez, chegou a nós como um informe dos antepassados, tem a marca da rigidez. Não é realidade, mas uma imagem, e não pode, portanto, se modificar incessantemente. Deve ser revisado de tempos em tempos, demolido e reconstruído através de uma revolução da observação histórica. E esta reconstrução se dá em separado para cada indivíduo: cada um percebe de forma diferente as imagens, de acordo como é orientado e impulsionado em seu interior pelo passado real e atuante.

Possivelmente essa noção de passado-movimento seja aquela que deve lembrar o materialista histórico benjaminiano, adormecido pela fumaça do progresso. A teologia, de seu esconderijo, será encarregada de despertar sua memória, *atualizando* suas potências políticas.

Há um fato que fala mais de Wolfgang von Kempelen e seu ambiente do que de Walter Benjamin. É a vestimenta e a caracterização exótica do enganoso prodígio que lembra as características do orientalismo – ideia hegemônica cultural que o Ocidente faz do Oriente, seu *outro,* a fim de justificar o colonialismo – descritas por Edward Said em sua obra *Orientalismo*[19]. Enquanto que os ocidentais se consideram a si próprios como racionais,

[19] Cf. SAID, E., *Orientalismo.* Barcelona: Debolsillo, 2004, p.69, p.80.

pacíficos, liberais, virtuosos, maduros, "normais"; se auto-valoram por caracterizar os árabe-orientais como irracionais, belicosos, fundamentalistas, depravados (perdidos), infantis, "diferentes". Há um dado na comparação estabelecida por Said que reluz no autômato turco desenvolvido por Kempelen: enquanto os ocidentais consideram que eles próprios "não são desconfiados por natureza" (e por isso, se definem como *confiáveis),* se vêem obrigados a forçar sua natureza porque temem serem vítimas do caráter enganador e traiçoeiro desses outros, os "orientais". Embora não apresentei, nos termos de Said, é possível aproximar essa crítica do orientalismo a de Benjamim em sua *Tese.* Para sua comparação, o "ocidental" se situa sob uma perspectiva progressista como o mais avançado, mais civilizado (e, portanto, respeitável). Segundo Said, poderíamos ler nas *Teses* que a ideologia do progresso é orientalista e, portanto, incompatível com o materialismo histórico, que mantém o estupor produzido pelo fumo do narguilé na água. Para abandonar o orientalismo, nas ilustrações do enxadrista de Maelzel vemos que o pequeno enxadrista humano (aquele que verdadeiramente sabe e ganha as partidas) é europeu. E aqui se encontra o descompasso que sempre opera na escrita alegórica de Benjamin[20]: se da perspectiva orientalista (que deu origem ao autômato e suas representações) o oriental é atrasado (religioso) frente ao progressismo secularista ocidental, nunca se poderia aceitar que o habilidoso enxadrista – o verdadeiro sábio, vestido de modo europeu – que se esconde debaixo do turco, corresponda a uma disciplina superada (por fantasia) como a teologia. A decrépita teologia usa vestimentas modernas enquanto que o revolucionário materialismo histórico se veste de atraso? Nesta jogada, Walter Benjamin dá um xeque-mate ao ciclo positivista – orientalista – do materialismo histórico. Os marcos que retratam a partida em que Napoleão –

[20] Paul DE MAN "'La tarea del traductor' de Walter Benjamin", In: *Acta Poetica* 9-10, primavera-otoño 1989, p.286. "Cada vez que Benjamin usa um tropo que parece transmitir um quadro de significado total, de adequação completa entre a figura e o significado [...] Benjamin manipula o contexto alusivo dentro de sua obra de tal modo que o símbolo tradicional é deslocado de tal forma que passa a existir uma discrepância entre símbolo e significado, em lugar da aquiescência entre ambos".

dilema da concepção positivista imperial do Ocidente – é derrotado pelo autômato oriental no palácio de Schönbrunn, são eloqüentes[21]:

Nicarágua 1976

[21] Imagens disponíveis em <http://deludoscachorum.blogspot.mx/2011/05/napoleon-bonaparte-vii.html>. Napoleão foi derrotado pelo autômato três vezes seguidas. Dizem que se tratava de uma armadilha preparada pelos seus inimigos. Disponível em: <http://www.taringa.net/posts/info/8929898/El-turco-del-ajedrez-El-ajedrecista-Ajeeb-y-Deep-Blue.html>.
Ver também em:
<http://www.ajedrezdeataque.com/04%20Articulos/00%20Otros%20articulos/Napoleon/Napoleon.htm>.

