Adriano Geraldo da Silva
(Org.)

Filosofia da Religião

Coletânea de textos produzidos na disciplina "Filosofia da Religião", do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre

Faculdade Católica de Pouso Alegre

Adriano Geraldo da Silva
(Org.)

Filosofia da Religião

Coletânea de textos produzidos na disciplina "Filosofia da Religião", do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre

Faculdade Católica de Pouso Alegre

2023

Revisão / Diagramação / Capa

Adriano Geraldo da Silva

NOTA DE RESPONSABILIDADE

Todos os pontos de vista defendidos nos textos desta compilação são de responsabilidade dos autores, assim como a estruturação e precisão textuais, manuseio adequado e ético de materiais acadêmicos, os recortes teóricos e os movimentos tradutórios entre diferentes idiomas.

Silva, Adriano Geraldo da (Org.).
Filosofia da religião: coletânea de textos produzidos pela "Disciplina Filosofia da Religião", do curso de Filosofia da Faculdade Católica de / Pouso Alegre /organização de Adriano Geraldo da Silva. – Pouso Alegre: FACAPA, 2023.
199p.

Vários colaboradores

ISBN: 978-85-94291-06-6
Formato: Digital

1. Fiosofia. 2. Religião. 3. Filosofia da religião. 4. Coletânea de textos.
5. FACAPA. I. Título.

CDD - 101

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea de textos sobre Filosofia da Religião é o resultado do trabalho dos alunos do terceiro e quinto períodos do curso de bacharelado em Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre no primeiro semestre letivo do ano de 2022. Ao longo do semestre os alunos puderam fazer uma imersão em várias temáticas relacionadas à Filosofia e Religião, ampliando suas reflexões sobre a problemática envolvendo a experiência do transcendente observada pela crítica filosófica. Juntam-se à pesquisa dos alunos do curso de Filosofia, na seção convidados especiais, os pesquisadores Adriano Geraldo da Silva e Rogério Lobo Sáber, abordando temáticas inerentes à Filosofia da Religião, cujas pesquisas complementam e enriquecem o caminho percorrido pelos alunos.

É fato que a humanidade, em suas mais variadas manifestações culturais e em diversos períodos da história, sempre estabeleceu relação com o transcendente, nomeando-o de várias formas e orientando sua vida e ação moral a partir desta relação. É fato ainda que esta relação se expressou sobretudo em ritos, imagens, cantos e poesias que configuraram visões de mundo e do próprio ser humano. A necessidade desta relação, esta abertura para algo que aqui chamamos transcendente, parece ser uma necessidade inata do ser humano, que procura ampliar seus horizontes existenciais a partir de um além dos limites propriamente humanos e materiais. A natureza desta necessidade é objeto de investigação de diversas áreas do saber humano, mas sobre ela a Filosofia se detém com especial interesse, indagando as motivações de fundo que promovem esta abertura e as manifestações religiosas.

Como afirma em sua Antropologia Filosófica, Lima Vaz diz que é a categoria antropológica do espírito, designada segundo a tradição grega como *noético-pneumática*, que atinge o ápice da unidade humana, na qual o homem abre-se necessariamente ao transcendente como um absolutamente Outro (LIMA VAZ, 1991, p. 201). Essa abertura promove o encontro com o Bem, em sentido ontológico, o que permite também, em chave dialética, o contraste com o mal. Do sentido ontológico decorre o sentido moral, a práxis que orienta o agir humano. A religião torna-se não somente *locus* de encontro com o transcendente, como forma de orientação do agir humano. Bem e mal passam a ser considerados valores referentes à moral, tanto no que tange ao indivíduo como à sociedade. É neste sentido que a religião passa, também, a orientar, para além da esfera do indivíduo, a esfera social, culminando na práxis política sua orientação para o agir humano em sentido

público. Esta breve passagem pelas esferas da religião permite compreender a complexidade que diz respeito a esta temática, que toca, por sua vez, inúmeras outras áreas do saber humano. É neste sentido que o esforço empregado na construção dos textos aqui apresentados constitui um árduo percurso interdisciplinar.

O leitor notará a riqueza de temáticas nas exposições dos textos, que perpassam temas como o ateísmo e o niilismo, sobretudo no que se convencionou chamar, entre determinado grupo de pensadores católicos, de crise da modernidade. Além disso, temas como a mística cristã, relacionadas à fenomenologia da experiência mística do transcendente, como a vivenciada por Teresa D'Ávila, são tomados como objeto de análise filosófica. As clássicas provas ontológicas da existência de Deus, sobretudo em sua expressão tomásica, também configuram objeto de análise filosófica neste trabalho. A questão do mal, sempre presente nos estudos sobre religião e metafísica, também é tomada como objeto de análise acurada que sempre deixa a questão aberta, dados os argumentos oriundos de diversas áreas e linhas de pensamento. Por fim, como não poderia deixar de faltar em uma exposição sobre Filosofia da Religião, a relação sempre questionada e questionadora entre Religião e Política é exposta em diferentes possibilidades de reflexão.

Esperamos que as reflexões aqui apresentadas contribuam, sobretudo, para a continuidade dos estudos e para abertura de novas questões, que ampliem os horizontes delineados por estas pesquisas. Desejamos boa leitura e boas reflexões, que permitam ao leitor considerar, a partir de novas perspectivas, a problemática sobre a religião.

Pouso Alegre, 12 de abril de 2023
Prof. Me. Adriano Geraldo da Silva

SUMÁRIO

O ATEÍSMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA 7
Caleb José Lopes Veloso
Pedro Lucas Rodrigues Serafim

A CRISE MODERNA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA: DIAGNÓSTICO E ALTERNATIVAS 19
Daniel Borba Zanellato

ENTRE DOR E AMOR: A MÍSTICA DE SANTA TERESA D'ÁVILA 33
Gustavo Eustáquio dos Santos

RELIGIÃO E POLÍTICA: UMA ANÁLISE DA DOUTRINA SOCIAL CATÓLICA E DA POLÍTICA BRASILEIRA 44
Iago Gabriel de Jesus Silva
João Antônio Rocha Marques

O ATEÍSMO ENTRE OS EXTREMOS: CIÊNCIA, RELIGIÃO E FANATISMO 56
Leonardo Domingues Miranda
Luiz Gustavo Fernandes Verola Alves

O ATEÍSMO NIILISTA E A CRISE DE SENTIDO DO HOMEM 66
Lucas Ailton Simões

"A RELIGIÃO DA COLONIZAÇÃO": UMA ANÁLISE FILOSÓFICA SOBRE O FETICHISMO NA RELAÇÃO EU-OUTRO EM *RELIGION* DE ENRIQUE DUSSEL 85
Luiz Paulo Reis Lopes

UMA ANÁLISE SOBRE A PRESENÇA DO DISCURSO RELIGIOSO NA POLÍTICA E AS CONTRIBUIÇÕES DA IGREJA PARA O ESTADO 107
Marcos Rolando Dalarme Silva
Osmar dos Santos Barbosa

AS PROVAS ONTOLÓGICAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO TOMÁS DE AQUINO 138
Miguel Bispo Carvalho
Walisson José Corrêa

ANTROPOLOGIA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICO-RELIGIOSA EM PADRE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ 149
Rodrigo de Castro

SEÇÃO ESPECIAL 160
Pesquisadores convidados

***HÖRER DES WORTES*: ELEMENTOS DA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM KARL RAHNER** 161
Adriano Geraldo da Silva

COLAPSO OU CONCILIAÇÃO: A TENSÃO ENTRE O MAL E OS ALICERCES TEÍSTAS 176
Rogério Lobo Sáber

O ATEÍSMO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Caleb José Lopes Veloso [1]
Pedro Lucas Rodrigues Serafim[2]

RESUMO | O presente trabalho faz uma busca a respeito da origem e significado do ateísmo, como se deu o seu desenvolvimento e como está o tema na modernidade. Para isso, faz-se uma transição desde o filósofo Epicuro até os filósofos da modernidade para compreender a ascensão do ateísmo na contemporaneidade, que demonstra a centralização do homem e a valorização da razão em detrimento da fé, passando tudo pelo crivo da ciência.

Palavras-chave: Ateísmo. Nietzsche. Descrença Religiosa. Relativismo Moral. Ideias Humanistas.

INTRODUÇÃO

Atualmente, o ateísmo vem ganhando um grande número de adeptos, tornando-se comum ouvirmos algo sobre. A história do ocidente é marcada pelo surgimento do cristianismo e pela pregação do evangelho de Jesus Cristo. Porém, há algumas décadas, essa religião vem perdendo cada vez mais espaço na sociedade, tornando-se cada vez mais comum ver pessoas que deixaram de seguir essa religião e se tornaram ateias.

Para compreender melhor essa ascensão do ateísmo contemporâneo, é preciso voltar um pouco no tempo e ver o epicentro de tudo, onde surgiu, como surgiu e qual a forma de pensamento. Dessa forma, o presente artigo tem o intuito de percorrer um pouco a história do ateísmo, mostrando qual pode ter sido a sua origem, passando pelo período da idade média, idade moderna, por fim, chegando à idade contemporânea, vendo como a ciência contribui para que as pessoas questionem cada vez mais Deus.

[1] Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade do Vale do Sapucaí e Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre.
[2] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre.

1. DEFINIÇÃO E ORIGEM DO ATEÍSMO

Para entender melhor o que vem a ser o ateísmo, é preciso retomar a história e entender o seu surgimento e o significado da palavra ateu. De acordo com Denis Lecompte (2000), seguindo a etimologia da palavra, a- (privativo) e theos (Deus), o ateu é aquele que nega a existência de Deus, podendo fazer isso de maneira prática ou teórica. Ateísmo teórico é quando o indivíduo, através de sua razão, nega a existência de um ser transcendente. Ele não reconhece a existência de deuses. "O ateísmo é prático apenas quando está fundado num juízo especulativo-prático sobre a obrigação de não se interessar por Deus na vida humana" (GOZZINI, 1970, p. 104). Muitas pessoas ficam no conceito etimológico da palavra Ateísmo, então um ateu é uma pessoa que diz que Deus não existe. No *catecismo da Igreja Católico*, no número 2123 e seguintes, o ateísmo se mostra muito mais complexo, é um fenômeno que tem várias facetas que esta definição etimológica não é suficiente. Mas se coligir, recolher todos os tipos de ateísmo, eles terminam em uma atitude fundamental, que é o homem se declarar autônomo e, para que haja a autonomia do ser humano, é preciso afastar completamente a outra divindade, ou seja, é o homem que se auto diviniza e se coloca no lugar de Deus, seja o homem individual ou a coletividade do ser humano, que começa a determinar o que é certo e o que é errado.

Em sentido estrito, ateísmo se opõe a teísmo (isto é, a concepção de Deus como um ser infinito e transcendente do mundo, criador e condutor do universo), mas também a deísmo (em que se admite a existência de Deus criador, mas se nega a sua providência) e a panteísmo (que nega a transcendência, isto é, a distinção real entre Deus e o mundo). Em um sentido mais amplo, ateísmo compreende em si, também, o deísmo e o panteísmo. (LECOMPTE, 2000)

O ateísmo utiliza-se das ideias encontradas nos pensadores pagãos da antiguidade, sobretudo nos gregos. Não podemos dizer que o ateísmo surgiu propriamente, no sentido como nós hoje utilizamos o termo, na Grécia, mas os primeiros pensadores ateus podem ter utilizado os pensamentos gregos antigos para pensar o ateísmo. Para falar um pouco desse surgimento é preciso deter-se primeiramente em dois pontos: A religiosidade grega e o desenvolvimento da filosofia pré-socrática. Primeiramente, os Gregos tinham uma visão de mundo diferente da que temos hoje, para eles o mundo não havia sido criado, ele sempre existiu e sempre existirá, os deuses não o criaram. Essa tese do mundo eterno

encontra-se também nos escritos de Aristóteles, por isso ele não era bem visto durante a idade media e, suas obras eram proibidas de serem lidas. Esse pensamento vai à contramão do pensamento cristão, em que Deus teria criado tudo e nada existia antes. Destarte, as autoridades eclesiais proibiram a leitura das obras Aristotélicas, ficando boa parte da Idade Media esquecido e retornando na Escolástica.

Depois, é importante destacar o surgimento da filosofia, pois os pré-socráticos tentaram explicar o mundo e seus acontecimentos, desvinculando-se do pensamento religioso e mitológico e, utilizando-se da razão. Esses pensadores não eram ateus, mas o pensamento desenvolvido por eles abre a possibilidade para vários questionamentos. Desses pensadores, dois deles são dignos de nota: Epicuro e Lucrécio. A filosofia destes dois pensadores abriu espaço para que teóricos posteriores realizassem uma primeira síntese ou esboço do ateísmo. Isso surge devido à visão que esses pensadores tinham com relação a algumas formas populares da religião na época. Epicuro era avesso à criação de uma religião de temor, castigo e fatalismo sem mudança de vida. Além disso, apresenta ainda a ideia de que aquele que nega a existência dos deuses religiosos é um verdadeiro homem religioso e filósofo. Sendo assim, em sua concepção, esse homem não seria um ímpio ou ateu. Para Epicuro, o homem religioso supersticioso é quem seria o ímpio e ateu, pois com seus atos supersticiosos, infiéis ou perversos, ele nega a Divindade obrigando os outros a negarem-na também (LECOMPTE, 2000, p. 39).

Epicuro seria uma figura fundamental para o desenvolvimento posterior do ateísmo na medida em que ele nega a importância dos deuses para a vida humana, pois eles não se ocupam de nossas vidas enquanto vivos e, como somos mortais e sem alma eternal, a morte nos libertará ao final de qualquer risco de ingerência divina em nossa suposta eternidade, o que se desdobrará num argumento muito importante do ateísmo na filosofia contemporânea que afirma que se perdermos o medo dos deuses, nossa vida será melhor pelo simples fato de que saímos da esfera do pânico divino (LECOMPTE, 2000).
Lucrécio apresenta um pensamento parecido com o de Epicuro, criticando a supersticiosidade criada pelas religiões e o temor diante das figuras divinas. Ele apresenta um pensamento mais científico e materialista. Lucrécio não nega a existência dos deuses, que existiam realmente nos “campos elíseos”, mas rejeita o temor que se cria deles. Dessa forma, ele segue um pouco o caminho de Epicuro (LECOMPTE, 2000).

2. DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO ATEÍSMO

Durante a Idade Média, o Cristianismo Católico era a principal religião do ocidente. Com a queda do Império Romano, a Igreja Católica assume uma centralidade na sociedade, "controlando" o pensamento das pessoas na época, pois detinham os conhecimentos apenas para os religiosos, os quais orientavam o povo, que, por sua vez, seguiam os ensinamentos sem questioná-los. Quando surge o Renascimento, movimento em que as pessoas vão deixando de lado a Fé e valorizando mais a Razão, o pensamento começa a desvincular-se da religião e a questioná-la cada vez mais. A Idade Média é chamada de Idade das Trevas devido a esse acontecimento, quando surge o movimento humanista, valorizando a razão, tem-se o esclarecimento, dando a ideia de que a sociedade viveu esse tempo todo na escuridão da religião e, agora, vivem na claridade trazida pela Razão.

> A religião é antes e acima de tudo uma fé e enquanto tal não se deixa minimamente intimidar pelos ataques do ateísmo. Mas como quem crê é um ser racional é seu dever comprovar, ao menos parcialmente, a racionalidade da própria crença, seja refutando os argumentos dos ateus, seja demonstrada a existência daquele em que ponha própria confiança e de quem espera salvação. (MONDIN, 2005, p. 177)

Devido à mudança de pensamento, trazida pelas ideias humanistas, a figura de Deus começa a ser concebido de uma forma muito humana, perdendo a sua transcendência e sendo concebido a partir das necessidades humanas, de forma a atender as necessidades do homem, algo que perdura até os dias atuais em que as pessoas procuram Deus apenas quando lhes convém (GOZZINI, 1970, p. 106). Pensando nos dias atuais, as pessoas conhecem o liberalismo moral muito grande e, com isso, são facilmente levadas ao caminho do ateísmo. Tudo é tão relativo, o certo e o errado é você que determina. A pessoa é introduzida ao máximo no relativismo moral, onde o homem toma o lugar de Deus.

Como a ciência começa a ganhar um destaque cada vez maior na sociedade, tudo começa a passar por experimentos, sendo relevante apenas aquilo que, aparentemente, apresentam certa utilidade para os cidadãos. "O humanismo científico, próximo ao racionalista, passa de uma exigência de método a uma afirmação doutrinal na qual

prevalece a inutilidade e a inexistência de Deus: o que não serve para nada é inútil, se não há uma utilidade visível de Deus, para que Deus? [...]" (GOZZINI, 1970, p. 108).

> O humanismo racionalista se preocupa, sobretudo com a autonomia da razão e do pensamento humano em geral. Esta autonomia se manifesta, seja como crítica de uma concepção antropomórfica e naturalista de Deus, seja como rejeição do mistério de Deus, visto como lesivo aos direitos da razão. (GOZZINI, 1970, p. 107).

O humanismo traz consigo uma grande revolução na forma de pensar e de agir. Como já foi mencionada, a Igreja católica foi uma instituição muito poderosa da idade média, mantendo-se como principal religião do ocidente. Porém, depois de um longo reinado, a Igreja começa a perder a primazia, sobretudo com a reforma protestante, que a faz perder muito a sua influência. Devido a esses fatos, Deus, que era algo inquestionável no "período das trevas", torna-se cada vez mais questionado no renascimento.

> Não é exagerado afirmar que boa parte do pensamento filosófico moderno se desenvolveu num progressivo afastamento da revelação cristã até chegar explicitamente à contraposição. No século passado, este movimento tocou o seu apogeu. Alguns representantes do idealismo procuraram, de diversos modos, transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialécticas racionalmente compreensíveis. Mas a esta concepção, opuseram-se diversas formas de humanismo ateu, elaboradas filosoficamente, que apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão. Não tiveram medo de se apresentar como novas religiões, dando base a projectos que desembocaram, no plano político e social, em sistemas totalitários traumáticos para a humanidade. (JOÃO PAULO II, 1998, p.64)

O humanismo traz mudanças em diversas partes do ser, principalmente na moral e social. Pensando na moral, quando a sociedade desvincula-se da religião, algo que é moralmente errado na perspectiva religiosa, passa a ser vista com outros olhos pela sociedade, sendo assim, aceita como normal. Um exemplo que podemos ter é o aborto, algo repugnável sob a perspectiva religiosa que está sendo normalizada na visão da sociedade. "O humanismo moral surge da rebelião contra o mal que assola o mundo de um Deus impotente diante do mal, ou pior ainda, cumplice do mal, pode ser realmente Deus?" (GOZZINI, 1970, p. 107). Na parte social, o homem tem seu modo de pensar influenciado pela sociedade em que este inserido, sendo determinado pelas estruturas econômicas e sociais das várias épocas, países e classes sociais (GOZZINI, 1970, p. 107).

3. ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO

Haja visto isso, notamos o quanto o ateísmo vem crescendo com o passar dos anos. Como já foi relatado, com essa centralização do homem e a valorização da razão em detrimento da fé, o homem começa a questionar cada vez mais as coisas ao seu redor, passando tudo pelo crivo da ciência. Ao passo que a sociedade começa a desvincular-se do místico religioso para responder tudo e começa a utilizar mais da razão para dar respostas às coisas, vemos a ciência tomando uma centralidade no campo do conhecimento e tentando dar uma resposta a tudo que está a nossa volta.

> Todo este ceticismo frente à pretensão da verdade em matéria de religião se vê respaldado, ainda, pelas questões que a ciência moderna levantou sobre as origens e os conteúdos do cristianismo: com a teoria da evolução parece ter sido superada a doutrina da Criação; com aos conhecimentos sobre a origem do homem. A doutrina do pecado original; a exegese crítica relativiza a figura de Jesus e questiona sua consciência de Filho; a origem da Igreja em Jesus parece duvidosa etc. O fundamento filosófico do cristianismo se mostra problemático após o "fim da metafísica), e seus fundamentos históricos são postos em xeque por efeito de métodos históricos modernos. Por isso, também é fácil reduzir os conteúdos cristãos ao simbólico, não lhes atribuir maior veracidade que aos mitos da história das religiões, vê-los como uma forma de experiência religiosa que se deveria situar com humildade ao lado de outras. (BENTO XVI, 2016, p. 9)

Quando a ciência vai tomando uma centralidade no conhecimento e começa a colocar tudo à prova e a testar tudo com o advento das experiências (empirismo), as questões ligadas à fé começam a ser vistas como algo "fantasioso", pois "A ciência tem pouco a dizer acerca da existência de Deus porque Ele não é uma variável epistemológica controlável, isto é, não podemos fazer experimentos sob controle laboratorial que prove sua existência ou inexistência definitivamente." (QUEIROZ, 2012, p. 165). Queiroz afirma "que o ateísmo na sua face contemporânea, continua sendo, na sua raiz, o que sempre foi: uma escolha filosófica pautada por determinadas razões de convencimento." (QUEIROZ, 2012, p. 165)

> Ser ateu é quase filosoficamente rudimentar. A arrogância do ateu nasce por ele se julgar "corajoso", o que não é porque acaba acreditando em alguma "salvação" de qualquer tipo. Ou sua arrogância na realidade é rancor de adolescente: Deus (papai) me abandonou (existe sofrimento), logo ele não existe. (QUEIROZ, 2012, p. 176)

Conforme a sociedade vai evoluindo, a forma de pensamento também avança. Enquanto na idade média o pensamento girava em torno da religião e de Deus, atualmente, o pensamento gira todo em torno da ciência e da razão. O homem tenta pensar tudo de forma racional, tentando colocar todas as coisas dentro dos limites da razão.

> O neo-ateismo e sua fúria de provar que podemos fazer um mundo melhor se formos racionais e amarmos porque amar faz bem, se formos hedonistas, cultivadores de velhas tradições em finais de semana da montanha, crentes na politica dos pobres. Quem percebeu esse ressentimento foi Chesterton, do qual falamos antes: ateus sempre acabam acreditando em alguma bobagem. Na ciência, na historia, na política, na natureza, na necessidade de amar, na pedagogia, na sociedade, no "outro", em energias, na consciência social, nas redes sociais como fenômeno politico "revolucionário", no twitter, no facebook, em si mesmo (a crença mais brega de todas), enfim, em alguma bobagem. Ele tinha razão. E a razão disso é porque a crença em Deus incide diretamente no problema do sentido da vida. (QUEIROZ, 2012, p. 176)

Para pensar o ateísmo atualmente, precisa-se adentrar um pouco no campo da ciência e tentar entender um pouco da visão deles acerca desse assunto. O ateísmo nega apenas a existência de Deus, então, acredita-se na concepção do Universo em si mesmo. As leis se aplicam a tudo que existe e a todos os seres que existem. Eles acreditam na eternidade, eternidade da matéria, então, todos são eternos, porque todos fazer parte de uma eternidade só e, o que o ser humano vai guardar é a memória, que, por sua vez, está presa ao cérebro humano. Então, no corpo humano, integra esse ser humano que ali habita e existe com esta entidade que está aqui e passará a continuar existindo como parte desse todos em transformação. Todos são parte do universo eterno e em permanente transformação.

> O ateísmo assumiu variadas formas que podem se reduzir a 2 a forma prometeico e a forma niilista ponto a forma prometeico apresentou-se o primeiro Quando o homem expulsou Deus, certo de que poderia assumir seu trono, substituído no conhecimento e no domínio da natureza, na escondido próprio destino, na determinação do curso da história, na Gênese dos valores . Era o ateísmo de Feuerbach, Comte, Nietzsche, Marx, Engels, Carnap, Ayer, Bloch e outros. Mas a escalada ao Olímpio não foi possível, como não o fora a conquista da arvore da vida, por Adão e Eva. E tudo se conclui com uma nova e queda da humanidade. O homem descobriu a própria impotência, a própria fragilidade, a própria caducidade, própria nulidade, mas não descobriu deus. Foi precipitado na própria miséria e despertou desiludido, angustiado desesperado. Desenvolveu-se uma nova forma de ateísmo: o ateísmo lista de Sartre e Camus, que exerceu grande atração sobre as novas gerações. Na opinião de toda a época moderna está concluída. Ela já experimentou tudo que podia, tanto para cima como para baixo. A humanidade está deixando para trás irregular agora, o modelo de cultura que esgotou todos os seus recursos e está iniciando um novo curso regula no qual a

> religião deverá retomar aquele seu papel primário, que sempre foi seu em qualquer cultura e civilização. (MONDIM, p 176)

A ciência diz até o momento no artigo chamado *as origens da descrença religiosa* que, existem pelo menos quatro causas por trás do desenvolvimento do ateísmo e, só para deixar claro, esses autores tem o pensamento de que o ateísmo é a descrença em seres sobrenaturais em geral, tais como deuses, anjos e demônios.

Tem-se com uma primeira causa do ateísmo, a carência que algumas pessoas têm de imaginar seres sobrenaturais. Mesmo acreditando que esses seres não teriam um corpo físico, eles seriam capazes de apresentar alguns processos psicológicos como: pensar, desejar e sentir emoções. Sendo assim, de certa forma, Anjos e Demônios serão comumente desencarnados. Então, caso uma pessoa não seja habilidosa para compreender os pensamentos, desejos e emoções dos outros, vai acabar tendo um pouco mais de obstáculos para imaginar que existem esses espíritos. Por exemplo, um estudo verificou que pessoas com menos capacidade de mentalização, que é essa habilidade de compreender a mente alheia, são menos iluminadas a crer em Deus. Considera-se que pessoas com autismo tendem a ser menos crentes, e isso ocorre em parte porque esses grupos têm desempenho pior em situações que requerem certa mentalização. (NORENZAYAN; GERVAIS, 2013)

Como uma segunda causa do ateísmo, os pesquisadores apontam a segurança existencial. Em suma, quanto menos uma pessoa passa por algum tipo de sofrimento em sua vida, menos ela terá um questionamento sobre a existência de um ser poderoso para lhe ajudar do lado de lá. Por exemplo, tem-se a evidência de que as pessoas se tornam mais crentes ou religiosas após refletirem sobre a própria morte, caso sobreviveram a um terremoto, caso passem por experiências de falta de controle, depressão ou caso levem uma vida mais solitária. “Segundo Nietzsche, o Deus moral da religião judaico-cristã deve a sua origem ao rancor do homem contra a vida, contra a realidade. ‘O conceito Deus representa a retirada da vida, a crítica e até o desprezo da vida.” (MONDIN, 2005, p. 147). Em contra partida, quanto melhores os indicadores de segurança pessoal de um país, menos os seus habitantes fazem orações. Para esse estudo foram utilizados alguns indicadores para mostrar isso, sendo eles: a melhor distribuição de renda, expectativa de vida mais alta, menores taxas de mortalidade infantil e homicídios. Concluíram, dessa forma, que onde a vida é mais segura e imprevisível, menos as pessoas são motivadas a recorrer aos deuses para lhes socorrer. (NORENZAYAN; GERVAIS, 2013)

> A fúria desses ateus contemporâneas (ou seu caráter pseudoblasé, a la de bottom, ou um tanto desesperado, a la Nietzsche) também acertou ao dizer que o problema sempre é o medo que temos da falta de sentido. Quando você tira o "brinquedo" de uma criança, ela nunca fica brava, diria qualquer niilista assumido, por isso, depois da "morte de Deus" nunca se viu no Ocidente tamanho mercado de crenças, mesmo que o século XX tenha provado que nada mudou na velha natureza humana, com Deus ou sem Deus, com progresso técnico ou sem ele, continuamos quase sempre egoístas, mentirosos, invejoso, às vezes, raramente, generosos, e continuamos a gostar de matar. (QUEIROZ, 2012, p. 177)

A terceira causa do ateísmo seria a influência que as pessoas que não são muito crentes ou religiosas têm sobre as pessoas de seu convívio. Nesta terceira causa, a ideia seria a de que a crença em seres sobrenaturais é apreendida socialmente, ou seja, é na convivência com os pais, avós e amigos que o indivíduo sofre certa influência, principalmente se essas pessoas forem muito devotas. Exemplificando, há evidências de que crianças que estudam em escolas não religiosas e que não vão à igreja com seus pais são mais propensas a duvidar de história sobre milagres. Quanto menos um casal se envolveu com a sua religião enquanto seus filhos eram crianças, os estudos indicam que menos serão as chances desses filhos acreditarem em seres sobrenaturais quando chegarem à fase adulta. Os cientistas também mencionaram que as pessoas que vivem em países menos religiosos, têm mais chances de se tornarem ateias. (NORENZAYAN; GERVAIS, 2013)

A quarta, e última causa apontada pelos pensadores, é a propensão a pensar de forma analítica. Sinteticamente, o pensamento analítico apresenta-se como um modo de raciocínio mais lento e trabalhoso, pesquisar ajuda a identificar possíveis falhas ou inconsistências, dissemelhante dos pensamentos mais rápidos, fáceis e intuitivos. Pessoas mais analíticas desconfiam mais de suas intuições e, essa desconfiança pode acabar sendo aplicada aos assuntos religiosos. Não está claro o porquê algumas pessoas são mais analíticas do que outras. Também é importante exprimir que raciocínio analítico não é a mesma coisa que inteligência, os ateus seriam apenas mais céticos, mais desconfiados ao lidar com respostas mais fáceis e intuitivas e, as crenças religiosas parecem ter-se desenvolvido justamente a partir dessas respostas fáceis e efetivas, assim como a ideia bastante popular que corpo e mente são coisas substancialmente diferentes, ou seja, a mente não seria nada além daquilo que eu faço. (NORENZAYAN; GERVAIS, 2013)

Essas quatro causas atuam não de forma isolada, mas normalmente em interação umas com as outras, mas é claro que dependendo da pessoa, uma causa pode acabar tendo

um pouco mais de peso do que outra para o desenvolvimento do seu ateísmo. Um estudo concluiu que filho de ateus, por exemplo, podem se tornar religiosos e nem toda pessoa que é fiel no raciocínio analítico vai negar a existência de Deus.

São João Paulo II, em sua carta encíclica *Fides et Ratio*, apresenta a Fé e a Razão como sendo duas asas capazes de elevar o espírito do homem a contemplação da verdade. "Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio" (JOÃO PAULO II, 1998, p. 5). Desta forma, podemos notar a importância de atribuir um grau de importância a Fé e também a Razão, não podendo elevar uma e abaixar a outra, elas precisam estar juntas para dar certa estabilidade. Na Idade média, a Fé tem um destaque maior, na idade contemporânea. A razão tem esse maior destaque, banalizando a Fé, não havendo esse diálogo entre a religião e a ciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem sempre procurou algo para lhe apresentar respostas para assuntos que ele não conseguia compreender. Desde a existência do homem, ele busca alguma forma de religião para tentar explicar certos acontecimento e fatos que não conseguimos compreender e responder. Por isso, sempre existiu alguma forma de crença em um ser superior, pois a religião consegue preencher essa lacuna sem resposta e, consegue apresentar respostas para o homem, respostas que fogem um pouco da razão e vai para o campo da crença.

Porém, em certo ponto da história, o homem coloca-se no centro do universo, começando uma racionalização que concretiza em questionar tudo a sua volta, utilizando-se de sua razão, influenciado também pela secularização perdendo aquele status religioso que havia. A secularização é " fenômeno histórico-social(...) o direito, a arte, a cultura, a filosofia, a educação, a medicina e outros campos da vida social moderna se baseiam em valores seculares, ou seja, não religiosos" (RANQUETAT JR, 2008). Dessa forma, esse ser superior começa a ser cada vez mais questionado, com isso, as religiões começam a perder seus adeptos, que passam a ter um olhar mais cético para o mundo e tudo ao nosso redor. Esse fenômeno, teve o seu inicio em algum momento da

história e, cresce a cada dia, tendo cada vez mais pessoas que se consideram ateias vivendo em nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa; D'ARCAIS, Palolo Flores. **Deus existe?**. 2.ed. São Paulo: Planeta, 2016.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2004.

GOZZINI, Mário. **Deus está morto?**: religião e ateísmo num mundo em mutação. Petrópolis: Vozes, 1970.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta encíclica Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

LECOMPTE, Denis. **Do ateísmo ao retorno da religião:** sempre Deus?:. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. **Qual o futuro do cristianismo?**. São Paulo: Paulus, 2006.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus?:** elementos de teologia filosófica. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

NORENZAYAN, A; GERVAIS, W. M. (2013). The origins of religious disbelief. **Trends in Cognitive Sciences**, 17(1), 20–25.

QUEIROZ, José *et al.* **Religião, modernidade e pós-modernidade:** Interfaces, novos discursos e linguagens. Aparecida: IDEIAS & LETRAS, 2012.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar A. "**Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos**". IN: Revistas Sociais e Humanas. V. 21, nº1, 2008, pp: 1-14.

SIEGMUND, Georg. **O ateísmo moderno:** história e psicanálise. São Paulo: Loyola, 1966

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião.** 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991.

A CRISE MODERNA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA: DIAGNÓSTICO E ALTERNATIVAS

Daniel Borba Zanellato[1]

Resumo
O presente trabalho procura realizar uma exposição de como a experiência mística foi compreendida desde as sociedades arcaicas, passando pela tradição filosófica grega e cristã, evidenciando uma unidade nessas visões tão variadas, possibilitada por ideias comuns no que diz respeito a como o homem vê a si mesmo, o mundo e organiza as relações entre eles. Da mesma forma, essa convergência da mística em culturas, espaços e tempos tão díspares indica que esse elemento é inerente à natureza humana. Simultaneamente, revela-se aqui uma ruptura da tradição mística e seu entendimento na passagem que o ocidente operou para a Modernidade. Os elementos que uniam as compreensões, tendo sido radicalmente distorcidos, causaram uma profunda crise moderna da experiência mística. Por fim, este artigo propõe caminhos novos e antigos para que a humanidade reveja a experiência total de si, do mundo, da vida, reintegrando nela a possibilidade de transcendência.

Palavras chave: Religião. Mística. Antropologia. Transcendência.

INTRODUÇÃO

O projeto moderno que, partindo da perspectiva do indivíduo, deseja separar o homem do mundo a fim de subjugá-lo e dominá-lo, lógica e tecnicamente, tem gerado correntes de pensamento que reduzem e danificam a maneira como o homem vê a si mesmo e o mundo. Cientificismo, ceticismo, tecnocentrismo, utilitarismo, historicismo, materialismo, naturalismo e racionalismo servem ao afã de comportar o universo numa moeda, na metáfora de G. K. Chesterton (2018, p.32), ou seja, uma realidade de complexidade imensurável dentro de princípios simplificadores logicamente bem concatenados, mas desconexos da realidade em maior ou menor grau. Tal esforço é um bálsamo provisório para a consciência moderna, que não admite o mistério e não suporta a contemplação de algo que a transcende e que é, de certa maneira, inalcançável racionalmente. A negação do ilimitado causa enjoo na mente limitada, que se desdobra para abarcá-lo.

As consequências desse movimento são muito profundas. Um dos elementos mais afetados é a experiência mística, que teve todos os seus fundamentos alterados ou totalmente negados pelos modernos. Essa espécie de experiência mística supõe a

[1] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre.

consideração do Absoluto, do divino; uma antropologia verticalmente aberta, uma visão simbólica com potência transcendente do cosmos, uma consciência que constrói o eu vinculando o ser com o Ser total.

Segundo Mircea Eliade, "a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano" (ELIADE, 2021, p.17). Quando se deseja reduzir a realidade ao seu eixo horizontal, forçando a profanação do sacro, o homem, que naturalmente busca sentido e plenitude numa instância superior, tende a canalizar essa ânsia para realidades inferiores de sua vida; se não há um fim acima, atribui-se a algo abaixo.

O objetivo do presente artigo é discorrer sobre o que seja a mística em si, como era compreendida antes e é atualmente, apresentar sua problemática na modernidade e propor caminhos para uma renovação da experiência transcendente no seio dos nossos tempos.

I. ANTROPOLOGIA E EXPERIÊNCIA MÍSTICA

O fenômeno da verdadeira experiência mística está necessariamente ligado, e de maneira muito próxima, à antropologia, isto é, como o homem vê a si mesmo e como percebe sua inserção no mundo. Por experiência mística, entende-se o encontro com o Outro absoluto, no qual se tem uma experiência do Sagrado, de modo que a distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Absoluto como *tremendum* se anula, resultando numa união fruitiva de quase-identidade e que transforma radicalmente a existência daquele que a experimenta (VAZ, 2000, p. 15).

A interpretação da experiência mística requer uma concepção da estrutura do ser humano. Os textos dos dois primeiros grandes ciclos da civilização ocidental transmitem uma imagem comum do homem caracterizada pelas metáforas espaciais do interior/superior (*nous*, *mens*) e o exterior/inferior. Nela o espírito é o nível ontológico mais elevado do ser humano, e a dialética interior-exterior e inferior-superior configuram o espírito-no-mundo. É no interior íntimo que se manifesta o *superior summo* como transcendência. Somente uma antropologia que considere a categoria do espírito pode admitir a inteligência espiritual como seu mais elevado

ato, e consequentemente, explicar e interpretar a autêntica experiência mística (VAZ, 2000, p. 17).

A experiência relatada no testemunho tradicional dos místicos ocidentais assenta-se sobre uma concepção antropológica com uma dupla abertura à transcendência: o transcender da inteligência espiritual, do livre-arbítrio, da liberdade para o Bem; e a do entendimento discursivo do sujeito, e a transcendência do Absoluto sobre o sujeito finito, da cognoscibilidade da Verdade. A verticalidade da abertura dessa concepção é ponto comum da mística cristã e da pagã, expressada conceitualmente pela tradição platônica no "olhar da alma". Consiste na proporção entre o olhar e a atividade noética, que tem por objeto o suprassensível, o *eidos*. Na doutrina platônica os modos de conhecimento se sucedem crescente e verticalmente na *pístis* (sensação), *eikasía* (imaginação), *diánioia* (raciocínio matemático), que operam na ordem sensível da realidade (*tà oratá*), e a *nóesis*, superior às demais, que opera na ordem inteligível da realidade. Esse ápice espiritual do ser humano é capaz de captar a universalidade do ser, ou experiência metafísica, e de unir-se fruitivamente ao Absoluto, no que consiste a experiência mística (VAZ, 2000, p. 21).

A estrutura antropológica vertical se manifesta no ocidente segundo dois esquemas clássicos: o dual alma-corpo, de caráter analítico, que trata da substância do ser humano nos princípios que o constituem; e o trial corpo-alma-espírito, dialético, que articula o movimento da autoexpressão humana desde à natureza dada até a forma manifestada (VAZ, 2000, p. 22).

A experiência mística tem seu lugar antropológico no duplo movimento da reflexão, do ser para-si, e da relação, do ser para-o-outro. A categoria relacional engloba o absoluto multiforme entendido tanto como o mundo onde está inserido o sujeito, a universalidade do Ser como o próprio Deus, o Ser pessoal, o Absoluto real. A experiência pode se dar de forma natural, pela intuição e contemplação metafísica, ou sobrenatural, pela graça, dom do Amor divino. No caso da mística reflexiva, tem-se o êntase, no qual o indivíduo experimenta o abismo do Si substancial atravessado pela energia divina do Ato criador ou transformante do Amor infinito, seja objetivamente ou em meio ao cosmos e à História. Na experiência mística relacional tem-se o êxtase, no qual se experimenta o Absoluto

pessoal, *superior summo*, que se doa amorosamente para introduzir o místico na comunhão divina (VAZ, 2000, p. 26).

Convém distinguir aqui a diferença entre a experiência política e experiência mística, que será tratada com maior profundidade no capítulo IV. A mística se dá na categoria antropológica da transcendência, já a experiência política na da intersubjetividade. Parte da identidade reflexiva do Eu e se manifesta nas relações com o Absoluto e com o Outro, respectivamente; mas a redução da primeira na segunda, ou a tentativa de adequar a mística na categoria da mera intersubjetividade para enquadrá-la como objeto de estudo das ciências humanas e naturais amputa a riqueza multiforme do espírito humano e acaba por dissolver qualquer possibilidade da experiência mística (VAZ, 2000, p. 11).

A experiência mística é sempre de caráter transracional, ou seja, a inteligência atinge o Absoluto no *apex mentis*, numa intuição que a transcende, vai para além de si mesma. Por esse motivo, o conteúdo da experiência é incomunicável (VAZ, 2000, p. 33). A hierofania, ou seja, a manifestação do sagrado pode apenas ser sugerida com base na experiência natural do sujeito. Segundo Rudolf Otto, ela se manifesta no *ganz andere*, ou seja, na imensa diferença entre o sagrado e a criatura (ELIADE, 2021, p.16). Essa característica é evidenciada por toda a tradição oriental desde Platão até os místicos cristãos.

Entre as espécies de experiência mística tem-se a especulativa, que visa a contemplação, o conhecimento. Consiste numa parte subjetiva, que é a ordenação hierárquica vertical das faculdades cognoscitivas da alma culminando na inteligência (*noûs*); e outra objetiva, homóloga àquela e que está na pressuposição da realidade do Absoluto intuído e amado. (VAZ, 2000, p. 31). Faz-se mister, então, assentar os pressupostos de uma antropologia *capax Dei*, vertical e aberta, e de um Absoluto cognoscível, experimentável, objetiva e real.

Enquanto a mística especulativa é reflexiva e se dá toda na interioridade verticalmente aberta do sujeito rumo ao *apex mentis*, a mística mistérica é litúrgica, iniciática, se dá no ambiente sagrado e ruma o objeto do próprio mistério (o divino), sem esquecer que é uma experiência e, por isso, acontece no interior da consciência do sujeito. Busca o assemelhar-se ao divino para libertar-se das condições terrenas (salvação). Parte não de um logos, mas de um *hiero logos* acompanhado de práticas

rituais (*erga*) que conduzem a uma *gnosis* obtida de uma contemplação de Deus. Assim, descobre-se o que se contempla (VAZ, 2000, p. 47).