Abjasia 1997

O corcunda capaz de dissipar a fumaça do progresso

Semelhantemente a Benjamin, Hannah Arendt menciona o concunda[22], ao que Benjamin vinculava a sua infância e também a Kafka. Quem era aquele homenzinho curvado, que *estragava* (chateava) inúmeras vezes, ao atravessar-se na vida de Walter Benjamin desde a sua infância? Essa espécie de Odradek[23] kafkiano que perturba o pai de família porque o mesmo sobreviveria. O corcunda perverso vê a criança o tempo todo, sem ser visto:

> [...] se frequentemente me antecipava, de vez em quando, voltava a cruzar em meu caminho. Mas, para mim, a única coisa que esse governador fazia era cobrar-me o tributo deste meio esquecido em cada uma das coisas que eu tocava. 'Quando vou a minha sala/ eu quero tomar o café da manhã/ um homenzinho corcunda/ já comeu a metade do mesmo'. Assim se comportava o homenzinho na maioria das vezes. Mas, mesmo assim, eu nunca o vi. Somente ele me via. E com muito mais discernimento, menos eu me via.

[22] Cf. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona: Gedisa, 1990, p.139-191.
[23] Cf. KAFKA, F, "Preocupaciones de un jefe de familia". In: *Obras completas,* Tomo IV, op. cit, p.1141-1143.

> Entendo que o conteúdo de 'toda a vida', que passa diante dos olhos de quem morre, encontra-se formado por imagens semelhantes aquelas que o homenzinho corcunda vai acumulando de nós. Elas passam rapidamente, como o folhar de um livro que serve como pano de fundo para o nosso filme atual. [...] O homenzinho também tem minhas imagens. [...] Agora ele terminou o seu trabalho. Mas a sua voz, que relembra os próprios murmúrios da câmera de gás, ainda é possível ouvir no limiar do século. "Peço-lhe, meu filho/reze também por este homem"[24].

Na Tese 1 Benjamin caracteriza a teologia como "pequena e feia", além de comentar que se esconde sobre o tabuleiro, e lembra a figura do corcunda[25]. Bolívar Echeverría entende que o messianismo judeu escondido tem que interferir para corrigir o itinenário seguido pelo utopismo ocidental do socialismo revolucionário[26]. Agora, o problema do utopismo é sua união com a ideologia do progresso, tal é o problema da socialdemocracia como se descreve na Tese 13.

Voltando a alegoria: o cachimbo do progresso embaça a percepção do tempo, apresentando-o como "homogêneo e vazio". Desta maneira – como acabava de ocorrer com o pacto germânico-soviético – o materialismo histórico torna-se cúmplice do fascismo. Contudo, a função do anão não fumador é dissipar a fumaça progressista que intoxica a concepção de tempo. Conseguirá isso através da noção de *tempo agora* (também traduzido como "tempo atual", ou *Jetztzeit* em alemão) que aparece na Tese 14. A noção de *Jetztzeit,* oriunda do campo messiânico, resiste a temporalidade positivista – de "tempo homogêneo e vazio" - que entende-se como uma sucessão de

---

[24] Cf. "Infancia en Berlín hacia el mil novecientos" (WB, *Obras,* Libro IV, Vol. 1, Madrid: Abada, 2010, p.246-247).

[25] Cf. BENJAMIN, W., "Fragmentos sueltos" in: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* op. cit., p.97. "Teologia como o anão corcunda, a mesa transparente do enxadrista". Também na descrição da voz do corcunda ressoa o Odradek de Kafka cujo sorriso soava como folhas secas...

[26] ECHEVERRÍA, B, "Introducción" In: *Tesis sobre la historia y otros fragmetnos,* op. cit, p.24-25.

segmentos do presente em uma linha em que o passado está composto de presentes passados e o futuro de presentes por vir. O tempo pleno messiânico aparece ao passado que citamos em Landauer: é aquele instante que se encontra envolto de um devir prestes a responder ao passado. Ativar o tempo messiânico é atualizar o sentido de politizar a memória, isto é, fecundar o presente com as reivindicações do passado vivo.

As jogadas que a teologia ditará ao autômato cumprem com esta interpretação do método dialético[27]:

> Sabe-se que o método dialético propõe levar em conta, a cada momento, a respectiva situação histórica concreta do seu objeto. Mas isso não basta. Pois, para ele, é igualmente importante levar em consideração a situação concreta e histórica do *interesse* pelo seu objeto. Essa última situação funda-se no fato de o próprio interesse já se encontrar pré-existente nesse objeto, e sobretudo, no fato de o objeto concretizado nele mesmo, sentindo-o elevado de seu ser anterior para a concretude superior do ser agora (do ser desperto!). Como é que esse ser-atual (que não é em absoluto o ser atual do "tempo atual", senão um ser descontínuo, intermitente) significa em si uma realização superior? O método dialético não pode, sem dúvida, compreender esta pergunta dentro da ideologia do progresso, mas somente a partir de uma concepção da história que supera aquela em todos os seus pontos. Deveria se falar de uma crescente condensação (integração) da realidade, na qual tudo que é passado (em seu tempo) pode adquirir um grau mais alto de atualidade do que no próprio momento de sua existência. O modo em que, como atualidade superior, se expressa, é o que produz a imagem através da qual é compreendido. A penetração dialética nos contextos passados e a capacidade dialética para torná-los presentes é a prova da verdade de toda a ação contemporânea. Isso significa: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (e cuja figura

[27] Cf. BENJAMIN, W., *Obra de los Pasajes,* Madrid: Akal, 2005, K 2, 3 p.397.

> própria é a *moda*). Abordar desse modo o ocorrido significa estudá-lo não como se fez até agora, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas.

A proposta de Benjamin é notável e provocadora: não apenas invoca a *teologia* passada de qualquer moda política, mas que também valora as potencialidades políticas (e revolucionárias) da *moda,* que é o emblema da burguesia capitalista. Detenhamo-nos sobre a moda: a tese 14 leva uma epígrafe de Karl Kraus que diz "A origem é a meta", e nestas palavras se concentra o potencial redentor do *tempo atual.* Esse se exemplifica com o exemplo da Revolução Francesa, que se vê a si mesma como "um retorno de Roma". Assim como Paris em 1789 se reconhece em Roma, a modo de se caracterizar por seu "olfato para o atual, onde quer que o atual dê pistas de estar na espessura de outrora". Isso significa que, apesar dos caprichos do capitalismo que apenas persegue o lucro do descartável, a busca de *originalidade* sempre recorre às origens. (Por exemplo, na "moda *retrô*" – que meche com a nostalgia só por causa do consumo -, ao aludir o passado no presente, se visualiza o que estava esquecido, revitalizando suas reivindicações). Esta tese conclui: "A moda é um salto de tigre ao passado. Apenas tem lugar em uma arena onde manda a classe dominante. O mesmo salto, em um céu livre da história, é um salto dialético que é a revolução como entendia Marx". Benjamin recupera o gesto da moda libertando-o de sua servidão à classe dominante e mostra seu compromisso com a revolução. Ao proclamar as palavras "moda" e "teologia" (despudoradas aos ouvidos do socialismo e do comunismo de seu tempo) Benjamin as *atualiza,* isto é, as politiza, invocando a sua *redenção.* Redimir o materialismo histórico que se encontra preso nas redes do progresso é sua tarefa na *Obra de los Pasajes:*

> Pode-se considerar como um dos objetivos metodológicos deste trabalho mostrar claramente um materialismo histórico que há eliminado em seu interior a ideia de progresso. Precisamente aqui, o materialismo histórico tem todos os motivos para ser

> nitidamente separado da forma burguesa de pensar. Seu conceito principal não é progresso, mas sim atualização[28].