A mística mistérica cristã é também composta de uma parte objetiva e outra subjetiva. A primeira faz referência ao objeto do *mysterion*, Cristo, aquele que é anunciado e deus desígnios; a parte subjetiva corresponde ao novo nascimento, à vida nova proposta àqueles que recebem o anúncio e decidem viver na unidade do mistério. Tal visão é muito presente desde Paulo e João, desenvolvendo-se na Patrística. Nos escritos paulinos o mistério manifesta-se sobretudo na Igreja; os joaninos veem a vida enquanto Amor (VAZ, 2000, p. 53).

A terceira espécie de mística é a profética. Fundamenta-se na dialética da Palavra com a Fé gerada por ela. É exclusiva e original do cristianismo, está no âmbito da Revelação. Abarca as duas anteriores, pois envolve o conhecimento, a contemplação e a vida no caminho da divinização pelo *agape*. É o "(...) fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe essa Palavra pela Fé e que, pelo Batismo renasce a uma vida nova" (VAZ, 2000, p.58). Dessa maneira, eleva as místicas especulativa e mistérica conciliando a vida profética à contemplação" (VAZ, 2000, p. 58).

A divisão entre as partes subjetiva e objetiva na mística profética recaem sobre a Fé e a Palavra, respectivamente. Parte-se da escuta da Palavra, que supõe a antropologia do homem como "ouvinte da Palavra" (VAZ, 2000, p. 61). Desse modo, é necessária uma antropologia que permita ao homem a audição e compreensão da Palavra enquanto mensagem revelada do cristianismo (RAHNER, p.38). Assim, da Fé se ascende à contemplação e da Palavra ao Mistério por ela anunciado. Nessa contemplação do Mistério, cujo objeto é Jesus Cristo, vê-se a profundidade de Deus (**Figura 1**) (VAZ, 2000, p. 64). Em suma, observa-se uma dupla mediação: a Palavra histórica recebida na Fé e o Mistério recebido na contemplação; contudo identificam-se numa única mediação, que é o próprio Cristo (VAZ, 2000, p.65).

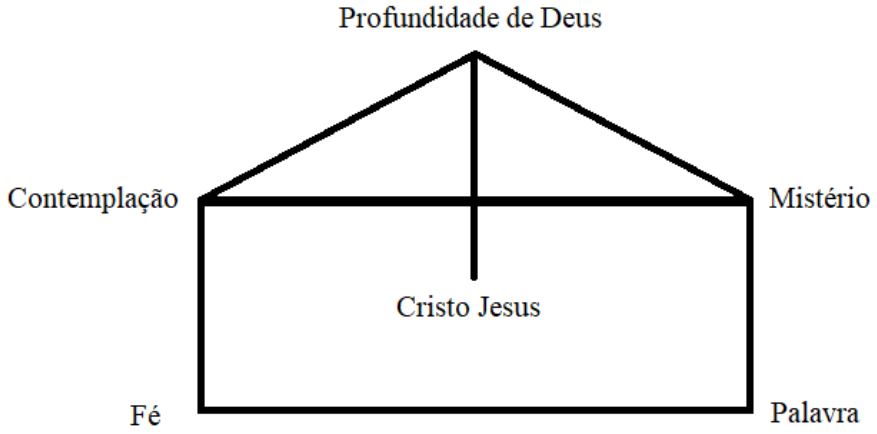


Figura 1: Esquema expressivo da mística profética. Adaptado de Vaz, 2000, p. 61

A mediação única de Cristo se dá segundo três aspectos: o criatural, que exclui ontologicamente a possibilidade de identidade entre o sujeito e o objeto da experiência mística, caracterizando-a uma mística de imagem e semelhança; a graça, que é recebida na fé informada pela caridade e, enquanto provinda gratuitamente de Deus, exclui do esforço humano a iniciativa que ascende o homem; e a mediação histórica, que se baseia no fato de que o Mistério entra na História, o tempo da vida de Cristo – estendido pela graça, que é mediação histórica do Mistério – simboliza o tempo desde a Criação até a Parusia e cria um itinerário a ser seguido no aqui e agora rumo à perfeição e à eternidade (VAZ, 2000, p. 65-68).

É importante mencionar que a experiência mística profética acontece sempre na Igreja. Portanto tem-se sempre e necessariamente a relação Corpo e membro do Corpo, ou seja, o sujeito que experimenta o Mistério individualmente e também – de modo inseparável – eclesialmente no culto mistérico, na liturgia.

O espaço espiritual do Mistério, no qual decorre a experiência Fé-Palavra. Subdivide-se em três dimensões: a iluminativa, na ordem da contemplação e do conhecimento, que faz florescer a virtude da Fé; a união, no âmbito do amor que une a Deus, ligado à comunicação e à virtude da Caridade; e a efusão, relacionada à Sabedoria, que não é só especulativa, mas prática enquanto gera princípio de ação, e que rege a união com Deus e é fruto da Caridade. Sendo tudo um só espaço, contemplação e ação identificam-se. Porém, o movimento é sempre regido pela

contemplação, o que descarta uma "mística da ação" cristã que absolutize o agir (VAZ, 2000, 71-74).

II. EXPERIÊNCIA MÍSTICA NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Na concepção do chamado *homo religiosus*, especialmente nas sociedades arcaicas, o mundo existe porque os deuses o criaram; por esse motivo ele tem significado. O cosmos e as divindades se mostram aos homens por meio desta vida. Nessa relação do homem com o mundo e as divindades, este passa a se conceber como microcosmos, a ver em si a santidade que vê na criação e, dessa maneira, integra-se, vê-se como parte dela (ELIADE, 2021, p. 135-136).

A vida cósmica é imagem da existência humana. Por isso a simbologia tradicional demonstra o intenso elo que liga as duas realidades. A terra, por exemplo, está ligada à mulher, a semente ao homem, o casamento unitivo ao trabalho agrícola, que gerará fruto (ELIADE, 2021, p. 137-138).

A modernidade costuma exprimir a diferença entre o profano e o sagrado na oposição real-irreal ou pseudo-real. No entanto o sagrado está saturado de ser, manifesta-se nas coisas naturais, que não deixam de ser parte do cosmos, mas tornam-se ainda mais reais quando consagradas. Sacralidade equivale a poder, perenidade, eficácia e à realidade por antonomásia. Assim, objetos sagrados não são venerados por serem objetos, mas por serem hierofanias. A árvore ou a pedra sagrada, por exemplo, não são veneradas por serem árvores ou pedras, mas por manifestarem uma realidade superior. Para saciar seu anseio de ser, de participar da realidade, o homem tende a se colocar a maior parte do tempo possível nesse âmbito experiencial totalizante que se manifesta no transcendente. A moderna completa profanação do mundo gera profundas consequências no comportamento humano. Esse movimento se opõe diametralmente ao do homem religioso das sociedades pré-modernas, que buscavam a sacralização de si, todos os seus atos, dos objetos e de todo o cosmos (ELIADE, 2021, p. 18-19).

Essa "existência aberta" não se limita a ser humano, transcende-o, tem vida cósmica. Nem por isso é inconsciente de sua distinção, sua individualidade e humanidade. Entretanto esse simbolismo cósmico permite ao homem conhecer-se a si mesmo conhecendo o mundo, e esse conhecimento é de caráter religioso, pois se

refere ao Ser. Por isso tudo, a vida é santificável. Nessa realidade, o objetivo é uma existência dupla: humana e divina (cósmica). Isso se dá por vários meios que abrangem todos os gestos, experiências fisiológicas, órgãos e funções, que remetem ou são imitadas dos deuses ou heróis civilizadores, ou referem-se simbolicamente a algo do universo. A vida fisiológica torna-se experiência mística em potência. Nesse contexto, a possibilidade de uma vida sexual santificada, por exemplo, torna-se impossível numa sociedade arreligiosa (ELIADE, 2021, p. 139-140).

A noção de abertura vertical que possibilita a experiência mística é amplamente encontrada nas sociedades pré-modernas, manifestando-se nos símbolos, ritos, religiões, arquitetura, antropologia. Simbolicamente, todo tipo de cosmos possui uma abertura no alto que comunica com outro nível que lhe transcende. Esse aspecto é muito presente no cristianismo e no aspecto cósmico de sua liturgia. No entanto, cristianismo urbano, pós-industrial restringe-se, no máximo, à correspondência homem-Deus-História, não é aberta, não há participação do cosmos, é meramente privada, foi amputada e reduzida durante o processo de secularização do ocidente. Porém o cristianismo aberto se manteve no meio rural e deve ser recuperado onde foi afetado (ELIADE, 2021, p. 145-146).

Na concepção do *homo religiosus*, o ser humano está destinado a passagens, a galgar níveis de existência. O homem não nasce acabado, mas passa por vários ritos de passagem, iniciações custosas rumo à perfeição. Representativos dessa realidade são os símbolos da ponte e da porta estreita, que expressa também a dificuldade do conhecimento metafísico ou da experiência da fé. Aquele que escolhe a busca deve romper com o nível existencial precedente, simbolicamente "abandonar a casa e pôr-se em marcha" em busca da verdade suprema. Implica uma mudança não só de estatuto social, como acontece na pseudomística do *homo arreligiosus*, mas especialmente de regime ontológico. O homem religioso tem seu ideal de humanidade num grau sobre-humano além do natural; vertical, portanto (ELIADE, 2021, p.146-150).

III. A PRESENÇA TOTAL

Uma das noções essenciais à experiência mística, que foram perdidas na modernidade, é a de que o sujeito relaciona-se ao todo, ao cosmos, e é parte dele. O

filósofo francês Louis Lavelle (1883-1951) tenta reconstruir a relação do homem com o Absoluto e é prova de que a mentalidade atomística, individualista, verticalmente fechada não constitui uma hegemonia completa no ocidente.

"Há uma experiência inicial que é implicada em todas as outras e que dá a cada uma delas a sua gravidade e a sua profundidade: é a experiência da presença do ser. Reconhecer esta presença é reconhecer ao mesmo tempo a participação do eu no ser" (LAVELLE, 2008, p.17). Essa experiência constante, mas quase nunca explícita e consciente, é a matéria e a origem de todas as ações e iniciativas do indivíduo (LAVELLE, 2008, p.17).

Próprio do pensamento e da atividade especulativa não é separar o indivíduo do mundo, colocá-lo numa posição acima e fora da realidade para analisá-la, como propõem as correntes filosóficas modernas, mas verdadeiramente estabelecer o sujeito no mundo; o que em vez de encerrá-lo em si mesmo, descobre-lhe a imensidão do Todo, do qual ele é uma parte mantida, não esmagada. Nesta parte e neste Todo é o mesmo ser que está presente, ora enquanto participado, ora enquanto participante (LAVELLE, 2008, p.8).

A relação do indivíduo com o Absoluto se dá na consciência, que percebe o Ser, percebe a sua presença enquanto Todo. O eu, por sua vez, é visto aqui não como uma evidência resultante do *cogito* e de uma dúvida metódica, mas constitui-se no decurso do debate, na ação dialética permanente que a consciência mantém com o ser absoluto para nascer e para se desenvolver (LAVELLE, 2008, p.19).

A conscientização da presença total é fugidia, se dá durante breves momentos nos quais se entrevê o sentido de si e das coisas. O importante é que se revisite essa experiência frequentemente, de forma que esteja presente de maneira implícita permanentemente. A consciência do vínculo micromacrocósmico transfigura a experiência humana (ELIADE, 2021, p.140).

É por meio desse reconhecimento e dessa vida de experiência da presença do ser total que o indivíduo conhece a si mesmo e se insere no real, vinculando uma abertura horizontal ao mundo e uma vertical para o Absoluto. Ainda que as operações propostas por Lavelle sejam de cunho intelectual, a experiência resultante transcende a razão e transforma o modo do sujeito de se ver e de se inserir no Todo, tornando-o assim passível de experiência mística.

IV. EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO OCIDENTE PÓS-MODERNO

As correntes filosóficas modernas acabaram por, gradualmente, distorcer e esvaziar semanticamente o termo "mística", bem como impossibilitar sua experiência em sua originalidade enquanto alterou – e amputou – a antropologia, ou seja, a maneira como o homem vê a si mesmo e enquanto integrante do mundo.

Na modernidade a inteligência espiritual, órgão próprio da contemplação metafísica, é imanentizada pela primazia da dimensão gnosiológica e ontológica centrada no sujeito. O ápice desse movimento será atingido pela absolutização pós-hegeliana da práxis. A energia espiritual que elevava o homem ao divino é redirigido ao homem mesmo no que é chamado de humanismo ateu. Esse titanismo resultará na origem de "misticismos" imanentes e no surgimento de ideologias sociais utópicas durante o século XIX (VAZ, 2000, p. 42).

A metafísica escolástica medieval definia a relação realidade-verdade na equação *verum est ens*, significando que a verdade a ser considerada é equivalente ao ente, aquilo que é. A partir do século XVI, viu-se o nascimento e prevalecimento do historicismo, resumido pela sentença *verum quia factum*. O novo critério de veracidade é o fato, o acontecido, a história; centra-se assim a reflexão partida do sujeito, que realiza, testemunha e atesta as próprias ações apenas. Estas configuram o novo paradigma da verdade. A terceira concepção e segunda fase do movimento moderno traz uma nova substituição: do *factum* ao *verum quia faciendum*. A partir dos pós-hegelianos, a constatação do fato e das suas ações são apenas uma parte da operação que preza pela práxis, pela exequibilidade. Essa linha encontra sua representação por excelência em Karl Marx, que atestara que os filósofos até então "... só interpretaram o mundo de diversas maneiras; importa agora transformá-lo" (RATZINGER, 2005, p. 48).

Por esse declínio moderno não se entende que a manifestação das experiências místicas tenha cessado. De fato, no ocidente moderno, a graça mística continua a florescer. A principal mudança se dá no modo com que esses fenômenos são recebidos e abordados, isto é, os critérios epistemológicos e antropológicos da modernidade. A tentativa de enquadrá-los – ainda que teologicamente – no quadro cartesiano acaba por ser muito insuficiente e inadequado, pois este tenciona abranger todo objeto investigado numa estrutura antropocêntrica, na qual as

realidades são vividas e trabalhadas pelo homem. Além disso, o objeto é submetido – e dominado – a análises por instrumentais sempre externas a ele: a sociologia, a biologia, a psicologia, a história; nunca em si mesmo. O Absoluto, por sua vez, é negado ou desprezado pela razão moderna, que dispensa a inteligência espiritual (VAZ, 2000, p. 77-78).

Não obstante, a experiência mística sobrevive por motivo do *élan* para o Absoluto que torna todo homem *capax Dei* e tendente a Deus. Mas se a dispersão moderna dificulta imensamente esse tipo de experiência, a energia a ela destinada é automaticamente canalizada para outros fins. Pode-se subdividir esse acontecimento em dois processos diferentes e concomitantes: a canalização do sobredito *élan* para as ciências humanas e para a política. Em ambos, a experiência mística é objetificada pela razão antropocêntrica em seu aspecto analítico e instrumental, respectivamente. No primeiro caso a mística é reduzida e fragmentada para ser forçosamente identificada com componentes culturais, sociológicos e psicológicos, que limitam e vedam o acesso à essência da experiência mística. No segundo, a energia é sequestrada pela política, pela ideologia; aqui o equilíbrio entre a linha vertical da *theoria* e a linha horizontal da *práxis* construído e mantido durante vinte e cinco séculos de tradição ocidental é quebrado enquanto tudo se torna *práxis* (VAZ, 2000, p. 79-80).

A politização da mística se dá por meio da concentração da esfera transcendente nas vicissitudes históricas imanentes. Este é o terreno explorado pelas ideologias totalitárias. Desde o socialismo até o consumismo e a globalização, o vazio humano que anseia pelo Absoluto e todo o rol simbólico do ser humano são subvertidos e reduzidos à ação histórica imanentista e, mais recentemente à produção e ao consumo (VAZ, 2000, p. 80-82).

Se a tradição mística ocidental começa na civilização grega, o mesmo acontece com a política, que encontra na Política e na República de Aristóteles e Platão, respectivamente, sua esquematização mais fundamental. No entanto, as duas atividades sempre foram diversas, articuladas e equilibradas entre si. A identificação da *theoria* com a *praxis* elimina a hierarquia necessária e ameaça o fim, não só da experiência mística do Absoluto, mas também da política enquanto ciência que trata da melhor aplicação do que se experiencia na vida contemplativa (VAZ, 2000, p. 85-89).

O *homo religiosus* acredita que existe uma realidade absoluta, sagrada, que transcende este mundo e se manifesta nele, santificando-o; que a vida tem origem divina e que o ser humano atinge todas as suas potencialidades no âmbito do transcendente. O homem a-religioso acredita na relatividade da realidade, duvida de um sentido para a sua existência, crê-se o único sujeito e agente da História, faz-se a si mesmo, vê a sacralidade como obstáculo para seu desenvolvimento, que se dá dessacralizando o mundo e a si mesmo. Suas potências serão atingidas plenamente quando tudo for dessacralizado (ELIADE, 2021, 163-167).

Sem embargo, o homem profano moderno é herdeiro de seu predecessor, e constitui-se enquanto negação, oposição a ele, de forma que não há como separarem-se totalmente. O *homem arreligiosus* mantém seus ritos, costumes e comportamentos religiosos, ainda que laicizados e velados. Observa-se distorcida e parodicamente a "Nostalgia do Paraíso", o afã do reestabelecimento da harmonia, no entretenimento, ideologias políticas, seitas, sociedades, movimentos (inclusive antirreligiosos) etc; além das estruturas iniciáticas de vários gestos, grupos, métodos (ELIADE, 2021, 168-172).

Curiosamente, existe um padrão histórico que se repete em diversos tempos e culturas e que parece adequar o declínio místico moderno. Quando um povo passa por um momento histórico de paz e conquistas ou descobertas técnicas, tende a abandonar a experiência mística com o Absoluto e substituí-lo por ídolos menores que concretizam realidades mais humanas, naturais, até carnais, e movimentos cósmicos. No entanto, quando o mesmo cosmos é ameaçado, retorna-se ao Absoluto. Reconhece-se, dessa maneira, que os ídolos menores possuam poder sobre aspectos cósmicos, mas não podem salvá-lo. Eliade exemplifica esse padrão simbólico com o abandono de Jeová pelos hebreus e a idolatria de Baal e Astarte (ELIADE, 2021, 107-108). Se esse padrão mais uma vez se concretizar, a civilização ocidental continuaria se degradando até a iminência e clara evidência do risco de autodestruição, para então voltar-se ao Absoluto abandonado.

CONCLUSÃO

Após considerar a relevância da visão antropológica para a mística, sua importância na vida das sociedades arcaicas e do *homo religiosus*, contrapor o sentido

original dessa experiência ao uso do termo na modernidade e mesmo à compreensão desse âmbito do ser humano pelo pensamento moderno, chega-se à afirmação da necessidade mística, não restrita a um período, mas de modo inerente à pessoa humana. Constata-se, consequentemente, a existência de um problema na ausência da experiência transcendental no homem moderno. A crise da mística é uma crise antropológica, social e filosófica.

Em suma, a proposta com a qual se pretende fechar o presente estudo visa a recuperação de toda uma ordem superior de experiências humano-divinas, quase totalmente esquecida nos últimos séculos, por meio da adoção de algumas práticas e ideias, comuns e individuais. Primeiramente, propõe-se uma substituição da antropologia reducionista moderna por uma aberta à metafísica e ao espírito. É também urgente o retorno da visão simbólica da realidade, manifestada pelos ritos religiosos, que apresente uma harmonia transcendental entre a vida humana no mundo, cada ser, e o divino, reestabelecendo ao sagrado seu sentido. O terceiro apelo é em nome da ressignificação da relação entre sujeito e mundo, por meio da conscientização da presença do Ser; para tal, o estudo mais aprofundado do pensamento de Louis Lavelle se faria muito benéfico.

A experiência humana deve ser transfigurada pela verdadeira consciência do vínculo micromacrocósmico, ou entre o ser e o Ser total. Pode-se criá-la por meio da vivência religiosa, seus ritos e mitos, em plena relação e interação com a vida profana, como nas sociedades pré-modernas. Concomitantemente, o exercício contemplativo, sincero, da admiração e da tomada de consciência da própria presença dentro da presença do Ser pode elevar o entendimento da vida como um todo, possibilitando a experiência mística ao sujeito.

A compreensão antropológica que restringe o homem à sua horizontalidade e reduz o restante a seus aspectos observáveis cientificamente fecha o sujeito à possibilidade da experiência mística. Se não há uma abertura vertical nessa visão, os indivíduos nem mesmo podem atinar para a ordem de experiência transcendente da qual são sujeitos potenciais. Assim, não há verdadeira contemplação nem ritos, que são canais típicos para a mística; e na medida em que não há abertura do sujeito, perde-se também a noção de uma realidade superior desejosa de comunicação.

O homem totalmente racional é uma abstração, pois todos são influenciados pelo inconsciente irracional, cujas imagens se dão de forma mitológica. Conteúdo e

estruturas do inconsciente são resultado de situações existenciais imemoriais, sobretudo críticas, que trazem a realidade do mundo e a presença do homem nele. Por isso, crises existenciais são religiosas. Nas culturas arcaicas o ser e o sagrado se misturam. O inconsciente constantemente apresenta símbolos para proteger a sanidade mental, mas, sem a religião, o homem não consegue se abrir e experienciar o homem total, exemplificar seu comportamento segundo o universal, apenas o salva provisoriamente da individualidade insana. A arreligiosidade como segunda queda: na primeira, a religiosidade cai para o nível de consciência dilacerada, na segunda cai para inconsciente. A possibilidade de se reintegrar está no homem mesmo (ELIADE, 2021, p. 172-174).

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. 4 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2000. 90 p. ISBN 8515022214.

LAVELLE, Louis. **A Presença Total**. 1 ed. Covilhã: LusoSofia, 2008. 132 p.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. 2 ed. São Paulo: Ecclesiae, 2018. 211 p.

ENTRE DOR E AMOR: A MÍSTICA DE SANTA TERESA D'ÁVILA

Gustavo Eustáquio dos Santos[1]

RESUMO | Este trabalho dedica-se a observar as experiências de dor e amor na vida de Teresa de Ávila, mística e santa católica, também considerada grande escritora espanhola. O destaque e a importância de seus escritos para a Igreja a fizeram a primeira mulher doutora da Igreja. Dividido em três parte, a primeira desta pesquisa busca fazer uma análise da trajetória de vida de Teresa desde seu nascimento até sua morte, depois fazer uma análise das experiências de sofrimento e dor, sejam elas físicas ou espirituais. Por fim, se faz uma observação da experiência do amor na vida da mística. Descobre-se que as duas experiências se entrelaçam de forma que uma se faz presente na outra.

Palavras-chave: Mística; experiência; sofrimento; amor

INTRODUÇÃO

Teresa D'Ávila é tida como uma das maiores representantes da mística ocidental. Suas experiências são paradigmáticas para os estudiosos que procuram sistematizar o conhecimento sobre tais experiências fruitivas do transcendente. De fato, quando se trata de sistematizar a pesquisa sobre tais experiências, é preciso dar ouvidos àqueles que primeiro a tiveram e tentaram traduzir em formas e linguagens variadas. São eles, os místicos, "os primeiros teóricos da sua própria experiência, e é reconhecido como autêntico seu testemunho experiencial e aceitando, em princípio, a interpretação por eles proposta que os estudiosos da mística podem definir o objeto da sua própria investigação" (VAZ, 2000, p. 15).

A tarefa que ora se coloca para este texto é de perceber, na descrição da cotidianidade e das experiências de Teresa D'Ávila, o alcance do movimento espiritual que fez, no qual se encontra a totalidade de seu ser. A experiência vivida por Teresa, ainda que tenha nela provocado o desejo de separação da materialidade para o encontro com o amado, é vivida na inteireza de seu ser, em todas as suas potencialidades e possibilidades. Torna-se claro, ainda, para o leitor, que a experiência de Teresa dá-se na suprassunção de suas potencialidades, inclusive racionais, em direção do transcendente incomensurável. Trata-se de "uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica,

[1] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre

que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo" (VAZ, 2000, p. 10).

Neste sentido, o percurso que apresentamos neste trabalho, trata, num primeiro momento, de elementos biográficos da vida de Teresa D'Ávila, fundamentais para compreendermos a natureza de suas experiências num sentido amplo e existencial. A tarefa que tomamos no segundo momento do trabalho é pensar brevemente no sofrimento como uma das experiências mais profundas pelas quais passou Teresa, e que de modo paradoxal inflamou-lhe no amor e na experiência do mesmo como fonte de encontro e experimento do divino. Na terceira parte de nosso trabalho abordamos a experiência do amor como forma de elevação mais alta da alma na descrição de Teresa. Neste momento, citamos a famosa experiência da transverberação do coração da santa de Ávila como expressão eloquente do paradoxo por ela vivido entre dor e amor, como experiência fruitiva fundamental que lhe permitiu encontrar o transcendente como fonte de sentido e objeto de experiência profunda da totalidade de seu ser.

1. A VIDA DE SANTA TERESA

Teresa de Ahumada e Cepeda nasceu no dia 28 de maio de 1515, na Espanha que vivia um cenário de conflitos e perseguições. Seu avô era judeu convertido, que conseguiu um certificado de nobreza cristã, que livraria seus filhos da inquisição. O pai de Teresa, Dom Alonso Sanchez de Cepeda, casa-se primeiro com uma jovem cristã chamada Catarina del Peso y Henao, em 1505. Após a morte da sua primeira esposa, casa-se novamente, em 1059, com uma jovem de 14 anos, chamada Beatriz de Ahumada. Deste casamento nasceram nove filhos, entre eles Teresa. Dentre seus irmãos, ela tinha uma afeição maior por Rodrigo, que com ela dividiu durante a infância um fascínio pela vida dos mártires (SOUZA, 2006, p. 5-6).

Desde muito nova, a menina Teresa já experimentava de uma rica e culta educação. Pôde gozar do privilégio de desde a tenra idade ler livros da vasta biblioteca que seu pai conservava. Assim "se apegou aos livros como condutores de sua alma, como sustentáculos de suas dúvidas" (SOUZA, 2006, p. 6). Quando aos 7 anos leu os romances da mãe, começou a ter um encanto pela vida dos Santos que doavam sua vida a Deus e eram até martirizados (SOUZA, 2006, p. 6-7).

Tereza acreditava que para chegar ao céu, onde experimentaria as alegrias eternas, precisaria passar pela morte. Mas isso não bastava, era preciso morrer como mártir:

> Aos seis anos de idade, Teresa convenceu seu irmão Rodrigo a partirem para a terra dos mouros para serem imolados. Mesmo mais nova, Teresa consegui convencer o irmão de que tal sacrifício só iria fazer cair sobre seus pais mais graças. Convencidos, partem os dois em uma manhã fria, com alguns pedaços de pão nos bolsos a caminho da África, onde imaginavam ter uma morte gloriosa. Todavia, ao final de alguns poucos minutos, forma encontrados pelo seu tio Francisco Alvarez de Cepetay que os levou de volta para casa". Não se conformava por não conseguir o que tanto desejava pois acreditava que qualquer sacrifício valeria a pena pelo céu. Após esse período, passou a brincar de eremita no jardim de casa, e de mosteiro com outras meninas. Ela já reconhecia neste período a importância do silêncio e da solidão para o encontro com o Senhor. Imitava, buscando a salvação de sua alma, a vida dos santos (SOUZA, 2006, p. 7).

Por volta dos 14 anos perde sua mãe. Esse fato mexerá muito com ela, de tal modo que sua experiência será a do sentimento de abandono, de dor e medo.

> o sentimento de abandono pôde ter sido tão forte, que, para ela, a impressão que após tantos anos, o que restou seria o sofrimento de uma menina fragilizada, e não a preocupação de uma adolescente que teria, a partir de então, de assumir novas responsabilidades (...). Tereza buscará então sustento, nesse momento de sofrimento, na oração e assim superar a dor (...). A partir de então, Teresa oscilou entre a devoção extrema e o abandono do fervor, em meio às mais ardentes sensações da adolescência (SOUZA, 2006, p.8).

Ver sua mãe se desgastar-se por causa de suas gestações, fazendo-a até morrer, como também ver suas parentas irem pelo mesmo caminho, fez com que Teresa tivesse um temor pelo casamento, não desejando não assumir essa vocação (SOUZA, 2006, p.8).

Teresa desde cedo já possuía um jeito diferente de ser, de falar e ser gentil, que chamava a atenção de todos e a fazia ser muito querida pelos irmãos e pelo pai. Marcada pelos romances de cavalaria, Teresa também desejara ter um amor para si, do qual valeria loucuras de amor. Essa busca pelo amado levaria ela, tempos mais tarde, a se empreender numa apaixonante busca e união com Jesus, como um fiel esposo (SOUZA, 2006, p.9).

Nesta experiência de amor, em sua adolescência, pôde experimentar a aproximação de pessoas e possíveis amores que muitas vezes a conduziram à leviandade e que poderiam desviá-la do bom caminho. Por isso, quando religiosa, advertia suas irmãs que tivessem fortes e seguras amizades, que poderiam então ajudar na oração e na entrega a Cristo. Para Teresa o relacionamento com o Senhor se dá como uma forte amizade que é levada a uma íntima aproximação. O tema das amizades aparece recorrentemente em seus escritos. Em

seu livro *Caminho de Perfeição*, nos capítulos de IV a VII, escreve sobre as amizades: sensível, espiritual-sensível e espiritual, sendo essa última perfeita, possibilitando o encontro com Deus. O pai de Teresa, não querendo que sua filha fosse persuadida e levada ao mal caminho, a interna em um convento das Agostinianas de Santa Maria das Graças, tendo ela 16 anos. O rompimento com o mundo, em especial com as suas companhias pervertidas, e a experiência da solidão permitiu que ela tivesse uma experiência, a qual suscitou em seu coração o desejo de se tornar monja (SOUZA, 2006, p.9-10).

A vida de Teresa no convento e nos mosteiros foi marcada por enfermidades que a acompanharam desde a primeira entra na vida religiosa até o fim de sua vida. Quando entrou pela primeira vez no convento por vontade de seu pai, teve muita dificuldade de se adaptar. As contradições entre a vida que tinha no mundo com a vida da religião causaram nela grade abalo. Mas pouco tempo depois pode ficar mais tranquila ao modo que se adaptava em casa e mergulhava na vida daquele local (SOUZA, 2006, p.11-13).

A jovem Teresa, viveu durante um ano e meio nesse primeiro mosteiro. Ao fim desse tempo, por mais que relutasse em querer viver a vida religiosa e mais ainda a vida matrimonial, acabou por assimilar mais as características e o contexto da vida religiosa. Porém ela, insatisfeita com as práticas daquele convento, pensa em ir para um outro mosteiro, o Mosteiro da Encarnação (SOUZA, 2006, p.13-14).

Com a luta que empreendia para manter uma vida virtuosa, como também o rompimento com mundo, fizeram que ela viesse a adoecer ao ponto de precisar voltar para a casa do pai. Neste período foi cuidada por seu pai, podendo acalmar seu coração e se recuperar. É nesse momento que, mesmo vivendo o conforto de sua casa, deseja ardentemente ser monja. Depois de um tempo que passa com sua irmã mais velha, fruto do primeiro casamento, ao retornar para sua casa, tem um encontro com seu tio, dom Pedro de Cepeda. Será na leitura da vida dos santos com ele que terá a confirmação de que seu lugar era, de fato, a vida religiosa. "Após esse contato, Teresa permaneceu três meses em uma profunda luta entre o amor do mundo[...] e o amor de Cristo" (SOUZA, 2006, p. 14-15)

> "Em seu coração ainda não há amor por Deus, mas ela já entendeu que aquele que está buscando desde sempre não será encontrado no mundo. Teresa tentou encontrar razões sólidas para entrar para o convento, destituída de uma vocação que ainda não era capaz de sentir. A decisão estava acima de suas forças" (REYNAUD, 2001, p.51).

Para acabar com essa tribulação pela qual ela passava, decidiu-se pelo mosteiro. Se no primeiro momento fora para o mosteiro por desejo do pai, agora, ao contrário, por vontade própria e com a recusa expressa de seu pai para que não voltasse à vida religiosa,fugiu para realizar seu desejo. Era dia 02 de novembro de 1535 e Teresa tinha agora vinte anos. Porém ela não poderia ser aceita no mosteiro sem o consentimento do pai nem o dote. Então dom Alonso é chamado e, portanto, obrigado aceitar a decisão da filha. Mesmo com o coração partido, o pai respeita a decisão da jovem e, uma vez estando longe fisicamente de sua filha, permanece unido a ela através das orações e aconselhamento de uma vida para Deus (SOUZA, 2006, p. 14-15).

Quando chega no mosteiro, Teresa depara como uma triste realidade, onde as irmãs não respeitavam mais as regras deixadas por Santo Alberto e as modificavam conforme as suas vontades. Porém, ela observava também que em meio a isso, havia monjas que eram fiéis à regra inicial, sendo verdadeiros exemplos. Teresa lutou contra os seus próprios desejos e buscava viver com fidelidade, porém chegou por um tempo a ser tentada pelo desejo de ser amada e reconhecida. Reconhecendo tal erro, se humilha para voltar ao caminho certo (SOUZA, 2006, p. 18).

Depois de cuidar de uma irmã enferma e perceber nela a virtude de suportar a doença bendizendo ao Senhor, Teresa deseja ter a mesma coragem daquela que fora por ela cuidada, fazendo a Deus o pedido dessa graça. Seu desejo não demorou muito para ser desejado, passando por uma experiência de estar entre a vida e a morte, por conta de uma grave doença. Depois de um tempo vivendo daquele jeito e com inúmeras tentativas de seu pai para restabelecer a saúde de sua filha, Teresa é desenganada pelos médicos. Mas Teresa não esmoreceu. O estado de Teresa tendia a piorar, entrando até em coma, passando num estado de profundo sofrimento durante três anos. Após esse período começa a melhorar. Com a saúde do corpo restabelecida, agora precisava restabelecer a da alma (SOUZA, 2006, p. 19- 28). Após esse período

> sua preocupação era que o amor do seu Senhor pudesse ser testemunhado de melhor maneira possível, por pessoas que o desejassem sinceramente: ela passou, assim, a ser palco dessa demonstração. Teresa teve visões, entrou em êxtases, acudiu a sabedoria e propôs um caminho para que pudesse ter oração com o Senhor e encontrar-se com ele. Teve as representações místicas, o que a tornaria uma das maiores mística de seu século, uma louca por Deus (SOUZA, 2006, p.28).

Depois de recuperar de sua dolorosa doença, Teresa vivencia um tempo de paz e tranquilidade no mosteiro por cerca de 20 anos, até ser movida por um desejo de reformar o Carmelo.

> "Nesse tempo, foi acometida de arroubos místicos, visões do Cristo, levitou ao receber a hóstia, desfaleceu em êxtase com frequência e escutou o Cristo junto de si. Teresa esteve confusa, as experiências eram por demais viscerais e abalaram a sua consciência, o que a faz pensar que poderia estar ficando louca ou, pior, vítima de ardis do demônio para afastá-la de Deus" (SOUZA, 2006, p. 28).

Desejosa de uma vida mais simples e repugnando a superlotação como também a falta de observação da regra primitiva, ela deseja agora fundar um mosteiro onde possa viver o amor, o silêncio e a pobreza. Foi difícil alcançar tal desejo, pois dependendo da autorização de se superiores e não obtendo deles um parecer favorável, teve que recorrer a um padre que interviesse junto ao papa para que fosse dada uma autorização para esta reforma. A autorização só chegou seis meses depois que havia sido feito o pedido. Com simplicidade e poucos recursos construiu o primeiro mosteiro, dedicando-o a São José. Surgia assim as Carmelitas Descalças, seguidoras da reformadora do Carmelo. (SOUZA, 2006, p. 30).

Quando estava em Medina, Teresa se também se preocupou em fundar mosteiros masculinos, onde homens pudessem seguir a regra primitiva e ser proveitosos a Deus. Assim Teresa conhece logo depois Juan de Santo Maria e viu nele um homem santo, desejoso de consagrar-se a Deus. Juan se tornaria então São João da Cruz que funda seu primeiro mosteiro em Diruelo. Mas também seria perseguido, preso e torturado. (SOUZA, 2006, p. 34).

Do começo ao fim de sua vida religiosa, Teresa passou por difíceis provações, era perseguida e malvista. Tentaram de toda forma, recorrendo às mais poderosas pessoas, para que não pudessem levar sua obra adiante, porém ela se manteve firme e perseverante. Consolava João da Cruz enquanto estava preso. Em 1580 o papa Gregório XIII define os Descalços como uma província separada (SOUZA, 2006, p. 34).

A reformadora do Carmelo, que fora doente boa parte de sua vida, se via agora cada vez mais debilitada. Após a viajem para a fundação do último mosteiro, o de Burgos, se encontra fortemente enferma. Em 18 de abril de 1582 funda finalmente o mosteiro na cidade. Em agosto de 1582, já muito doente, pede os últimos sacramentos, vindo a falecer logo em seguida (SOUZA, 2006, p. 35-36).

2. A DOR DE TERESA D'ÁVILA

O sofrimento é algo perceptível em toda a vida da Santa de Ávila. Já de início percebemos suas dores físicas que a acompanhavam e tornavam mais duras a realização de suas empresas. Teresa também sofreu muito das dores espirituais. Um destes que mais se destaca é a sensação que ela carrega de ter um corpo que a aprisiona e a impossibilita de ter um encontro profundo com o Deus. Quando tem suas experiências místicas, Teresa sofre por temer que aquelas suas experiências não fossem de Deus e, por isso, busca ajuda em seus confessores, que lhe prescrevem penitências severas imaginando que tais experiências fossem arroubos e não visões das coisas divinas. Foi apenas com seu confessor, frei Pedro de Alcântara, santo, que pode compreender que tratava-se de uma experiência realmente mística. Porém essa calma passada rápido. Teresa sentia-se enganada por sua mente a todo momento, temendo não estar agindo segundo a vontade de Deus, vivendo sempre entre momentos de paz e de agonia (BARBOSA, 2006, 75-76)

Segundo Walsh (1995, p.273), recai sobre o místico as dúvidas de sua saúde psíquica, por mais que a alma se reconheça privilegiada da manifestação divina em si. "Ela está atenta que as convicções dela poderiam ser nada além de manifestações de neurose, uma ilusão fantástica sobre algum ser ideal que ela tem culpavelmente reprimida ou perdido" (1995, p.273). Ainda define o comentador que em Teresa há um medo que advém da alma que, reconhecedora de seus pecados e pequenez, se atreve a ter uma intimidade com Deus (1995, p.273).

Os questionamentos e as provas a qual passava Teresa para verificar suas experiências, gerava nela grande inquietação e a angústia, que lhe tomavam conta e lhe causavam grande sofrimento. Tanto para os confessores quanto para a Santa, seus escritos eram fonte de angústia. No início de seus livros diz que preferia estar fazendo outras coisas no mosteiro do que estar a escrever o que para ela não era algo tão claro. Teresa ao escrever tenta comunicar por meio de palavras e escritos, os quais ela acredita serem muito limitados, esta união divina que experimentava. Teresa escrevia, pois, era o Senhor quem a pedia para que fizesse isso e então se entregava para ser instrumento de Deus. Esse esforço dela para expressar por palavras aquilo que vivenciava, a fez compreender o caminho que fazia (BARBOSA, 2006, 77-78).

Outro sofrimento para Teresa é o seu desejo de solidão, que muitas das vezes não era realizado devido suas obrigações como mestra e fundadora. Achava que esse tempo com que gastava para tratar com as pessoas, era tempo perdido que se poderia dedicar ao tão precioso tempo de oração e a intimidade com Deus que tanto estimava. O que Teresa procura com a solidão é encontrar aquele que está dentro de si, algo muito forte de sua espiritualidade. Teresa é desejosa de estar só na companhia de seu Amado (BARBOSA, 2006, 78).

> A experiência de Teresa de noivado e matrimônio espiritual, longe de livrar a alma de todos os cuidados, só parece ter aumentado a sensibilidade dela para doer e temer. Ela não só fala de "solidão" estranha que agora cerca a sua vida, mas também do tormento de companhia: ela pensa nela a partir da pessoa suspendida no alto, incapaz de descer e descansar em qualquer lugar em terra ou acender ao céu (WALSH, 1995, p.270).

Também é perceptível o sofrimento do corpo diante da própria experiência mística, de forma que aquele que é atingido por tal fenômeno, fica extática, como perde a lucidez e o domínio do seu corpo (BARBOSA, 2006, p. 79).

Teresa também sofreu com outros problemas como os de sua família, as dificuldades das fundações que fazia, como até a do próprio povo onde se instalavam os mosteiros. Mas algo era ainda mais doloroso: a perseguição dos calçados que não aceitavam a nova regra e faziam de tudo para prejudicar a nova ordem. Que tamanho desgosto para ela isso acontecer e ter até os altos representantes da Igreja como perseguidores dela e todos que contribuam para suas fundações (BARBOSA, 2006, p. 79).

Ao mesmo tempo doloroso e belo é o desejo que a santa Teresa tem de estar com seu Amado. Desejava ela ardentemente romper essa prisão e dificuldade de estar com ele, "porque estando os amantes em núpcias, não podiam se tocar, nem estarem juntos" (BARBOSA, 2006, p. 80).

Teresa tinha em si uma amargura de ter que esperar por seu Amado. Ter que esperar por ele e retornar para o corpo lhe causava incômodo. Sabia que só com a morte podia se livrar desse aprisionamento e por isso a desejava tanto, porém sabia que devia esperar a hora que seu esposo quisesse vir levá-la (BARBOSA, 2006, p. 81). Para ela só estando junto de seu amado, poderia estar vivendo verdadeiramente e com gozo: "Lá no céu, definitiva, é que a vida é verdadeira; durante esta, passageira, não goza a alma cativa. Morte, não sejas esquiva; mata-me, para eu viver, que morro de não morrer" (TERESA DE JESUS, 2014, p.959).

3. O AMOR

Teresa escreveu sobre o livro dos Cânticos, presente na sagrada escritura. Diferente do que acontecia em sua época, ela possui um olhar diferente sobre o tema do amor, que era, segundo ela, malvisto e como um tabu:

> Eu por certo me lembro de ter ouvido um religioso fazendo um sermão muito admirável que se dedicou em especial a falar dos regalos com que a Esposa tratava com Deus. E houve risos e o que ele disse foi tomado tão mal, porque falava de amor, que eu fiquei espantada. E vejo com clareza ser o que tenho dito: praticamos tão mal o amor a Deus que não nos parece possível que uma alma trate dessa maneira com Ele (TERESA DE JESUS, 2014, p.846).

A partir dos escritos sobre o Cânticos dos cânticos, pode-se perceber o tamanho amor que transbordava de Teresa. As passagens da sagrada escritura, em especial, as declarações do Rei Salomão, como: "Beija-me com beijos de tua boca! Porque os teus amores são mais deliciosos que o vinho, e suave é a fragrância de teus perfumes" (Ct 1, 2-3), serão ponto de partida para a reflexão desta alma enamorada de Deus (BARBOSA, 2006, p. 85).

Teresa ao escrever as suas filhas espirituais, dirá que é preciso colocar de lado a razão e a mergulharem no amor, já que só no amor poderá compreendê-lo, já que o intelecto não será capaz de explicar aquilo que se passa e não existem palavras para expressar. "Como entender toda a expressão do amor de Deus se essa ultrapassa aquilo que conhecemos?" (BARBOSA, 2006, p. 86).

> Diante de tal intensidade de sentimento, só consegue gozar; fica tão em bebida e absorta, não estar em si, em uma verdadeira embriaguez divina, calma fica em bebida no amor de Deus. É nessa relação tão particular de amor que Tereza interpretou o suspiro da esposa: " mas valem os teus peitos que o vinho" Ct 2, 5. Assim, o verdadeiro de leite da alma é ser amada por Deus; Teresa ama, pois, também se sabe muito amada, é preenchida é alimentada por verdades e insuflada de coragem e sabe que esse estado de prazer " é o maior de quantos se podem provar na vida, ainda que se juntem todos os deleites e gostos do mundo. Vê se a alma alimentada e melhorada sem saber quando mereceu (BARBOSA, 2006, p. 87).

O amor em Teresa era tão grande, que ela chegava até associá-lo com a morte. Ao dizer em seu poema *Aspirações à Vida Eterna*, "que morro de não morrer", não é esse um desejo suicida como também um masoquismo de querer sofrer, "mas, ao contrário, entrar na realização do desejo. Para ela sofrer manifesta a presença na ausência e faz da separação uma ferida de amor" (VASSE, 1994, p. 90).

Um fenômeno narrado por Teresa no livro da vida, e o qual é denominado pela Igreja como transverberação, mostra o resultado de uma alma que sofre com o, ao mesmo tempo, suave e doloroso amor de Deus:

> "Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. Muitas vezes me aparecem anjos, mas só os vejo na visão passada de que falei. O Senhor quis que eu o visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados que se abrasam. Deve ser dos que chamam querubins, já que não me dizem os nomes, mas bem vejo que no céu há tanta diferença entre os anjos que eu não os saberia distinguir. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto (TERESA DE JESUS, 2014, p. 194)

Esse fenômeno vivido pela santa é gerado por um amor profundo, que ao invés de causar sofrimento, é muito mais causa de prazer. Pode-se perceber nesse episódio uma troca de amor entre dois, a alma enamorada e Deus com seu infinito amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao vislumbrar o itinerário da vida e da espiritualidade de Santa Teresa de Ávila, pode-se perceber que a dor e o amor estão relacionados na sua trajetória como características indeléveis de sua mística. Através da experiência do amor e da dor foi possível à Teresa ascender de sua racionalidade para uma forma de transracionalidade, em direção de uma vivência intensa do transcendente. Não se trata de uma experiência irracional, tampouco uma experiência unicamente espiritual. Era, sim, uma experiência profunda que Teresa sentia e que integrava todas as suas potencialidades. Tereza ao mesmo tempo sofre e ama, e não vê problema nisso, pois é porque ama que sofre e sofre porque ama e assim quer estar junto de seu amado. Em suma, trata-se de uma experiência sempre paradoxal, que parte da condição mais básica de sua humanidade e transcende para horizontes não experimentados até então.

O sentido tanto do sofrimento como do amor está naquele que é o seu Amado, dor e amor se tornam uma só coisa, expressões de seu sentimento. A dor e o sofrimento não são vistos de forma negativa por Teresa, porque não sofre por sofrer, mas sofre por alguém. Sua alegria está aliada ao sofrimento e desejo se deu Amor.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Luciana Ignachiti. De amor e de dor: a experiencia mística de Santa Teresa D'Ávila. Juiz de Fora,2006. Tese de doutorado em ciência da religião.

TERESA DE JESUS, Santa. **O livro da vida**. 7 Ed. São Paulo: Paulus, 1983.

TERESA DE JESUS, Santa. **Caminho de Perfeição**. 9 Ed. São Paulo: Paulus, 1982.

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras completas**. 6 Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

REYNAUD, Elisabeth. **Teresa de Ávila ou Divino Prazer**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOUZA, Luciana Ignachiti Barbosa. **De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa D'Ávila**. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião - Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006.

VASSE, Dennis. **Leitura psicanalítica de Teresa D'Ávila.** São Paulo: Loyola, 1994.

VAZ, Henrique CLáudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

WALSH, Terrance G. Writing Anxiety in Teresa's Interior Castle. **Theologica Studies**. V. 56, Oxford: 1995, p.251-275.

RELIGIÃO E POLÍTICA: UMA ANÁLISE DA DOUTRINA SOCIAL CATÓLICA E DA POLÍTICA BRASILEIRA

Iago Gabriel de Jesus Silva
João Antônio Rocha Marques[1]

RESUMO | Este trabalho aborda a relação entre religião e política a partir da análise da doutrina social da Igreja e do contexto político brasileiro. Num primeiro momento será realizada a análise de a partir do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* e da *Gaudium et Spes*. No segundo momento serão lembrados alguns momentos históricos da presença da Igreja na história do Brasil, bem como sua relação com o estado. Por fim, o terceiro momento será dedicado a tornar evidentes as contribuições práticas da Igreja no Brasil para a formação da consciência social e política de seus fiéis, bem como suas formas de intervenção nos problemas sociais latentes.

Palavras-chave: Política. Religião. Sociedade.

INTRODUÇÃO

Observando o cenário da política brasileira, tendo em vista as eleições a nível nacional e estadual que se aproximam, este trabalho tem por intuito apresentar uma breve análise da Doutrina Social da Igreja Católica, vinculando-a à história e ao contexto da atuação da Igreja no Brasil. Tendo em vista que 64,6% da população brasileira, entre praticantes e não praticantes, se declaram católicos, segundo o IBGE, esta análise visa comentar o impacto da postura da Igreja no desenvolvimento político, econômico e social do país. Neste sentido, num primeiro momento será realizada a análise de a partir do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* e da *Gaudium et Spes*. No segundo momento serão lembrados alguns momentos históricos da presença da Igreja na história do Brasil, bem como sua relação com o estado. Por fim, o terceiro momento será dedicado a tornar evidentes as contribuições práticas da Igreja no Brasil para a formação da consciência social e política de seus fiéis, bem como suas formas de intervenção nos problemas sociais latentes.

O Concílio Vaticano II marca uma intensa mudança na postura da Igreja frente à sociedade. Após o vaticano II, a Igreja suscita nos fiéis a participação ativa no campo da política com o intuito de garantir para todos o bem comum por meio da promoção dos

[1] Bacharelandos em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre

direitos humanos. Assim, a partir do Concílio a Igreja deixa de olhar o mundo com desconfiança, mas usa as ciências sociais e humanas para compreender os mecanismos da vida social para, então, suscitar uma resposta com base nos valores evangélicos. É necessário frisar que para a Igreja o político católico atua em torno de valores humanos recebidos da tradição cristã. Portanto, não é a Igreja instituição que atua politicamente, mas homens e mulheres com compromisso cristão.

1. A POLÍTICA SEGUNDO O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA

O compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica (384) no capítulo VIII, intitulado *A comunidade política*, apresenta nas primeiras linhas que "a pessoa humana é fundamento e fim da convivência política". Com a contribuição desse documento e também da constituição pastoral conciliar *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo atual, apresenta-se, nesse primeiro momento, qual a orientação que a Igreja Católica dirige aos seus fiéis e as demais pessoas sobre a política. A Doutrina Social da Igreja está fundada na revelação divina e na experiência humana. Seu objetivo consiste em interpretar realidades da existência humana que se manifestam no contexto social. Desse modo, trata-se de uma mensagem para auxiliar a comunidade humana nos conflitos que surgem em seu meio (GOULÃO; DÁVILA, 2019, p. 4).

As raízes para a difusão e aprofundamento da doutrina social católica surgiram a partir da segunda metade do século XIX com a publicação da primeira encíclica social católica, a *Rerum Novarum* do papa Leão XIII[2] (CRUZ, 2014, 213). Segundo Brandes (2008, p. 1) desde a publicação dessa encíclica a Igreja Católica procura orientar seus fiéis a participar da construção de uma sociedade justa. Diante disso, o prelado faz questão de mencionar que a participação na política é uma missão dos cristãos, dado que na educação prática, os princípios norteadores da doutrina social católica, a consciência cidadã é formada e a relação entre fé e política esclarecida: "neste catecismo social da Igreja

[2] Ainda que seja comum situar o início oficial da Doutrina Social da Igreja no ano de 1891, quando foi publicado a primeira encíclica social *Rerum Novarum*, do papa Leão XIII, é fundamental destacar que a dimensão social da fé não é uma invenção das encíclicas sociais a partir de um determinado momento. Pelo contrário, essa dimensionalidade social é algo que está na própria origem da fé cristã. Inclusive, se considerarmos bem toda a literatura do antigo testamento, verificaremos quanto a fé sempre teve uma dimensão fortemente social, sendo marcada por diversos embates na perspectiva de uma correta vivência da justiça e do direito (MESSIAS; CRUZ, 2020, p. 20).

encontramos as mais nobres inspirações para educar-nos sobre a nossa participação sócio-política" (BRANDES, 2008, p. 1).

> A *Doutrina Social da Igreja* (DSI) é um corpo doutrinário da Igreja Católica, constituído de orientações filosóficas e teológicas que promovem diretrizes éticas para a melhor organização econômica e política das sociedades humanas. Fundamentada numa forte tradição *aristotélico-tomista*, e por meio de várias releituras dessa tradição, o desenvolvimento da DSI foi um processo lento e marcado pelos desafios e as convulsões políticas de diversas eras. Embora tenha sido um desenvolvimento orgânico de muitos séculos, sua formalização contemporânea se deu com o Papa Leão XIII na carta encíclica *Rerum Novarum*, onde o sumo pontífice tratou da condição de penúria dos trabalhadores industriais, e recomendou aos Estados-nação tomarem providências para pôr freios aos excesso do capitalismo liberal de seu tempo (*laissez-faire*), e assim amenizar os efeitos da pobreza, da instabilidade e da penúria amplamente observadas àquela época. Com o tempo, porém, as discussões da DSI avançam, sempre acompanhando o contexto histórico, refletindo e intervindo nas discussões políticas e econômicas das diferentes épocas (RIBEIRO, 2019, p. 3).

No entanto, a consciência da doutrina social como parte essencial do núcleo religioso católico surgiu posteriormente no pontificado de João Paulo II com a publicação da encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Essa consciência foi de extrema importância, pois a doutrina social, como as demais atividades da Igreja realizada no mundo, está englobada na sua missão de realizar o projeto de Jesus, ou seja, de pregar o evangelho pelas palavras, pelos gestos, pela presença no meio do povo. Desse modo, compreende-se que "a doutrina social trata-se do anúncio do evangelho de Cristo e de suas implicações para a vida social" (LIMA; MARQUES, 1994, p. 151). A Igreja Católica, por meio de seus líderes, nessa perspectiva, tem plena consciência e discernimento do estatuto ético-teológico da doutrina social.

1.1. Compêndio da Doutrina Social da Igreja

O compêndio da doutrina social da Igreja no capítulo VIII, *A comunidade política*, faz a distinção de três conceitos de suma importância sobre o fundamento e a finalidade da comunidade política, a saber: pessoa humana, comunidade política e povo. A pessoa humana é capacitada para fazer boas escolhas visando o seu bem particular e de toda a sociedade. Ela é o único ser que está aberto para relacionar-se com a transcendência e também com as demais pessoas. Assim, pode-se afirmar que é por natureza uma criatura social e política. Diante dessas caraterísticas o documento salienta que a vida em sociedade é uma dimensão essencial e incancelável para o homem (384). Dessa forma, por se tratar de

um ser ontologicamente comunitário, a comunidade política constituída pelos homens, tem um único fim, ou seja, a realização do bem comum de forma plena para a verdade[3].

A comunidade política deve estar a serviço do povo, que não é uma multidão aquém, mas um conjunto de pessoas com o poder de forma a sua opinião sobre o bem comum. Com isso, percebe-se que para a Igreja a comunidade política não está restrita a um pequeno grupo, mas deve envolver todas as pessoas com o intuito de garantir que a promoção do bem comum seja alcançada por todos. Assim, a comunidade política deve respeitar a dignidade humana promovendo direitos fundamentais para o homem, isso significa considerar a pessoa humana como fundamento e fim da comunidade política.

Como apresentado anteriormente a pessoa humana é o fundamento da comunidade política e essa tem por referência o povo, pois ela "deve ser a unidade orgânica e organizadora de um verdadeiro povo" (385). A partilha de vida e de valores são as características principais de um grupo social, sendo fonte de comunhão tanto no âmbito moral quanto espiritual. O objetivo da comunidade política está em promover os direitos humanos, pois nesses direitos estão contidas as principais exigências morais e jurídicas norteadoras da comunidade política. Diante disso, a Igreja orienta que:

> A plena realização do bem comum requer que a comunidade política desenvolva, no âmbito dos direitos humanos, uma ação dúplice e complementar, de defesa e de promoção: "evite-se que, através de preferências outorgadas a indivíduos ou grupos, se criam situações de privilégio. Nem se venha a instaurar o absurdo de, ao intentar a autoridade tutelar os direitos da pessoa, chegue a coarctá-los". (389)

Segundo a doutrina social a convivência da comunidade política só encontra sentido se estiver baseada na amizade civil e na fraternidade. Por sua vez, a amizade deve ser pautada no desinteresse e desprendimento dos bens materiais e na disponibilidade para com o próximo. Partindo desse pressuposto, a amizade civil é a atuação mais autêntica do princípio de fraternidade. No entanto, as sociedades políticas modernas não pautaram suas relações nesse princípio, porque deixaram-se ser influenciadas pelas ideologias individualistas e coletivistas (390). Diante disso, para que a comunidade dos homens seja fraterna, com o intuito de promoverem os direitos humanos, deve estar pautada no preceito evangélico da caridade.

[3] "A mensagem bíblica inspira incessantemente o pensamento cristão sobre o poder político, recordando que ele tem sua origem em Deus e, como tal, é parte integrante da ordem por Ele criada. Tal ordem é percebida pelas consciências e se realiza no vida social mediante a verdade, a justiça e a solidariedade, que conduzem à paz. (383)

A doutrina social apresenta que a comunidade humana tem necessidade de uma autoridade que a governe, desse modo, a autoridade política é necessária para garantir a vida ordenada e reta da comunidade visando a realização do bem comum (394). Assim, o compêndio enfatiza que a autoridade política é o instrumento que coordena e dirige os indivíduos para que as relações, instituições e procedimentos estejam ao serviço do crescimento humano integral[4]. A autoridade exercida por aqueles que governam deve estar pautada dentro dos limites da ordem moral de acordo com as leis jurídicas as quais os cidadãos devem acatar e obedecer conscientemente. A Igreja ressalta que o sujeito da autoridade política é o povo, que transfere o exercício de sua soberania para os governantes, escolhidos livremente para representá-los.

A autoridade concedida aos representantes do povo deve ser guiada pela lei moral. Dessa forma, a autoridade deve reconhecer, respeitar e promover os valores humanos essenciais (397). Para isso, a autoridade deve dispensar leis justas, que estejam em total conformidade com a dignidade da pessoa humana e com a razão consciente, ou seja, essa consciência deve conduzir o cidadão a uma obediência à ordem moral e em última instância a Deus. Todavia, caso as prescrições das autoridades sejam contrárias as exigências morais, os cidadãos possuem total liberdade para se oporem a tais propostas. A Igreja interpreta essa recusa como um dever moral e um direito dos homens.

1.2. Constituição Conciliar *Gaudium et Spes*

O capítulo IV da constuição *Gaudium et Spes* intitulado *"A vida da comunidade política"*, levando em consideração o Concílio Vaticano II que busca traçar um diálogo da Igreja com o mundo moderno, apresenta inicialmente que as transformações sociais, culturais e estruturais da sociedade também interferiram fortemente na comunidade política hodierna. Segundo a constituição (GS 73) as mudanças na comunidade política se deram no exercício na liberdade cívica, na preocupação com a realização do bem comum e nas relações dos cidadãos com os poderes públicos. Também para os padres conciliares os direitos das pessoas devem ser salvaguardados, sendo compreendidos como condição necessária para que os cidadãos possam se empenhar no exercício da vida pública.

[4] "Com a sua doutrina social da Igreja assume a tarefa de anúncio que o Senhor lhe confiou. Ela atualiza no curso da história a mensagem de libertação e de redenção de Cristo, o Evangelho do reino. A igreja, anunciando o evangelho, testemunha ao homem, em nome de Cristo, sua dignidade própria e sua vocação a comunhão de pessoas; ensina-lhes as exigências da justiça e da paz, de acordo com a sabedoria divina." (63)

Essas considerações são vigentes, pois com o progresso nos diversos âmbitos que interferem diretamente na vida das pessoas como a cultura e a economia, aumenta a necessidade de assegurar os direitos das minorias, como também das pessoas que professam outros credos e opiniões, com o intuito de "que todos os cidadãos, e não apenas alguns privilegiados, possam gozar realmente dos direitos das pessoas" (GS 73). Em contrapartida, a Igreja salienta que os cidadãos devem lutar contra todas as demandas políticas que impedem a liberdade civil ou religiosa, contra todos os crimes que não favorecem o bem comum. Diante disso, a política verdadeiramente humana, termo exposto pelo documento, deve ser fundamentada na justiça, na benevolência e no serviço ao bem comum.

Sobre a natureza e fim da comunidade política a *Gaudium et Spes* (74) afirma que a comunidade política existe em vista do bem comum, ou seja, em vista das condições de vida social que permitem aos homens alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição. Diante disso, a constituição deixa claro que a política e a autoridade pública se fundam na natureza humana e pertencem a ordem estabelecida por Deus. Porém, a determinação do regime político e a eleição dos governantes estão à livre vontade dos cidadãos. Assim, o exercício dos representantes políticos devem se desenvolver dentro dos limites da ordem moral, e de acordo com a ordem jurídica legitimamente estabelecida. Dentro desses âmbitos jurídicos a comunidade política deve ser formada por homens cultos, pacíficos e benévolos para com todos, tendo em vista o bem-estar da família humana[5].

2. A IGREJA E SUA ATUAÇÃO SOCIAL NA HISTÓRIA DO BRASIL

Do ano de 1500 até a Independência do Brasil, em 1822, o Catolicismo Romano fora a religião oficial do governo, conforme indica a Constituição Imperial de 1824. Nos anos posteriores, em meados de 1889, havia no país pouca liberdade de culto, haja vista a expressa religião oficial. Com a proclamação da República aos 15 de novembro de 1889, o governo decretou a separação da Igreja e do Estado, conforme prescreve o Decreto nº 119-A/1890. Com este ato, extinguia-se na nação o período que ficou conhecido como padroado[6], e

[5] "A primeira das tarefas do ensino social é a proposta de um ideal de homem e a explicação da dignidade humana. É este contributo antropológico a mais radical oferta da fé à sociedade. Iluminada pela ressureição de Jesus, a comunidade dos crentes propõe aos seus concidadãos um ideal de vida plena, em Cristo" (LIMA; MARQUES, 1994, p. 163).

[6] O padroado fora o direito concedido pelos papas aos reis de Portugal, para administrar os assuntos religiosos da Igreja, nas terras por eles colonizadas além-mar.

assim, abria-se ao povo Brasileiro a liberdade de opção pela sua religião e a possibilidade de um culto livre.

> Instituída a república federativa, foi pregada a ideia de separação entre Estado e Igreja, decretado o casamento civil e adotadas práticas em desacordo com o que o país vivera no passado. Uma série de fatores foram responsáveis por tal separação dentre eles, a descrença da religião, um decréscimo de números de padres no Brasil, o florescimento do positivismo filosófico, dentre outros fatores. (CAVALCANTE; PASSOS, 2016, p. 4)

Diante desta nova experiência, surge algo ainda desconhecido que era a laicidade do estado, livre para que qualquer cidadão pudesse professar sua fé em outra denominação que não fosse a Igreja Católica, e até mesmo celebrar outros cultos, fato que marcou a verdadeira separação entre Igreja Católica e Estado. Mesmo com esta separação, e até nas outras edições e redações das Constituições posteriores, prevaleceu a ideia da laicidade. Contudo, no ano de 1934, a Igreja flexibiliza-se ante ao novo regime político do estado, e com isso recebe alguns privilégios como direitos cívicos para seus religiosos, reconhecimento do casamento civil, proibição do divórcio e a inserção da disciplina de Ensino Religioso nas escolas.

Com a chegada da Ditadura Militar no Brasil, a presença marcante da Igreja teve relevantes serviços acerca da promoção da vida e da liberdade do povo brasileiro. Neste período, grandes foram as vozes proféticas que não se calaram ante as torturas e a repressão que existia face a resistência ao regime militar. Destacam-se, por exemplo, os nomes de Dom Paulo Evaristo Arns (1921-2016), arcebispo de São Paulo, e Dom Hélder Câmara (1909-1999), arcebispo de Olinda e Recife. Com o fim da ditadura e a escrita da Constituição de 1988, mais uma vez reforçou-se a ideia do Estado Laico e a liberdade de expressão ante a questão religiosa.

> A Constituição de 1988 inaugura, portanto, uma nova fase na história constitucional brasileira por um modelo de democracia participativa que preza pelo pluralismo político como princípio fundamental da república e pela liberdade de religião. (CAVALCANTE; PASSOS, 2016, p. 7)

Apesar da breve menção a estes eventos que compõe a história da relação entre Igreja e estado no Brasil, é possível notar que até o presente momento a influência da Igreja na constituição dos valores morais e sociais dentro da sociedade brasileira é intensa, ainda que oficialmente o estado tenha sido declarado laico há um bom tempo. É necessário salientar,

ainda, que nas últimas décadas esta influência adquiriu contornos sociais mais precisos, sobretudo a partir do trabalho junto às classes menos favorecidas, bem como na defesa da liberdade social. Assim, poder-se-ia dizer que a Igreja, com o decorrer do tempo, tornou sua influência servidora da sociedade, intentando resolver suas principais demandas. Desta maneira, afirma-se que a Igreja é um importante luzeiro que mesmo não sendo a religião oficial do estado, ajuda-o a romper com a cegueira que por alguns momentos de sua história veda sua visão e o impede de estar a serviço do povo. É neste sentido que a postura eclesial rompe com os limites de sua abrangência à medida em que defende valores e direitos de toda a sociedade, independentemente de sua profissão religiosa.

3. A IGREJA DO BRASIL: FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA SOCIAL E INTERVENÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS

Atenta as inúmeras situações existenciais da vida do povo brasileiro, a Igreja do Brasil busca, através de seus mais diversos órgãos e meios de expressão, participar de forma direta e com o olhar comprometido com as políticas públicas do país. Neste caminho, seu principal objetivo é acompanhar de perto a formulação, desenvolvimento e aplicação das políticas públicas nas suas mais variadas instâncias, seja a nível municipal, estadual ou nacional. Com um olhar atento para os pobres e excluídos o desejo formativo da Igreja é incutir nos jovens e naqueles que se interessam pela política um compromisso ético e de seriedade, alicerçados na fé que professam. Tomamos como exemplo desta atuação da Igreja na cena político-social brasileira a Campanha da Fraternidade e o trabalho com a juventude, os quais visam construir as bases de uma sociedade justa e fraterna. Não é objetivo do trabalho fazer uma análise acurada destes dois movimentos, ponderando seus ganhos e mensurando seu impacto, mas apenas ilustrar os modos de atuação da Igreja no Brasil no que diz respeito à formação da consciência político-social da população.

No itinerário da Igreja, a Campanha da Fraternidade é um dos mecanismos responsáveis por ajudar os católicos, e também a sociedade de um modo geral, a refletirem sobre assuntos da vida social. Por duas vezes, a campanha se debruçou sobre o tema da política, sendo a primeira vez no ano de 1996 com o tema "A fraternidade e a política", junto do lema: "Justiça e paz se abraçarão". A segunda ocasião em que as reflexões da Campanha da Fraternidade se voltaram para a questão política foi em 2019, com o tema

"Fraternidade e políticas públicas", e o lema: "Serás libertado pelo direito e pela justiça" (Is 1,27).

Com o intuito de instruir e preparar os cristãos, a Igreja, através de sua reflexão, propõe-se preparar e orientar os possíveis candidatos a cargos públicos, bem como lideranças populares, para que tenham os olhos fitos nos ensinamentos de Jesus e no compromisso com os mais pobres. Ao apresentar a Campanha da Fraternidade de 2019, o então secretário Geral da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), Dom Leonardo Ulrich Steneir, explicou o objetivo principal da relação das políticas públicas com a Igreja:

> A Campanha tem como objetivo geral: "Estimular a participação em Políticas Públicas, à luz da Palavra de Deus e da Doutrina Social da Igreja, para fortalecer a cidadania e o bem comum, sinais de fraternidade". Políticas Públicas são as ações discutidas, aprovadas e programadas para que todos os cristãos possam ter vida digna. São soluções específicas para necessidades e problemas da sociedade. É a ação do Estado que busca garantir a segurança, a ordem, o bem-estar, a dignidade, por meio de ações baseadas no direito e na justiça. Política Pública não é somente ação do governo, mas também a relação entre as instituições e os diversos atores, sejam individuais ou coletivos, envolvidos na solução de determinados problemas. Para isso, devem ser utilizados princípios, critérios e procedimentos que podem resultar em ações, projetos ou programas que garantam ao povo os direitos e deveres previstos na Constituição Federal e outras leis (CNBB, 2019, p. 8-9)

Diante do apelo aos cristãos pela vida pública e sobretudo pelo desejo do despertar do interesse pela política, surgem alguns desafios que são próprios do tempo presente. A crise da democracia, a corrupção, a falta de seriedade e ética, a ganância e o jogo de interesses que existe por parte dos governantes e a velha política que governa e decide os rumos do país provocam nos atores da cena política brasileira o desinteresse e ao mesmo tempo o desgosto por uma vida feita em um teatro de "marionetes", no qual partidos políticos ditam regras e os "velhos políticos" decidem os caminhos que serão seguidos.

Para que haja ressignificação e recobrada de confiança nos interesses políticos, se faz necessário que desde o início da vida, e sobretudo na juventude, ofereça-se aos jovens o que é popularmente conhecido como protagonismo juvenil, a partir do qual haja a preparação, o engajamento e a participação deles nas associações, nos colegiados e grêmios estudantis, e em tantos outros órgãos. É neste sentido que, aqui, citamos também o trabalho com a juventude, que visa construir, a partir da educação, as bases de uma sociedade justa e fraterna. É desse modo que os jovens descobrem o sentido dos seus direitos e também dos

seus deveres ante a participação em uma sociedade, criam laços e experiências que posteriormente lhes sirvam para os possíveis trabalhos na vida da sociedade.

Quando a transformação acontecer na juventude, a partir da realidade vivida e partilhada surgirá então uma experiência pautada na seriedade das relações políticas, a mesma transformação se dará na família e nos inúmeros campos da sociedade. O desejo maior da Igreja é que tudo o que feito for através da atuação de cristãos comprometidos com as causas sociais através da política convirjam para caminhos de fraternidade e acolhimento aos pobres, excluídos e marginalizados que tanto necessitam da ajuda dos programas sociais para sobreviver.

CONCLUSÃO

Após fazer uma breve análise da doutrina social da Igreja Católica, bem como da realidade de religião e da política no cenário brasileiro, pode-se evidenciar dois pontos centrais que ajudam na reflexão após a leitura deste artigo, são eles: a presença da Igreja na vida política com a atuação de seus membros, e o profetismo evangélico no cenário político brasileiro. Desta maneira, ambos os pontos se entrelaçam e apontam para o desafio de ser uma presença esperançosa na vida do povo.

A presença da Igreja Católica através da atuação de seus membros, é um luzeiro em meio a escuridão dos dias atuais. O cristão católico disposto a doar-se a vida política deve por seus pastores ser orientado e guiado para que promova a paz, a esperança e a doação generosa a favor dos mais fracos e excluídos. A verdadeira política atrelada a essência do cristianismo se compreende como um serviço, serviço generoso de doação a favor de uma comunidade.

Ao evidenciar o profetismo evangélico no cenário político brasileiro, é preciso que os governantes correspondam à altura dos anseios da população, e saibam responder com coragem profética aos desafios que por ventura possam aparecer pelo caminho. O profetismo nos últimos anos parece ter sido banalizado e vozes ecoam ao léu, sem coragem para denunciar as injustiças, falar das indiferenças e oferecer apoio para que se refaçam novas estruturas de governo na política brasileira.

Por fim, que a reflexão deste estudo auxilie a repensarmos o papel de cada cidadão na vida da sociedade, sobretudo os que se confessam católicos. Faz-se necessário buscar ser uma presença atuante e profética em meio a um mundo tão desacreditado da política e da

atuação na sociedade. Que a esperança não perca seu brilho e as luzes externas da corrupção e do jogo de interesses, sobretudo pelo poder, não acabem com o desejo de cristãos católicos a se doarem com retidão pela vida política.

REFERÊNCIAS

BRANDES, Orlando. A doutrina social da Igreja e a política. **CNBB**. [s. l.]. Disponível em: <//www.cnbb.org.br/a-doutrina-social-da-igreja-e-a-politica/>. Acesso em: 4 abr. 2022.

GOULÃO, Tobias; DÁVILA, Nicolas. A política e a doutrina social da igreja. **De Magistro de Filosofia**, Anápolis, v. 1, n. 26, p. 1-27, 2019. Disponível em: https://www.catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/wp-content/uploads/2019/05/A-Pol%c3%adtica-e-a-Doutrina-Social-da-Igreja.pdf. Acesso em: 4 abr. 2022.

CRUZ, Manoel. A igreja e a ordem democrática. **Povos e culturas**, [s.l.]. Disponível em: < https://revistas.ucp.pt/index.php/povoseculturas/article/view/8966/8833>. Acesso em: 4 abr. 2022.

CRUZ, Pedro; MESSIAS, Elvis. **O evangelho social**. São Paulo: Paulus, 2020.

RIBEIRO, Arthur. A doutrina Social da Igreja Católica, o novo desenvolvimentismo e a economia de mercado: diálogos possíveis. **Revista de Economia política**, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 710-735, out./dez. 2019. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/rep/a/NpSLCqk5PcyDw8BxvtH4xnh/?lang=pt>. Acesso em: 4 abr. 2022.

LIMA, Godinho; MARQUES, Antônio. A doutrina social da igreja como evangelho social. **Humanística e teologia**, [s.l.] Disponível em: < https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/19126/1/A%20doutrina%20social%20da%20Igreja%20como%20evangelho%20social.PDF>. Acesso em: 4 abr. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium Et Spes**: Constituição pastoral sobre a igreja no mundo de hoje. São Paulo, Paulinas, 2015.

PONTIFÍCIO CONCELHO DE JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da doutrina social da igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 4 abr. 2022.

CAVALCANTE, Juliana Rodrigues Barreto. PASSOS, Daniela Veloso Souza. A relação Estado-Igreja na história política do Brasil e atuação dos segmentos religiosos no âmbito dos poderes legislativo e judiciário. **Laboratório de Jurisprudência (LAJUR) da Universidade de Fortaleza.** Fortaleza. 2016. Disponível em: http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=9916ee630a98c735
Acesso em: 06 abr. 2022.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Campanha da Fraternidade 2019: Texto-Base.** Brasília: Edições CNBB, 2018.

O ATEÍSMO ENTRE OS EXTREMOS: CIÊNCIA, RELIGIÃO E FANATISMO

[1] *Leonardo Domingues Miranda*
[2] *Luiz Gustavo Fernandes Verola Alves*

RESUMO| O trabalho, tendo como base o ateísmo contemporâneo, busca apresentar os conceitos e os fundamentos que se encontram nas origens do ateísmo. Como também, reflete sobre a contemporaneidade que apresenta fatores significativos para o crescimento e desenvolvimento da doutrina ateísta.

Palavra-chave: Ateísmo, contemporaneidade, conceitos

INTRODUÇÃO

Ao longo da história a humanidade sempre buscou respostas para tudo o que acontece ao seu redor, baseando-se por vezes, ora em sua própria intuição, ora em raciocínios racionais e científicos. A pluralidade de formas pelas quais se compreende a realidade caracteriza formas diversas de cosmovisões, as quais presidiram a história da humanidade desde os seus primórdios. A partir do período moderno, em que se encontra a reviravolta científica e industrial, o paradigma de pensamento e ação da humanidade voltou-se para uma leitura estritamente racional e científica, cujos contornos são marcados pela compreensão da realidade, interna e externa ao ser humano, de modo mensurável, sistematizável e passível de intervenção. Numa cosmovisão em que prevalece o sentido científico de interpretação das coisas, não há espaço possível para o sobrenatural. Estabelece-se a natureza observável, em suas variáveis e seus fenômenos, como critério único de afirmação da verdade e como forma e norma do discurso verdadeiramente racional e científico. É neste contexto que se firma o ateísmo moderno, cujo ponto fundamental em sua origem afirma que fora da mensuração a verdade metafísica é apenas um voo panorâmico e primitivo da consciência humana que tenta, de modo praticamente criativo e rudimentar, sistematizar o conhecimento da realidade.

Com isso, este breve trabalho pretende apresentar o conceito e as características próprias do ateísmo, bem como situá-lo enquanto fenômeno que ocorre a partir do embate com ciência, fanatismo e religião. Trata-se de um voo

[1] Bacharelando em filosofia pela faculdade Católica de Pouso Alegre
[2] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre

panorâmico, mas que pretende apresentar diferentes faces do ateísmo oriundas de experiências distintas.

A partir desta abordagem esta pesquisa se estrutura do seguinte modo: no primeiro momento apresentamos, em linhas gerais, a ideia do ateísmo. Tomamos como referência os pensadores Ludwig Feuerbach e August Comte que, a nosso ver, expressam uma definição importante sobre o objeto de estudos deste trabalho. No segundo momento o fanatismo, como possibilidade para a gênese do ateísmo e, ao mesmo tempo como possibilidade nos desdobramentos do ateísmo, serão estudados a partir de algumas perspectivas do filósofo Emil Cioran. Por fim, dentro das diversas facetas sobre o ateísmo, apontamos o chamado ateísmo cristão, originado de condições bem delimitadas no interior da comunidade cristã.

Em linhas gerais, este trabalho pretende apresentar, ainda que sem nenhuma pretensão de completude e esgotamento do assunto, alguns pontos considerados importantes na consideração do fenômeno do ateísmo contemporâneo enquanto um fenômeno multifacetário. É certo que muito ainda deve ser considerado, mas este trabalho pretende se colocar como início de uma investigação mais acurada sobre o assunto.

1. O ATEÍSMO: CONCEITUAÇÕES PRELIMINARES

Esta postura caracteriza-se pela afirmação da não existência de Deus ou de qualquer entidade sobrenatural que seja considerada referência da ordem ética, moral ou existencial, ou ainda como fundamento metafísico da realidade. Em grossas linhas, os ateus não afirmam a existência de Deus, tampouco professam a fé em um fundamento metafísico, considerando apenas a realidade numênica e objetiva analisada e afirmada pela ciência como única possibilidade de experimentação pelo ser humano em todas as suas capacidades. Portanto, "'o fato de que não se pode nem comprovar nem contraprovar a existência de alguma coisa não coloca a existência e a inexistência em pé de igualdade', devendo aquele que defende a existência de divindades provar suas hipóteses" (XAVIER, CARDOSO, 2020, p. 36). No espectro das religiões, crenças ou posturas com relação à hipótese de um fundamento metafísico da realidade, o ateísmo poderia ser definido ao lado de outras posturas,

como os teístas, panteístas e agnósticos. Este paralelo é importante para uma delimitação do campo de pensamento do ateísmo.

> O teísta crê em Deus como criador do universo, e não parte deste. Derivam do teísmo religiões como cristianismo, judaísmo e islamismo. O deísta acredita que o universo não foi criado de forma aleatória, mas por uma inteligência superior (Deus ou um organizador), mas o deixou por conta própria, não influenciando o destino do mundo ou de seus habitantes. O panteísta crê num deus impessoal, parte do universo, ou seja, toda a estrutura do universo é o próprio Deus. As principais religiões panteístas são as religiões orientais como budismo, hinduísmo, e as que fazem parte do fenômeno da nova era. O ateu se encontra no grupo de pessoas que não acreditam em Deus ou que o universo sempre existiu, mas não tem um criador específico. Sua "fé", por assim dizer, está no que se pode provar cientificamente. O agnóstico apresenta uma mistura de crença teísta e ateísta, crendo na possibilidade de Deus existir, mas não podendo provar sua existência, ou simplesmente não acredita que exista uma divindade (XAVIER, CARDOSO, 2020, p. 33-34).

A postura ateísta não é uma novidade na ampla gama de posições do pensamento contemporâneo. Trata-se de uma corrente sempre presente na história humana e que, em diversos momentos, encontrou eco nas obras e pensamentos de diversos teóricos. É certo, por outro lado, que é a partir da modernidade, profundamente marcada pelo paradigma científico de leitura e interpretação do mundo, que o ateísmo se desenvolveu de forma mais incisiva, ganhando os contornos que encontram-se no pensamento contemporâneo.

No decorrer da história houveram períodos de intensificação da presença do pensamento ateu na sociedade. Alguns teólogos, como André Torres Queiruga, afirmam que o ateísmo só ganhou base a partir do movimento iluminista[3]: "o ateísmo propriamente dito é algo que começa com o Iluminismo. Somente a partir daí é que começa a haver pessoas que, raciocinando por princípio, apoiam suas vidas sobre a negação de Deus" (QUEIRUGA **apud** XAVIER; CARDOSO, 2020, p. 34).

Se por um lado o ateísmo se funda na perspectiva da não possibilidade de afirmação da existência de Deus a partir de configurações racionais, por outro, trata-se de uma postura ainda mais incisiva de não nortear a existência humana sob a perspectiva da existência de uma entidade divina superior, em torno da qual se organizam a vida e o mundo.

[3] O Iluminismo foi um movimento intelectual que surgiu na França no século XVII. Também conhecido como Século das luzes, teve como principal característica defender o uso da razão (luz) relativamente ao uso da fé.

É digno de nota que, se a partir dos acontecimentos que fundam o pensamento moderno intensifica-se o pensamento ateu, dentro deste período, é a partir do século XIX que tal movimento ganha as feições teóricas e práticas tais como pode-se observar hoje no ateísmo. De modo particular, mencionamos, apenas a título de exemplo, dois pensadores que contribuíram de modo exemplar para a sistematização do ateísmo contemporâneo. Trata-se de Ludwig Feuerbach e August Comte, os quais, respectivamente, consideram o ateísmo a partir da ótica da antropologia (religião como redução às características antropológicas) e a partir da ótica da ciência (como possibilidade única para a humanidade no estágio atual).

Sobre a antropologização da religião na obra de Feuerbach, em linhas gerais, trata-se da afirmação de que todos os dogmas da religião nada mais são do que produtos de condições estritamente humanas. Na verdade, o Deus pregado pelos homens, para os ateus, é uma manifestação interior da expressão do próprio homem "o objeto do homem não é outro além de si próprio" (FEUERBACH **apud** DE LUBAC, 1969, p. 26). Em suma, o Deus criado pelos seres humanos nada mais é do que um Deus criado a imagem d'ele próprio, porém ao contrário. Eles atribuem à imagem de um ser superior os atributos dos quais não possuem. Atributos como sua finitude, suas limitações etc.

> Mortais, finitos, limitados, doloridos por essas coerções, os humanos atormentados pela completude inventam uma potência dotada exatamente das qualidades opostas: com seus defeitos invertidos como os dedos de um par de luvas, fabricam as qualidades diante das quais se ajoelham e depois se prosternam. Eu sou mortal? Deus é imortal; sou finito? Deus é infinito; sou limitado? Deus é ilimitado; não sei tudo? Deus é onisciente; não posso tudo? Deus é onipotente; não sou dotado do talento da ubiqüidade? Deus é onipresente; sou criado? Deus é incriado; sou fraco? Deus encarna a Onipotência; estou na terra? Deus está no céu; sou imperfeito? Deus é perfeito; não sou nada? Deus é tudo, etc (ONFRAY, 2007, p. 21).