A *atualização* é a força capaz de neutralizar o encanto do progresso ao detonar o material explosivo do passado não redimido. O anão corcunda da Tese 1 armazena em sua corcunda uma memória totalmente atualizável (isto é, suscetível de ser politizada) em cada jogada de xadrez. A cada momento, o enxadrista – se se deixa conduzir bem pelo homem com boa memória – pode redimir uma injustiça passada.

Politizar seria, seguindo a Tese 8, "promover o verdadeiro estado de exceção" na luta contra o fascismo[29], atualizando as reivindicações dos despojados que retumbam em nosso tempo. Como no caso da moda, se trataria de arrancar o estado de exceção das mãos dos poderosos, dando-o aos necessitados em ares de revolução. Trata-se de advogar em prol dos vencidos, invocando a Tese 7, que aparentemente ameaçam a derrota de nosso progresso, mas que se opõem ao mesmo em nome da vida. Dois exemplos: os indígenas da América Latina e os palestinos de Israel. Em ambos os casos, a relação com a terra (que não é a posse, mas o amor filial com ela)[30] fortalece a sua resistência contra o progresso cujo lema é *bulldozer* que tem por objetivo arrancá-los de seu lugar, apagar a memória de sua morada para abrir a um futuro tecnológico que, como Kafka, poder-se-ia denominar de "babélicos", isto é, condenado ao fracasso, ou, em último caso, ao suicídio. Mas, o historiador, o filósofo, chegam a ser esses, porque navegam em direção a corrente do progresso, portanto, não têm lugar no sistema. Quando esses personagens privilegiados decidem assumir

---

[28] *Obras de los Pasajes,* Madrid: Akal, 2005, n.2, 2 p.463.

[29] Não vou me referir nesta oportunidade ao texto "Para una crítica de la violencia" in: *Iluminaciones IV,* Taurus, Madrid, 1999, p.23-45, onde Benjamin desenvolve a noção de "violência divina". Fica em haver para um futuro trabalho mais amplo.

[30] Sensação de envolvimento que se manifesta no nome *Pachamama* o que pode-se ler nesta ponte entre palestinos e indígenas americanos visto no poeta Mahmud Darwish em seu Discurso del índio rojo:
<http://www.thecornerreport.com/index.php?title=speech_of_the_red_indian&more=1&c=1&tb=1&pb=1>.

a causa dos necessitados, isto é, *colocar-se a serviço,* correm o risco de perder seu lugar no trem suicida da modernidade; contudo, preferem se arriscar impulsionados pelo murmúrio[31] da promessa de vida proveniente no interior do tabuleiro de xadrez.

Interromper a tempestade do progresso que, segundo a Tese 9, vem desde o Paraíso seria a tarefa do materialista histórico. Porém, desde o paraíso não deveria vir uma brisa benigna? A ideia de que o paraíso envie uma *tempestade* que interrompe o impulso redentor do anjo da história deriva da última memória bíblica que se tem do mesmo, isto é, da expulsão de Adão e Eva. Acentuar a memória do exílio é um ato messiânico. Recordemos que a condição do exílio (*galut)* é fundamental na suposição luriânica, gerada pela catástrofe da expulsão dos judeus da Espanha em 1492. O reconhecimento de uma existência *exilada* significa a tomada de consciência da própria vulnerabilidade que deixa sem efeito a ilusão de onipotência. Messiânica é a ideia de uma "catástrofe" previa no advento do Messias: "Pela sua origem e essência, o messianismo judeu é uma teoria da catástrofe, coisa que também será sublinhada. Essa teoria enfatiza o elemento revolucionário e devastador que se situa na transição do presente histórico ao futuro messiânico"[32]. Nesse sentido, "promover o verdadeiro estado de exceção "(Tese 8) é *atualizar* a ideia messiânica – apocalíptica – de catástrofe, isto é, desintoxicar o materialismo histórico embaçado pelo progresso com o risco de invocar a "catástrofe" que poderia provocar uma parada repentina de um sistema monumental que está próximo ao abismo[33]. Benjamin comentou acerca da tese[34]:

---

[31] Recordemos que a voz do homenzinho sussurava do sótão como o murmúrio de uma lâmpada de gás. Cf. Citação de "Infancia em Berlín hacia el mil novecientos" que se refere a nota 23.