Para Feuerbach, a teologia é uma patologia psíquica. "A religião torna-se, portanto, a prática de alienação por excelência: supõe a separação do homem de si mesmo e a criação de um mundo imaginário no qual a verdade se encontra ficticiamente investida" (FEUERBACH **apud** ONFRAY, 2007, p. 21). Portanto, Feuerbach utiliza a razão natural para combater as ideologias e doutrinas religiosas, tendo em mente essa ideia de que a religião seria uma forma de alienação do homem de si e projeção de sua condição na imagem/ideia de um Deus transcendente.

Outro pensador de destaque no século XIX, Auguste Comte, apresenta também um pensamento parecido, entretanto, para ele tudo parte de uma evolução humana que perpassa por três fases: a teológica, a metafísico-filosófica e a científica. A teologia e a metafísica, para o filósofo, são próprias do pensamento primitivo da espécie humana. Então, quanto mais a humanidade evolui, mais ela deixa estas ideias primitivas, aceitando a ciência como única autoridade em matéria de conhecimento e de ética, ou, em outras palavras, como única forma de ordenação da vida humana.

Em síntese, a religião, tanto para Feuerbach que a vê como uma patologia psíquica, e tanto para Auguste Comte que a vê como um pensamento primitivo da evolução humana, são formas de alienação do homem para um mundo imaginário, no qual se encontram verdades fictícias e as trazem para a realidade como verdades indubitáveis, dando origem, por sua vez, ao fenômeno do fanatismo.

2. O FANATISMO

Segundo Emil Cioran (2014, p. 177), filósofo Romeno, toda ideia, quando criada, é naturalmente neutra. Entretanto, o homem imprime nela suas "chamas e suas demências", ou seja, ele imprime seus sonhos, seus interesses e seus ideais, fazendo com que assim surjam as ideologias, doutrinas, e, como o próprio filósofo diz, surjam também "as farsas sangrentas".

O fanatismo, de acordo com o filósofo, é consequência de supostas verdades, tomadas de modo dogmático, consideradas fictícias para os ateus, pois provém da alienação humana na religião, motivo pelo qual são tidas como indubitáveis. É certo que o fanatismo é resultado da dogmatização excessiva de ideias não apenas no campo religioso, mas também dentro da política, economia e até mesmo do ateísmo. Trata-se de uma posição pela qual o sujeito toma alguma ideia ou conceito como verdade absoluta, fechada a qualquer forma de crítica.

O argumento utilizado por Ciorann é que o fanático não mede as consequências na defesa de suas ideias, tidas como uma causa pela qual deve-se dar a própria vida ou tirá-la daqueles que a ameaçam. Ele é perfeitamente capaz de matar por uma causa ou uma crença, assim como também é perfeitamente capaz de morrer por ela. Contudo, Emil Cioran, em sua obra "Breviário de Decomposição" faz a seguinte afirmação:

> O fanático é incorruptível: se mata por uma ideia, pode igualmente morrer por ela; nos dois casos, tirano ou mártir, é um monstro. Não existem seres mais perigosos do que os que sofreram por uma crença: os grandes perseguidores se recrutam entre os mártires cuja cabeça não foi cortada. Longe de diminuir o apetite de poder, o sofrimento o exaspera; por isso o espírito sente-se mais à vontade na companhia de um fanfarrão do que na de um mártir; e nada o repugna tanto como este espetáculo onde se morre por uma ideia... Farto do sublime e de carnificinas, sonha com um tédio provinciano em *escala universal*, com uma História cuja estagnação seria tal que a dúvida representaria um acontecimento e a esperança, uma calamidade... (CIORAN, 2014, p. 206).

Não obstante, o ateísmo também pode se tornar uma crença dogmática, como dito anteriormente, quando se fecha à possibilidade de crítica (e também auto crítica) e não abre a possibilidade de razão em outras formas de pensamento, dogmatizando-se numa afirmação absoluta, tornando-se uma doutrina, cujas possibilidades, se fechada em si mesma, pode levar ao fundamentalismo intolerante e antidemocrático.

Este ato de intolerância demonstra que apesar de todos os ideais ateus, pode-se dizer que o ateísmo, em alguns casos, acaba se tornando uma espécie de cresça religiosa.

> Convém destacar que, na perspectiva do debate, o ateísmo tem sido contraditório em sua "militância" pela liberdade, pela razão e busca de provas ditas "científicas" da existência de Deus. Algumas universidades, por terem seus quadros profissionais relacionados com a crença na teoria da evolução de Charles Darwin, proíbem a realização de palestras por meio das quais sejam debatidas outras visões que não a evolucionista (XAVIER, CARDOSO, 2020, p.46).

Contudo, observa-se aqui um ato que pode ser considerado até mesmo opressor, do qual se oprime o pensamento religioso. Aqui seria possível desenvolver uma verdadeira psicologia da opressão, o que não é o caso devido à natureza deste trabalho, no entanto sabe-se que o ato opressor surge de algum fato acontecido que leva o oprimido à opressão. Tal modelo de compreensão do comportamento humano, no caso do ateísmo e de seu possível fanatismo, pode ser sistematizado a partir de uma simples consideração histórica, pela qual fica claro como outrora o ateísmo fora terminantemente proibido e excluído da sociedade humana em geral. Trata-se de algo semelhante ao que Paulo Freire, em sua obra *Pedagogia do Oprimido*, afirma, ou seja, de que aqueles que são oprimidos tendem a ser opressores.

> É que, quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra

> condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se "formam". O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está, clara, é ser opressores (FREIRE, 1987, p. 21).

Coincidentemente, existe um ponto em comum entre os autores ateístas: todos tiveram alguma experiência negativa e até mesmo traumática com alguma religião, inclusive por sua própria natureza questionadora dos dogmas estabelecidos, seja por força do contexto familiar, seja por parte da sociedade em geral e até mesmo por parte dos próprios líderes religiosos que agiram de forma abusiva, cruel, intolerante ou autoritária. Assim, por esta perspectiva, a adesão ao ateísmo seria uma forma de rebeldia religiosa devido às más experiências que tais pessoas tiveram dentro do âmbito religioso.

> Considerando a biografia dos autores ateístas, observa-se um ponto em comum entre eles: todos tiveram contato na infância com uma religião tradicional, em especial cristã (em geral catolicismo), mas suas experiências foram traumáticas ou insipientes, por força do contexto familiar ou de pessoas e líderes religiosos abusivos e/ou distantes, cruéis, intolerantes ou autoritários. O fato de que os divulgadores do ateísmo tenham sido moldados sob uma "rebeldia religiosa" decorrente de uma "má religiosidade" leva a refletir sobre suas conjecturas a respeito da existência de Deus. Questionam eles essa existência, Sua presença, ou refletem suas experiências com pessoas fracas, sem fé ou respeito por Deus, em sua vivência religiosa? (XAVIER, CARDOSO, 2020, p.46).

Seria esse conceito de opressor e oprimido explorado por Paulo Freire a justificativa para o contratestemunho de alguns membros da comunidade ateia? Segundo o filósofo, esse fator pode influenciar, mas não é necessariamente uma regra.

Enfim, este breve panorama sobre a questão do fanatismo possibilita pensá-lo em duas perspectivas: a primeira, como movimento de extremismo religioso, o que possibilita o ateísmo como reação, e a segunda como dogmatização da própria postura ateia.

3. O ATEÍSMO CRISTÃO

Uma outra forma de ateísmo, que pode ser aqui elencada, é o chamado ateísmo cristão. Trata-se de uma posição que nega o Deus tal como pregado pelos homens, ou a negação de Deus tal como revelado pela tradição judaico-cristã. Esta negação pode ocorrer por motivos muito distintos, desde experiências negativas com

as autoridades ou a moral cristã, ou então devido a não concordância com a noção de Deus que é pregada pelo cristianismo (no sentido de um Deus que orienta tudo e conduz a vida do homem e da natureza, em geral, o que poderia gerar certo incômodo com a questão do mal presente no mundo e que poderia ser evitado pela suposta onipotência de Deus, segundo estes ateus). Esta vertente é conhecida como ateísmo cristão por se vincular exclusivamente com a tradição cristã, negando os dogmas da Igreja com relação à noção de Deus, moral, alma e natureza humana.

Esse tipo de ateísmo não acredita no Deus bíblico revelado. Consiste em negar a existência de um Deus pessoal. Portanto, Deus existe, mas não exerce nenhuma influência sobre a sua criação. Trata-se de um Deus impessoal, diferente da concepção judaico-cristã.

Essa ideologia foi difundida, sobretudo, após o movimento iluminista, no qual alguns teólogos ingleses decidiram adaptar o Deus bíblico cristão às exigências do racionalismo que predominava no século XVIII. Desse modo, uma vez que a própria negação da existência de Deus não pode ser confirmada empiricamente (de modo paradoxal, porque sua existência também não o pode ser), esses teólogos tentaram aproximar a concepção de Deus daquilo que a ciência compreendia da mecânica da natureza. Neste sentido, a ideia de um Deus que não possui relação com a sua criação parecia ser mais plausível. Deus seria como um relojoeiro que teria criado o mundo, assim como se monta um relógio, uma vez dada a corda, o relojoeiro o teria deixado funcionando por si só. Essa visão acerca de Deus e de sua relação com sua criação recebeu o nome de deísmo em que a força determinante da história são as próprias decisões humanas.

> De acordo com o deísmo, a força determinante da história são as decisões humanas. Deus não age nas circunstâncias. Não haveria vontade divina ou propósito celestial oculto nos acontecimentos diários. Portanto, viver como se uma mão celeste guiasse nossa vida a cada passo não teria o menor sentido. Muito mais sensato seria guiar-se pela razão, praticar o bem e fazer as escolhas certas (NICODEMUS, 2011, p. 943).

Analisando o pensamento deísta, que seria uma forma de conciliar a noção de Deus com o racionalismo científico, observa-se que o homem se torna o centro e a mola propulsora de todos os acontecimentos históricos objetivos. Deus é apenas o mediador da criação e nada mais.

Se todo o acontecimento provém do homem, de suas escolhas e suas ideias, faz sentido a posição de Emil Cioran, que por sua vez afirma que o homem imprime nas suas ideias os seus sonhos, seus interesses e seus ideais, fazendo com que assim surjam as ideologias e doutrinas que, por sua vez, movem o mundo.

CONCLUSÃO

O ateísmo é um tema que desencadeia inúmeros outros questionamentos, pensamentos e palpites. No entanto, quando se conhece melhor a sua origem, as suas influências e a sua interferência na sociedade, pode-se ter um poder maior de argumentos e soluções que promovam a unidade.

O ateísmo moderno deve, sem dúvidas, a sua origem das consequências das reviravoltas ocorridas a partir do contexto das revoluções científica e industrial. Trata-se, pois, de um novo paradigma que se instala no ocidente, relegando o transcendente e a experiência mística ao campo do sentimento e do senso comum, uma vez que não se pode mensurá-los de acordo com os ditames científicos.

O crescimento do ateísmo nos dias de hoje se dá por diversos fatores, dentre eles podemos enfatizar o fanatismo religioso que tanto cresce nas instituições e tanto afasta os fiéis das mesmas, até o ponto de negar a doutrina e suas consequências para a vida.

Poderíamos dizer que o ateísmo não possui uma única face, mas suas formas são diversas, a depender das raízes de formulação, sejam elas pessoais, existenciais, racionais etc. Trata-se, em suma, de uma experiência não realizada ou realizada de modo contextual, institucional e que, por sua vez, interdita o acesso ao transcendente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CIORAN, Emil. **Breviário da Decomposição.** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2014.

DE LUBAC, Henri. **Ateismo y sentido del hombre.** Madrid: La Editorial Católica, 1969.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

NICODEMUS, Augustus. **O ateísmo cristão e outras ameaças à Igreja.** São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

XAVIER, Érico Tadeu; CARDOSO, Marcelo Ferreira. Ateísmo moderno: considerações sobre o crescimento do pensamento ateísta na sociedade atual. **Kerygma**. Vol. 15, n. 2, p. 32-49, 2.º semestre de 2020.

O ATEÍSMO NIILISTA E A CRISE DE SENTIDO DO HOMEM

Lucas Ailton Simões[1]

RESUMO | O presente artigo tem como objetivo abordar o ateísmo contemporâneo como consequência do niilismo nas diversas instâncias da sociedade contemporânea. Procura demonstrar que além de eliminar a noção de Deus ou a religião, o ateísmo niilista elimina também a possibilidade de o homem encontrar um sentido em sua existência no mundo. Portanto, através da abordagem do ateísmo niilista sob a ótica existencialista, procura-se demonstrar como a sociedade tem sido empobrecida com o incremento no número de ateus. Por fim, faz-se um convite à futuras pesquisas sobre os desdobramentos da eliminação da noção de Deus da sociedade niilista.

Palavras-chave: Niilismo. Ateísmo. Sentido da vida.

INTRODUÇÃO

O termo "ateísmo" cada vez ganha mais espaço na sociedade contemporânea. Este não é um conceito novo, nem um fenômeno novo que se observa. Na verdade, o ateísmo já era uma realidade desde a Grécia Antiga, entre os primeiros pensadores. Ao longo da história, se manteve perene, mesmo que em menores proporções do que se pode ver atualmente. Além de se apresentar anteriormente em menor proporção, ele era observado também em menor intensidade.

Ao longo dos séculos, muitos foram os povos, sejam eles monoteístas ou politeístas, que desenvolveram certas correntes de ateísmo em seu seio. Essas correntes se deram através da contestação das vontades dos deuses, da crítica à não retribuição dos seus sacrifícios à divindade, da revolta a certos acontecimentos permitidos pelos deuses, dentre outros. Nesse ínterim, houve também aqueles que duvidaram até mesmo da existência das divindades.

Os fatores que contribuem para que esses tipos de pensamentos venham à tona podem ter diferentes razões. Sobretudo quando se leva em conta o desejo natural do homem pelo conhecimento. Pois ele busca constantemente conhecer a sua realidade e

[1] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre.

compreender o mundo ao seu redor, buscando a sua causa primeira. Isso faz com que ele sempre se aventure na busca, mergulhando mais a fundo em seus conhecimentos.

Ao procurar suas respostas, o homem acaba se orientando pela razão, buscando evidências que se verifiquem por meio de fatos concretos, de evidências, passadas pelo crivo da racionalidade, mesmo embora muitas vezes ele reconhece que é um ser aberto ao transcendente, ele se fecha em si mesmo, se tranca em sua humanidade. Nesse momento, ele passa a deixar de lado o divino, busca as suas respostas nas evidências trazidas pela luz natural da razão. Esse processo se intensificou ainda mais a partir da época moderna.

Desenvolvida por Nietzsche, a teoria de que Deus está morto gera muito mais consequências desastrosas do que a própria falta de religião. Haja vista que a eliminação de Deus, a sua morte, nas palavras de Staccone (1991, p. 252), leva a um protagonismo do homem no mundo e na história. Entretanto, ela coloca a existência do homem perante uma falta de sentido do ser do mundo e do próprio homem.

A parcela de culpabilidade da própria religião no que se refere ao afastamento do sagrado também deve ser analisada. Haja vista que as religiões, por meio de suas instituições, também podem contribuir para descrença em Deus e no transcendente. Isso se dá quando seus representantes dão mau testemunho em suas condutas, escandalizando o povo crente, levando-os à falta de credibilidade na religião, nas instituições e no próprio Deus.

De certa forma, o mau exemplo dos clérigos e das instituições religiosas são ainda mais prejudiciais do que as correntes externas à religião. Pois eles provocam os sentimentos de revolta, indignação e aversão à instituição, levando não só as vítimas diretas, mas também todo um povo a desprezar a fé, além de tornar a instituição sem credibilidade, vulnerável, com uma carga negativa de culpa.

Embora existam bem mais fatores que condicionam a sociedade hodierna ao ateísmo, este trabalho procura se deter no impacto do niilismo sobre esse fenômeno. Não obstante, dado as diferentes interpretações semânticas em torno do ateísmo, onde surgem diferentes interpretações ao longo da história, este trabalho procura apresentar a abordagem de Pinchas Lapide e Viktor Frankl a respeito do mesmo.

Seguindo esse panorama e sobre essas diretrizes, procuramos elucidar o quão destrutível é o papel do niilismo na sociedade contemporânea, não só no que diz respeito ao incremento do número dos ateus, mas sobretudo porque o niilismo retira do homem a

capacidade de sonhar, de transcender, de aventurar-se em busca de um sentido profundo, que o guie pelas sendas da história com segurança, vivendo sua humanidade em integralidade.

Dessa maneira, busca-se construir uma abordagem que apresente os impactos do niilismo sobre a sociedade, tendo como consequência o ateísmo. Ao mesmo tempo, trata-se do ateísmo segundo uma perspectiva existencialista, na qual se pode verificar que muito mais do que a eliminação da noção Deus, o ateísmo niilista pode roubar do homem sua própria essência, sua humanidade, ou seja, sua capacidade de sonhar e encontrar um sentido para sua existência no mundo.

1. ATEÍSMO MODERNO E O NIILISMO

O ateísmo é um fenômeno sempre constante na história da humanidade. Em todos os períodos sempre se fez presente de alguma forma, seja com maior ou menor intensidade, com grande ou pequena violência, com maior ou menor força e também sob diferentes teorias. O ateísmo é uma perene contracorrente no rio da história do desenvolvimento humano, que com uma roupagem nova e atualizada para cada período pelo qual perpassa, tem na verdade, aos poucos, convertido esse fluxo da história e se tornado a corrente principal[2].

Desde a Grécia antiga, o ateísmo foi contemplado na pauta da Filosofia. Como observa Mondin (1997, p.129), Platão e Fílon alertavam sobre os danos gravíssimos que o ateísmo poderia causar sobretudo aos jovens. Muitos pensadores trabalharam essa temática ao longo da história, apresentando definições teoréticas, causas, efeitos e uma elevada gama de desdobramentos e impactos na sociedade de suas épocas.

Por exemplo, Sponville (2007 p.73) destaca que a religião e a irreligião sempre irão coexistir, independente das modas e movimentos de opinião vigentes no período em que ocorrem. Considerando essa perspectiva do autor, observa-se que o número de crentes sempre foi superior ao número dos não-crentes. Todavia, nas últimas décadas, verifica-se

[2] A história do desenvolvimento humano sempre foi marcada pela relação simbólica com o sagrado, que orienta e norteia a vida dos indivíduos e das comunidades. Esta tendência ocorre, no pensamento contemporâneo, como uma oposição à esta tendência e abertura naturais do espírito humano. Sobre este tema, uma vasta bibliografia poderia ser indicada, mas considerando a brevidade do estudo, sugerimos a leitura de ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2018; e VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

que essa proporção não é uma constante. Com os desdobramentos do movimento niilista na cultura da sociedade contemporânea (sobretudo a partir das transformações ocorridas na modernidade, principalmente a partir do século XIX), a quantidade de não-crentes, ou mesmo aqueles que são indiferentes à religião, está se tornando uma soma bem expressiva.

Contribuem para esse processo diversos fatores, oriundos de diferentes correntes que incidem na sociedade hodierna. Dentre eles se destacam a insistência na supremacia da ciência sobre qualquer outra fonte de conhecimento, a cultura do descarte, as consequências de uma cultura líquida, a pretensa minimização ou até mesmo ridicularização do transcendente e a perda de valores fundamentais, que antes regiam a sociedade.

O pano de fundo de toda essa conjuntura é o fenômeno chamado niilismo, que se caracteriza por promover a substancial perda de uma base sólida, na qual a sociedade estava construída, que se estruturava sob os pilares da moral, da ética e da religião. Soma-se a esse processo o esvaziamento de valores antes considerados fundamentais e que de certa forma regulavam os rumos da sociedade. Nas palavras de Barreto (2008, p. 91), o niilismo se trata de um fenômeno essencialmente destrutivo, porque em última instância ele impede que o homem estabeleça um sentido para a sua vida.

Esse rompimento brusco com a tradição causa impactos profundos na sociedade, sobretudo no que se refere ao *ethos* humano. Assim, a tradição, os valores, que representam a estabilidade de um desenvolvimento salutar e ordenado das instituições que regem a sociedade. Consequentemente, ao ser deixada de lado a tradição e o conhecimento, bem como as experiências oriundas desta, abre-se margem para um vazio caótico, desordenado. Sobre este fator, observa-se a afirmação de Barreto:

> Na perspectiva da ética, a tradição, ao suportar e garantir a permanência das instituições de uma cultura, torna-se a estrutura fundamental do ethos na sua dimensão histórica. Portanto, a tradicionalidade, significando a capacidade de ser transmitido, é um constitutivo essencial do ethos. Reciprocamente, a tradição, manifestando a íntima relação entre ethos e cultura, é sempre tradição ética. (BARRETO, 2008, p. 151)

Toda a cultura de uma sociedade está interligada ao tempo histórico em que ela está inserida. Dessa forma é normal que ocorram determinados pontos em que certa parte da tradição seja traduzida para aquele período, ou mesmo adaptada, para que a sociedade possa viver a realidade presente. Todavia, a tradição não é desprezada em sua totalidade, como

ocorre no niilismo. Na verdade, ela opera como base, como ponto de partida que configura a cultura vigente.

Na esteira das consequências do niilismo, a religião é duramente atacada, e a possibilidade de abertura e transcendência do espírito humano considerada desvio do uso racional da consciência humana. Este é visto como algo irrelevante ou até mesmo irracional, frente ao desenvolvimento das ciências e da tecnologia. A religião, a mística, a divindade, perto desses fatores são vistos como incompatíveis com a racionalidade e, dessa forma acabam sendo desprezadas devido a impossibilidade de mensuração dos fenômenos e do objeto da fé.

Com a crescente penetração do niilismo nas esferas da sociedade, o número de não crentes tem crescido consideravelmente. São muitas as consequências derivadas desse fato. E, infelizmente, a maior parte delas não têm trazido benefícios para a sociedade, pelo contrário, têm causado um profundo impacto negativo nas relações humanas, no campo do saber, do conhecimento, da técnica e na busca de um ideal, do transcendente e dos valores.

Como evidenciado por Reale (1999, p.19), Nietzsche já havia destacado no final do século XIX a carência do homem moderno de se ater a valores e princípios sólidos. Haja vista que neste período, e gradualmente nos períodos sucessivos, o homem cada vez mais se percebe vazio e empobrecido pela falta de valores. O motivo de tais fatos é apontado pelo próprio Nietzsche: a falta de um porquê, o desmantelamento dos valores supremos, que garantem a robustez e a solidez do homem e da sociedade. É célebre, neste sentido, a *parábola do homem louco*, em sua obra *A Gaia Ciência* (2001, p. 147), na qual Nietzsche caracteriza a sociedade após o assassinato de Deus totalmente desprovida de referências e certezas

Essa tentativa de colocar o homem como único protagonista em sua história e na história do mundo tem levado o homem a um grande problema existencial, haja vista que ele se depara com a solidão e a aridez da liberdade, com as quais ele não estava acostumado a lidar. Assim, ele tem que lidar com conflitos de ordem ontológica, que dialogam e replicam com sua posição no mundo, sua razão de ser e de existir, o sentido de sua vida.

O ateísmo como consequência do niilismo, possui um caráter profundamente desintegrador das condições existenciais humanas. Pois ao se eliminar Deus, o ateísmo passa a ser visto como um processo natural de libertação e afirmação do homem enquanto ser.

Porém, na realidade, o homem é abandonado à própria liberdade, em um profundo vazio existencial, sem referências e nem fundamentos.

Sob essa perspectiva, pode-se analisar esse processo sob a ótica existencialista. Pois ao se tornar protagonista de sua própria história, eliminando Deus, o homem é condenado a ser livre. Isso implica uma série de consequências em relação a seu ser no mundo, haja vista que ele passa a não possuir mais um sentido, sua vida passa a ser vista de forma ocasional, desapegada de uma razão de existir no mundo, mas também falta-lhe a orientação do bem viver e do agir. Nas palavras de Frankl:

> [...] o homem busca pelo sentido e não originalmente pelo desejo; que o homem não consiste de libido e de conflito entre o superego, o ego e o inconsciente etc.; que o homem não é um produto do ambiente e da bioquímica e sabe mais o quê. Ele diz coisas que na verdade são religiosas no sentido em que Einstein já teria dito uma vez, acreditar em um sentido da vida significa ser religioso. Como Wittgenstein disse, crer em Deus significa acreditar que a vida tem um sentido. (FRANKL; LAPIDE, 2020, p. 157)

Isso significa que o homem passa a ser totalmente livre, ele não está mais atrelado a alguém ou a algo. Ele deve passar a encontrar sentido em si mesmo ou até mesmo não encontrar sentido algum, haja vista que no mar de sua liberdade, pode realmente não haver sentido algum. No entanto, como o homem possui uma inclinação pelas causas primeiras, como ele procura respostas para as questões fundamentais, muitas vezes ele acaba entrando em conflito consigo mesmo no vazio imenso da sua solidão existencial.

Apesar desses aspectos verificados facilmente na sociedade contemporânea, ainda assim a forte cultura niilista tem incentivado o crescimento e a adesão ao ateísmo. Haja vista que o elevado índice de "exclusão" de Deus e, consequentemente, do transcendente da sociedade, somados a uma cultura do efêmero, do superficial, faz com que a fé se torne cada vez mais desnecessária e o ateísmo ganhe ainda mais campo.

Uma consequência da negação de Deus é o terrível abandono em que o homem acaba se achando. Pois, se Deus não existe, o seu ser fica esvaziado de sentido, e cabe ao próprio homem dar sentido a sua vida e ao seu ser no mundo. Ele passa a ser o protagonista, porém mergulhado na solidão, entrelaçado na ontologia da sua subjetividade. Nas palavras de Staccone:

> Se Deus não existe, o homem está condenado a ser livre! Isto é, a inventar sua essência humana, seu projeto de vida e de humanidade, a criar-se e recriar-se como

> homem. O ateísmo torna-se, assim, uma passagem necessária para a construção do homem [...]. (STACCONE, 1991, p.253)

Um outro fator relevante que contribui para o avanço do ateísmo é o destacado por Ratzinger (2000, p. 32), talvez a forma, a maneira de se espalhar a fé não esteja adaptada à linguagem e cultura de hoje. Mais ainda. Talvez os teólogos careçam de credibilidade, de soluções que dizem respeito à realidade. Ou ainda careçam de meios e métodos racionais para transmitir a mensagem da fé e levar Deus às pessoas.

A partir dessa abordagem, pode-se inferir que a religião não tenha acompanhado o rápido desenvolvimento da cultura na sociedade contemporânea e não esteja conseguindo dialogar com essa sociedade em uma linguagem acessível e compreensível. No caso do catolicismo, o Concílio Vaticano II, por exemplo, foi uma grande tentativa de diálogo com o mundo, numa linguagem acessível e compreensível ao povo.

Todavia, percebe-se que a sociedade evolui a passos largos, enquanto a religião, devido a sua própria natureza, organização e sistema, não consegue responder às perguntas de seu tempo e também de apresentar a fé numa abordagem compreensível, adaptada para as circunstâncias do tempo presente. Dessa maneira, a religião é sempre vista como algo anacrônico, que está na contramão do progresso, que remete ao passado.

Muito se tem debatido nas diversas religiões a esse respeito, sobre a importância de uma nova abordagem na propagação da fé, numa metodologia que alcance a atenção das pessoas, numa linguagem adequada, que considere os sinais dos tempos. No entanto, essa não é uma tarefa fácil, demanda muito tempo e estudo, e como citado anteriormente, as religiões não conseguem se articular com rapidez, e, dessa forma, sempre ficam aquém do que se espera.

Mondin (1997, p.136) também aponta para esse fator, destacando o documento conciliar *Gaudium et Spes* no seu número 19, que evidencia os problemas metodológicos e linguísticos na propagação da fé. O documento citado destaca outros fatores que podem levar o homem a negar Deus, dentre os quais se destaca o fato de o homem, para além da negação de Deus, colocar-se como ser supremo, a medida de todas as coisas, a forma e a norma de sua própria história, submetendo-lhe todos os atributos antes pertencentes a Deus.

Todavia, como destaca o mesmo autor, adaptar a linguagem e a pedagogia na transmissão da fé não é o que resolverá de todo a crise em que a teologia se encontra. Haja

vista que este problema não é a única dificuldade que a fé encontra para se fazer aceita. Ainda existem outros fatores, inclusive e não menos importante, o problema da incerteza, da subjetividade, que cai sobre a mente dos fiéis dentro do contexto de nossa época marcado pelo cientificismo e pelo paradigma da mensuração e comprovação.

Mesmo o processo de atualização da mensagem fé deve ser ponderado. Uma análise crítica deve ser realizada em torno desse tema, pois até que ponto as religiões devem se adaptar ao mundo presente? Ou ainda, em que medida se adaptar sem perder o essencial? Haja vista que as religiões são permeadas de elementos de ordem e natureza transcendentes, como ritos, espaços sagrados, símbolos, dentre outros, que não pertence a um tempo determinado, mas fazem parte da mística da fé e de seu desenvolvimento.

Todos esses elementos devem ser considerados em sua relação com a fé e não somente em relação com o tempo em que estão sendo celebrados. Não é o intuito desta obra fazer esta análise, mas sim apontar possíveis causas da dificuldade encontrada na propagação e na credibilidade da fé na sociedade contemporânea, sob a forte cultura niilista. Assim, é importante destacar que esse fator também contribui sobremaneira para o aumento do ateísmo contemporâneo.

Sob a ótica de Reale (1995, p.17), o niilismo é a raiz dos males da sociedade contemporânea. Ao se analisar mais detalhadamente esse problema, verificamos que em grande medida o principal agente causador desses males é a completa falta de valores sólidos e essenciais. Dessa maneira, ele gera o relativismo e a inconstância, porque perde o vínculo com os valores que até o início da idade moderna nortearam as civilizações.

Um fator de destaque apontado por Carl Gustav Jung, é a desumanização do mundo, decorrente da mentalidade científica (Jung apud Barreto, 2008, p.98). Desta forma, o homem fica como que separado da realidade do cosmos, sem vínculo e sem sentido simbólico com este. Esse fenômeno faz com que eventos naturais e realidades transcendentes relacionadas ao cosmos percam a conexão com o ser humano. Por exemplo, uma montanha deixa de ser sagrada, um tornado deixa de ser a ira dos deuses, o aspecto simbólico e sagrado da natureza se esvai. Prevalece unicamente o discurso racional, mecânico e científico.

Seguindo esta perspectiva, o transcendente, o místico que conecta o homem ao cosmos deixa de existir. A partir daí a montanha passa a ser apenas uma porção de terra, o tornado um fenômeno da natureza e assim por diante. O olhar científico passa a ser uma

constante na realidade humana, os vínculos transcendentes são deixados de lado, perde-se o seu caráter simbólico. Mais ainda, o que antes era visto com o viés teológico passa a ser ridicularizado, visto com desprezo.

Essa quebra com o transcendente causado pelo niilismo faz com que o cientificismo impere ainda mais, levando ao desprezo, e até mesmo à ridicularizarão do sagrado, o que representa um fator de grande contribuição para o aumento e incentivo ao ateísmo. Aqueles fatores que antes incentivavam as crenças religiosas passam a ser reduzidos a apenas fenômenos naturais, totalmente desprendidos de qualquer simbolismo e ligação com o transcendente.

Procede principalmente desse pressuposto científico o ceticismo pelo qual o mundo hodierno vive, mesmo que de forma inconsciente. Com tantas provas científicas, na sua maioria das vezes apresentadas como racionais e irrefutáveis, e com a desmistificação do sagrado, com o esvaziamento dos símbolos, se torna inviável afirmar a existência de um ser superior, transcendente. Percebe-se, na verdade, uma mudança, um rompimento, uma transformação na cultura.

Segundo Reale (1995, p. 198), o crescente domínio do niilismo sobre a ciência pode levar a uma visão reducionista do cosmos, que passa a ser entendido como simplesmente pura física, o que por sua vez elimina por completo a figura do Criador, de uma divindade ou ser supremo. Ao se investigar mais a fundo as consequências desse fenômeno, percebe-se que um dos frutos desse processo é o completo caos.

Esse caos é fruto de uma ruptura com o transcendente, que gera uma lacuna na vida humana. Dostoiévski (2019, p.110) afirma, através de seu personagem Ivan Fiódorovitch, na obra Irmãos Karamazov, que ao se eliminar a fé na imortalidade humana, as consequências serão tão desastrosas que então tudo será permitido. O autor ainda afirma que se não houver imortalidade, não poderá haver virtude. Por essas proposições já se pode ter uma prévia das consequências nefastas que o niilismo tem provocado na sociedade.

Quando elimina a imortalidade, ou seja, o transcendente, o niilismo acaba por fazer sucumbir a solidez das virtudes que regeram a humanidade durante um longo período. Esse fato abre espaço para uma nova onda de verdades efêmeras e sem alicerces que sustentem uma sociedade em ordem e em harmonia. Assim, diferentes grupos e correntes podem surgir e lutar entre si, cada qual defendendo suas causas e direitos, tendo por

parâmetro seus ideais, sem considerar um ponto em comum, um ponto que sirva para o diálogo.

O ponto em comum que guiou durante muito tempo as sociedades do ocidente foi a moral cristã. E por apresentar uma sólida base de virtudes e uma robustez de doutrinas, conseguiu moldar a cultura de diversos povos durante séculos, sobretudo aqueles sob influência da religião católica. Assim, o cristianismo, de certa forma, moldou as sociedades ocidentais e foi o ponto de encontro, o parâmetro que orientou o Ocidente por muitos séculos.

Com a crescente influência do niilismo, que se opõe a todas verdades cristãs, as sociedades caminham cada vez mais distantes do transcendente e mais próximos do cientificismo. Esse fenômeno tem cada vez mais propiciado o crescimento do ateísmo, sobretudo ao se associar a esse processo o alto desenvolvimento e utilização da tecnologia em todos os níveis da sociedade, o que tem levado à uma maior confiança ainda no homem enquanto ser independente, capaz de produzir seus próprios meios, sem necessidade de um ser superior para o conduzir.

O progresso tecnológico pelo qual a sociedade passou e passa não pode ser desconsiderado no processo gerador do ateísmo. Sobretudo ao se analisar as gerações mais novas, sobretudo os nascidos na última década (considerados pelos teóricos como Geração Alfa), eles nascem e se desenvolvem em um ambiente altamente tecnológico, permeado de tecnologia em todos os níveis e fases de seu desenvolvimento como pessoa humana e indivíduo na sociedade.

A tecnologia, portanto, está fortemente associada à cultura vigente e também tem seu grau de contribuição no processo de formação de uma mentalidade ateia e desvinculada da questão do sentido da existência, sobretudo ao se considerar os efeitos do niilismo sobre as pessoas. Uma vez que a mentalidade mais recente acredita que a tecnologia e a ciência podem resolver e responder a todos os problemas humanos, se torna desnecessário um ser transcendente a quem se possa recorrer, como um ser criador e orientador do cosmos.

O próprio conceito de ateísmo foi banalizado. Já não se tem mais com clareza o que realmente se caracteriza propriamente como ateu. Esse tema foi disseminado com tanta força que muitas pessoas se dizem ateias sem ao menos analisar o verdadeiro sentido dessa palavra, confundido sentimentos oriundos de diversos fenômenos e mesclados com

diferentes correntes ideológicas. Assim o ateísmo, no seu estado puro e genuíno, acaba esquecido, suplantado pela cultura do superficial.

Muitos teóricos ao longo da história do desenvolvimento humano elaboraram conjecturas teóricas a respeito do ateísmo. Cada qual contempla o tema segundo o seu tempo e sua perspectiva cultural, se projetando na história do pensamento. Feitas estas considerações sobre o ateísmo, passamos ao conceito e problemática de ateísmo definida por Viktor Frankl e Pinchas Lapide no livro *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido*, conforme será abordado nas próximas páginas.

2. O ATEÍSMO SEGUNDO VIKTOR FRANKL E PINCHAS LAPIDE

Numa sociedade onde o superficial e o efêmero são predominantes, não seria diferente o mesmo fenômeno ocorrer com conceitos envolvendo assuntos de cunho tão densos e profundos em sua composição, como é o caso do que ocorre com o tema do ateísmo. Poucas pessoas têm ciência do que realmente é o ateísmo. Muitos confundem diferentes argumentos com o que de fato representa esse termo.

Segundo a visão de Lapide e Frankl (2020, p.63), essas pessoas estão divididas em três correntes em torno da temática do ateísmo: os anticlericais, os pseudoateus e os antiteístas. Essas abordagens são percebidas pelos autores considerando também os aspectos psicológicos do fenômeno, haja vista que enquanto participante de uma realidade, o homem deve ser analisado em sua integralidade, sem deixar de lado ou minimizar nenhum aspecto, ainda que algum fator gere demandas complicadas de serem estudadas.

Para os autores, o grupo dos anticlericais é constituído por indivíduos que por algum motivo desenvolveram algum tipo de revolta contra os representantes de Deus no mundo, que atuam em alguma igreja ou organização religiosa, responsável por transmitir ao mundo a mensagem do Divino. Essa rejeição acontece porque tais clérigos cometeram algum erro ou se corromperam segundo a lei dos homens, gerando uma ojeriza por parte do indivíduo em relação a Deus.

Essas pessoas na verdade não são revoltadas contra Deus. Mais ainda, ela não é ateia no sentido literal do termo. Na verdade, elas são revoltadas contra os representantes da Divindade no mundo, com suas instituições e hierarquia, devido ao mau testemunho e mau comportamento das mesmas. Na realidade, esse é um fenômeno que abarca não só os

que são atingidos diretamente pela má conduta dos clérigos, mas também por aqueles que se solidarizam com as vítimas.

O segundo grupo é constituído pelos indivíduos pseudoateus, que são aquelas pessoas que não compactuam com a ideia pequena, ou muito incompleta, ou ainda insuficiente que possuem de Deus. Assim, esses indivíduos são revoltados com o conceito de Deus que lhes foi imposto pela sociedade, não realizando uma ligação ou uma experiência transcendente com esse divino que lhes fizesse sentido.

Por fim, o terceiro grupo é formado pelos indivíduos antiteístas, que é caracterizado por abarcar os indivíduos que não conseguem aceitar um Deus que permite o mal no mundo. Assim, essas pessoas não aceitam a imagem de um Deus que permite que o caso de Auschwitz aconteça, ou que uma criança tenha câncer, por exemplo. Dessa forma, eles não são ateus, mas sim antiteístas, porque gastam tempo "brigando com Deus", devido ao fato de não aceitarem tais acontecimentos no mundo sem a intervenção de um Deus Todo-Poderoso que dissipe e impeça todo o mal.

Diversos autores apresentam definições e trabalham de forma diferente o fenômeno do ateísmo. Para esse trabalho optou-se por utilizar o modelo estabelecido por Frankl e Lapide, conforme esboçado acima. Nas próximas páginas, serão trabalhados de forma mais detalhada cada grupo especificado pelos autores, analisando suas particularidades.

2.1 Os anticlericais

Um conceito apresentado por Frankl e Lapide acerca do ateísmo é o problema causado pelo mau testemunho dos clérigos. Mas que pode facilmente ser estendido a todos os crentes, como ressaltado por Mondin (1997, p. 138). Nesse processo são comumente levados à tona acontecimentos como as cruzadas, as fogueiras da inquisição, a perseguição aos judeus, dentre outros, que de certa forma representam atos reprováveis de homens que agiram contra os princípios estabelecidos por Deus.

Muitas das vezes o péssimo testemunho dos crentes fiéis é mais explícito ainda que os dos clérigos, haja vista que naturalmente estão em maior número. Todavia, o exemplo reprovável dos clérigos causa mais impacto negativo porque eles são vistos justamente

como modelo de fé a ser imitado, como um ideal de certa proximidade com o divino, o que impele o povo a querer enxergá-los com certa expectativa de virtude.

Segundo Mondin (1997, p. 138), muitas vezes a própria Igreja, por meio de suas instituições representa uma chamada à não crença. Esses fatores corroboram para que as pessoas adquiram uma certa aversão às coisas de Deus, que muitas vezes pode ser confundida com uma aversão ao próprio Deus. Esse fenômeno tem sido muito verificado nos dias contemporâneos, sobretudo sobre as sombras do niilismo vivenciado.

O grande dilema do mau exemplo, quer seja dos fiéis, quer seja dos clérigos, é que eles atingem diretamente a credibilidade da instituição e do deus que ela representa. Isso faz com que a imagem da religião perca o seu brilho e até mesmo pessoas de dentro da religião abandonem a sua fé. Por isso, muitas pessoas têm confundido sua aversão à religião com o ateísmo propriamente dito.

2.2 Os pseudoateus

Em consonância com Frankl e Lapide, Mondin (1997, p. 135) também considera, dentro do leque de opções que o termo ateu apresenta hoje em dia, os pseudoateus. Sua concepção a respeito do tema vai diretamente ao encontro do que os autores propõem. Tomando como base a definição estabelecida por J. Maritain, que classifica os pseudoateus como se observa:

> São aqueles que creem que não creem em Deus, mas que na realidade inconscientemente creem nele, pois o Deus cuja existência negam não é Deus, e sim alguma outra coisa. (MONDIN, 1997, p. 135)

Geralmente essas pessoas não acreditam na realidade transcendente porque a observam a partir de uma proposta cuja concepção que lhes fora apresentada acerca de Deus é considerada inadmissível. Portanto, existe a possibilidade de que elas não negariam a divindade se lhes fosse apresentada uma concepção mais coerente e consistente sobre quem realmente é Deus.

Ainda segundo Mondim (1997, p. 135), apesar de negarem a Deus, essas pessoas não podem ser consideradas ateias, porque elas na realidade refutam uma concepção que não pode ser atribuída a Deus, pois de tão vulnerável e frágil que é essa concepção, não pode

ser considerada digna de Deus. O autor vai mais além ao afirmar que não pode ser chamado de ateu quem admite a divindade, mas tem dela uma visão não precisa e até mesmo rudimentar.