[32] Cf. SCHOLEM, G., "Para comprender la ideia mesiánica en el judaísmo" in: *Conceptos básicos del judaísmo,* Trotta, Madrid, 2008, p.106. Segundo o autor, o apocalipse judeu ocorreu desde o século III até a época das cruzadas (p.117).

[33] Um exemplo pode ser extraído das palavras de Noam Chomsky publicadas em La jornada de 17 de março de 2013 com o título "¿Puede la civilización sobrevivir al capitalismo?" onde adverte sobre a calamidade que espreita a nossa civilização baseada

> Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez se trate de algo completamente diferente. Talvez as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência.

A detenção do trem do progresso, uma interrupção messiânica que rompe com a teologia na histórica mundial: "O Messias interrompe a história; o Messias não aparece no final do desenvolvimento[35]. Usam-se as mesmas palavras que *design*am as dores do parto para nomear essa erupção dolorosa, embora prometa a felicidade que é sua chegada.

Scholem[36] relata que na literatura messiânico-apocalíptica a figura do Messias se desdobra em duas: o Messias da casa de Yosef ("Messias moribundo, que se afunda na catástrofe messiânica, cujo colapso pessoal dá lugar ao colapso histórico) e o Messias da casa de David, vencedor do Anticristo, promessa de quem Kafka sentenciou que chegará "um dia depois de sua própria chegada"[37]. A literatura rabínica privilegiou o segundo, já que o primeiro – embora repleto de promessa – trazia perigos. Talvez na alegoria da primeira Tese assume-se essas duas figuras messiânicas: pertencerá o turco a casa de David e o temido corcunda a casa de Yosef? Ou será o autômato um messias

---

no fundamentalismo imediatista do mercado que ignora aquilo que as sociedades "primitivas" reconheceram como direitos da natureza. "Os países com grandes e influentes populações indígenas estão se encaminhando para preservar o planeta. Os países que levaram a extinção dos povos indígenas ou à extrema marginalização estão a beirada destruição". Disponível em:
<http://www.jornada.unam.mx/2013/03/17/mundo/022a1mun>.

[34] Cf. BENJAMIN, W., "Apuntes sobre el tema" en *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos,* op. cit., p.70 (Ms BA 1100).

[35] Cf. BENJAMIN, W., "Fragmentos sueltos" en *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos,* op. cit., p.97.

[36] Cf. SCHOLEM, G., "Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo", In: *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 2008, p.116 y ss.

[37] Cf. KAFKA, F, "Cuadernos en octava", Tercer cuaderno, en *Obras completas,* op. cit., Tomo IV, p.1426.

moribundo que prepara um tempo no qual o anão se torna visível?[38] Ambos os Messias pulsam e crescem na corcunda da anã teologia que não fuma a fim de poder *atualizar* a memória com nitidez, para que a fumaça do progresso se dissipe com o tempo. Enquanto dirige o jogo de xadrez, se prepara para as contradições que anunciam a chegada de um tempo justo, capaz de redimir a qualquer momento aqueles que cotidianamente seguem sendo sobrecarregados pelo turbilhão do progresso.

MAELZEL'S EXHIBITION,
No. 29, St. James's Street.
The Automaton Chess Player
Has opened its Second Campaign,
AUTOMATON TRUMPETER,
Conflagration of Moscow,

Essa figura aparece no fim do texto original sem nenhuma nota ou fonte identificando sua origem ou seu emprego.

[38] Para evitar a *hybris:* fica claro que se pode chamar "messiânica" a tarefa do filósofo e do historiar do materialismo histórico, o é no sentido do "salvador que nada salva", isto é, do Messias filho de Yosef.

Colaboradores

Agnaldo Cuoco Portugal

Doutor em Filosofia da religião pelo Kings College da Universidade de Londres. Atualmente, é professor Associado da Universidade de Brasília. Trabalha principalmente com 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. É presidente da Associação Brasileira de Filosofia da Religião.