Em última análise, os pseudoateus, classificados por Frankl e Lapide, constituem o grupo pertencentes à classe denominada por Mondin (1997, p. 133) como adeptos da corrente da indiferença religiosa. Ainda segundo este autor, a indiferença religiosa indica aquelas pessoas que não escolhem nenhuma religião ou consideram todas as religiões como iguais. Dessa forma, essas pessoas são indiferentes à religião.

A indiferença religiosa representa uma atitude de profundo vazio e aridez espiritual, um verdadeiro deserto interior. Esses fatores fazem com que essa visão do autor se aproxime ainda mais da definição de pseudoateus de Frankl e Lapide, haja vista que para este o pseudoateu é alguém que não possui um conhecimento e uma relação de transcendência com o divino. Ou seja, é uma pessoa vazia espiritualmente.

Muitas podem ser as causas dessa aridez espiritual, desde fatores pessoais como também fatores externos. Como por exemplo as pessoas que são indiferentes às religiões por não considerarem nenhuma correta, não aceitarem determinadas práticas religiosas ou porque não receberam uma instrução religiosa de qualidade, que despertasse o desejo de se aprofundar no conhecimento e na busca de uma relação com o Deus apresentado pela sua denominação religiosa.

Mondin afirma que esse indiferentismo religioso se assemelha muito ao agnosticismo, e mais ainda, com o ateísmo prático. Citando Lotz, o autor afirma:

> "Até agora consideramos o ateísmo, que nega a Deus. Há, porém, outro ateísmo nos nossos dias que não nega Deus e, apesar disso, está mais distante de Deus do que aquele que o nega. A negação desaparece, porque esses ateus não se preocupam mais com Deus, não mais se interessam por ele. Parecem homem que não se sentem mais tocados por Deus, neles não ecoa mais o chamado silencioso de Deus. Parece que Deus não mais se manifesta a eles; deixaram de sofrer com a perda de Deus [...]. " (MONDIN, 1997, p. 134)

Também pode colaborar no processo de formação do grupo dos pseudoateus o fator do preconceito. O preconceito atinge grande parte das pessoas menos instruídas na religião, sobretudo aquelas que provém de uma cultura moderna, distanciada da tradição religiosa. E de certa maneira, é causa também do pseudoateísmo, pois esbarra na mesma problemática

da falta de conhecimento verdadeiro e profundo acerca de Deus e da religião. Segundo Mondin (1997, p. 139), o preconceito afeta direta ou indiretamente a Deus e à religião.

É válido observar que o preconceito pode ser proveniente de diversas fontes, como os sistemas que desvalorizam, ou até mesmo são contrários à religião e apregoam um certo tipo de cientificismo, como o evolucionismo, o positivismo, o marxismo-leninismo. Existem também os preconceitos que atacam diretamente a origem da religião, a história da Igreja e seus representantes.

Toda essa conjuntura de informações esparsas, muitas vezes desarticuladas ou distorcidas, causam um grande impacto negativo na visão que o indivíduo possui acerca de Deus e da religião, sobretudo ao se considerar a sociedade niilista, que por si mesma apresenta uma cultura de descrédito acerca de toda matéria que se afaste da ciência e se aproxime do transcendente.

Dessa maneira, o indivíduo com pouco conhecimento acerca do divino, com preconceitos acerca dessa temática, é levado a acreditar que é ateu, quando na verdade está mergulhado, e muitas vezes se deixa levar, por um sistema que lhe cerceia a reflexão, a busca pelo transcendente, ficando às margens do conhecimento profundo e consequentemente da experiência da divindade. Assim, esse indivíduo passa a acreditar que é ateu, quando na realidade não conhece e nem teve realmente uma experiência com o transcendente.

2.3 Os antiteístas

Segundo afirma o filósofo Pondé (2012, p.173), o ateísmo não é um fenômeno recente, ele remonta já antes mesmo do monoteísmo israelita. Os povos da Mesopotâmia, que eram politeístas, deixaram registrados em algumas literaturas questionamentos contra as vontades dos deuses, que não retribuíam esses povos, mesmo eles fazendo seus sacrifícios e cumprindo seus votos para agradá-los.

A mensagem trazida por esses textos mesopotâmios vai ao encontro da abordagem de ateísmo desenvolvida por Lapide. Esses povos não afirmavam que os seus deuses não existiam, mas na verdade estavam revoltados, procuravam de certa forma negar as suas divindades, afastando-as, ou até mesmo querendo minimizar as suas influências na cultura

e cotidiano do povo. Em última análise, é uma revolta contra os deuses que não lhes retribuíram os sacrifícios e permitiram que o mal acontecesse.

Daí, pode-se perceber que o processo de se revoltar contra as divindades não é um fato recente e nem mesmo exclusividade das religiões monoteístas sobretudo do cristianismo. Percebe-se ainda que ao analisar mais profundamente as raízes dessa revolta, se trata de uma querela contra a relação de não reciprocidade dos deuses, onde os indivíduos não conseguem aceitar que as divindades permitam que o mal aconteça, mesmo eles sendo fiéis nos seus sacrifícios e em sua conduta religiosa.

Um outro argumento utilizado por Pondé (2012, p. 176), é expresso através de um termo cunhado pelo próprio autor como "arrogância do ateu". Esse termo designa o fato de o ateu se considerar "corajoso". Porém, na verdade o ateu acredita em alguma forma de salvação, geralmente na ciência. Portanto, na realidade ele não é um corajoso. Sua arrogância se trata de um rancor de adolescente, onde Deus (o papai) me abandonou (portanto existe sofrimento), logo ele não existe.

Para Pondé, esse tipo de ateísmo é o "ateísmo ressentido", o que vai diretamente ao encontro do pensamento de Frankl e Lapide. Se tratando de uma revolta contra um deus que permite o mal, que permite o sofrimento, terminando em uma luta constante contra essa divindade. Pondé (2012, p. 177) destaca que esse termo "ateísmo ressentido" foi cunhado por Chesterton, que afirmava que os ateus sempre acabam acreditando em alguma coisa, na ciência, na história, na política, dentre outros.

Segundo Mondin, dentro da gama de conceitos que gira em torno do ateísmo, inclui-se também a impiedade. De certa maneira, a impiedade, da forma que foi abordada por Mondin, se assemelha muito ao tipo de ateísmo designado por Frankl e Lapide, como se pode observar pelas suas palavras:

> [...] O ímpio, tal como o ateu, opõe-se a Deus, mas não simplesmente negando-o (como faz o ateu), e sim como quem o contesta, blasfema contra ele, odeia-o, tem aversão por ele. À adoração, à devoção, ao obséquio, o ímpio contrapõe a aversão, a blasfêmia, o desprezo. Sua profissão de fé é a do "teólogo que despreza Deus. (MONDIN, 1997, p. 134)

Com essas palavras, pode-se perceber que um outro fenômeno nada recente, como a impiedade, é facilmente confundido com o ateísmo na sociedade hodierna, sobretudo com o tipo de ateísmo designado por Frankl e Lapide, o antiteísmo, no qual, muitas

pessoas, revoltadas com algum fator que não conseguem aceitar ou compreender, que podem ser advindas de um Deus sumamente bom e perfeito. Daí decorre uma série de consequências e revoltas, levando à verdadeira rejeição à divindade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ateísmo contemporâneo, no sentido mais genuíno do conceito de ateu, segundo sua semântica, tem contribuído para que a sociedade se torne um verdadeiro "abismo do vazio". Haja vista que ao se retirar Deus nas diversas instâncias da vida humana, o homem se vê mergulhado em uma profunda solidão com o seu próprio eu, mas ainda, com a sua humanidade.

Como abordado neste trabalho, o niilismo tem sido a raiz de diversos males na cultura e na sociedade contemporânea. Seja de forma direta ou indireta, todos os níveis da sociedade estão fortemente marcados pelos traços dessa corrente. Não seria surpreendente notar sua forte influência também nas religiões. Sobretudo estas tem sofridos os males causados pela perda de referências e vazio trazidos pelo niilismo.

Não foram poucos os autores que tentaram classificar e elaborar teorias a respeito do ateísmo. Para esta obra, optou-se por utilizar a abordagem de Frankl e Lapide, que se apresenta sob o viés do existencialismo. E é em paralelo a essa abordagem que se buscou analisar o ateísmo de hoje, causado pelo niilismo. Pois o ateísmo traz muito mais implicações sobre a humanidade do que a simples suplantação das religiões.

Desses males, de certa forma o mais desastroso seria o vazio de sentido que o homem se vê mergulhado. Está relacionado diretamente com seu ser no mundo e para o mundo. Possui um plano de razão ontológica, que deve ser analisado com maior profundidade, haja vista que os desdobramentos sobre a própria essência do homem são muito grandes. Não se restringe em somente eliminar um deus e uma religião, mas sim em eliminar o próprio sentido da vida humana.

Como o ser humano é naturalmente inclinado ao conhecimento, à procura das causas primeiras, mais nobres e transcendentes, ao se eliminar a fé, ele é condenado a ser senhor e deus de si mesmo. Não importa mais sentido ou razão de ser. E essa é a armadilha que o ateísmo tem causado para o próprio homem. Pois pensando que eliminando Deus, o

homem estaria totalmente livre, ele se tornou escravo da pretensa liberdade que criou. Se vê abandonado no vazio da falta de sentido.

Isso tem contribuído para uma série de consequências na sociedade e deve ser estudado com maiores detalhes e profundidade, pois para compreender o plano de fundo da atual crise de valores da sociedade hodierna deve-se perpassar necessariamente por esse caminho. Portanto, a presente obra encerra-se fazendo esse convite provocativo, essa instigação à pesquisa dos impactos causados pelo ateísmo no sentido de ser do homem no mundo.

Certamente se perceberá que o aumento do consumo de remédios antidepressivos, ansiolíticos, bem como o aumento dos casos de suicídio e doenças relacionadas ao estado emocional não são consequências somente de uma sociedade secularizada, mas também, e talvez ainda mais, de um vazio existencial, causadas pelo ateísmo niilista que desordena e enfraquece a humanidade contemporânea.

REFERÊNCIAS

BARRETO, M. H. **Símbolo e sabedoria prática:** C. C. Jung e o mal-estar da modernidade. São Paulo: Loyola, 2008.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os Irmãos Karamázov.** São Paulo: Editora 34, 2019.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FRANKL, V.; LAPIDE, Pinchas. **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido.** Petrópolis: Vozes, 2020.

MONDIN, B. **Quem é Deus?** Elementos de teologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, J. (Org.); GUEDES, M. (Org.); QUINTILIANO, A. (Org.). **Religião, modernidade e pós-modernidade:** interfaces, novos discursos e linguagens. São Paulo: Ideias & Letras, 2012.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

REALE, G. **O saber dos antigos, terapia para os tempos atuais.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

SPONVILLE, A.C. **O espírito do ateísmo.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

STACCONE, G. **Filosofia da Religião.** O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. Petrópolis: Vozes, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

"A RELIGIÃO DA COLONIZAÇÃO": UMA ANÁLISE FILOSÓFICA SOBRE O FETICHISMO NA RELAÇÃO EU-OUTRO EM *RELIGION* DE ENRIQUE DUSSEL

Luiz Paulo Reis Lopes

RESUMO | O trabalho apresenta uma análise sobre a negação da cultura mística-espiritual do "Outro", ou seja, faz um estudo sobre a impossição da ideia religiosa eurocêntrica como padrão universal. Desenvolvido através de uma pesquisa qualitativa, esse estudo possui como referencial teórico o pensamento filosófico de Enrique Domingo Dussel, delimitando-se na obra *Religion*. A pesquisa possui como justificativa a desinserção e negação humana-social. Ela tem como objetivo geral desenvolver uma reflexão sobre a "religião da colonização", isto é, sobre a imposição dos dogmas da religião egocêntrica e como objetivo específico: analisar a passagem do *ego cogito*[1] (eu penso) para o *ego conquiro* (eu domino). O trabalho possui como abordagem uma metodologia analética. Utilizaremos os argumentos de Dussel, sobre a privação do "não-ser" como Potência e a relação de proximidade pratico-politica, para defender a tese de que a aplicação da *práxis* da dominação, isto é, a ação de não aceitar as demai manifestações religiosas ocasiona uma "religião da colonização" que obriga o Outro a seguir – a qualquer custo – os parâmetros eurocêntricos. Portanto, o trabalho possui como resultado que o pensamento que não se abre a exterioridade – que não compreende que todos os povos possuem um modo diferente de culturar a Deus – faz com que o Eu se divine, pois vai contra a ideia de "amar o Outro como a si" para "amar a si mesmo" e, com isso, a religião torna-se fetichizada.

Palavras-chave: Enrique Dussel. Eurocentrismo. Fetichismo. Filosofia da Religião.

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa estuda a crítica do filósofo Enrique Domingo Dussel sobre a forma de religião hegemônica. O trabalho buscando apresentar, de modo didático, coerente e coeso, o pensamento dusseliano expõe a hipótese do *ego cogito* cartesiano como manifestação do pensamento eurocêntrico que nega o Outro. Após discorrer sobre a influência da concepção de homem pautada por uma visão monológica, o filósofo, fala sobre o próximo como "alguém" com o qual o Eu se relaciona através de uma ação de dominação (*ego conquiro*).

A negação do próximo acontece por meio de uma *práxis* de opressão que

[1] Segundo Dussel, o *cogito* cartesiano resumi o pensamento colonialista do homem moderno.

compreende como "não-ser" e bárbaro aquele que é diferente do Eu. O Outro se torna coisificado quando o *ego cogito* passa para o seu segundo estágio: o "eu-conquisto" (*ego conquiro*), saindo do abstrato para o concreto. O Eu, ao não aceitar o próximo e perceber nele o *devir*, cria uma "máscara" sobre o "rosto" do Outro, o compreendendo como um objeto.

A coisificação do próximo dentro do sistema vigente de totalidade, que legitima a opressão e marginalização, estabelece a "lei pela lei", esquecendo que ela foi feita para o homem e não o contrário. Sendo assim, o Outro é ignorado pelo *ego*, não sendo necessário ajudar o próximo, mas – ao contrário – deve-se impor a ele os parâmetros do Eu que se divina ao se colocar no centro. Atrelado ao modo de pensar capitalista e ao pensamento cartesiano pode ser anunciado o "Mito da Modernidade" que, ao invés de aceitar o Outro e buscar através da relação de diálogo compreendê-lo, quer "padronizar" o homem não europeu. Desse modo, ocorre o "en-cobrimento" do "não-Ser", por exemplo, os povos nativo-ameríndios que são vistos como inferiores pelos colonizadores, por possuírem um *ethos* religioso e um *modus vivendi* diferente.

1. A CRÍTICA DUSSELIANA SOBRE A TOTALIDADE DO "EU" NA *PRÁXIS* RELIGIOSA

Enrique Domingo Dussel[2], no livro *Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista*, apresenta uma indagação: "o que é religião?". Segundo o filósofo, esse conceito possui um aspecto amplo, que não se reduz a uma estrutura organizacional, regidas por dogmas. Para Dussel, a religião é a expressão da *práxis* analética[3], ou seja, ela se situa nas relações interpessoais, desse modo, segundo o autor, a religião é um instrumento para a alteridade. De acordo com o filósofo, pensar a

[2] "Fundador com outros da Filosofia da Libertação. Atua especialmente na área de Ética e Filosofia Política. Ele nasceu em 24 de dezembro de 1934 na cidade de La Paz, Mendoza, Argentina. Cidadão mexicano, desde 1975 no México, é Professor Emérito da Universidade Autônoma Metropolitana, dita uma Cátedra Extraordinária na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma do México, Pesquisador Emérito do Sistema Nacional de Pesquisadores (SNI). Graduado em Filosofia pela Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid, Doutor em História pela Sobornne de Paris e Graduado em Teologia por Paris e Münster". Disponível em: <https://www.enriquedussel.com/Inicio_cas.html>. Acesso em: 06 mar. 2021.

[3] "Este pensamento é denominado pelo autor como analético, pois parte da revelação do Outro, do ir além de si (DUSSEL, 1977a, p. 34-35).

religiosidade é compreender o aspecto concreto, pois, Deus se fez homem e está no meio de nós (DUSSEL, 1977d, p. 78-79).

Dussel, partindo dessa premissa, analisa o aspecto cultural. Conforme o filósofo, o homem possui uma capacidade de repetição, onde ele projeta a sua maneira de ser naquilo que está ao redor. Para Dussel, essa aptidão projetiva do ser humano também acontece com a religião, ou seja, o Eu torna-se projeção de Deus. Sendo assim, de acordo com o pensador latino-americano, a religião pode ser utilizada para duas finalidades: dominação ou libertação (DUSSEL, 1977d, p. 86-88).

Segundo Dussel, o pensamento moderno europeu teve uma experiência do Absoluto voltada para a imanência da subjetividade. Para o filósofo, o *ego cogito* de Descartes representa a concepção eurocêntrica, isto é, o enunciado cartesiano remete a um Eu que pensa apenas em si e, como consequência, ignora o Outro. Conforme o autor, o resultado desse modo de pensar é a divinização do "homem do centro" sobre o "homem periférico", ou seja, a tentativa de universalização de uma cultura que se julga superior às outras, cria uma passagem do *ego cogito* para o *ego conquiro* (DUSSEL, 1977d, p. 89-90).

> A experiência europeia-moderna de um *ego* conquistador, que constitui um mundo a partir de seu próprio poder, tem por finalidade referir a Deus como garantia fundamental da totalidade do discurso (DUSSEL, 1977a, p. 34).

De acordo com Dussel, a falta de abertura para a exterioridade cria um *ego* ontológico colonizador que encobre, oprime e domina o Outro. A privação, *a posteriori*, do contato físico-real e a carência de relação, criam uma lógica individual e, desse modo, compreende-se o diferente como inferior. Sendo assim, o problema da exclusão situa-se na falta de alteridade, exclui-se o Outro, pois, o compreende como "não-ser" (DUSSEL, 1986a, p. 18-20).

Através da filosofia colonial mercantilista a sociedade transforma a categoria existencial do encontro, isto é, inter-relação de *práxis*[4], em *Contrato Social*[7]. Origina-se um acordo entre indivíduos, regido pela mais-valia ética. Como resultado, chega-se a uma

[4] O conceito de "inter-relação de *práxis*", embora aparente ser algo redundante, pois, como já evidenciado na introdução, *práxis* significa relação, é apresentado por Dussel para evidenciar o aspecto ético de tal ação, ou seja, a intenção do autor ao utilizar esse termo é dizer que esse encontro do Eu com o Outro não é algo normativo, mas que parte do homem para com o seu próximo, sem expectativa de ganho, entretanto, porque reconhece no Outro a condição humana de "alguém" que, embora seja diferente, não é "algo" (DUSSEL, 1986a, p. 43).

moralização normativa: nega-se a condição humana por causa de um "farisaísmo[8]". A moral ôntica[9] do "não-ser" transforma a alteridade em paradigma de distinção cultural, pois enxerga os comportamentos diferentes do Outro como ameaça, gerando uma *práxis* de dominação (DUSSEL, 1986a, p. 20-21).

> Conforme a filosofia dusseliana, é na relação de proximidade prático-política que se des-cobre o identidade do Outro, que não representa um rosto individual, mas um povo sofrido, excluído e marginalizado (DUSSEL, 1986a, p. 44-45). Para Dussel, essa proximidade não é *proxemia*[5], mas alteridade, desse modo, a *práxis* significa o "ato" humano de se dirigir ao Outro (DUSSEL, 1983, p. 46). Para o filósofo, esse encontro com o próximo acontece na realidade, no *face*-a-*face*, sendo assim, o re-conhecimento do Outro consiste em uma ação realizada pelo Eu, mas que se dirige à outra pessoa (DUSSEL, 1983, p. 47).

Segundo o filósofo, a religião é manifestada nos vários cultos a Deus, ou seja, nas diferentes formas culturais de se relacionar com o "Outro Absoluto". Para Dussel, países periféricos como a América Latina também se projetam em Deus: "Os povo latino-americanos veneram o Cristo, 'ensanguentado, humilhado, surrado pelos soldados', pois vê Nele a imagem transfigurada de seu próprio destino" (DUSSEL, 1977a, p. 24-25).

2. A RELIGIÃO DA COLONIZAÇÃO: O EN-COBRIMENTO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA-RELIGIOSA DO "OUTRO"

O filósofo Enrique Domingo Dussel, em sua obra *Religion*, apresenta uma análise sobre a "religião da colonização". Segundo o filósofo, o pensamento religioso latino-americano pauta-se em uma concepção eurocêntrica. De acordo com Dussel, a "descoberta" da América Latina e dos povos nativos representa o en-cobrimento do *ethos* ameríndiano, ou seja, a cultura indígena – suas crenças e seu *modus vivendi* – são vistos, pelo colonizador, como algo inferior e bárbaro, fazendo com que ele se ache no direito de "converter" os índios ao "cristianismo europeu" e estabelecendo, assim, uma *práxis* dominadora (DUSSEL, 1977a, p. 52-54).

Para Enrique Dussel, a expressão *cogito ergo sum* de Réne Descartes, resumi essa concepção. O filósofo ao estudar o enunciado "penso, logo existo", pergunta-se: penso em

quem? A resposta encontra-se no eu, ou seja, "penso no meu eu, portanto, existo para mim!", mas e o outro? Conforme Dussel, o *Ego* pensa em si, logo o Outro não existe, "não-é"[5] (DUSSEL, 1977a, p. 27).

> O ego europeu, e posteriormente de todo o "centro", constitui uma Totalidade divinizada, fetichizada; esta divindade exige que os oprimidos da periferia (e os que se encontram dentro da "ordem" divinizada: a criança, a mulher e o trabalhador) lhe prestem culto obrigatório. Ser ateu de tal divindade é a condição de possibilidade de prestar culto ao Outro absolutamente absoluto, de realizar uma *práxis* de libertação (DUSSEL, 1977a, p. 27-28).

Segundo Dussel, essa influência eurocêntrica alinhada com a religião torna-se um instrumento de opressão, onde Deus – que se fez homem e que anuncia como mandamento o amor ao Outro – torna-se mecanismo para a justificação da exploração e morte. Conforme o filósofo, isso evidência a substituição de Deus, "o Outro Absoluto" – com o qual o homem estabelece, através da experiência místico-religiosa, uma *práxis* de alteridade – para um deus fetiche, onde o que existe de mais sagrado torna-se o rosto do próprio Eu (DUSSEL, 1986b, p. 193-194).

Conforme o autor, em seu livro *Para uma ética da libertação latino-americana V: religião antifetichista*, ao negar o próximo, cria-se uma máscara sobre o rosto do Outro, desse modo, a *face* que antes era compreendida como "imagem e semelhança de Deus" torna-se um objeto de coisificação, ou seja, não se cria relações, vínculos, ao contrário, gera-se dominação, onde o Eu enxerga-se como superior ao Outro e, assim, torna-se normal escravizar, abusar, maltratar o próximo, pois, o imperativo "ama o próximo como a ti mesmo" é substituído pelo "ama a si mesmo" DUSSEL, 1977a, p. 26).

Para o filósofo, o pensamento moderno europeu possui uma experiência do absoluto voltada para a imanência da subjetividade (DUSSEL, 1977a, p. 28-29). Desse modo, a "conquista espiritual", isto é, o processo opressivo da dominação – ocasionado pela falta de empatia afetiva e pela negação dos sofrimentos do próximo – acarreta um *ethos* monológico[10], ou seja, a relação entre o Eu e o Outro deixa de ser dialógica para ser Totalidade[11] (DUSSEL, 1986b, p. 196).

[5] Dussel utliza essa expressão de Parmênides, pois, ela engloba a ideia núcleo da negação, ou seja, sei que o Outro existe, mas não me importo com ele, portanto, para o Eu ele "não é" nada. Mesmo sabendo a existência o Outro, nego-a (DUSSEL, 1995, p. 115-117).

> Prega-se o amor de uma religião (o cristianismo) no meio da conquista irracional e violenta. Propõe-se de maneira ambígua e de difícil interpretação, por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes, a igreja; e, por outro, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais (DUSSEL, 1993, p. 58).

De acordo com a filosofia dusseliana da libertação[6], a religião encontra-se situada na *práxis*, ou seja, ela é um diálogo entre o homem com o seu semelhante que, juntos, formam a "semelhança" de Deus. Segundo Dussel, as manifestações de fé também trazem consigo elementos próprios, pois a religião está situada em diferentes culturas, desse modo, para o autor, é preciso compreender o culto feito pelo Outro (DUSSEL, 1977d, p. 87).

3. O *EGO COGITO*: A EXPRESSÃO DO HOMEM MODERNO

O homem moderno-europeu pode ser definido através do *ego*. No medievo, esse Eu se afirmava como transcendência na relação teológica e na modernidade ocorre o contrário: a experiência ateia do homem que se prende ao *ego* o transforma em *ego conquiro*, "Eu conquisto" (DUSSEL, 1977c, p. 262). O *ego* da cultura moderna-capitalista, expresso por Descartes, esquece a dignidade da "carne", compreende a sensibilidade como dor e a "pele" como lugar do frio e tortura. A moral dominante nega o corpo para oprimi-la sem culpabilidade. A ética da libertação preza a "carne" e afirma a fé na sua ressureição, mobilizando a *práxis* para dar alimento ao faminto e os instrumentos para o trabalho do pobre. No pensamento medieval, o *ego* afirmava-se como uma transcendência numa relação teológica[7], mas, desaparecendo o Deus medieval como experiência ateia do homem moderno europeu, o *ego* fica sozinho e diz: "Eu conquisto" (DUSSEL, 1986b, p. 82).

A estrutura político-econômica do mundo é unificada num mercado internacional de dominação: o europeu diz: "Eu conquisto"; com Hobbes ele vai enunciar: "*Homo homini lúpus*" e com Nietzsche se manifestará como "Vontade de Poder"

[6] Refere-se ao pensamento ético-político desenvolvido pelo filósofo latino-americano Enrique Dussel.
[7] Para Dussel, no medievo o *ego* (Eu) é compreendido como relação para o Absoluto (Deus). A transcendência teológica ocasiona uma relação entre criador e criatura. Na modernidade – com o Iluminismo – o homem deixa o vínculo com o Transcendente para começar uma relação monológica entre "Eu-Eu". A incapacidade de "ir-além" de si faz o ser-humano torna-se ateu e a se projetar (auto fetichismo) como Deus (DUSSEL, 1977d, 103-104).

(DUSSEL, 1992, p. 23). Na posição do irmão-irmão, sem a distinção proposta do "Eu" ao "Outro", existe a dominação do "centro" sobre a "periferia" como analogia do que acontece entre Caim e Abel[8] (DUSSEL, 1992, p. 24).

Esse "eu que pensa" avança como início de um discurso que tem em si o único fundamento. Em Spinoza, esse "eu" se faz deus, porque é a única substância. Hegel absolutiza o *cogito* e inicia dentro dele a totalidade do ente. O *ego* foi divinizado e absolutizado. O *ego* é "vontade de poder" que coloca e aniquila valores a partir de si (DUSSEL, 1997, p. 131-132).

> Na totalidade, os agentes constituem um *ego cogito* (a ideia de serem os verdadeiros sujeitos detentores da razão e do conhecimento superior), notoriamente existente no caso do homem europeu iluminista dos Séculos XV a XVIII, que resultará na negação do status de humanidade de outros povos que não seguissem a matriz europeia. Por essa razão, a história passa a tratar o homem europeu como civilizado e os outros povos como incivilizados: bárbaros, indígenas, asiáticos, etc., como povos selvagens e incapazes da razão como preconizada pelo olhar ocidental – agora moderno. O *ego cogito* deriva, segundo o autor, de um *ego conquiro*, ou seja, a crença de que é um dever divino do homem europeu levar a sua tecnologia e os seus modos de vida às demais populações do mundo, rejeitando as suas crenças, religiões e culturas em prol de um projeto global de padronização da vida econômica e política europeia (COUTO; CARRIERI, 2019, p. 255).

Segundo Dussel, a consciência "moral", a partir dos princípios do sistema dominador, cria uma consciência tranquila e indiferente ante uma *práxis*[9] que o sistema aprova, mas que pode ser perversa e dominadora (DUSSEL, 1986b, p. 46). O mito moderno[10] é o responsável pela imolação de homens e mulheres, que cuja "vitimação" é encoberta com o argumento do sacrifício ou custo da "modernização". Esse mito irracional é o horizonte que o ato de libertação deve transcender através de uma ação

[8] Passagem bíblica de Gênesis 4, 3-11, onde Caim mata o seu irmão Abel.

[9] O conceito de *práxis*, em seu sentido primário, significa "ação". O Eu ao estabelecer uma *práxis* com o Outro, desempenha uma ação que pode ser de dois tipos: *práxis* de libertação ou opressão. Esse termo, numa compressão secundária (que será aprofundado no terceiro capítulo desse trabalho) refere-se ao vínculo com o Outro, desse modo, a *práxis* torna-se uma relação *ego-alter*. A mudança de entendimento da ideia de ação (fazer algo) para o conceito de relação (estabelecer vínculo) mostra a distinção entre moral e ética. Existem atitudes que ocasionam opressão, mas que são "ações" morais, dentro das leis do sistema (contrato social) e atos que o homem faz por vontade própria por compreender a dor do Outro (DUSSEL, 1977c, p. 69-72).

[10] Dussel, em seus escritos sempre faz menção ao "mito da Idade Moderna", que consiste na ideia de hegemonia cultural. Nega-se as outras culturas (crenças, valores e hábitos) os compreendendo como "mitos" e o homem egocêntrico origina um novo mito: pensar a cultura da Europa como superior às demais (DUSSEL, 1975, p. 115-117).

racional prático-política que supera o capitalismo e a modernidade num "trans-modernismo[11]" de civilização (DUSSEL, 1993, p. 152-153).

A colonização da vida cotidiana do índio foi o primeiro processo "europeu" de "modernização" para alienar o Outro como "si-mesmo". É o começo da domesticação do "modo" como os índios viviam e reproduziam. Sobre o efeito da "colonização do mundo da vida" se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, cultura sincrética e uma economia capitalista mercantilista dependente. O mundo da vida cotidiana (*lebenswelt*) conquistadora-europeia "colonizará" o mundo da vida do ameríndio (DUSSEL, 1993, p. 50-51).

Segundo Dussel, no *ego* concreto "descobridor" se terminou de produzir a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna. Colombo foi o primeiro moderno e Américo Vespúcio terminou o tempo de sua constituição: um "Mundo Novo" e desconhecido se abria à Europa, assim o "*ego cogito*" passará para a "vontade de poder" exercida (DUSSEL, 1993, p. 34). O *ego* moderno desapareceu em sua confrontação com o não-*ego*, os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o "Si-mesmo" a ser conquistado, colonizado e civilizado como "matéria" do *ego* moderno. Assim, os europeus se transformaram nos "missionários da civilização em todo o mundo, com os povos bárbaros" (DUSSEL, 1993, p. 36).

A civilização é a totalidade e a barbárie é o que está além dela: o não-ser. O espanhol chega à América e pergunta: "O índio é um homem?" Fernández de Oviedo esclarece que é um homem, "um animal racional e da mesma linhagem da Arca Santa de Noé, mas que se tornou bestial devido aos seus costumes". Dizer que se tornou bestial é dizer que perdeu sua racionalidade, deixou de ser um homem para ser uma entidade. Quando o conquistador chegou à América, não conseguia compreender o "mundo" do índio. Pela formação recebida em sua cultura hispânica e europeia, eles (colonizadores) não puderam compreender a lógica interna desse "mundo" indígena (DUSSEL, 1997, p. 96). O índio é uma ferramenta, uma "coisa à disposição". É desse modo que os espanhóis pensam a América Latina, se o índio não é nada, logo é preciso educá-lo e torná-lo civilizado: europeu (DUSSEL, 1995, p. 121).

[11] O termo "trans-modernismo" é uma expressão utilizada, por Dussel, para se referir a uma mudança de paradigma. Na modernidade (para o filósofo argentino, inclui-se a contemporaneidade) ocorre o "encobrimento" do Outro através de uma visão fechada do *ego*. A trans-modernidade seria um novo período histórico, onde o eurocentrismo seria superado pela inter-relação do Eu com o Outro. Seria a passagem da Totalidade para a Exterioridade (DUSSEL, 1993, p. 150-154).

O homem medieval afirmou o absoluto alternativo, já o homem renascentista divinizou o "eu". O homem europeu, matando o Outro, mata a epifania do Absoluto. No final do século XIX, o europeu passa a perder a confiança em sua divindade e em sua estabilidade (DUSSEL, 1995, p. 217-219). Dentro da vida cotidiana o homem se situa em "eu-sou-um-mundo", ou seja, o mundo do meu bairro, minha cidade, província e nação. Entretanto, é preciso que o ocorra a ruptura com o cotidiano para que se enxergue o Outro. O fundamento do homem moderno é a subjetividade (DUSSEL, 1995, p. 222-227).

A expansão do homem moderno: é um sujeito que se totaliza, que nega a alteridade antropológica e absoluta, ateiza-se do Deus alterativo[12] e por isso se diviniza a si: o *ego* de Spinoza[13] ou a Subjetividade absoluta de Hegel[14]. Instaura como que a "ordem natural", uma espantosa dominação do homem sobre o homem (DUSSEL, 1977c, p. 47). Dussel utilizando o pensamento de Sartre, contido nos livros *O Ser e o Nada* e *Critica da razão dialética*, mostra que a elite europeia dedicou-se a fabricar uma elite indígena. Selecionavam-se os adolescentes e lhes eram marcados na fronte com ferro em brasa os princípios da cultura ocidental. Eles eram introduzidos mordaças sonoras na boca, grandes palavras pastosas que aderiam a seus dentes. Depois de uma estada na metrópole, eram enviados para seu país, falsificados (DUSSEL, 1977c, p. 263-264). Projeta na consciência do dominador que a sua cultura é a única, negando a cultura do Outro. A cultura do povo começa a ser negada a partir das orientações da cultura do "centro" (DUSSEL, 1977c, p. 264).

> O filósofo fala na crise do sistema ontológico por conta de sua negatividade quanto à presença de mais-que-um ser dentro de sua totalidade: através da dialética, tudo deveria se reduzir a ôntica, a entes, cuja dedução é possível a partir do ser, mas o rosto ôntico do outro não é passível de dedução. Esta impossibilidade, segundo Dussel, constitui um quarto momento do movimento que agora é ana-dia-lético, ao ponto que exige a substituição da ontologia diante de sua incapacidade de atender a continuidade natural deste movimento. Eis aí uma possibilidade de se caminhar para além da totalidade vigente, onde é possível ver o rosto do outro, mas não se pode reduzi-lo a um ser ontológico. Dussel afirma que, empunhando (e superando) as críticas europeias a Hegel e Heidegger e, escutando a palavra pro-vocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade, pode nascer a filosofia latino-americana que será, analogicamente, africana e asiática (DROPA, 2011, p. 265).

[12] Que é uno, mas também trino (relaciona-se com um Outro: Deus Pai e Espirito Santo).
[13] Essa expressão faz uma sátira ao "Deus de Espinoza" que seria, no contexto apresentado por Dussel, um Deus-Eu.
[14] Ideia contrária a essência Absoluta, ficando preso no imanente: no sujeito.

A *práxis* da dominação pedagógica, isto é, a ação de opressão feita pelo Eu que se coloca como mestre diante do Outro se funda no postulado de que não existe outra palavra possível senão àquela que diz o sentido do mundo estabelecido: palavra ôntica do sistema vigente, do preceptor rousseauniano[15]. A cultura dominadora-repressora exerce um *ethos* autoritário sádico (DUSSEL, 1977c, p. 232-234), ao contrário da *práxis* de libertação, que é *habodah*, isto é, serviço. O Eu é a estrutura de uma *práxis* (ação) a partir da descoberta da realidade do Outro, de compartilhar responsabilidades, fazer de sua teoria um momento esclarecedor do que se vive em grupo (DUSSEL, 1977c, p. 247).

A Europa através de seu pensamento hegemônico compreende as outras culturas e pessoas como objetos. O "coberto" foi "des-coberto" como *ego cogito cogitatum* europeizado, mas "en-coberto" como Outro: o *alter* constituído como o "Si-mesmo". O *ego* moderno "nasce" na auto constituição perante as outras regiões dominadas (DUSSEL, 1993, p. 36). Segundo Dussel, o "descobrir" europeu das existências de novas terras exige o horizonte ontológico de compreensão do mundo da vida cotidiana, isto é, do *Lebenswelt* (DUSSEL, 1993, p. 35-36).

Conforme Dussel, os europeus que chegaram à América pensavam que sua moral era superior e cristã, mas cometeram dois erros: não era superior e nem ética profético-evangélica (DUSSEL, 1986b, p. 122). "Frente a frente" a um "conquistador", a partir de sua decisão livre e pessoal de enfrentar um Imperador: um "Eu-moderno livre", violento, guerreiro e político; dentro de um "nós" – necessário e trágico como o "Prometeu acorrentado" (DUSSEL, 1993, p. 48). A "conquista espiritual" e o "encontro" de dois mundos. É um processo contraditório, pois, prega-se o amor de uma religião (o Cristianismo) através da conquista irracional e violenta, sendo que o fundador do cristianismo é um crucificado, uma vítima inocente, na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes e se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais (DUSSEL, 1993, p. 58).

No início da Idade Moderna, Descartes descobrirá e corroborará na Europa um dualismo antropológico. A concepção fálica do mundo europeu-medieval soma-se à submissão a que foram levados os índios vencidos (DUSSEL, 1977c, p. 126). Assim surge o

[15] Rousseau, em sua obra *Emílio*, apresenta a ideia de preceptor com o sentido de o homem relaciona-se melhor com a natureza do que com o seu próximo (ROUSSEAU, 2018, p. 322-323).

Ego paterno ou do senhor-dominador, que faz as leis, impõe aos fracos o "superego[16]" e o fundamento do "princípio de realidade". A superação do édipo-pedagógico realiza-se pela negação da mãe-cultura e pela aceitação e identificação do pai-Estado. O filho-povo, ao negar sua mãe-cultura popular, fica órfão à disposição do pai-Estado que se mascara atrás do rosto amigo e se mostra parecido com o preceptor (DUSSEL, 1977c, p. 173-176). Segundo Dussel, é por isso que *Emile est orphelin*[17] (Emílio é órfão), pois, deve cortar a relação com a mãe-cultura para poder ser educado pelo pai-Estado (DUSSEL, 1977c, p. 181-184).

> É fundamental o cuidado para que os direitos humanos não se convertam em um produto estático eurocêntrico o qual não seja capaz de dialogar interculturalmente com as outras culturas. O ponto central do pensamento em Dussel é a reflexão sobre a necessidade de que ocorra uma libertação do pensamento latino-americano no intuito de permitir concretizar a libertação do trabalhador explorado (FREITAS; FREITAS, 2019, p. 205).

De acordo com o pensamento dusseliano, a ideia de que a modernidade constitui um fenômeno europeu, de que todo avanço intelectual e técnico provinham da Europa, fez surgir o "Mito da Modernidade". Embora carregue consigo um caráter emancipador, a Idade Moderna desde 1492 (ano em que Dussel (1993, p. 15) adotou como ponto de início da modernidade) até 1636 (quando Descartes exprime o eu penso no *Discurso do Método*) formam uma síntese do *primum cognitum*[18], ou seja, inclui o mundo como um horizonte de hegemonia cultural. Nega-se as outras culturas (crenças, valores e hábitos) os compreendendo como "mitos".

> A filosofia latino-americana da libertação, apresentada como uma proposta de emancipação da América Latina como periferia da prática hegemônica central (eurocêntrica), se propõe a reconhecer o verdadeiro lugar do nativo em face do seu "outro". Faz-se necessário, então, identificar qual é a base teórica que fundamenta essa nova proposta de filosofia. É possível reconhecer a influência da teoria e do pensamento marxiano, em especial em conceitos como a utopia concreta e a *práxis* libertadora, na filosofia da libertação, o que é admitido por diversos autores. Todavia, a escolha de Dussel, ao reconhecer na teoria de Marx uma terra fértil para o florescer da Filosofia da Libertação, se diferencia das demais por ser eminentemente ética, fundamentando a libertação do nativo alienado no alcance do Reino da Liberdade, onde as desigualdades são eliminadas (MENDES; NEVES, 2019, p. 49).

[16] Aqui também é feito uma menção ao termo "superego" de Freud para evidenciar que o homem possui dentro de si a pretensão de dominar o próximo.
[17] Faz uma alusão a obra *Emílio* de Rousseau.
[18] Termo de Guilherme de Ockham. Fala sobre a imposição de uma ideia particular como universal.

O ser (aqui se inclui o Eu e o Outro) está situado no mundo, entretanto, o problema da negação do próximo encontra-se quando o Eu e o Próximo estão em "mundos diferentes" ou quando ficam separados por muros invisíveis, como os de Berlim. A *práxis*, para Dussel, efetiva-se na "fusão de horizontes[19]" que se alinha com a proposta relacional de colocar-se frente ao rosto do Outro, isto é, no "*face*-a-*face*". O mundo-criado pelo Eu, através do pensamento *conquiro*, mostra-se a existência de uma *via láctea*: existem outros "planetas" que são diferentes e aos quais giram em torno do sol (DUSSEL, 1975, p. 117). O pensamento cartesiano evidencia que o aspecto existencial tornou-se distinto da ética, pautando-se no subjetivismo (DUSSEL, 1995, p. 107).

O *ego cogito* torna-se expressão do homem moderno, que pautado pelo individualismo e pela vontade de dominar o Outro, compreende o próximo como "algo" com o qual deve "conquistar". Essa compreensão faz com que o Eu, enunciado no *cogito* cartesiano, deixe o âmbito abstrato (pensar só em si) para o aspecto físico (dominar e usar o Outro para si) (DUSSEL, 1995, p. 127-28).

4. O *EGO CONQUIRO*: A DOMINAÇÃO DO OUTRO COMO CONSEQUÊNCIA DO INDIVIDUALISMO MODERNO

O *ego cogito* assume a condição de *ego conquiro* e, como consequência do esquecimento do próximo, nega-se a sua condição humana, ou seja, o problema da exclusão do Outro não encontra-se em não pensar no próximo, mas na falta de empatia com a sua dor, em outras palavras, sabe-se que o Outro existe e que ele precisa de ajuda, mas ignoro-o.

O indivíduo pode negar e oprimir o próximo e estar dentro das normas morais da sociedade, numa visão concreta: o homem que trabalha e possui um salário, não precisa ajudar um morador de rua, o "dinheiro é seu e dele faz o que quiser", e isso se aplica em todas as esferas, inclusive a religião. O que está por detrás dessa mentalidade é o esquecimento da carnalidade do Outro e da sua condição de ser humano. Se o Eu possui

[19] O termo "fusão de horizontes" de Hans-Georg Gadamer é utilizado por Dussel para efetivar a ideia de compreender o "mundo" do Outro, de estabelecer com o próximo um vínculo de amor (DUSSEL, 1975, p. 116-118).

comida, casa, acesso a educação e assistência médica, não se preocupa com o Outro que não a tem. A principal causa desse esquecimento está na falta de *práxis* com próximo, em querer conquistá-lo e não prestar auxílio (DUSSEL, 1993, p. 59-61).

> Eu sou superior, logo, devo conquistar. Para Dussel, alguns homens se colocam na posição de deuses pensadores e outros de meros homens trabalhadores. Seja pela vontade de Deus, seja pela dominação e domesticação dos corpos humanos, é assim porque é. Logo, não há razão que coíba, para aqueles que são deuses, a violação ou a dominação dos corpos daqueles que trabalham, pois, estes são considerados um "não ser" ou meramente, seres exteriores à totalidade. A exterioridade é a segunda categoria – e diz respeito aos sujeitos que não se adequam à totalidade criada ou são excluídos desta. Na condição de exterioridade, a um corpo não necessariamente é atribuída a humanidade, e por isso, não há aplicabilidade de um fundamento moral comum. É nessa prática de conquista da periferia não humana, nascida de uma imoralidade que se deu a conquista da América Latina. O que Dussel visa, com a Filosofia da Libertação, não é à inclusão dos sujeitos na totalidade, mas ao rompimento dessa totalidade por aqueles que estão às margens (COUTO; CARRIERI, 2018, p. 634).

O *ego cogito,* situado dentro de uma economia capitalista mercantil, torna-se "eu conquisto" que culmina no "eu colonizo". A "civilização" (aqui se refere ao mundo do Europeu), inicia um ambíguo curso de en-cobrimento (não descobrimento). A expressão de Descartes do *ego cogito* será o resultado ontológico do processo descrito: o *ego* como origem absoluta de um discurso solipsista (DUSSEL, 1993, p. 53). O "mito da Modernidade" é uma inversão: a vítima é transformada em culpada e o vitimário, isto é, aquele de quem é a culpa é considerado inocente (DUSSEL, 1993, p. 79). Esse pensar assume o sentido emancipador moderno, mas descobre a irracionalidade no "mito" da culpabilidade do Outro, pois nega o argumento da legitimação da violência ou guerra inicial para "compelir" o próximo a fazer parte da "comunidade". Por detrás da negação está à confrontação do "Eu-Senhor" ao Outro (DUSSEL, 1993, p. 82).

A modernidade traz consigo um caminho pautado no projeto de dominação cultural e impõe a identidade do Eu como parâmetro para o estabelecimento do "nós", relação entre Eu-Eu, não entre o Outro (DUSSEL, 1993, p. 163). A *práxis* da libertação deve promover a inclusão do próximo através do desvelar opressor do sistema vigente, em outras palavras: ir contra as formas de dominação da modernidade (DUSSEL, 1997, p. 227-231). A *práxis* que intenta requisitos do sistema é perversa, pois, cumpre a lei pela lei. A

moralidade da *práxis* depende de um projeto de libertação através do "*face*-a-*face*" Daquele[20] que é excluído (DUSSEL, 1977d, p. 106).

Dentro de uma sociedade regida pelo *ego conquiro,* o que acontece é que o encobrimento do próximo também fica pautado pela máscara praxiológica[21]: a ajuda ao Outro não acontece como motivo para a sua libertação, mas que o Eu tire, ou pelo menos tenha a sensação, de tirar de si o julgo pesado da dominação. Doam-se moedas aos moradores de rua, por exemplo, não porque o Eu compreendeu a dor do Outro e escutou a sua voz inefável (voz que é expressa no "*face*-a-*face*" e não no de "me de dinheiro"), não fez a experiência de se colocar no lugar dele e não o quer retirar dali, o Eu faz o "bem", para se "parecer ser" bom: para que o olhem como bondoso (DUSSEL, 1993, p. 62-63).

> O etnocentrismo europeu, hoje eurocentrismo, remonta à origem da divinização da ontologia entre gregos com o pensar solitário, que pensa só seu pensar, conquistador, guerreiro, dominador. Essa tradição de origem grega, etnocêntrica, tem início no período pré-socrático, que tem em Parmênides de Eléia sua maior expressão: o *ser* é; o *não-ser* não é. Na construção do *logos* grego apenas o *ser* pode ser pensado, o *não-ser* (*o outro,* a *alteridade, a vítima)* não pode ser parte constituinte darealidade, ele é excluído até mesmo como possibilidade. O ser no *logos* grego, com sua arquitetura de mundo, é legitimado pela própria estrutura ética ontológica, que põe como imorais aqueles que estão aquém da totalidade, e que compreende o sistema cosmológico grego (a *physis*) e político (a *polis)* (MELO, 2017, p. 08).

O pensamento moderno e eurocêntrico – derivado do subjetivismo niilista do *ego cogito* cartesiano – culminou na "vontade de poder" do homem sobre o Outro. O discurso do método evidencia a redução da capacidade de abertura e transcendência do ser humano (DUSSEL, 1977d, p. 142). O "transcender" do Eu não se limita em ir ao encontro com Deus, ao contrário, esse "ir além de si" se expressa também na exterioridade, na relação com o Outro: sair de sua subjetividade para abrir-se ao horizonte ontológico da exterioridade. A incapacidade de construir pontes com o próximo através da compressão de sua dor constitui o sistema de Totalidade, aniquila os antigos valores, como a estima e o amor, ocasionando em seu lugar novos modos de "socialização" com o Outro. O

[20] Utilizou-se a primeira letra em maiúsculo para se referir ao Outro, essa nota apresenta-se devido a um costume linguístico-religioso de que todas as menções a Deus utilizem letras maiúsculas, entretanto, nesse caso, a utilização foi devido a analogia com o "O"utro.

[21] Práxiologia é o estudo sobre a condição humana. A "máscara praxiológica" seria a negação da condição do Outro como alguém (pessoa) e dos seus direitos, mas, "maquiada" por argumentos falaciosos de inclusão e aceitação (DUSSEL, 1993, p. 63).

imperativo vigente torna-se a política do próximo como objeto-mercadoria (DUSSEL, 1977d, p. 143-144).

> Para Dussel, a alienação consiste no fato de tomar o "outro enquanto instrumento" (objeto prático), isto é, enquanto um ser que serve de mediação para a realização das vontades do outro, aniquilando a semelhança e a distinção. Assim, a alienação resulta de uma *práxis* de dominação, que é a afirmação de um projeto totalizador opressor e autoritário. Nessa perspectiva, o projeto dominante impõe seu horizonte de abrangência, utilizando e instrumentalizando a tudo e a todos em função de uma cultura individualista, intrínseca ao capitalismo. Para assegurar a realização desse projeto dominador seus interessados promovem diversos tipos de alienação: do trabalho, da cultura, a política, a religiosa, a educativa (COSTA; LOUREIRO, 2017, p. 248).

O Eu burguês-europeu como totalidade da subjetividade moderna indeterminada se apresenta como *dasein*, ser-ai – através do "direito" que se auto impôs. A relação prática do ser humano com a coisa abstrata exterior, isto é, o Outro, mas que não é visto como próximo, antes com objeto de posse e, com isso - a partir da minha "(auto)rização" sobre o próximo – Eu coloco a minha vontade nessa "coisa" e com ela relaciono com um projeção "meu", do Eu no Outro, não como ele é (DUSSEL, 1977d, p. 69). Outro aspecto que auxilia no projeto da totalidade do *ego* moderno são as mediações para "estar-na-riqueza", ou seja, a ganância do homem em querer ser rico, possuir bens, o faz estabelecer com fundamento social uma "corrida" de sobrevivência e, ao mesmo tempo, de melhores condições de vida (DUSSEL, 1977d, p. 44). A dialética do senhor-escravo é mantida para máxima: "Quem és tu? Não é meu irmão nem meu parente. Quem és? Te matarei" (DUSSEL, 1977b, p. 36). O eurocentrismo enxerga o próximo como a "mão-de-obra encomendada" do eu conquisto, do eu penso, do eu-ropeu. Desse modo, anuncia-se o "Eu domino" com sua dimensão constitutivo-subjetual-ontológica e com a divinização que isso supõe (DUSSEL, 1977c, p. 49).

> O europeu contrapõe sua condição de vida à de outros povos e os julga como inferiores por seu "atraso". Ser humano, para o europeu, é viver em condições de vida superiores e racionais que se mostram pelo avanço da ciência, da tecnologia e das formas de produção. Daí surge, também, o *ego conquiro*, que é o pensamento de levar o status de humanidade (a tecnologia, as formas europeias de vida) aos que não são considerados humanos, mas selvagens, bárbaros, portadores de mão de obra bestial. Conquistar, nesse sentido, é tido como sinônimo de humanizar – mesmo que à força (COUTO; CARRIERI, 2018, p. 633).

A negação do Outro é um fato que perpassa todo o contexto histórico. Segundo Dussel, a máxima o "ser é" e o "não-ser" não é, de Parmênides de Eleia[22] aponta para uma questão que perpassa desde a antiguidade até a contemporaneidade: a exclusão de alguns. Outro exemplo que retrata o modo de pensar e de agir "eurocêntrico" pode ser observado quanto à participação na vida pública em Atenas: os homens podiam participar das questões que englobam decisões importantes relativas a *polis*[23], sendo que o escravos e mulheres não possuíam esse direito, existe a diferença entre "homens" e "não-homens" (DUSSEL, 1995, p. 115-117).

De acordo com a filosofia dusseliana, o motivo que levou ao estabelecimento de uma afirmação alienante está em divinizar o mundo e, como consequência, projetar em si a imagem do Ser Absoluto e querer reproduzi-la aos outros (DUSSEL, 1995, p. 125). No "meu" mundo, o Eu assume o lugar de ditar as regras (DUSSEL, 1995, p. 112). O Outro é negado e internalizado no mundo como coisa, é definido a partir do ser da totalidade. O próximo torna-se pertencente do ser, de um subgrupo dominante (DUSSEL, 1995, p. 126). O que é negado é visto pelo Eu como "não-ser", entretanto, essa negação – que se situa no nível concreto do cotidiano – é a privação do próximo. Não é que o Outro esteja naquela situação por sua escolha própria, mas, porque ele foi condicionado a isso – fatores sociais, econômicos, políticos, educacionais e familiares – o próximo pode se tornar "ser", sendo necessária para isso uma *práxis* política, que através da escuta de seus lamentos e do texto indizível expresso em seu rosto, busca meios concretos de tirá-lo da situação de vulnerabilidade: o Outro oprimido está em potência e necessita de ajuda para ser ato. Isso não significa transformar o Outro em Eu, nem criar um padrão universal pautado no eurocentrismo, ao contrário, está na abertura para a compreensão da cultura do próximo (DUSSEL, 1995, p. 130-132).

> Dussel aponta para a "tese eurocêntrica", mostrando que o colonizador considerava sua cultura superior às demais culturas. Para o europeu colonizador, os povos dominados eram responsáveis por seu próprio não desenvolvimento, por isso o progresso era tão necessário para eles. Dussel nomeia esse processo como "falácia desenvolvimentista" (MEDEIROS, 2019, p. 224).

O Eu *conquiro* ao ver no Outro um objeto, faz com que ocorra uma inversão de sentido, o próximo compreende sua capacidade de ser, mas o Eu a nega, pois, ele é quem

[22] Presente no *Poema*, principal escrito do filósofo eleata.
[23] A *polis* significa cidade.

se nega, ao não aceitar o Outro. Em poucas palavras: o opressor também é um oprimido que reprime suas angústias e as projetas no próximo – não com isso retirando o fardo de que existem pessoas concretas que possuem problemas reais como a fome e que choram de dor enquanto outros poderiam ajudá-los e os nega – o que Dussel evidencia é a falta de sentido, o niilismo do homem, que acredita que poder, dinheiro e bens materiais irá suprir o vazio de si (DUSSEL, 1977d, p. 35). O ente "é" e se dá na respectividade mundana fundada no ser (DUSSEL, 1977d, p. 70). O ente é finito, ele é algo, "não-outro, limitado. Dussel, utilizando a filosofia econômica-política de Karl Marx, apresenta a estruturação do *ego* através de uma atitude prática, ou seja, através de uma *práxis* de dominação. Se a *práxis* deve ir além do sistema de Totalidade vigente, ou seja, se precisa deixar de ser uma *práxis* dominadora para passar para uma *práxis* libertadora, é preciso compreender a realidade onde o Outro está situado (DUSSEL, 1977d, p. 75).

> O homem não europeu, *o outro* das periferias do mundo, não cabe nessa pretensa totalidade ontológica e tem negada a sua vida, pois ele não faz parte do conjunto *ego- ontológico* que tem no homem europeu o *ser* verdadeiro – o humano por excelência, o único detentor de cultura, razão, filosofia etc. Visão essa que encontramos em J. G. Friedrich Hegel quando este comenta a periferia do mundo, no caso, a África negra, que para ele estava afastada do processo histórico universal (MELO, 2017, p. 09).

O homem de pensamento eurocêntrico-hegemônico através de seu individualismo faz com que o seu *ego* deixe de ser algo abstrato (*cogito*) para se tornar concreto (*conquiro*). Segundo Dussel, essa ação dominadora possui um antecedente interior ao ser humano: o *superego* que desemboca em "vontade de poder". O "corpo-mercadoria" perdeu toda a sua Exterioridade, sua dignidade e sua exigência de justiça. Totalizado dentro da "pulsão de totalização", o Outro se transforma em mediação, útil, deixa de haver Outro para só ser "o Mesmo" (DUSSEL, 1977d, p. 98). A eticidade do projeto erótico, pedagógico e político se funda no horizonte de exterioridade da utopia absoluta de uma época da plena proximidade de um "*face*-a-*face*" sem dominação (DUSSEL, 1977d, p. 103). A primeira "experiência" moderna foi à superioridade quase divina do "Eu" europeu sobre o Outro primitivo (DUSSEL, 1993, p. 47).

Conforme Enrique Dussel, o homem quando considera as coisas, não as vê como elas são, mas projeta nelas algo que não está nelas e as transformam em instrumentos. Não existem setores no mundo que não tenham recebido o golpe desta civilização

universal europeia. Chama-se de *civilização*, no sentido de Ricoeur[24]: o sistema de instrumentos (DUSSEL, 1997, p. 70-75). O homem culto é aquele que possui a consciência cultural de seu povo, a autoconsciência de suas estruturas e tem um saber preparado e alerta para cada situação da vida (DUSSEL, 1997, p. 77).

O *ego* avança como seu fundamento, quando Descartes diz: "– Eu penso", em Spinoza, esse "eu" se faz Deus, pois é a única substância e Hegel absolutiza o *cogito* dentro de si, na totalidade do ente. O *ego* foi divinizado e absolutizado. Esse *ego* é "vontade de poder", que cria valores e que faz a partir de si. Esse *ego* incondicionado constitui o Outro homem como uma ideia (DUSSEL, 1977c, p. 259-263). O *Ego cogito cogitatum*, onde o índio, o africano e o asiático são entes constituídos desde a compreensão do ser europeu e isso justifica Fernández Oviedo ao dizer: "Serão os índios homens? Sim, os índios são animais racionais que se tornaram bestiais por seus costumes". O Outro é um rude que se deve ser "educado" aos padrões da civilização europeia (DUSSEL, 1977c, p. 263).

Quando o espanhol chegou à América, estabeleceu-se o primeiro "*face*-a-*face*": Colombo viu índios, Cortés descobriu a cultura asteca e Pizarro os incas. Cada um dos conquistadores se defrontou com o Outro que possuía um mundo (DUSSEL, 1977c, p. 255). Existe outro mundo não hispânico, mas que foi dominado e isso gerou a alienação da América Latina. "Enriquecer-se" era o novo projeto do homem burguês europeu que imolava o Outro, o índio, para ter o poder (DUSSEL, 1977c, p. 256).

> Quando Colombo, o representante dos reis ibéricos, chegou às terras latino- -americanas, o Outro "desapareceu" porque o "Índio" não foi visto como Outro, mas como o "si-mesmo" que já era conhecido porque, para Colombo, o índio era o asiático, e então somente foi "reconhecido", negado como sendo Outro, "en-coberto". Após se ter "inventado" nosso continente, a América foi "descoberta" e inventada à imagem e semelhança da Europa. Os europeus recém-chegados à América pensaram e agiram como se uma cultura desconhecida para eles, tida como bruta e bárbara, devesse por eles ser civilizada. Nesse processo, foi encoberta a alteridade do homem latino-americano (MEDEIROS, 2019, p. 223-224).

O projeto do homem europeu capitalista imperial está no "eu domino o mundo" para "estar-na-riqueza". Seus projetos de democracia e seu modelo econômico-político

[24] Paul Ricoeur, em seu livro *História e Verdade*, apresenta que se ao invés do diálogo se tem um "choque" entre culturas, ocasiona-se numa hierarquização de grupo, onde uns são "superiores" e os outros são "inferiores", instrumentos (RICOEUR, 1955, 197-199).

situarão como um povo oprimido. É um projeto ontológico de dominação, ou seja, é a passagem da potência ao ato (DUSSEL, 1977d, p. 123).

Não existe alteridade dentro da Totalidade solipsista como *ego*. O Outro fica incluído em "o Mesmo" como "o outro" (DUSSEL, 1977b, p. 103). Dussel trabalha como situação hermenêutica o homem no mundo como um todo em sua cotidianidade prática (DUSSEL, 1977d, p. 40-42). O homem europeu buscando desprender o Outro "bárbaro" do "mito" e trazer àquilo que julgava sob seus parâmetros ser civilizacional cria o mito da modernidade, que consiste na tentativa do *ego* europeu de constituir os Outros povos como objetos e instrumentos (DUSSEL, 1993, p. 85-113). A questão da negação do Outro é um ciclo material-abstrato, ela é concreta, pois é direcionada a uma pessoa que se encontra em situação de opressão, mas também é abstrato, pois, a exclusão do Outro parte de uma forma monológica de pensar. O ponto de partida da negação é o sujeito concreto, mas o que ocasiona essa marginalização é a forma de "pensar" no próximo: o *ego cogito* tornar-se *ego conquiro* e a "vontade de poder" muda para "vontade de dominação" (DUSSEL, 1977b, p. 51-52).

> Para o filósofo argentino, o "Outro" não chegou a ser reconhecido como o "Outro" pelo europeu. Esse "Outro" sequer pôde ser ele próprio. Na verdade, esclarece Dussel, o "ameríndio" foi encoberto como o "Mesmo", aquilo que os europeus já eram desde sempre. Em outras palavras, o "Outro", com a chegada do europeu, nunca pôde ser ele próprio, logo, não foi descoberto, e sim, encoberto. As Américas não foram propriamente descobertas, pois não permaneceram distintas, não apareceram como "Outro", e sim, transformaram-se no objeto em que o "Mesmo" se projetou e encobriu. Para Dussel, o verdadeiro significado de descobrir as Américas seria constatar a existência de territórios continentais habitados por pessoas ao oeste do Atlântico, até então totalmente desconhecidos pelos europeus, o que exigiria do intérprete o gesto de abrir o seu horizonte de compreensão do mundo. Em outras palavras, descobrir consiste em reconhecer o "Outro" como o "Outro", sem "mesmificá-lo", ou seja, reconhecer o índio como o índio, sem "europeizá-lo" (SANTOS, 2019, p. 24).

Para Dussel, o "eu penso", isto é, a capacidade do homem de utilizar de sua razão para refletir e inferir juízos sobre o pensante é obscurecido pela confusão do próximo como objeto. Quando o Outro é confundido com uma "coisa" em que posso manipular fica-se impossível estabelecer relações: o Eu não está aberto à exterioridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, esse trabalho fez um estudo bibliográfico sobre a inter-relação entre o Eu e o Outro diante do contexto hegemonico religiosos e cultural. Partindo do problema da negação do próximo, analisou-se a concepção eurocêntrica, constatando que na modernidade o Eu compreende o Outro como "não-Ser", pois, pensa somente em si. O *ego cogito* cartesiano resumi essa compreenção: o Eu pensa nele, logo existe para si; mas e o Outro? Como o *ego* não pensa no próximo, portanto, esse não existe, "não-é". O entendimento do Eu como centro das ações deixa o âmbito abstrato e se instaura no espaço físico. Esse modo de apreensão individualista faz com que o Eu compreenda o próximo como "algo", não como "alguém" e, assim, o *ego cogito* (eu penso) torna-se *ego conquiro* (eu conquisto). A partir da elevação do Eu ao centro, o Outro assume a periféria (teoria sistema-mundo) desencadendo um macro processo.

O "mito da modernidade" surge como resultado desse pensamento *ego*-cêntrico: o Europeu, negando as outras culturas, vê os povos nativo-ameríndios como sub-homens, barbáros, isto é, inferiores e sem cultura, impondo a eles um "padrão" que distingue o que é civilizado (Ser) do não civilizado (não-Ser), sendo assim, ocorre-se o en-cobrimento do Outro (não descobrimento), pois, o colonizador oculta o *modus vivendi* ao fazé-lo imitar o *ethos* do Eu. A ação dominadora de não aceitar o próximo como ele se apresenta, faz com que se crie uma "máscara" sobre o seu "rosto" do Outro, negando a sua maneira de manifestação religiosa e colocando o Eu – através da fetichização – no lugar de Deus.

REFERÊNCIAS

COSTA, C. A.; LOUREIRO, C. F. O alcance teórico das categorias "exclusão e libertação" para a questão ambiental: uma leitura ancorada em Dussel e Freire. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 19, n. 01, p. 234-257, jan./mar., 2017.

COUTO, F. F.; CARRIERI, A. P. Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação nos Estudos Organizacionais. **EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 04, p. 631-641, out./dez., 2018.

_____. Organizações outras: diálogos entre a Teoria da Prática e a Abordagem Decolonial de Dussel. **RAC**, Maringá, v. 23, n. 02, p. 249-267, mar./abr., 2019

DROPA, R. F. A Ética da Libertação de Enrique Dussel e a necessidade de um novo paradigma libertador homossexual diante do androcentrismo vigente nos cursos jurídicos do Brasil. **FIDΣS**, Natal, v. 02, n. 01, p. 255-275, fev./abr., 2011.

DUSSEL, E. D. ***Praxis* latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1983.

_____. **El humanismo helénico**. Buenos Aires: EUDEBA, 1975.

_____. **Ética comunitária**: liberta o pobre!. São Paulo: Vozes, 1986a.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana.São Paulo: Loyola, 1986b.

_____. **Filosofia della liberazione**. Brescia: Queriniana, 1992.

_____. **1492**: o encobrimento do Outro. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. **Religión.** México: Edicol, 1977a.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana I**: acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola, 1977b.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana III**: erótica e pedagógica. São Paulo: Loyola, 1977c.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana V**: uma filosofia da religião antifetichista. São Paulo: Loyola, 1977d.

_____. **Introducción a la filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1995.

FREITAS, A. L. C.; FREITAS, L. A. Alteridade e relações dialógicas: aproximações entre os pressupostos de enrique Dussel e Paulo Freire. **RPGE** (Revista online de Política e Gestão Educacional, Araraquara), v. 23, n. 01, p. 202-216, jan./abr., 2019.

MEDEIROS, M. A pobreza na Congregação das Irmãs Escolares de Nossa Senhora à luz de Enrique Dussel e Paulo Freire. **Comunicações**, Piracicaba, v. 26, n. 01, p. 217-239, jan./abr., 2019.

MELO, J. A. F. **O conceito de vítima para além da Totalidade do conceito em Enrique Dussel**. 2017. 20f. Monografia (Especialização Lato Sensu) – Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, 2017.

MENDES, H. J. M.; NEVES, J. M. S. A utopia concreta e a *práxis* libertadora: a influência de Karl Marx na filosofia da libertação de Enrique Dussel. **Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 09, n. 02, p. 49-64, abr., 2019.

RICOEUR, P. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1955.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SANTOS, M. G. M. A criminologia da libertação de Lola Aniyar de Castro e as contribuições de Ricœur e Dussel. **Revista Fórum de Ciências Criminais**, Belo Horizonte, v. 06, n. 12, p. 13-32, jul./dez., 2019.

UMA ANÁLISE SOBRE A PRESENÇA DO DISCURSO RELIGIOSO NA POLÍTICA E AS CONTRIBUIÇÕES DA IGREJA PARA O ESTADO

Marcos Rolando Dalarme Silva[1]
Osmar dos Santos Barbosa[2]

RESUMO | O presente artigo tem como estrutura uma exposição acerca do fenômeno político e sua relação com a religião. Para isso, é feito um resgate histórico acerca do pensamento de alguns pensadores da Filosofia. Sendo assim, é apresentado um compilado de reflexões acerca da política que vai desde Platão (período antigo) a Norberto Bobbio (período contemporâneo). Posteriormente, o fenômeno político é contraposto com o religioso. Para tal fim, é exposto o pensamento de dois pontífices (Leão XIII e Pio XI) sobre diversos temas que envolvem a relação entre a política e a Igreja. Ademais, como parte final do artigo, são apresentadas as figuras do comunismo e do capitalismo, que também são contrapostos ao pensamento religioso.

Palavras chave: Igreja. Política. Religião. Filosofia

INTRODUÇÃO

O artigo tem como objetivo fazer um diálogo entre a política e a religião. Para tal feito, é realizado, como forma de desenvolvimento de pesquisa, um resgate histórico acerca da política, fazendo-se um compilado de reflexões de filósofos que vão desde o princípio da Filosofia até o período contemporâneo. Sendo assim, é utilizado pensamentos acerca do tema dos seguintes filósofos: Platão e Aristóteles (período antigo); Santo Agostinho e São Tomás de Aquino (período medieval); Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes (período moderno); Carl Schmitt e Norberto Bobbio (período contemporâneo).

Posteriormente, o artigo visa apresentar o pensamento da Igreja sobre o tema. Para tal propósito, é utilizado primeiramente o pensamento de dois Pontífices – no caso Leão XIII e Pio XI – que confrontaram o tema em seus respectivos pontificados. O primeiro deles, Leão XIII, buscou o diálogo com os desdobramentos políticos de seu tempo. Mais necessariamente, emitiu suas reflexões acerca do tema através de encíclicas, nas quais falava em nome da Igreja sobre o relacionamento entre a política,

[1] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre
[2] Bacharelando em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre

a Igreja e o povo cristão. Ademais, no período no qual Pio XI exerceu seu pontificado, o mundo se viu imerso em um novo problema, o nascimento de regimes totalitários, mais necessariamente: o comunismo, o fascismo e o nazismo. Também Pio XI buscou opinar sobre o tema, mostrando assim, a visão da Igreja sobre esse mal que se começava a dar seus primeiros passos no mundo. Para tal feito, também ele, a exemplo do que havia feito Leão XIII, redigiu encíclicas que condenavam tais regimes totalitários, e que também incitavam o povo cristão a se opor a eles.

Por fim, o artigo também busca demonstra o posicionamento da Igreja mediante o capitalismo e o comunismo. Nesse ponto, é dada atenção aos desdobramentos negativos de ambos movimentos, e salienta o posicionamento da Igreja no combate aos exageros destes.

1. CONCEPÇÃO POLÍTICA CLÁSSICA: PLATÃO E ARISTÓTELES

Dois grandes pensadores que contribuíram fortemente para o amadurecimento do pensamento político no período clássico, foram Platão e Aristóteles. Ambos desenvolvem obras acerca do que seria um "Estado perfeito". Faz-se aqui uma breve análise de como esses pensadores compreendiam o Estado e como este, quando livre de vícios e individualismo, contribui para a virtude e o bem comum.

1.1 O pensamento político de Platão

Todo o pensamento político de Platão possui um pano de fundo metafísico (KRAUT, 2015, p. 547). Desse modo, o pensador diz que para os cidadãos alcançarem a felicidade, é necessário haver um líder que compreenda o mundo suprassensível, pois assim ele saberá exercer controle sobre a realidade inferior. Assim sendo, o pensador defende a ideia de um Rei-filósofo:

> Os "Filósofos-Reis", munidos como estão do conhecimento preciso da Forma da *areté* naturalmente a abraçarão e serão eles próprios supremamente virtuosos; e serão capazes de discernir de maneira infalível se e até que ponto uma dada ação ou instituição é virtuosa. Ademais, por diversos meios tomarão cuidado de transmitir seu conhecimento, ou, em vez disso, uma versão aproximada da chamada "opinião correta" para o restante do Estado, que, em proporção ao seu entendimento limitado, praticará a virtude

> "comum" ou "demótica", desfrutando assim de limitada medida de *eudaimonia* (KRAUT, 2015, p. 546).

Percebe-se que, para Platão, um Estado feliz é aquele que busca a virtude e os bens mais elevados do Mundo das Ideias. Por outro lado, o que pode corromper um cidadão é a riqueza ou pobreza exagerada, também o mercado de trocas pode levar o homem a esquecer os bens superiores e a focar somente nas coisas materiais. Assim sendo, em todo Estado deve haver uma boa base de educação que levem as pessoas a buscar as virtudes para não se perderem na ilusão das riquezas (KRAUT, 2015, p. 560).

O pensador grego destaca a importância da religião em um Estado. Para ele, as crenças e as práticas religiosas são muito importantes, pois elas trazem princípios morais em que o justo é beneficiado e o injusto é castigado pelos deuses. Dessa forma, o homem passa a agir em vista de um plano divino, buscando a virtude não somente em vista de cumprir leis humanas, mas de receber em recompensa os privilégios de uma deidade (ou várias) que estão atentos às ações humanas (KRAUT, 2015, p. 570).

1.2 O pensamento aristotélico

Reale (2003, p. 218) comentando o pensamento político de Aristóteles, diz que este classifica o homem não somente como "animal racional", mas como um "animal político", porém, para o filósofo, essa segunda definição se refere somente a homens livres que atuam e tem direito a voz na Pólis. Desse modo, o pensador não considera animal político os escravos e os estrangeiros. Para ele, os servos não eram sequer homens, mas apenas instrumentos animados.

No pensamento aristotélico, o indivíduo está para a cidade e não a cidade para o indivíduo. Este é o bem mais belo e divino do homem pois mostra a sua dimensão social, algo que o diferencia dos demais animais da natureza. Assim sendo, o animal político do filósofo é num sentido mais profundo, como um ser que vive em uma sociedade politicamente organizada (REALE, 2003, p. 221).

Para o discípulo de Platão, o fim do Estado é moral. Dessa forma, o governante deve levar seus cidadãos a buscar os bens da alma para que possam encontrar a felicidade, pois é somente abandonando o vício e abraçando a virtude que o homem pode ser feliz. A vida virtuosa, por sua vez, leva o indivíduo a fazer boas ações e a abandonar as más. Em Aristóteles, a cidade não pode ser nem muito

populosa e nem muito pequena, deve-se ajustar na medida certa para que vise o bem singular de cada cidadão que os leve à virtude por meio de uma boa educação (REALE, 2003, p. 223).

Percebe-se, a partir dessas colocações, que a *Política* aristotélica se afasta em certo sentido da *República* platônica. Enquanto Platão vê a ação política em um nível idealista, Aristóteles a concebe de maneira prática. Faz-se agora uma breve análise da concepção política na Idade Média e como os pensadores deste período foram influenciados pelo pensamento desses dois grandes filósofos clássicos.

2. CONCEPÇÃO POLÍTICA MEDIEVAL

O período medieval é fortemente marcado pelo feudalismo e pela expansão do cristianismo na Europa. Após a queda do Império Romano no Ocidente, o que se tem é uma mistura de povos bárbaros com cidadãos romanos, e o que une todas essas línguas é a fé cristã católica. Destaca-se neste período, dois grandes pensadores: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Faz-se aqui um recorte do que esses pensadores entendiam por vida política.

2.1 Santo Agostinho

Santo Agostinho, em sua obra *Cidade de Deus,* fala de duas cidades fundadas por dois amores. Existe a cidade terrena edificada pelo amor próprio, entregue ao pecado e que despreza a Deus. Por outro lado, destaca a cidade celeste, tendo como habitantes os justos que desprezam a si mesmos e amam ao Senhor sobre todas as coisas (STREFLING, 2016, p. 35).

O Bispo de Hipona diverge dos pensadores clássicos, pois para ele só seremos verdadeiramente humanos na *Civitas Dei.* A Cidade terrena é apenas um meio onde podemos exercitar nossa cidadania que será plena na participação das graças do céu. Assim sendo, a verdadeira justiça se encontra na Cidade de Deus, cujo governante é Jesus Cristo. Dessa forma, a política na Cidade terrena deve levar o homem a ser, não somente justo, mas sim encaminhá-lo para a busca da perfeição e da verdadeira paz (STREFLING, 2016, p. 35-36).

No pensamento agostiniano não há nenhuma proposta teocrática, mas existe uma ética-política que busca conciliar Deus e o Estado, porém, ambos devem permanecer distintos, sem se fundir um no outro (STREFLING, 2016, p. 36-37). Seu pensamento influencia a cristandade por mil anos, após ele, outro grande pensador medieval é Santo Tomás de Aquino.

2.2 Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino é o mais ilustre de todos os aristotélicos cristãos. Ele não escreveu nenhuma obra específica sobre política, porém, nas diversas obras deste autor se tem uma ideia de como ele concebe o Estado e como este pode contribuir para o bem comum.

Nougué (2013) afirma que Tomás defende, em um Governo, os direitos do sujeito. Ao contrário de Aristóteles, ele diz que o todo não se sobrepõe de maneira autoritária às partes; ou seja, todo indivíduo deve ter seus direitos preservados, embora ele reconheça que o Estado é a própria multidão. Para o filósofo, o fim de qualquer forma é metafísico, logo, o fim da política é transcendental.

Com essa visão metafísica, o doutor angélico diz que o rei deve levar seus súditos ao verdadeiro fim. Ele se serve do modelo político clássico quando assume que o homem pode ser virtuoso no reino, porém, o governo terreno deve levar o sujeito ao reinado de Cristo, onde se encontra a verdadeira felicidade. Assim sendo, em toda sociedade deve haver um Governo, pois só assim o homem caminha em vista do bem comum, já que, onde não há governante, se dissipa o povo (STREFLING, 2016, p. 68-69).

Vale ressaltar que Santo Tomás defende uma espécie de regime misto, como uma monarquia constitucional. Para ele, o Estado depende indiretamente da Igreja, pois ela leva o homem ao seu fim sobrenatural; ou seja, a bem-aventurança eterna, ao passo que a Polis leva o sujeito somente à felicidade do bem comum. Desse modo, a missão da Igreja é mais elevada, já que, segundo o filósofo, o poder temporal está subordinado ao espiritual, da mesma forma que o corpo deve obedecer a alma (STREFLING, 2016, p. 72).

Segundo o teólogo, para que não haja perigo do monarca se tornar tirano, é mister que o poder espiritual o conduza. Este poder é representado nos sacerdotes e,

acima de tudo, na pessoa do Papa de Roma, a quem todos os príncipes cristãos devem obediência como ao próprio Jesus Cristo. Não obstante certa dependência do poder temporal ao espiritual, Tomás reconhece a existência de dois poderes e não apenas um (STREFLING, 2016, p. 73).

Carlos Nougué (2013) salienta que, na concepção tomásica, uma "Polis perfeita é inalcançável", pois perfeição existe somente na Vida Eterna. Segundo o comentador, o período contemporâneo vive uma época de destruição em nome de um "Governo perfeito" que Santo Tomás sabia ser impossível nesta Terra. Desse modo, os homens alcançarão o Reino perfeito somente na eternidade junto a Cristo.

Feita esta breve análise da concepção tomásica e agostiniana, o trabalho apresenta agora pontos da política no período moderno e contemporâneo. Percebe-se que, após o rompimento de moral e política feita por Maquiavel, se tem uma nova percepção de como deve ser um governante, bem diferente do que pensavam os antigos e os medievais.

3. A CONCEPÇÃO MODERNA: HOBBES E NICOLAU MAQUIAVEL

No período moderno da Filosofia as reflexões acerca da política também estiveram muito presentes. Em um período marcado pela mudança de pensamento dentro da Filosofia, dado a mudança da centralidade das reflexões, deixando de lado a centralidade dos pensamentos teocêntricos e começador a partir de então a reflexão antropocêntrica, as reflexões filosóficas a respeito da política também foram levadas adiante por alguns filósofos. Ademais, dois pensadores que se destacaram muito no período abordando o tema político foram Thomas Hobbes, que escreveu a obra Leviatã, e Nicolau Maquiavel, que escreveu O Príncipe. Ambas as obras, falam sobre política em contextos um pouco diferentes: Maquiavel direciona todo o seu pensamento sobre a figura do líder político que ele chama de "príncipe"; Hobbes, por sua vez, fala sobre a politica em um contexto mais geral, não direcionando somente sua reflexão sobre o líder político, mas também falando sobre o Estado em um sentido mais geral.

3.1 O pensamento de Thomas Hobbes

A sociedade na qual vivemos atualmente é fruto de uma organização que é a responsável por organizar a sociedade por meio de leis. Essa organização leva o nome de política, e é regida por pessoas que são designadas pela sociedade para exercer a função de administrar uma cidade, um estado ou um país. Ademais, a formação do Estado e as leis que prevalecem na política provém de tempos antigos, desde quando foi necessário a criação de normas para a organização da sociedade humana. Thomas Hobbes, filósofo do período moderno, em sua obra denominada de *Leviatã,* abordou em parte de sua obra esse tema, que visa a necessidade de um Estado para gerir a organização da sociedade.

No *Leviatã*, Hobbes compreende o ser humano como um ser de contínua necessidade de disputa, e pelo fato de ser assim, o pensador vê a necessidade de que exista uma organização que possa gerir a sociedade na qual o homem vive. Ademais, sem esse sistema para poder organizar a sociedade (nesse caso o sistema político), o homem poderia contar somente consigo mesmo, e mediante a isso, cada homem lutando por si próprio, daria origem a uma sociedade que se tornaria totalmente desorganizada "se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros" (HOBBES, 2004, p. 141).

Por conseguinte, Hobbes compara o cotidiano da sociedade a de dois insetos que convivem mutuamente do mesmo modo como os homens. Nesse caso, os dois insetos são as abelhas e as formigas. Segundo Hobbes, o êxito da boa vivência entre os dois insetos é fruto de várias circunstâncias que o ser humano não possuí. Ademais, umas dessas circunstâncias é o fato do homem ser portador de razão e os demais animais não. Em suma, segundo Hobbes, o ser humano é naturalmente competitivo pelo espaço e pelo poder, enquanto os demais animais, pelo fato de não possuírem razão, vivem melhor coletivamente sem a necessidade de uma organização (HOBBES, 2004, p. 142-143). Portanto, Hobbes compreende que existe a necessidade de um órgão político que organize a vida humana, seja esse órgão dirigido por uma pessoa apenas ou por um grupo de pessoas (HOBBES, 2004, p. 143-144).

3.2 O pensamento de Maquiavel

A discussão a respeito da política ou de qualquer outro órgão que serve para gerir a sociedade não é algo atual, a política é algo essencial na vida da sociedade, e sendo assim, sempre foi motivo de constantes debates e reflexões de pensadores. A exemplo de Hobbes, que falou sobre o tema da política no período moderno, outros pensadores também o abordaram em outros períodos da história da humanidade. Um dos filósofos que abordou o tema da política foi o pensador de origem florentina: Nicolau Maquiavel. Em sua obra prima, *O Príncipe*, Maquiavel falou a respeito da figura do líder político que é chamado por ele de príncipe. O príncipe é caracterizado, segundo Maquiavel, como um verdadeiro soberano, que conduz seu reinado com mãos de ferro, e que deve fazer tudo o que for possível para se manter no posto de líder político.

Por conseguinte, Maquiavel tem uma visão mais conquistadora e dominadora de governo político. Ele compreende todo tipo de Estado e domínio político como uma república ou um principado, que pode ser livre, mas que na maioria das vezes está totalmente sujeitado as ordens do seu líder político. Ademais, Maquiavel desmembra as organizações políticas em duas ramificações: os Estados denominados de hereditários e os chamado de novos (MAQUIAVEL, 2010, p. 47). Os hereditários são na verdade reinos e governos que sempre tiveram uma sucessão dentro de uma família de mesmo sangue. Os novos, por sua vez, podem ser compreendidos como um Estado recém criado, ou ainda, um Estado que deixa de ser independente por ter sido conquistado por outro principado, desse modo, ingressando a esse novo principado (MAQUIAVEL, 2010, p. 47). Mas sempre, seja o Estado hereditário ou novo, ele sempre estará ligado a figura de seu líder máximo.