Alejandro Tomasini Bassols

Doutor pela UNAM, foi professor visitante da Universidade de Varsovia e da Universidade de Oxford. É autor de múltiplos artigos, resenhas e livros entre os quais *Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein*, *Lenguaje y Anti-Metafísica*, *Teoría del Conocimiento Clásica y epistemología Wittgensteiniana*, *Estudios sobre las Filosofías de Wittgenstein*, *Pena Capital y otros ensayos*, *Discusiones Filosóficas*, *Lecciones Wittgensteinianas*, *Explicando el Tractatus* y *Pecados Capitales y Filosofía*. É membro do Instituto de Investigaciones Filosóficas da UNAM e do Sistema Nacional de Investigadores. Leciona na Facultad de Filosofía y Letras da UNAM. Foi organizador dos primeiros quatro congressos "Wittgenstein en Español".

Alessandro Pinzani

Professor de ética e filosofia política no Departamento de Filosofia do CFH da UFSC (Florianópolis) e pesquisador 1D do CNPq. Mestre em filosofia pela universidade de Florença (Itália), doutorou-se em filosofia na Universidade de Tübingen (Alemanha). De 1997 até 2004, trabalhou como pesquisador e docente nesta universidade, onde, em 2004, obteve a *Habilitation* e a livre-docência em filosofia. Foi *Visiting Scholar* na Columbia University de Nova Iorque (2001-2002) e na Humboldt-Universität zu Berlin (2010). Autor entre outros de *Maquiavel e "O Príncipe"* (Rio de Janeiro, 2004), *Jürgen Habermas* (Munique, 2007; trad. port. Porto Alegre, 2009), *An den Wurzeln moderner Demokratie* (Berlim, 2009), *Vozes do Bolsa Família* (com Walquíria Leão Rego, São Paulo 2013) e de vários artigos sobre temas de ética e filosofia política.

Charles Feldhaus

Possui graduação em Filosofia - Bacharel (2002) - Licenciatura Plena (2003) - pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia - área de concentração - Ética e Filosofia Política - na Universidade Federal de Santa Catarina (2004). Especialista em Biossegurança (2004) - pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Filosofia - área de concentração - Ética e Filosofia Política - pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Professor Adjunto C da Universidade Estadual de Londrina. É professor permanente do Programa de Pós-graduação em filosofia - Mestrado - da Universidade Estadual de Londrina. Publicou artigos em revistas especializadas e é autor de dois livros (um sobre a filosofia prática de Immanuel Kant e outro sobre o pensamento bioético de Jürgen Habermas) e organizador de uma coletânea a respeito do pensamento de Jürgen Habermas.Coordena o diretório de grupo de pesquisa Teoria Moral e Ética Aplicada da UEL.

Daniel Whistler

Lecturer em Filosofia na Universidade de Liverpool. Autor de *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity* (Oxford University Press, 2013) e T*he Right to Wear Religious Symbols* (com Daniel J. Hill; Palgrave, 2013). É, também, co-editor de *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion* (CSP, 2010) e *Moral Powers, Fragile Beliefs: Essays in Moral and Religious Philosophy* (Continuum, 2011).

Enrique Dussel

Professor no Departamento de Filosofia na Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa, Cidade do México) e no Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras da UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México). Doutor em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid e doutor em História pela Sorbonne de Paris. Obteve doutorado *Honoris Causa* em Freiburg (Suiça), na Universidad de San Andrés (Bolívia) e na Universidade de Buenos Aires (Argentina). Fundador, com outros, da Filosofia da Libertação. No ano de 2013 foi nomeado membro do Comité Directivo da FISP e lhe foi outorgado a distinção de Investigador Nacional Emérito por parte do SNI. Trabalha especialmente o campo da Ética e da Filosofia Política, sendo autor de diversos livros.

Horacio Luján Martínez

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Curso de Filosofia (Graduação e Pósgraduaçã) da PUCPR, Campus de Curitiba, Paraná, Brasil. Sua pesquisa gira em torno da relação entre linguagem, política e ética. Autor do livro *Linguagem e Práxis* (2010) e diversos artigos publicados em revistas nacionais e internacionais. Atualmente trabalha

autores chamados “do dissenso”, tais como Chantal Mouffe, Ernesto Laclau e Jacques Rancière, entre outros.