Ademais, Maquiavel destaca no *Príncipe* qualidades que o líder político deve possuir no decorrer da sua vida para poder conquistar e gerir a sociedade que a ele está sujeitada. Sendo assim, o filósofo aborda em sua obra as situações que ele chama de fortuna e virtude, e que, segundo o autor, são necessárias para que o príncipe chegue ao poder e consiga dar continuidade como soberano de um povo. Para caracterizar a virtude e a fortuna, Maquiavel usa exemplos de figuras históricas, que, segundo ele, foram dotadas de tais características para poder chegar ao poder como soberano (príncipe) de um principado: “tratando dos que por virtude própria, e não

por fortuna, se tornaram príncipes, digo que os mais excelentes foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu" (MAQUIAVEL, 2010, p. 62). Os líderes citados, são para o filósofo florentino exemplos nítidos de príncipes, que conquistaram com o auxílio da fortuna e da virtude, seus principados. Porém, quando Maquiavel cita as figuras históricas que por ele são considerados príncipes, ele usa da expressão "e não por fortuna", isso porque, segundo ele, para tais príncipes, a fortuna foi apenas uma situação com que se depararam em suas vidas e que ocasionalmente os levou a se tornarem príncipes.

Por fim, em todo seu pensamento, sobretudo os que são redigidos por ele no *Príncipe*, Maquiavel sempre procurou demonstrar uma compreensão política centralizadora, direcionada a um único líder político.

4. A CONCEPÇÃO CONTEMPORÂNEA: CARL SCHMITT E NORBERTO BOBBIO

No período contemporâneo, as reflexões a respeito da política foram e são muito vastas. Em um mundo que conviveu e que ainda convive com uma realidade difícil, sobretudo após o período moderno da filosofia, onde se achava que todos os problemas da sociedade seriam resolvidos rapidamente mediante o avanço da técnica e da ciência, as reflexões sobre a política e Estado são muito abrangentes.

Mediante um contexto de duas guerras mundiais junto de seus resultados catastróficos, outros tantos conflitos bélicos, epidemias e incertezas que já não podem ser simplesmente respondidas pela ciência, o pensamento filosófico entra em ação, procurando compreender o que acontece com esse mundo que saiu de um estado de acomodação (vivenciado no período moderno), onde era certo que em pouco tempo todos os problemas do mundo seriam sanados, e adentrou a um mundo cheio de insegurança e incerteza.

Dois pensadores se destacaram por procurar compreender o pensamento político desse período catastrófico: Carl Schmitt (de origem alemã) e Norberto Bobbio (de origem italiana).

4.1 Carl Schmitt

Carl Schmitt foi um filósofo alemão. Nasceu na cidade de Plettenberg no dia 11 de julho de 1888, e veio a falecer na mesma Plettenberg no dia 7 de abril de 1985. Suas reflexões tinham como tema a política, sendo sempre influenciado pelo contexto pelo qual o mundo passava no período em que atuou como pensador. Ademais, Schmitt foi aliado ao Partido Nacional Socialista, o que também influenciou o seu modo de compreender fenômeno político (ALMEIDA FILHO, 2014, p.10).

4.1.1 A influência no modo de pensar como fruto de um contexto histórico

Agassiz Almeida Filho aborda como tema em sua obra "10 Lições sobre Carl Schmitt" o funcionamento do modo de pensar de Schmitt. Segundo Agassiz, a visão política do pensador alemão é fruto dos desdobramentos de acontecimentos ocorridos no período em que ele viveu, sobretudo os eventos ocorridos na primeira metade do século XX (ALMEIDA FILHO, p. 29-30). Sendo assim, o pensamento de Schmitt ao sofrer influência do contexto vivido por ele nos primórdios desse período, tinha como objetivo a busca de compreensão do fenômeno que era vivenciado pela sociedade (Primeira e Segunda Guerra Mundial), e de uma resposta para a sociedade que vivenciava tais acontecimentos, "O interesse que desperta a obra de Carl Schmitt está ligado à compreensão desse mundo hostil" (ALMEIDA FILHO, p.10).

Por conseguinte, depois dos desdobramentos dos eventos desse período, Agassiz aponta outro fato que influenciou o pensamento de Carl Schmitt. Segundo o autor, as reflexões do filósofo alemão se depararam com outro ponto negativo que foi fruto dos acontecimentos do período: a sociedade que sofreu com tais eventos e que, a partir de então, tornou-se símbolo desses acontecimentos. Como resultado, segundo Agassiz, ao coexistir com uma sociedade que se via imersa em contextos conflituosos, o modo de pensar e analisar o contexto social de Schmitt, sobretudo as respostas que obtinha para suas reflexões, sempre foi marcada por uma sociedade que sofreu com tais incidentes e que era sinônimo deles: "o atrito entre as pessoas aparece como uma característica sempre presente" (ALMEIDA FILHO, p.10).

Sendo assim, o modo de analise que foi imposto por Schmitt para compreender o contexto da sociedade (inclui-se o modo de compreender o fenômeno político) foi influenciado por uma comunidade que sofreu com os fatos ocorridos no fim do século XIX e principalmente os do século XX.

4.1.2 O modo de compreender a política de Carl Schmitt

Segundo Agassiz, para a formação de um critério para entender o mundo é necessário tomar como ponto de partida a compreensão universal desse fenômeno: "toma como ponto de partida a universalização de tal experiência, que assume a irresolução e a radicalização políticas, entre outros fatores, como engrenagens de uma grande máquina que tende a funcionar sempre do mesmo jeito" (ALMEIDA FILHO, p. 29). Sendo assim, como diz Agassiz, o fenômeno político pode ser compreendido como uma grande máquina, que tem seu modo próprio de funcionar em cada lugar de um jeito diferente e em um contexto diferente. Como resultado, a compreensão política de Carl Schmitt, pode ser compreendida e conduzida pelo realismo: "não fecha os olhos pelo fato de o homem ter natureza conflitiva e não raramente se dedicar a subjugar o outro" (ALMEIDA FILHO, p. 29). Schmitt, como é caracterizado por almeida Filho, é aquele tipo de pensador que buscava compreender o sujeito a partir de sua realidade. Mediante o período no qual viveu, Carl Schmitt sempre visava compreender o sujeito como fruto do contexto no qual vivia, e, sendo esse período marcado por guerras o que gerou uma desconfiança no homem a respeito do pensamento antropocêntrico do período filosófico moderno, entende-se o porquê de Schmitt compreender a sociedade como conflitiva.

Por conseguinte, como fruto dessa visão conflitiva de sociedade que era destacada por Carl Schmitt no resultado de suas análises filosóficas, Agassiz destaca que o foco do pensamento político do filósofo alemão é o enfrentamento entre as pessoas e os grupos políticos: "[...] o Direito e a Política lidam com certos tipos de incompatibilidade entre os indivíduos e com os conflitos que resultam dessa realidade" (ALMEIDA FILHO, p. 9-10). Esse enfrentamento pode ser interpretado como fruto da relação conflituosa de ambas as partes, tanto a civil quanto à política, vindo a desencadear a má relação entre uma parte e outra da sociedade. Mediante aquilo que foi constatado por Schmitt em seus estudos filosóficos acerca da

sociedade e da política, fica subtendido que essa relação também é fruto do contexto histórico como foi destacado por Almeida Filho (ALMEIDA FILHO, 2014, p. 11). Segundo Agassiz, Carl Schmitt segue uma linha de interpretação política que parte da análise da sociedade, visando "incorporar os elementos que ela oferece e guiar-se segundo o seu conteúdo" (ALMEIDA FILHO, p. 29), ou seja, tomando a sociedade e o ocorrido com ela para gerar uma futura opinião embasada no próprio contexto com a qual vivia.

Ademais, como fruto de tal interpretação que parte do modo de análise da sociedade de Schmitt, Agassiz destaca a imposição política no modo de análise do filósofo alemão: "A forma de pensar schmittiana – como se vê – pressupõe a ausência de qualquer critério capaz de condicionar o comportamento dos indivíduos para além da competição radical, cujo objetivo essencial é, em última medida, aniquilar por completo o inimigo político" (ALMEIDA FILHO, 2014, p. 31. Apud ALMEIDA FILHO, 2007). No contexto político da sociedade, destaca-se a visão de imposição com a qual Carl Schmitt sempre imbuiu a sua visão política. Sendo assim, a sociedade política, sobretudo o líder político, deveria ser compreendido como radical em todos os contextos. Como resultado, o comportamento dos indivíduos e sua vinculação com a competição radical, na linha do que defende Carl Schmitt, certamente conduziriam a uma espécie de conflito permanente, a ser controlado apenas pela utilização direta ou indireta da força por parte do grupo. O conflito permanente ocorreria em virtude da constante possibilidade de um determinado grupo para reunir as condições necessárias e para instaurar o antagonismo político e reorganizar a comunidade política" (ALMEIDA FILHO, p. 32).

Tal modo de pensar a sociedade política de Carl Schmitt leva Agassiz a fazer uma comparação com outro pensador. Segundo o autor, a imposição política que provém do modo de Schmitt compreender a sociedade e sobretudo a política é semelhante ao do pensador Nicolau Maquiavel, que em suas obras, sobretudo "O Príncipe", tinha um modo de compreender o fenômeno político também através da imposição.

4.1.3 A visão maquiaveliana do pensamento político de Schmitt

Segundo Agassiz, o modo de pensar a política de Schmitt se assemelha ao do pensador florentino Nicolau Maquiavel: "segue a linha maquiaveliana de buscar um critério capaz de identificar o âmbito político e diferenciá-lo de outros fenômenos sociais" (ALMEIDA FILHO, p. 27-28). Segundo o que diz Agassiz, Schmitt analisa a política de forma isolada, apesar de compreender que o contexto dos eventos históricos influencia o modo de viver da sociedade, e sendo assim, também influencia a política, pois, a sociedade com a qual a política coexiste é feita por indivíduos. Porém, apesar de assemelhar seu pensamento ao de Maquiavel, Schmitt tem peculiaridades no seu modo de pensar, o que para Agassiz é fruto da evolução histórica do pensamento político: "Mas todos os pensadores políticos, apesar das influências que venham a receber do passado, são filhos do seu próprio tempo. [...] os pressupostos (morais, filosóficos etc.) são históricos como cada um dos homens" (ALMEIDA FILHO, p. 27-28). As semelhanças e o modo próprio de pensar de cada um é fruto da evolução tanto da sociedade como da filosofia, que se atualiza com o passar do tempo e com a evolução dos problemas que foram refletidos em outrora.

Por conseguinte, dando continuidade na diferenciação do pensamento de Schmitt e Maquiavel, Agassiz também distingue o pensamento realista de ambos. A Nicolau Maquiavel, o autor o define como um interprete da política, que busca "diferenciar o fenômeno político da realidade moral típica da teocêntrica visão medieval" (ALMEIDA FILHO, p.28), ou seja, Nicolau Maquiavel procurava em suas reflexões diferenciar o modo de pensar do período medieval, deixando de lado a visão teocêntrica como o que é dito por Agassiz, e dar a política, sobretudo as reflexões que perpassam o modo de pensar político moderno, uma visão mais antropocêntrica. Carl Schmitt, por sua vez, tem seu realismo político ligado por Agassiz ao que ele chama de "vontade de poder", expressão que caracteriza todo o plano das relações humanas, e que para Agassiz, é semelhante ao niilismo de Nietzsche (ALMEIDA FILHO, p. 29).

Em suma, ambos pensadores possuem semelhanças como é caracterizado por Agassiz em sua obra, mas cada um tem suas peculiaridades no modo de agir e de compreender a sociedade, sobretudo a política.

4.2. Norberto Bobbio

Norberto Bobbio foi um pensador italiano. Nasceu em 1909 e faleceu em 2004 (TOSI, 2016, p. 17). Foi um grande acadêmico italiano, sendo suas reflexões ligadas a Filosofia Política.

4.2.1 A origem do Estado

Segundo Norberto Bobbio (1987), existem duas explicações para a origem do Estado: a primeira diz respeito a origem do Estado no período primitivo; a segunda, por sua vez, é uma concepção de formação do Estado do período contemporâneo, que associa a criação do mesmo à modernidade. Diz o pensador italiano que a origem do estado mediante a primeira explicação (sobre o período primitivo) está ligado a quebra do laço de parentesco da comunidade primitiva. Como resultado dessa quebra, cria-se comunidades mais amplas que abarcam uma grande quantidade de famílias. Sendo assim, a necessidade ligada à sobrevivência desses grupos, seja relativo ao sustento como a proteção desses grupos, viu a necessidade da criação de um "primitivo" Estado.

Por conseguinte, Bobbio começa a fazer uso de reflexões de outros pensadores a respeito da formação do Estado. Segundo Engels, a origem do Estado marca o ponto final das civilizações que tinham seus costumes considerados bárbaros, e dá início a uma nova civilização, organizada sobre um órgão que rege a sociedade, não permitindo, através de suas leis, que a nova sociedade se assemelhe a bárbara: "o nascimento do Estado assinala a passagem da barbárie à civilização" (BOBBIO, 1987, p. 74).

Ademais, Norberto Bobbio continua a fundamentar a origem do Estado a partir do pensamento de outro pensador, nesse caso Rousseau. Segundo o filósofo italiano, o pensador genebrino buscou associar a origem do Estado e a sociedade a instituição da propriedade privada: "Com o nascimento da propriedade individual nasce a divisão do trabalho, com a divisão do trabalho a sociedade se divide em classes, na classe dos proprietários e na classe dos que nada tem, com a divisão da sociedade em classe nasce o poder político, o Estado, cuja função é essencialmente a de manter o domínio de uma classe sobre a outra recorrendo inclusive à força, e assim

a impedir que a sociedade dividida em classes se transforme em num estado de permanente anarquia" (BOBBIO, 1987, p. 74).

Em suma, o Estado teria sua origem no desenvolvimento da própria sociedade; seria um fruto antropológico da coexistência humana, que acontece no seu desenvolvimento. Ademais, Bobbio procura explanar a ligação dessa instituição política que gere a sociedade com o poder.

4.2.2 A influência de Maquiavel na compreensão do termo Estado

A luz do *Príncipe* de Maquiavel, Bobbio busca demonstrar como o termo Estado, que é utilizado por Maquiavel em sua obra prima, foi mudando a concepção do significado da organização que gere a sociedade civil. Segundo o pensador italiano, o termo "Estado" foi gradualmente substituindo os termos que eram usados para fazer referência a organização civil: "com o autor do *Príncipe* o termo 'Estado' vai pouco a pouco substituindo, embora através de um longo percurso, os termos tradicionais com que fora designada até então a máxima organização de um grupo de indivíduos sobre um território em virtude de um grupo de comando" (Bobbio, 1987, p. 66).

Por conseguinte, mediante a introdução do termo Estado feita no *Príncipe* por Maquiavel, outros pensadores começaram a dar novas definições a respeito da organização política. Segundo Bobbio (1987), no fim do século XV, o filósofo francês Jean Bodin, intitulou seu tratado político de *Da República*, dando desse modo, um novo sentido à sistema que gere a organização civil; Thomas Hobbes, por sua vez, aplica os termos *civitas* (obras de origem latina) e *commonwealth* (obras de origem inglesa) em suas obras. O que Bobbio quer dizer é que, a partir de Maquiavel e da publicação de sua obra prima (o Príncipe), o significado de organização política ganha um novo sentido. Portanto, mediante o que é dito por Bobbio, o pensamento maquiaveliano foi um divisor de águas na compreensão do termo que dá significado a organização política, sendo o "Estado", que foi utilizado por Maquiavel como definição para o sistema que gere a organização social, o mais famoso e aplicado até os dias atuais.

Por conseguinte, Bobbio procura explanar a ligação dessa instituição política que gere a sociedade com o poder.

4.2.3 A relação entre política, Estado e poder

Segundo o que diz Bobbio, o Estado e a política, tem uma coisa em comum: o poder. O filósofo italiano salienta em suas reflexões que o poder é algo inato a política, tanto que é inconcebível compreender uma coisa sem a outra:

> Não há teoria política que não parta de alguma maneira, direta ou indiretamente, de uma definição de 'poder' e de uma análise do fenômeno do poder. Por longa tradição o Estado é definido como o portador da *summa potestas*, e a análise do Estado se resolve quase totalmente no estudo dos diversos poderes que competem ao soberano (BOBBIO, 1987, p. 76-77).

Em suma, Norberto Bobbio define a base do poder político em três esferas distintas. Segundo ele, o órgão que gere a sociedade fundamenta-se na teoria dos três poderes: legislativo, executivo e judiciário. Sendo assim, os três poderes efetivam o sistema político: formata (dá forma), distribuí e executa (BOBBIO, 1987, p. 77).

5. IGREJA E POLÍTICA A LUZ DAS REFLEXÕES DOS PONTÍFICES LEÃO XIII E PIO XI

Coexistindo desde o princípio de sua existência com o sistema responsável por organizar o Estado, a Igreja sempre teve a necessidade de dialogar com o órgão que é o responsável por gerir as leis temporais.

Desde o início de sua fundação a Igreja se viu diante de vários tipos de organizações políticas: regimes opressores, monarquias absolutistas, repúblicas e etc. Sendo assim, sempre houve a necessidade de a Igreja conviver com esses diferentes tipos de Estado, e, como resultado dessa convivência, compreendê-lo e buscar sempre a melhor relação possível com ele.

Ademais, muitos pontífices, líderes da Igreja Católica, sempre publicaram documentos buscando refletir sobre os diferentes tipos de Estados vigentes sobre a sociedade da qual a Igreja faz parte. Sendo assim, o presente artigo busca demonstrar os pensamentos de dois Papas em particular, sendo eles: Leão XIII, nascido Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci Prosperi Buzzi, pontífice da Igreja em um período de vinte e cinco anos, entre os anos de 1878 e 1903; e Pio XI, nascido Ambrogio

Damiano Achille Ratti, pontífice da Igreja em um período de dezessete anos, entre os anos de 1922 e 139.

Ambos os Papas enfrentaram momentos turbulentos em seus pontificados, tendo Leão XIII vivenciado a maior parte de sua vida no século XIX e convivido com a máxima do pensamento moderno (que iria desmoronar com as futuras duas guerras mundiais); e Pio XI, que vivenciou a Primeira Guerra Mundial e conviveu com o surgimento de movimentos totalitários, como o nazismo e o comunismo. Portanto, as encíclicas redigidas por eles, busca o entendimento dos acontecimentos desse período junto do posicionamento deles (representantes da Igreja), onde buscavam emitir opinião sobre o que acontecia com esses movimentos e regimes, e exortavam a sociedade (parte da Igreja imersa na sociedade civil/política) a como agir durante esse período.

5.1. A doutrina política de Leão XIII

Leão XIII dialoga com a questão política a partir do movimento liberalista. A Revolução Francesa (1789-1789) foi o grande exemplo do liberalismo, e o modo de pensar do Papa Leão busca demonstrar se tais atitudes do movimento são compatíveis com a doutrina da Igreja (CAMACHO, 1995, p. 75).

> O mérito de Leão XIII foi enfrentar essas espinhosas questões com uma certa audácia, que rompia a rigidez de seus predecessores. Seu objetivo central será duplo: estabelecer laços de entendimento com o espírito moderno, fugindo de uma condenação indiscriminada de tudo o que leve esse rótulo, e estabelecer relações de concórdia com os governantes e os povos de diferentes nações, que permitam à Igreja levar adiante sua tarefa, em benefício de toda a sociedade não limitando sua atividade à estrita atenção espiritual (CAMACHO, 1995, p. 75).

Como diz Camacho, o Papa buscava dialogar com a sociedade moderna, sendo assim, se esbarrou no órgão que era responsável por gerir aquela sociedade, a política. Como resultado da relação com a sociedade e o Estado, o pontífice buscou através de documentos deixar claro os pensamentos da Igreja acerca de sua postura junto a política, a relação que envolve o povo cristão (corpo da Igreja) e a política, os deveres dos cristão mediante o Estado que gere a sociedade na qual a Igreja coexiste e a adesão dos católicos à política.

Ademais, para falar sobre a política, Leão XIII redigiu encíclicas que buscam explicitar a postura da Igreja mediante os temas que foram descritos, ao todo são

cinco: *Immortale Dei*; *Libertas Praestantissimum*; *Sapientiae Christianae*; *Au milieu des sollicitudes* e *Graves de communi*.

5.1.1 *Immortale Dei* (1885): sobre a constituição cristã do Estado

Segundo Ildefonso Camacho (1995), a Immortale Dei foi redigida no sétimo ano de pontificado de Leão XIII. O enfoque dado pelo Papa na encíclica, descrito por Camacho como polêmico, era a contraposição de duas visões de Estado: uma denominada pelo pontífice de "direito novo" e a cristã.

Para o autor, o que mais se destaca nessa encíclica é a consciência do papel da Igreja a favor da sociedade cristã e do Estado político com o qual a sociedade ligada à Igreja convivia naquele determinado período. Sendo assim, Leão XIII, no decorrer de toda a encíclica analisou e denunciou as "dificuldades interpostas pelos defensores do Estado moderno" (CAMACHO, 1995, p. 77).

Dado isso, Camacho (1995) torna claro quais foram os dois problemas desenvolvidos pelo Papa ao longo de toda a encíclica: a concepção do Estado e o papel que se atribui à Igreja na sociedade. Ademais, segundo o autor, o grande problema que serve como pano de fundo para a elaboração da *Immortale Dei,* e que dialoga com ela, é a compreensão filosófica do período moderno. Segundo o autor, os novos sistemas que surgiram na filosofia do período moderno propiciaram uma vinculação direta entre a Reforma Protestante e a Revolução Liberal. O cerne do problema, segundo Ildefonso Camacho, encontra-se na falsa compreensão de liberdade que surge a partir de então (CAMACHO, 1995, p. 77).

5.1.2 *Libertas Praestantissimum* (1888): sobre a liberdade humana

Segundo Camacho (1995), a *Libertas Praestantissimum* tinha como objetivo fazer uma análise sobre o liberalismo. Com a sua redação, Leão XIII procurou deixar claro a essência do liberalismo, tal como suas formas e o que ele chamava de "liberdades modernas".

No discorrer da encíclica, Leão XIII deu um grande enfoque a questão da essência do liberalismo. Ademais, para Camacho (1995), os momentos nos quais o Papa discorre sobre a o tema da essência constituem o que ele Ildefonso Camacho chama

de "a parte mais filosófica e metafísica da encíclica", pois, segundo o autor, é onde o pontífice compreendia que residia o desvio fundamental do liberalismo.

Segundo Leão XIII, é inconcebível imaginar o ser humano agindo sozinho sem o auxílio divino. Sendo assim, não dar a Deus o domínio supremo não é liberdade humana, mas sim abuso de liberdade e rebelião contra Deus (CAMACHO, 1995, p. 83).

5.1.3 *Sapientiae Christianae* (1890): sobre os deveres do cidadão cristão

Leão XIII aborda outro tema na encíclica Sapientiae Christianae, deixa-se de lado o caráter doutrinal próprio das encíclicas anteriores e passa a analisar o papel dos católicos em meio a sociedade. É abordado pelo Papa na encíclica o papel dos católicos "não em teoria, e sim na conjectura concreta em que têm de viver: uma sociedade que se organiza conforme critérios diferentes daqueles manifestados pela doutrina da Igreja, e que propõem aos católicos obrigações contraditórias, derivadas de sua dupla fidelidade a Deus e à pátria" (CAMACHO, 1995, p. 86).

Segundo Camacho (1995), Leão XIII viu um avanço no seu modo de pensar em relação com os dos seus antecessores no papado. Para o pontífice, os cristãos a partir daquele momento deveriam entrar em ação, não podendo manter-se marginalizados, em uma atitude de simples condenação e não participação, ou seja, os católicos deveriam aderir a luta pelos seus direitos e não se manter como reféns do Estado civil.

Ildefonso Camacho (1995) diz que os deveres dos católicos, enquanto cidadãos, transcritos por Leão XIII na encíclica, são formatados em relação aos problemas que poderiam configurar as duas partes principais do documento: a defesa da fé perante a rejeição da religião, e as relações que envolvem a Igreja e o Estado.

5.1.4 *Au milieu des sollicitudes* (1892): sobre a adesão dos católicos ao regime republicano

Segundo Camacho (1995), Leão XIII designa de modo particular esse documento aos católicos franceses. O tema abordado na encíclica envolveu a divisão dos católicos da França mediante a aceitação da Terceira República, a qual foi instaurada em 1868.

> O problema concreto que se levanta nesta ocasião é de extrema gravidade: a incompatibilidade entre os princípios liberais e a doutrina da Igreja, apesar de todos os esforços de aproximação e da postura tolerante de Leão XIII, ameaçavam forçar os católicos a procurar refúgio em uma aliança com as correntes mais tradicionais e impermeáveis ao progresso (CAMACHO, 1995, p. 88).

Para enfrentar o que estava acontecendo na França com os católicos daquele país frente ao pensamento liberalista Leão XIII muda sua postura, deixando de lado a teoria e começando, a partir de então, a usar a prática. "Sua postura ante tal situação supõe a passagem da teoria para a aplicação prática [...] propõe aos católicos a *adesão* (ralliement) ao regime republicano: adesão matizada e bem fundamentada nas páginas dessa nova encíclica, cuja interpretação fica bastante bem esclarecida com a carta *Nôtre consolation*, dirigida dois meses e meio depois (3 de maio de 1892) aos cardeais franceses" (CAMACHO, 1995, p. 88).

5.1.5 *Graves de communi* (1901): sobre a democracia cristã

Redigida quase no fim do longo pontificado de Leão XIII, *Graves communi* não se trata de uma doutrina para a organização do Estado social, do mesmo modo que não é um convite para os católicos participarem da política. Sendo assim, o que o Papa queria transmitir à sociedade católica com a redação da encíclica era um convite a toda a Igreja para participarem através de ação direta da vida social. O que Leão XIII chamava de democracia cristã (expressão que foi utilizada pelo Papa) é uma reunião de católicos que foram convocados pelo Papa para participarem com constância da vida social. Com tal iniciativa, o pontífice, com a redação da carta, queria deixar de lado à condição de partido político, com a qual ficou marcada a democracia cristã. A ideia da encíclica é mudar a visão da sociedade sobre os cristãos que participavam da vida social, tirando deles a visão política pela qual haviam ficado marcados (CAMACHO, 1995, p. 91).

5.2 Pio XI e a condenação da política totalitária

O Papa Pio XI escreveu no ano de 1937, pouco antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, três documentos onde condena os regimes totalitaristas. Os regimes em questão são: o Nazismo e o Comunismo. Pio XI aborda no *Mit brennender Sorge* a

sua crítica ao Nazismo, e em outras duas cartas, *Divini Redemptoris* sua crítica ao comunismo e *Firmissimam constantiam* encíclica endereçada ao povo mexicano.

5.2.1 *Mit brennender Sorge*

A encíclica foi redigida como uma crítica da Santa Sé ao regime Nazista que imperava na Alemanha durante esse período. Participaram do processo de elaboração da encíclica três cardeais que eram originários de dioceses alemãs: Adolf Bertram (Arcebispo de Wroclaw); Karl Joseph Schulte (Arcebispo de Colônia) e Michael Von Faulhaber (Arcebispo de Munique e Frisinga). A princípio, os três cardeais foram convocados juntos de outros dois bispos pela Santa Sé para uma reunião junto do Núncio Apostólico da Alemanha, o cardeal Eugenio Pacelli (futuro Papa Pio XII), no dia 16 de janeiro de 1937 (CAMACHO, 1995, p. 132-133).

Ademais, o grupo de clérigos, liderados por Pacelli, foi recebido pelo Papa, que passava por uma enfermidade. A pedido do Núncio Apostólico alemão, o próprio cardeal Faulhaber redigiu o rascunho da encíclica, que, logo depois, foi finalizada por Pacelli. O corpo final da encíclica foi fundamentado em duas partes: "Palavra de verdade", desmembrada em sete tópicos (autêntica fé em Deus, autêntica fé em Jesus Cristo, autêntica fé na Igreja, autêntica fé no primado, adulteração dos conceitos cristãos, a doutrina e a ordem moral, o reconhecimento do direito natural); "Palavra de estímulo moral", desmembrada em três tópicos (aos jovens, aos sacerdotes e religiosos, aos fiéis leigos) (CAMACHO, 1995, p. 133-134).

5.2.2 *Divini Redemptoris*

De cunho muito semelhante a *Mit Brennender Sorge*, a encíclica Divini Redemptoris era uma oposição da Igreja a outro regime totalitário que começava a imperar no mundo na primeira metade do século XX: o comunismo. Pio XI, ao redigir a encíclica, colocava nela um caráter diferente do qual havia transcrito na encíclica enviada ao povo alemão. Com a redação da Mit Brennender Sorge a Igreja direcionava sua atenção de forma singular para o povo alemão, que sofria com o regime nazista, já a elaboração da Divini Redemptoris tinha um direcionamento mais

universal, era uma exortação a todo o ocidente católico para não se aliar ao regime totalitário comunista.

A encíclica tinha sua estruturação dividida em cinco partes, das quais versava acerca do comunismo, da posição da Igreja frente ao regime totalitário e meios para serem usados para superar esse regime, esses são os pontos trabalhados na encíclica: posição da Igreja diante do comunismo; doutrina e frutos do comunismo; oposta e luminosa doutrina da Igreja; remédios e meios; ministros e auxiliares dessa obra social da Igreja.

Camacho em sua obra explícita quais foram os objetivos colocados por Pio XI na encíclica, segundo ele são três: "expor a doutrina comunista, compará-la com a cristã e propor os meios para salvar a civilização cristã" (CAMACHO, 1995, p. 143). Sendo assim, Pio XI, por meio da encíclica busca demonstrar à sociedade cristã quais de fato são os meios pelos quais agia o comunismo durante aquele período, e o modo pelo qual deveriam se portar os cristãos que conviviam com tal regime totalitário que estava presente no meio daquela sociedade.

5.2.3 *Firmissimam constantiam*

Publicada pouco tempo depois da *Divini Redemptoris*, a encíclica Firmissimam constantiam era endereçada ao povo mexicano que no período da redação da encíclica sofria com o regime político do país (comunismo).

Segundo Camacho (1995), essa encíclica tinha um propósito diferente das outra duas publicadas por Pio XI. Ela não procurava acusar o regime que imperava sobre o país norte-americano, mas sim servir como alento e direcionamento para a sociedade mexicana daquele período.

6. INFLUÊNCIAS DA RELIGIÃO NO COMUNISMO E NO CAPITALISMO

O discurso político do mundo contemporâneo é pautado por dois extremos: a esquerda e a direita. Embora o sistema capitalista tenha predominado após a queda da União Soviética, as ideologias de esquerda ainda pendem para ideias comunistas e socialistas, havendo ainda vários governos socialistas, que são liberais na cultura e conservadores na economia. Percebe-se que, ambos os lados tem um certa entonação

religiosa e pautam suas ideias a partir deste discurso. Dada acima a posição da Igreja Católica a respeito da Constituição de um Estado, faz-se aqui uma breve análise acerca destas duas formas de enxergar a sociedade que tem predominado no debate público e no cenário político.

6.1. A religião do capitalismo

(SILVA, 2019, p. 163) Segundo Walter Benjamin, não somente o protestantismo deu as bases do capitalismo, como defende Weber, mas também este próprio sistema deve ser visto como uma religião. Sob este aspecto, o culto contínuo se dá por meio do utilitarismo onde todos os dias "são santos" com uma sacra ostentação ao dinheiro, investimentos e rentabilidade do capital, onde cada aspecto da vida é preenchida pelo consumismo. Para o autor, esse sistema possui um ritual que cultua o deus dinheiro:

> O Deus a que se presta culto, o capital, é o grande sujeito do sistema que coloca as relações capitalistas de produção em movimento, que produz ganhos e catástrofes econômicas e ambientais, mas que simplesmente não aparece como sujeito na naturalização do sistema realizada por seus adoradores. Assim, vários ídolos tomam seu lugar como sua forma fantasmagórica: dólar, bolsa, mercado... que ocupam os noticiários manifestando diferentes estados de humor, como ocorre com as variações do clima (SILVA, 2019, p. 164).

(SILVA, 2019, p. 3-7) Comentando Benjamin, o autor afirma que o culto capitalista é de culpa, ou seja, ele supervaloriza esse aspecto para secularizar o cristianismo, realizando assim a profanação do campo. Para os gregos, a culpa era naturalizada, já na religião judaica a culpa era algo moral, ou seja, a consciência de ter traído a lei de Deus era reparada pelos sacrifícios que faziam para receberem o perdão, aumentando ainda mais a ideia de culpa, pois precisavam fazê-lo a cada ano. Assim sendo, os sacríficos reforçavam a culpa de maneira perversa.

Com a vinda de Jesus, Deus desiste de cobrar a dívida pelos pecados da humanidade porque ela é impagável. Na oração do Pai-Nosso, Jesus ensina a pedir perdão de nossas dívidas como também perdoamos os devedores. Logo, a lógica muda, pois para recebermos o perdão de nossas dívidas, devemos perdoar os que nos devem. Logo, Deus não exige mais sacrifícios, mas sim que perdoemos os devedores (SILVA, 2019, p. 7).

Segundo o autor, isso trouxe incômodos ao Império Romano quando o cristianismo se tona sua religião oficial. Com isso, acontece uma subversão de toda teologia, pois agora as dívidas são perdoadas de maneira concreta. Desse modo, o imperador Constantino faz adequações a esses ensinamentos de Jesus para que a Igreja possa cobrar dívidas e, para tal, precisa fazer uma universalização da culpa. Para o escritor, Santo Agostinho é um dos grandes responsáveis em disseminar a culpa universal, incutindo nos cristãos um sentimento de miséria e indignidade (SILVA, 2019, p. 8).

Embora o parasita capitalista começasse a se desenvolver na teologia católica, ele se manifesta plenamente no protestantismo, pois a Igreja, baseada nas Escrituras e em Aristóteles, condenava a usura. Segundo Tomás de Aquino, quem faz essa prática comete um duplo pecado, já que está se aproveitando de alguém em dificuldade e tirando da pessoa algo que, por natureza, só pertence a Deus: o tempo. Porém, o autor salienta que antes da Reforma já havia uma certa mudança da Igreja em relação à usura e a prática comercial tendo lucro por finalidade. Essa visão, segundo o escritor, coloca a obra de Weber em ressalvas (SILVA, 2019, p. 14-16).

Analisando o pensamento de Weber, Silva (2019, p. 17) diz que os ideias capitalistas passam a ser irracionais no homem, pois o dinheiro como um fim em si mesmo inverte a "relação natural" do indivíduo. Isso gera a destruição das próprias fontes de riqueza: o homem e a natureza. Segundo Weber, a visão aristotélica e tomásica de que o dinheiro tem por finalidade a garantia da vida humana e não a reprodução do capital, é ingênua. Para que a crematística tenha uma finalidade em si mesma, fez-se mister uma nova ética que tira sua racionalidade da religião. O autor afirma que não há relação causal entre capitalismo e protestantismo; ou seja, não era intenção dos reformadores nenhuma "cultura ética" com ideias de reformas sociais ou culturais. No entanto, entre Reforma e Capitalismo existem afinidades eletivas, especialmente com o desenvolvimento da teologia de Calvino.

Calvino, antagônico a Lutero, dá sequência ao pensamento de Santo Anselmo sobre a culpa universal. No calvinismo, o homem não tem escolha quanto a sua salvação, ou seja, Deus é que irá escolher quem salvar ou condenar e os sacramentos católicos não passam de ilusões mágicas. Para o reformador, a graça é impossível de ser perdida por aqueles a quem Deus concedeu e intangível para aqueles a quem não foi concedido. Assim sendo, o homem vive numa completa angústia e medo do

inferno, com um Deus distante, já que não saber-se da graça é permanecer na culpa (SILVA, 2019, p. 18-19).

No calvinismo, a vida ascética é o modo de permanecer na fé e, para tirar as dúvidas de estar na graça, o fiel deve se desenvolver em um trabalho sistemático e metódico, o que passa a ser o centro de toda a vida religiosa. Desse modo, a riqueza através do trabalho e do emprego eficaz do tempo, torna-se benção de Deus e manifestação da gloria divina, pois o cristão deve aumentar a glória do Todo Poderoso no mundo. Dessa forma, o protestantismo se afasta da Idade Média e dos ideais ascéticos dos monges, pois não pode haver "fuga" do mundo, mas uma intensa atividade econômica. Também o trabalho não pode mais ser visto como um "mal necessário" para a sobrevivência, mas sim como uma oportunidade para enriquecer (SILVA, 2019, p. 19).

Nesta linha teológica: "querer ser pobre é o mesmo que querer ser doente e a falta de vontade para trabalhar é vista como um sintoma da ausência do estado de graça" (SILVA, 2019, p. 19). Não obstante, deve-se observar que a riqueza pode afastar o fiel da vida santa, assim sendo, no protestantismo, a riqueza deve acompanhar o ascetismo, logo, todo ócio leva ao pecado, até mesmo a música. Desse modo, começa a se desenvolver a ideia de que "tempo é dinheiro" e qualquer tempo perdido é pecaminoso e, para agradar a Deus, o fiel deve viver uma vida de frugalidade e trabalho. Aos poucos, essa nova ética passa a funcionar como uma mola propulsora do capitalismo nascente (2019, p. 20).

A modernidade que já não está mais sob o domínio da Igreja Católica tanto no campo político como econômico, é espaço para expansão dessa ética protestante, especialmente a calvinista, que se baseia na culpa e na predestinação. Isso tudo, segundo Weber, leva a mundanizar a fé. Comentando Ernst Bloch, o autor diz que essa nova ética faz o capitalismo emergir como uma religião e Igreja de Mamon (SILVA, 2019, p. 22).

Pode-se dizer que foram dois propulsores do capitalismo industrial moderno: externamente a racionalização da esfera cientifica, tecnológica e administrativa, e internamente a ética religiosa com uma orientação disciplinada do trabalho, algo típico do capitalismo. Comentando Benjamin, o escritor diz que o sistema econômico do capitalismo, impulsionado pelos puritanos, tira a liberdade tanto de trabalhadores

como de empresários, sujeitos ao dinheiro e ao humor do mercado financeiro. Esse sistema já não mais precisa da ética protestante, pois já se tornou uma religião universal e prisão de ferro. Para Benjamin, essa nova religião provoca o esfacelamento do Ser, levando o homem a um constante estado de desespero e não mais de salvação (SILVA, 2019, p. 22-23).

Percebe-se que a nova espiritualidade do capitalismo no último século tem sido o consumismo (SILVA, 2019, p. 23). O dinheiro já não serve somente para garantir a sobrevivência, mas a ideia de acumular riquezas na contemporaneidade serve para adquirir bens ao bel prazer. Inclusive Deus, em muitas religiões, é usado para garantir os bens materiais e o conforto que for necessário para a vida neste mundo.

Segundo Benjamin, para vencer esse sistema mítico ao qual estamos inseridos e que está levando a humanidade a autodestruição, é preciso pensar o presente não em vista de um futuro glorioso da humanidade, mas sim como redenção de um passado oprimido. Dessa forma, a redenção acontece através da luta da própria classe oprimida (SILVA, 2019, p. 27).

6.2. A religião do comunismo

Faz-se agora uma breve análise de como o comunismo, que em tese se declara ateu, tem também um "deus" e uma tonalidade religiosa. Percebe-se que esse sistema, ao negar o cristianismo, tenta substituí-lo como religião. O presente trabalho apresenta agora um recorte sobre como a intelectualidade católica brasileira da década de 20 enxergou essa ideologia.

(PEREIRA, 2015, p. 284) Boa parte dos intelectuais brasileiros da década de 20 a 64, tinham a convicção de cumprir uma responsabilidade essencial na construção da nacionalidade e contribuíram de maneira efetiva para imposição de novas "representações do político". Jackson de Figueiredo buscava dar ao centro Dom Vital[3], mais do que bases intelectuais e religiosas, um caráter político apartidário em defesa da autoridade, da ordem e do nacionalismo. Assim sendo, esses leigos buscam preservar a integridade da fé católica no Brasil.

[3] Associação de leigos católicos fundada no Rio de Janeiro em 1922 pelo advogado e jornalista Jackson de Figueiredo.

Um dos embates desse grupo religioso contra o comunismo, foi a questão da propriedade privada. Eles se basearam na *Rero Novarum* de Leão XIII, que afirmava, apoiado nos preceitos da lei natural e divina, que o direito da propriedade privada garantia a tranquilidade da sociedade pública e doméstica. Na contramão da fé católica, os socialistas viam esse direito como uma invenção dos homens que caminha contra a igualdade natural. Seus partidários propunham a igualdade de bens, pois para eles era impossível suportar a pobreza de maneira paciente (PEREIRA, 2015, p. 287-288).

Para o Papa Leão XIII (PEREIRA, 2015, p. 288), essa proposta socialista de propriedade coletiva é injusta para com os legítimos donos de suas terras e também traria ainda mais pobreza aos trabalhadores e lhes tirariam toda esperança de engrandecerem seu patrimônio e suas posses. Nesse sentido, a posição da Igreja é a seguinte:

> Da mesma maneira que o fruto do trabalho pertence ao trabalhador, diz o Sumo Pontífice, a propriedade particular e pessoal dos bens deveria ser considerada um direito natural, ou seja, um direito inato a cada indivíduo. Ao apelar para o que o papa chamou de "providência do Estado", os socialistas contrariavam a justiça natural, quebrando os laços familiares. Ademais, no lugar da tão aclamada igualdade, a solução socialista traria a igualdade na indigência e na miséria. De todo modo, sem o respaldo da religião – "fundamento de todas as leis sociais" – e da instituição eclesiástica – "mãe comum dos ricos e pobres" – seria impossível encontrar uma solução eficaz para os conflitos sociais. No que diz respeito ao problema da questão social, o projeto da Igreja prescrevia a união entre as classes sociais, inculcando nos pobres a resignação e nos ricos a caridade cristã. Competiria ao Estado, exercendo sua autoridade, zelar pelo bem comum (PEREIRA, 2015, p. 288).