Janyne Sattler

Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal, pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é professora adjunta na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem se debruçado sobre questões de ética contemporânea e sobre as relações possíveis entre filosofia e literatura com autores tais como Wittgenstein, Diamond, Nussbaum, Tolstói e J.M. Coetzee.

Julian Marrades

É professor da Universidade de Valência, Espanha. Doutor em Filosofia por esta mesma universidade. Licenciado em Teologia pela Universidade de Salamanca. Sua pesquisa gira em torno de Wittgenstein e as condições do sentido e das temáticas Dano, subjetividade e moralidade. Autor do livro *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Antonio Machado Editores, 2001 e diversos capítulos de livros e artigos publicados em revistas internacionais.

Luis Arenas

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Zaragoza, Espanha. Licenciado (1992) e doutor em Filosofia com Premio Extraordinario pela Universidad Complutense de Madrid. Suas linhas de pesquisa atuais estão centradas na intersecção e no diálogo que se estabelece entre filosofia e outras linguagens ou

disciplinas como a estética, a teoria da imagem, a fotografia e a arquitetura contemporânea. É autor e tradutor de vários trabalhos centrados em Filosofia Moderna e Contemporânea, entre eles *Fantasmas de la vida moderna. Ampliaciones y quiebras del sujeto en la ciudad contemporánea* (2011) *e Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna* (2002), assim como a edição do *Discurso del método* de Descartes (1999).

Manuel Moreira da Silva

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2011). Dedica-se ao problema da legitimação da Metafísica e ao confronto do pensamento metafísico e do pensamento pós-metafísico na época atual, assim como às suas consequências nas esferas da Política, da Religião, da Educação etc., no quadro mais geral da filosofia entendida como ciência e modo de vida. Tem artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior, bem como livros organizados em parceria com pesquisadores de reconhecimento nacional e internacional, como é o caso de *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel,* recém publicado pelas edições Loyola e organizado em parceria com Leonardo Alves Vieira, da UFMG. É ainda membro pesquisador do *Projeto Edição da Obra Filosófica (inédita) de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, coordenado por J. A. Mac Dowell (FAJE).

Marciano Adilio Spica

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná (UNICENTRO). Autor do livro *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião* e de vários artigos publicados em revistas brasileiras. Sua pesquisa gira em torno de temas de

filosofia da religião, filosofia da linguagem e ética. Atualmente, tem voltado seus estudos para a questão da pluralidade de crenças e os problemas filosóficos gerados por ela.

Sérgio Ricardo Neves de Miranda

Professor adjunto da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutorado em filosofia pela Universidade de Bielefeld (Alemanha). Atualmente, coordena o Programa de Iniciação à Docência em Filosofia da UFOP, leciona, orienta pesquisas, escreve e traduz artigos e livros principalmente nas áreas de Epistemologia e Filosofia da Religião.

Silvana Rabinovich

Professora do Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Membro do Sistema Nacional de Investigadores. Doutora em Filosofia pela UNAM, mestre em filosofia pela Universidade Hebrea de Jerusalém e licenciada em filosofia pela Universidad Nacional de Rosario, Argentina.. Autora de *La Biblia y el drone. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*, IEPALA, Madrid, 2013 e de *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas,* UACM, México DF, 2005 (*La trace dans le palimpseste,* L'Harmattan, Paris, 2003).

Vicente Sanfélix Vidarte

Catedrático da universidade de Valência. Suas áreas de pesquisa são a Teoria do Conhecimento e a Filosofia Moderna e Contemporânea. Autor de diversos artigos em revistas especializadas. Seu último livro, publicado pela editora Biblioteca Nueva de Madrid, tem como título*: Elogio de la filosofía. Apología de la idiotez.*

NEPFIL - online

DISSERTATIO
FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
RS-BRASIL

45 anos
UFPEL
VOCÊ FAZ PARTE DESSA HISTÓRIA