Para Marx, a religião mostra a imperfeita consciência de si do homem, como sendo um ser social e coletivo. Para esse pensador, a religião nada mais é do que a "felicidade ilusória do povo". Isso tornou-se consenso em todos os líderes comunistas. O homem moderno encontra-se numa encruzilhada, pois diferente dos ideias medievais que regiam os indivíduos, agora já não se sabe mais para onde vai. Com sociedades governadas pelo voto, dinheiro e força, o homem se vê entregue à lei do imprevisto e da constante transformação (PEREIRA, 2015, p. 288-289).

Segundo Alceu Amoro Lima (PEREIRA, 2015, p. 289-290), a Idade Nova pode ser construída a partir de quatro caminhos: O liberalismo, o socialismo, o totalitarismo ou o caminho cristão, que possui força moral e age na consciência dos

indivíduos. Porém, para esse pensador, o século XX não abriga mais regimes puros, mas caminha para uma junção de tendências diversas, com regimes mistos.

Para Lima, usando o exemplo da Rússia Soviética, a educação tem um fim superior; ou seja, um Estado comunista usa do ensino para reeducar jovens, adultos e crianças para uma nova visão de mundo. Assim sendo, o Estado teria controle sobre a elite e as massas, como também não se poderia controlar qualquer outra forma de autoridade a não ser a dele. Nessa linha, a intelectualidade católica repudia as ações pedagógicas soviéticas, pois apresentam uma filosofia de vida materialista em uma sociedade. Segundo o escritor, a postura de um católico face ao comunismo deveria ser de repulsa por convicção, pois eles vão na contramão da liberdade e dos direitos da família que são defendidos pela Igreja (PEREIRA, 2015, p. 290-291).

Comentando Alceu Lima, o escritor destaca que: "o elemento antirreligioso do sistema marxista-leninista é apenas um componente da doutrina em exame" (PEREIRA, 2015, p. 291). Para o laicato católico do Brasil, o comunismo seria o pior monstro do período moderno, além de ser herdeira do individualismo, ela é fruto do afastamento de Deus que os homens vêm tendo desde a Idade Média. O combate a ela, segundo o autor, deveria se concentrar no terreno dos princípios, pois esse sistema canalizou para si todas as correntes não cristãs que surgiram ao longo da história (2015, p. 292).

O socialismo, na visão da revista *A Ordem,* tem como principal atrativo o paraíso na Terra, ou seja, uma esperança para os infelizes que sofrem as consequências do liberalismo. Basicamente, o ideal de Marx é como que um "plagio dos Evangelhos" às avessas, pois todas as promessas de vida nova não acontecem na eternidade, mas sim aqui na Terra. Assim sendo, os fiéis dessa nova Igreja seriam como que servos subservientes às normas de seus quadros. O autor usa o exemplo dos soviéticos, pois todos aqueles que se negavam a prestar culto a Lênin, poderiam perder o trabalho e até mesmo o pão distribuído pelo Estado (PEREIRA, 2015, p. 293).

Analisando os soviéticos, percebe-se que os ideias de igualdade da ideologia socialista, acabam levando a uma perca da liberdade e gerando escravidão. O ideal comunista era substituir o cristianismo, dando ao homem novas esperanças e outras buscas. Por essa razão, essa corrente se opõe a toda religião e o próprio Marx diz que, para o proletário atingir sua emancipação, é preciso tirar dele todo sentimento religioso. Segundo Nikolai Berdiaev, para ser comunista, não se pode ser cristão, é

preciso ser ateu militante e materialista. Para tal, é preciso aceitar essa nova fé e se opor a tudo aquilo que é cristão (PEREIRA, 2015, p. 294-295).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou mostrar uma ampla visão da política desde o período clássico até o contemporâneo, passando por pensadores que delinearam a história do Ocidente. O trabalho também trouxe para a reflexão o posicionamento da Igreja Católica (uma das bases de nossa civilização) acerca da Constituição de um Estado. Por fim, vê-se a situação do período contemporâneo, onde o debate político é pautado por dois extremos de forte entonação religiosa.

O sistema capitalista, fortemente alinhado com certas vertentes do protestantismo, traz promessas de liberdade e progresso. Porém, o último século mostrou que o liberalismo extremo gera riquezas para uma casta privilegiada e pobreza para a grande massa da população. Assim sendo, com um culto ao "deus dinheiro" e escravo do mercado financeiro, esse sistema leva o homem a um consumismo desenfreado como fim último da vida.

Por outro lado, vê-se que o comunismo, ao invés de libertar o homem dessa alienação, gera ainda mais escravidão e miséria. Com uma mentalidade materialista e, como dito acima, apresentando um "plágio dos evangelhos às avessas", esse sistema propõe um paraíso na Terra. Porém, como diz Reale (1999, p. 94) a fartura de bens materiais, ao invés de preencher a vida humana, a esvaziou e comprometeu sua consciência e sua moral. Desse modo, percebe-se que o ser humano, indo na contramão do cristianismo (proposta do comunismo), acaba caindo no vazio e na miséria.

Portanto, ao trazer a visão católica sobre a política e suas várias formas, o trabalho busca levar o leitor a uma reflexão sobre a sociedade na qual estamos inseridos. Trata-se de perceber que a Igreja, desde sua fundação, tem participação ativa e influenciadora na vida do Estado. Assim sendo, suas contribuições ao homem ocidental e sua doutrina social não deve ser descartada do debate político, mas diante da realidade de extremos na qual vivemos, ela pode ser a conciliadora que leve o homem moderno ao equilíbrio e ajude o Estado na construção do tão sonhado bem comum de todos os cidadãos.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. **Estado, Governo, Sociedade:** para uma teoria geral da política. 14. ed. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 173p. Título Original: Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica. ISBN 978-85-7753-017-5. (Coleção Pensamento Crítico)

CAMACHO, I. **Doutrina Social da Igreja:** abordagem histórica. São Paulo: Edições Loyola, 1995. ISBN 85-15-00906-4

FILHO, A. A. **10 Lições sobre Carl Schmitt**. Petrópolis: Editora Vozes. 2014. 119p. ISBN 978-85-4701-6. (Coleção 10 lições)

HOBBES, T. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. *In*: **Hobbes**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 495p. ISBN 85-13-01248-3. (Coleção Os Pensadores)

KRAUT, R. **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. 656p. ISBN 978-85-65893-13-8

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Penguin Classics Companhia de Letras, 2010. 176p. ISBN 978-85-63560-03-2

PEREIRA, M, A, M, L. **A revista a ordem e o "flagelo comunista:** na fronteira entre as esferas política, intelectual e religiosa. São Paulo: Revista brasileira de história, 2015.

POLÍTICA: entre Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. [*S. l.: s. n.*], 2013. 1 vídeo (49 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PrVUXtqaPDQ&ab_channel=SidneySilveira. Acesso em: 28 de março de 2022.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia:** Filosofia pagã antiga. 3. Ed. São Paulo: Paulus, 2007. 385p. ISBN 978-85-349-1970-8

_____. **O saber dos antigos**: Terapia para os tempos atuais. São Paulo: Loyola, 1999.

SILVA, J, C. **O capitalismo como religião: a culpa**. Bahia: Cadernos Walter Benjamim, 2019. ISSN 2175-1293

STREFLING, S. R. A filosofia política na Idade Média. Pelotas: NEPFIL online, 2016. 112p. (Coleção Disseratatio-Filosofia)

TOSI, G. **10 Lições sobre Bobbio**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. 133p. ISBN 978-85-326-5219-5. (coleção 10 lições)

AS PROVAS ONTOLÓGICAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Miguel Bispo Carvalho[1]
Walisson José Corrêa[2]

RESUMO | neste trabalho desenvolvemos uma breve análise do texto de Tomás de Aquino no qual ele desenvolve as conhecidas provas da existência de Deus, as cinco vias de acesso ao seu conhecimento. Consideramos cada uma das vias, comentando seu desenvolvimento filosófico, que configura a teologia natural do Aquinate e apresentamos, por fim, algumas considerações sobre o percurso teórico percorrido no decorrer do trabalho.

Palavras-chave: Deus. Conhecimento. Tomás de Aquino. Escolástica.

INTRODUÇÃO

A questão da existência de Deus é um dos problemas mais relevantes da filosofia medieval. Na Patrística e principalmente na Escolástica, vários filósofos se esforçaram para provar a existência de um ser transcendente pela via filosófica, estabelecendo relação entre fé e razão. Entre eles estão Santo Agostinho, São João Damasceno, Santo Anselmo, com seu auge em Santo Tomás de Aquino.

Em sua principal obra, a *Suma Teológica*, Tomás de Aquino, buscou, através de argumentações, evidenciar e discutir diversos aspectos e assuntos filosóficos e, também, teológicos pertinentes em sua época e que se tornaria de suma importância para a filosofia e para a teologia consequentemente. A obra é dividida em três grandes partes, "como a segunda se subdivide em duas outras, essa primeira formação estrutural é ainda hoje a apresentação habitual da Suma, em quatro volumes" (TORREL, 1999, p. 174).

O Aquinate diz na *Suma Teológica* (2016, p. 37-38) que a existência de Deus é possível e necessária de ser provada. Primeiramente, ele torna a existência de Deus um problema, com a tese de que não é evidente para a razão humana a existência de Deus. Se isso fosse verdade, não seria negada por nenhum indivíduo. Além disso, somente pensar um ser tão perfeito em máximo grau que não se consiga pensar outro maior não prova a existência de Deus, como argumentou Anselmo de Cantuária, pois esse ser está presente somente na

[1] Bacharelando em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre
[2] Bacharelando em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre

apreensão do intelecto, que é limitada. Tomás responde isso com a lógica aristotélica, dizendo que a proposição *Deus existe* parece evidente, porém o homem não sabe o que é "Deus", então é obscuro para a razão, portanto, necessária de ser provada.

Por haver um costume do uso do termo "Deus", ele nos parece evidente e firme, porém não é. De acordo com a filosofia de Aristóteles e Tomás, o que nos é evidente é o que nos vem pelos sentidos e o seu entendimento se torna óbvio, logo o conhecimento de Deus não é evidente, por não se manifestar sensivelmente (CRIVORNCICA, 2008, p. 56).

À vista disso, ao saber a necessidade da questão, é preciso esclarecer se é possível respondê-la. Assim, Santo Tomás diz que pode-se demonstrar pelos efeitos nas coisas sensíveis. Os efeitos que observamos na natureza possuem uma causa anterior preexistente, então na criação é refletida a existência do ser de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2020, p. 39). Não é possível chegar a sua essência, mas por semelhança dos efeitos é possível dizer sobre a causa que emana a existência.

Para isso, o filósofo propõe cinco vias que serão caracterizadas nas seções seguintes.

1- PRIMEIRA VIA: O MOTOR IMÓVEL

Santo Tomás, neste primeiro argumento, busca demonstrar a existência de Deus partindo de uma teoria já elaborada por Aristóteles na Antiguidade Clássica. O filósofo parte da experiencia empírica como base para o seu argumento. O motor imóvel é uma teoria aristotélica a respeito do movimento das coisas, ela pressupõe que através de nossos sentidos percebemos que somos movidos por alguma coisa. O motor imóvel, ou primeiro motor, é aquele que é a causa primeira do movimento.

No livro *XII* da *Métafisica*, Aristóteles após refletir sobre as causas vai comentar a respeito desse primeiro motor.

> Portanto, do que foi dito, é evidente que existe una substancia imóvel, eterna e separada das coisas sensíveis. E também fica claro que essa substância não pode ter nenhuma grandeza, mas é sem partes e indivisível. (Ela, de fato, move por um tempo infinito, e nada do que é finito possui uma potência infinita dado que toda grandeza ou é infinita ou é finita, pelas razões já apresentadas, ela não pode ter uma grandeza finita, mas também não pode ter uma grandeza infinita, porque não existe uma grandeza infinita) Fica, ademais, claro que ela é impassível e inalterável de fato, todos os outros movimentos são posteriores do movimento local (ARISTOTELES, 2002, p.568)

Segundo Abbagnano (2007), Aristóteles, deu esse nome ao que seria o primeiro céu, o inicio de tudo, no qual o movimento seria comunicado diretamente pelo primeiro motor. Deus não seria apenas o primeiro motor, é o motor imóvel e é afastado das coisas sensíveis, imanentes, ele é dotado de potência para mover o mundo por um tempo infinito.

No pensamento aristotélico, concebe-se a existência de uma substancia que é única, um primeiro motor, ou gerador de tudo, de todas as causas. O estagirita, concebe essa substancia imóvel como eterna e que, sem algo para move-la, move a todas coisas. Desta forma, Santo Tomás, irá esboçar seu pensamento sobre a existência de Deus a partir desta compreensão aristotélica.

Tomás de Aquino (2016) apresenta seu argumento em sua obra da seguinte maneira: através de nossos sentidos percebemos que o mundo é regido pelo movimento, se algo é movido, percebe-se que este é movido por outro. O aquinate utiliza os conceitos de ato e potência para definir este movimento, o mover é levar alguma coisa a potência. Não seria possível que algo esteja em ato e potência ao mesmo tempo, logo, é evidente que não é plausível que algo seja motor e movido ao mesmo tempo. Dito isso, seria necessário retroceder infinitamente na busca de um primeiro movente e isso não seria possível.

Desta forma,

> não se pode assim proceder até ao infinito, porque não haveria nenhum primeiro motor e, por consequência, outro qualquer; pois, os motores segundos não movem, se não movidos pelo primeiro, como não move o báculo sem ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 40)

A partir dessa reflexão sobre o principio das coisas, o que move e o que é movido, o aquinate consegue desenvolver seu primeiro argumento acerca da existência de Deus. O entendimento do movimento é extremamente necessário para que se entenda a argumentação de Tomás. De fato, se não houvesse um primeiro motor para dar movimento aos objetos, não faria sentindo a progressão que se observa, empiricamente, no mundo. "Esse Primeiro Motor é indispensável. Se nos fosse licito continuar até o infinito, não haveria motor inicial, mas então não haveria também motores intermediários e nada teria movi mento no mundo" (AMEAL, 1952, p. 263).

2- SEGUNDA VIA DA CAUSALIDADE

Tomando por base o pensamento aristotélico, Tomás de Aquino, de forma semelhante a primeira via que diz ser Deus o primeiro motor, dirá que Deus é a causa eficiente primeira (TOMÁS DE AQUINO, 2016). Uma coisa não pode ser causa eficiente de si própria, e isso constatamos através da nossa capacidade empírica e racional. O fio condutor dessa segunda reflexão tomásica será o conceito de causalidade. Vejamos o texto:

> A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e está, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removi do fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus (TOMAS DE AQUINO, 2016, p. 40).

O termo causalidade parece ser muito claro e distinto no nosso intelecto, porém é necessário defini-lo precisamente para compreender melhor a prova que Tomás de Aquino propõe em sua obra. Causalidade pode ser definida como "[...] a conexão entre duas coisas, em virtude da qual a segunda é univocamente previsível a partir da primeira" (ABBAGNANO, 2007, p. 124).

Nesse sentido, a causa é uma força que gera e produz um efeito, transmitindo, então, a ideia de movimento. Empiricamente, o homem consegue perceber, ao longo do tempo, a sucessão de acontecimentos que acontecem de maneira constante e uniforme. Com isso, ele estabelece racionalmente a relação de causa e efeito sobre essa experiência, tornando-a previsível e necessária.

Assim sendo, ao verificar ordem nas coisas sensíveis, pode-se concluir que uma coisa não pode ser causa eficiente de si mesma, pois a causa é anterior e exterior ao efeito. Isso posto, o movimento dentro de um período de tempo só acontece pela causa. Além disso, é possível perceber que uma causa para existir ela deveria ser causada por outra e o efeito último depende de uma série de causas que gerariam aquela que o movimentou (CAMPOS, 2011, p. 5).

Na metafísica aristotélica, as causas são justamente aquilo que permite o homem de fazer metafísica, pois sem o estudo das causas, o homem limitado aos sentidos não

conseguiria chegar às origens do cosmos, do homem e falar sobre Deus. Diante disso, a causa leva o homem a descobrir aquilo que deu início à sua existência e à existência de todas as coisas (REALE; ANTISERI, 2007, p. 196).

Portanto, não é possível ir *ad infinitum,* porque se existirem infinitas causas anteriroes, não haveria causas intermediárias e nem efeito último, o que é um absurdo. Deve haver um pontapé inicial para todo o movimento do universo, o que o filósofo coloca como Deus. Nesse raciocínio, Deus é provado de maneira *a posteriori,* pois o homem não consegue pelas suas capacidades alcançar o conceito e o conhecimento de Deus de maneira direta e definida. Ele só consegue pelos seus efeitos (MILHOMEM, 2018, p. 27).

3- TERCEIRA VIA DA CONTINGÊNCIA OU NECESSIDADE

Primeiramente, é preciso definir o que são os seres contingente e os seres necessários, termos que Santo Tomás usa para a terceira via. A necessidade ou contingência pode ser definida como aquilo que pode ser ou não ser, ou seja, a coisa pode vir a existir ou deixar de existir em qualquer momento, com isso não possui em si mesmo a razão de sua existência. Por isso, esse ser denominado contingente depende de um ser ou uma causa que sustente a sua existência, pois um dia não existiu e não existirá para sempre e essa causa é onde ele se apoia. (CAMPOS, 2011, p. 6).

Já o ser necessário é aquele que não pode não ser, ele precisa existir, pois apoia a existência de outros seres. Ele pode existir por si só ou ser também apoiado em função de outro ser; porém, se ele existe em função de outro ser, ele não é plenamente necessário, pois precisa de uma causa que o sustente. Nesse sentido, na definição escolástica, alguns seres que se demonstram necessários, não o são em sentido pleno, pois não sustentam a própria existência, então são considerados também contingentes. Essa última afirmação será usada no argumento de Tomás para a prova da existência de Deus.

Nesse sentido, na *Suma Teológica,* Tomás propõe a terceira via para provar a existência de Deus:

> A terceira via procedente do possível e do necessário é a seguinte — Vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora é impossível existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois o que pode não ser, algum tempo não foi [...] o que não é só pode começar a existir por uma coisa já existente (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 40).

Diante disso, é possível notar que o filósofo coloca em evidência que há na natureza seres que nascem e morrem, que são os seres possíveis. Eles não podem ser a causa de sua existência e há um ser necessário que lhes conferiu a existência. Esse ser necessário tem a causa da sua necessidade fora de si, pois é outro ser necessário que o sustenta. Se tender ao infinito, será preciso admitir a existência de um ser primeiro que seja necessário por si mesmo e seja a causa da necessidade dos outros e esse ser é Deus.

Assim sendo, Deus é o ser divino que possui o ser em si, ele é a identidade entre essência e existência e ele mesmo suporta a sua existência. Com isso, todas as outas coisas participam desse ser e recebem também dele a sua essência. Todos os seres são causados e sustentados por Deus, e ele por ser a pura essência dá a existência a todas as coisas; tudo existe a partir dele e só se mantém por ele. (ABBAGNANO, 2007, p. 253).

Dessa maneira, as coisas que vêm a ser e deixam de ser não possuem em si o ser e a sua essência. Deus, que é pura essência, a compartilha com todas as outras coisas. Em linguagem aristotélica, ele é o puro ato que atualiza a potência de todas as criaturas contingente (REALE, 2011, p. 225).

Desse modo, ele conclui a prova da existência de Deus pela via da necessidade e contingência.

4- QUARTA VIA DOS GRAUS DE PERFEIÇÃO

Inicialmente, é necessário esclarecer a ideia dos atributos transcendentais que Santo Tomás utilizará para pela via dos graus de perfeição a existência de Deus. Os atributos transcendentais na Idade Antiga e Medieval eram as qualidades que pertenciam a um ser transcendental e que a natureza possuía por participação nas qualidades desse ser. São elas a bondade, a unidade, a verdade e a beleza.

Assim sendo, o filósofo defende na quarta via:

> A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo [...]. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por consequente, maximamente ser (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 40).

O filósofo diz nesse trecho que existem coisas mais ou menos boas, verdadeiras e nobres, que são atributos transcendentais; é possível observar graus na natureza desses atributos. Assim, se os entes possuem em maior ou menos graus, deve haver aquele ser que possui esses atributos em grau máximo, no qual a razão se baseia para graduar a natureza. Nesse sentido, todas as coisas só possuem essas qualidades porque foram concedidas por esse ser máximo e perfeitíssimo que está acima de todos. Esse ser, para Tomás, é Deus (CAMPOS, 2011, p. 7-8).

De acordo com Giovani Reale (2007, p. 225), "Há sempre um mais ou um menos no nível do ser e, consequentemente, no nível de bondade, de unidade e verdade. Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. " Assim sendo, por elas participarem do ser de Deus, participam consequentemente dos seus atributos.

Em contrapartida, surge um questionamento sobre se é possível tender ao infinito nas graduações dessas qualidades. Se os graus fossem infinitos, seria perdido o conceito da hierarquia e impossível fazer comparações e proporções relativas, essa hierarquia é que permite a existência dos graus e dos seres.

Sobre disso, o tomista Étienne Gilson diz:

> Muito aparente na quarta via, este aspecto do pensamento tomista [a hierarquia] não permanece menos perceptível inclusive na primeira: precisamente, é esta subordinação hierárquica de efeitos e causas essencialmente ordenados em causas principais e instrumentais que faz impossível um processo ao infinito na série de causas e permite à razão afirmar a existência de Deus (GILSON, 1978, p. 125, tradução nossa).

Nesse trecho, fica claro que, tal como a primeira, a quarta via precisa dessa hierarquia para a prova da existência de Deus, o que fica evidente em uma sequência de causas e efeitos ordenados que necessitam de um ser que inicie esse processo. Esse ser é Deus, que é o bem e verdades absolutos e é referência para todas as outras coisas que participam do seu ser e de seus atributos.

5- QUINTA VIA DO FINALISMO

Para a quinta via, Tomás de Aquino utiliza da observação indutiva da natureza material e fundamenta todo o seu argumento na ordem presente nessa realidade. Para isso, o filósofo utiliza do conceito aristotélico de causa eficiente e causa final. A causa eficiente

é aquilo que gera o movimento ou a transformação e a causa final é aquilo para a que a coisa tende. Assim, no exemplo largamente utilizado, o escultor é a causa eficiente que transforma a argila ou mármore na escultura, causa final que é a forma a que a coisa tende a ser (REALE, 2007, p. 193).

Dessa maneira, ao clarear esses conceitos, pode-se analisar a quinta via de Tomás na *Suma Teológica:*

> A quinta procede do governo das coisas — Pois, vemos que algumas, como os corpos naturais, carecem de conhecimento, operam em vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou frequentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo; donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 41)

Nessa via, o filósofo diz que há corpos naturais ou seres vivos que durante a vida sempre agem do mesmo modo, em busca de um fim. Então, ele conclui que as coisas são predispostas a agir de uma maneira e dirigem-se para algo e não por acaso, mas sempre do mesmo modo. Porém, seres sem inteligência não são capazes de dirigir a um fim com perfeição, portanto deve haver um ser que dirige todas as coisas e esse ser é Deus.

No texto, ele diz o termo "algumas coisas" para fugir de uma visão mecanicista do mundo, como se o universo todo fosse controlado por Deus e tudo funcionasse de uma maneira mecânica. No entanto, mesmo ele atentando a casos particulares, o simples fato de coisas sem inteligência agirem para um fim, já é um argumento para a defesa de uma inteligência maior que ordena tudo (REALE, 2007, p. 226).

Além disso, é possível observar que seres de natureza dissonantes não possuem uma mesma ordem e o mesmo fim, se não houver um ser que governe cada uma em particular. Nesse sentido, se não houvesse uma inteligência superiora, era impossível que, por exemplo, um animal e as plantas cooperassem em um ecossistema para a sobrevivência mútua. Então, é preciso reconhecer um ser soberano que faz tudo correr em ordem

Este é o argumento que ficou mais conhecido e é considerado um argumento profundo e excelente, pois é facilmente apreendido sensivelmente por todos. Além disso, utiliza a causa maior, que é a causa final. Deus não funciona somente como causa eficiente, mas antes da existência das coisas, já determina sua causa final; ele não é só a energia que move, mas o motivo de todas as coisas existirem (CAMPOS, 2011, p. 8-10).

Além disso, a grandeza desse argumento ultrapassa somente a prova da existência de Deus, mas também explica o porquê de todas as coisas:

> Em seu aspecto mais profundo, contempla na causa final a razão porque a causa eficiente se exerce, ou seja, a causa da causa. A prova não alcança somente, em primeiro lugar, a razão da ordem que há na natureza, de outra maneira, também e sobre tudo a razão por que há uma natureza. Em uma palavra, além das maneiras inteligíveis de existir, a causa final alcança a razão suprema por que as coisas existem. A prova da causa final aponta exatamente a esta razão, razão que é alcançada quando a prova conclui a existência de Deus (GILSON, 1978, p. 124, tradução nossa).

Nesse sentido, a quinta via explica que todas as coisas existem e se movem por Deus e para Deus. A causa eficiente é exercida em todas as coisas para alcançar o fim a que elas tendem; portanto, a realidade material tem seu início em Deus, se move por causa de Deus e caminha para Ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, é possível refletir a necessidade e a possibilidade de provar a existência de Deus por via racional e filosófica. Como já foi visto, por não ser possível apreender o transcendental pelos sentidos, se torna necessário o conhecimento de Deus por via lógica e filosófica. Assim sendo, Tomás de Aquino responde o problema com cinco raciocínios diferentes, considerados excelentes e suficientes.

Também, é evidente a influência de Aristóteles sobre as vias, especialmente com a metafísica. Então, considerando que este artigo é um convite para o estudo do filósofo Tomás, é de extrema importância o estudo e o conhecimento da filosofia aristotélica para progredir na pesquisa da filosofia tomista.

Enfim, o objetivo do artigo de explicitar um pouco da filosofia escolástica e a solução do pensador para o problema da existência de Deus foi alcançado. Além disso, dá abertura e os instrumentos para um conhecimento aprofundado da filosofia medieval, em especial de Santo Tomás de Aquino.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Metafísica (livros I e II), Ética a Nicômaco e Poética.** São Paulo: Abril, 1984.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: Sua pessoa e obra. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AMEAL, João. **São Tomás de Aquino**: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **O problema da existência de Deus em Santo Tomás de Aquino.** Disponível em: file:///C:/Users/makei/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Filosofia%203/Filosofia%20da%20Religi%C3%A3o/Artigo/Artigo%20-%20Problema%20da%20exist%C3%AAncia%20de%20Deus.pdf. Acesso em 08 mar. 2022.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **As cinco vias para se demonstrar a existência de Deus em Santo Tomás de Aquino.** Disponível em: file:///C:/Users/makei/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Filosofia%203/Filosofia%20da%20Religi%C3%A3o/Artigo/cinco_vias.pdf. Acesso em 08 mar. 2022.

GILSON, Etienne. **El tomismo:** Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino. Navarra:Universidad de Navarra, 1978.

CRIVORNCICA, Roberta. **Necessidade e Possibilidade da Prova da Existência de Deus na Filosofia de Santo Tomás de Aquino.** Orientador: Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho. 2008. 90 f. Dissertação (Pós-graduação) – Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008. Disponível em: file:///C:/Users/makei/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Filosofia%203/Filosofia

%20da%20Religi%C3%A3o/Artigo/Necessidade%20da%20prova%20ontologica.pdf. Acesso em 08 mar. 2022.

MILHOMEM, Ivone Alves de Deus. **A existência de Deus segundo a Suma de Teologia de Tomás de Aquino.** Orientador: Dr. Anselmo Tadeu Ferreira. 2018. 40 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado) – Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, 2018. Disponível em: file:///C:/Users/makei/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Filosofia%203/Filosofia%20da%20Religi%C3%A3o/Artigo/TCC%20-%20Existencia%20de%20Deus.pdf. Acesso em 08 mar. 2022.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.**: São Paulo: Martins fontes, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** filosofia pagã antiga. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Campinas: Ecclesiae, v.1, 2016.

ANTROPOLOGIA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICO-RELIGIOSA EM PADRE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Rodrigo de Castro[I]

RESUMO | Procuramos apresentar, nesta pesquisa, alguns elementos sobre a constituição antropológica humana, no que diz respeito à sua possibilidade de abertura ao transcendente. Tomamos como base de nossa argumentação a compreensão antropológica do Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, que possibilita uma compreensão abrangente do alcance da afirmação da possibilidade de abertura ao transcendente como elemento constitutivo da condição humana.

Palavras-chaves: Mística. Religião. Ser. Fenômeno.

INTRODUÇÃO

A compreensão antropológica da experiência mística sofreu, com o passar do tempo, um desgaste em relação a sua verdadeira essência. Com o surgimento de várias escolas filosóficas, várias foram as tentativas de descrever o que o ser humano encontrava nessa experiência, sobretudo o que diz respeito a algumas possíveis relações entre o plano metafisico, cultural e social. Assim, as diferentes concepções antropológicas desenvolvidas ao longo do tempo não se aproximaram daquilo que realmente os míticos experimentaram e testemunharam.

Lima Vaz desenvolve um caminho dentro de sua compreensão antropológica que aborda, desde a raiz, os conceitos utilizados na descrição desta experiência do transcendente, entendida como experiência mística. Portanto, esse percurso filosófico e investigativo toma para si as reflexões que até o momento vinham sendo interrogadas ou vividas de forma distante da sua essência.

Destarte, vê-se que esse processo místico-religioso se encontra nos primórdios dos tempos da humanidade, em que cada qual é autor de sua experiência com o Absoluto, em um momento racional e ao mesmo tempo permeado e coroado pela abertura do espírito (transracional, de acordo com a nomenclatura utilizada pelo padre Vaz).

[I] Bacharelando em filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA) – MG.

1- ABERTURA DO ESPÍRITO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A experiência religiosa coloca em evidência o caráter e o percurso existencial que a filosofia oferece à pessoa, pois, até o momento, os filósofos encontraram em si mesmos e em suas experiências a matéria prima para o desenvolvimento da filosofia. Desde o princípio a Filosofia se desenvolve como uma forma de ordenamento ou sistematização destas experiências, dentro das quais não irrompe a fé como uma das experiências mais fundantes da pessoa. O fato de questões racionais sobre o fundamento e o princípio conduzirem a um pensamento religioso, ou a uma fundamentação da religião, é fato digno de nota. Não obstante, é preciso dizer que a experiência do transcendente se dá por duas vias, sendo a primeira racional (teologia natural) e a segunda por meio da revelação (conforme afirmam as religiões). Fato é que nem sempre a relação entre razão e fé foi harmoniosa em seu diálogo. No entanto, uma vez que a experiência da fé é deveras marcante na vida das pessoas e, poderíamos dizer, até mesmo dentro da história da humanidade, a experiência de fé tornou-se também objeto da própria Filosofia.

Desde o princípio a religião cristã procurou esta harmonia entre fé e razão, uma vez que a experiência oriunda do dado revelado foi sistematizada a partir do campo teórico e semântico da filosofia grega. Deste modo percebemos que "no cristianismo, a racionalidade tornou-se religião e não mais a sua adversária" (RATZINGER, 2015, p. 17).

Outro aspecto que podemos perceber na história da humanidade está na busca da verdade, tanto como objeto filosófico ou teológico, uma vez que, "se o acesso à verdade é um bem que permite chegar a Deus, todos devem estar em condições de poder percorrer essa estrada" (JOÃO PAULO II, 2005, p. 54). Podemos constatar essa relação da busca do homem por Deus em seus anseios mais profundos, busca que, por sua vez, expressa sobretudo na forma da religião.

Não obstante de todas as investigações acerca da fé, o confronto entre os limites próprios e pautados "por argumentos externalistas, materialistas, fenomênicos e assim, consequentemente, insuficientes para uma visão puramente real e verdadeira, considerando que a "matéria" de que compõe a fé é essencialmente interior e difícil especulação investigativa" (SILVA, 2015, p. 30).

Das linhas descritas acima, reafirmamos o movimento que a antropologia da religião galgou ao longo tempo. Por parte investigativa, poderíamos chegar a inúmeros filósofos que trataram, dentro de suas perspectivas, do fenômeno religioso.

Contudo, queremos delimitar nosso estudo sobre a experiência místico-religiosa no contexto da contemporaneidade, marcado por grandes avanços científicos e também filosóficos, mas que apresenta diversos desafios à religião, de forma geral. Tomaremos como base de nossa reflexão, sobretudo, o cristianismo, visto que se trata de uma tradição filosófico-teológica cujo impacto no ocidente se faz perceber ainda hoje. É certo que, apesar de sua relação com a Filosofia e as ciências, o cristianismo não ocupa uma situação mais favorável do que outras formas religiosas (RATZINGER, 2015, p. 12).

2- ANTROPOLOGIA MÍSTICA RELIGIOSA

Em sua obra *Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental* (2000), Lima Vaz, chama a atenção para a semântica da palavra Mística. Este termo se tornou desgastado com o tempo, de tal modo que a tarefa necessária, antes de qualquer reflexão sobre a possibilidade de abertura do espírito humano ao transcendente, é retomar este conceito, indicando sua constituição conceitual interna.

O que pretendemos colocar no original dessa palavra "mística", deve ser entendido como realmente foi descrito e não como com o tempo foi sendo usado. Assim, o risco é de desenvolver-se um fanatismo de emoções e uma grande irracionalidade em relação a toda tradução que a palavra trás de fato.

> "Mística" é uma palavra que provoca um certo medo e que suscita também alguma suspeita, na medida em que é entendida como algo de excepcional, de particular, de reservado, "sobrenatural" que, de modo misterioso, se comunica com aquele "sobrenatural" visto de alguma forma como algo de distante e diferente do "natural". De fato, movamo-nos no âmbito religioso ou no ateu, o esquema de pensamento é comum: dualista, mais precisamente da oposição entre o natural e o sobrenatural. Esse esquema se constitui não por acaso exatamente no período em que toma forma também o conceito de mística no sentido ao qual nos referimos acima, ou melhor, no período em que essa palavra assume vida autônoma, como substantivo. É o mesmo período em que se começa a pensar que as características essenciais da mística devam ser buscadas, sem sombra de dúvida, nos "dons" e nas "graças" excepcionais, que acabam assim se transformando numa espécie de garantia de autenticidade, quase que um sinal distintivo, da própria mística (VANNINI, 2005, p.11).

Segundo Padre Vaz, todas essas mudanças, variações e colocações que surgiram com o decorrer do tempo esvaziam completamente o sentido mais profundo do termo mística, reduzindo-o a meros estados mentais que não se configuram, por sua vez, com a abertura essencial do espírito humano para o transcendente.

> Essa inversão tem lugar em face de um amplo espectro de atividades e dos respectivos objetos, tendo como consequência, na maior parte das vezes, ou apenas um injustificável desgaste psíquico do indivíduo, como nessas "místicas" banais que solicitam e aprisionam o homem desarvorado da nossa civilização – tal a "mística" do esporte –, ou então uma notável perda de objetividade no uso normal da razão, como sedutoras e ambiciosas "místicas" do progresso e do desenvolvimento (VAZ, 2000, p. 10).

Trata-se de uma estrutura antropológica, inerente ao espírito humano e à sua constituição que o permitem abrir-se para o mundo, o outro e o Absolutamente Outro. É neste sentido que poderíamos, a partir das ponderações de Lima Vaz, desenvolver uma primeira, ainda q eu provisória, definição de mística. Trata-se uma forma superior da experiência da natureza de forma religiosa ou religiosidade filosófica da natureza "transacional", que vai além de nossa razão, mas tomando-a como pressuposto, mobilizando as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo.

A partir de determinadas escolas filosóficas, essa articulação entre filosofia e mística é possível e pode ser sistematizada.

> Ora, é a própria originalidade da experiência mística que nos obriga a colocar o problema de uma concepção antropológica adequada capaz de interpretá-la corretamente. Se percorrermos, com efeito, as interpretações do fenômeno místico na literatura modera a respeito, não é difícil perceber que são guiados por procedimentos reducionistas inspirados nas diversas ciências humanas. Mas a incontestável originalidade da experiência mística que transluz nos testemunhos autênticos e irrecusáveis dos grandes místicos mostra-se irredutível a estreitos pressupostos reducionistas. A experiência mística é um dado antropológico original. Sua interpretação exige, pois, uma concepção da estrutura do ser humano apta a dar razão dessa originalidade (VAZ, 2000, p. 17-18).

Primeiro fato que podemos ver trata de uma experiência religiosa e isso não trata de qualquer tipo, mas traz consigo uma natureza e identidade específica. Essa experiência ou essa forma superior tem aspecto filosófico que se desenrola em terceiro ponto sendo

"transracional". Os dois primeiros seriam a racionalidade e irracionalidade. O "transracional" se desenvolve num plano que está para além dos princípios da razão, mas ao mesmo tempo, não está fora da razão, ou seja, de uma certa maneira a razão participa deste aspecto. A experiência mística supera as capacidades da racionalidade, porém essa experiência mística mobiliza as mais poderosas forças psíquicas que o indivíduo tem. Tal experiência mobiliza a nossa vontade, nossa memória e imaginação; seja nos sentidos mais elevados, seja nos mais inferiores.

Dessa experiência brota uma intencionalidade que é própria da sua originalidade. Daí surge um apontamento a uma realidade transcendente, em direção a essas forças existentes na mística que conduz o ser humano a atingir altas formas, tanto no conhecimento quanto no amor. Portanto, aquilo que é possível de encontrar nesse conhecimento e nesse amor, ao encontro com o transcendente, é alcançado por intermédio dessa experiência e vivência que é a mística.

O ser humano possui estruturas de relação, que o posicionam no mundo. Lima Vaz, em sua *Antropologia filosófica* (2004), apresenta essas estruturas em número de três: categoria do corpo próprio, do psiquismo e do espírito. Pela corporeidade se estabelece uma categoria de objetividade e por intermédio dela o ser humano é um ser no mundo e está no mundo, relacionando-se com tudo o que existe e constitui o seu mundo, não sendo somente uma presença natural, mas intencional, tendo um modo peculiar de se colocar no mundo. Em toda essa dimensão corpórea, o ser humano é um corpo próprio que expressa sua subjetividade e uma maneira de ser no mundo, para o mundo e para o outro. O psiquismo é a estrutura que apreende o mundo exterior e ordena o mundo interior que se comunica com aquele. Trata-se da subjetividade no sentido mais profundo do termo.

> A pré-compreensão do psíquico tem lugar nesse campo definido pela referência da vida consciente ao pólo do Eu. Por outro lado, no entanto, o psíquico é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença natural e a presença intencional (VAZ, 2004, p. 169).

Já pelo Espírito e transcendência, entra-se em contato com o Absoluto. Seguindo a tradição filosófica, pode-se afirmar que pela categoria do espírito, pela sua estrutura e modo de ser, indica que sua capacidade vai além das potencialidades da matéria. Assim sendo, a alma racional pode ser chamada de espírito, pois possui duas grandes potências que são a inteligência e a vontade, tendo uma abertura a totalidade do ser. Por aí, essa inteligência vivencia uma intencionalidade, ou seja, volta-se ao ser, busca-o e tenta atingir a sua verdade.

A experiência mística é absolutamente singular e não pode ser partilhada. A pessoa (sujeito) que partilhou dessa experiência não consegue transferir de modo absoluto, mas apenas sistematiza-a por meio de símbolos e de linguagens aproximativas.

A razão na experiência mística transcende a si mesma, intencionada para o absoluto. Aqui é necessária uma distinção no que diz respeito à compreensão da experiência como experimental e experiencial. O experimental é algo totalmente de experiência sensível, física, imanente apenas e obedece uma estrutura definida. O experiencial é algo de vivência, abertura e que permite o encontro com o Absoluto.

Particularmente, a experiência mística então se classifica no âmbito experiencial e não experimental. Os primeiros teóricos da mística são os que tiveram o testemunho dessa experiência. Experiência mística é um fenômeno totalizante no qual estão integrados aspectos da integridade humana. O terreno do absoluto, do outro, entra num contexto misterioso e nesse momento que se tem a experiência do sagrado no âmbito experiencial. Já a experiência mística se apresenta dentro do sagrado caracterizado pela anulação da distância entre sujeito e objeto. É um mistério fascinante que atrai e nos seduz, mostrando que a distância entre humano e sagrado está sendo anulado. Esse apelo se aproxima cada vez mais a uma união profunda entre a realidade divina.

A vivência e essa união no aspecto de fascinação que leva e desperta em se unir prevalece a participação e fruição, um movimento tendencial que estabelece uma identidade quase absoluta. Portanto, é a transformação radical daquele que vivencia tal fato.

Quando analisa-se a metáfora da estrutura humana, elas indicam uma ordem, tanto no âmbito do “ser” e do “agir”; ou seja, aquilo que é considerado o nível supremo

ou o superior, representa esse superior o interior e no contexto grego a palavra "luz" e no contexto latino a palavra "mentes".

Santo Agostinho (354-430) no Livro III (1997, p.76) das Confissões apresenta uma famosa frase que diz assim: "tu eras o mais interior do que o íntimo de mim mesmo e o mais sublime de mim mesmo". Nessa frase, é apresentado justamente um jogo de uma metáfora que coloca o mais íntimo que a mente humana aponta o radical da transcendência e imanência. Para ele, o superior e radical transcende em direção a esse absoluto e no mais profundo do interior da minha mente tem aquilo que é superior a tudo.

Vemos assim que, por um lado, o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico, o mais elevado de nosso espírito dentro de nossa estrutura humana e, querendo encontrar ainda, o nível mais elevado do próprio espírito temos que caminhar para o mais íntimo de nós mesmos. Nesse mais íntimo que está em nós, encontramos a dimensão mais elevada do absoluto na transcendência. Essa presença imanente em cada pessoa que se manifesta a sua absoluta transcendência. Nessa relação de interioridade que pode ocorrer o que chamamos de experiência mística, que nesse sentido é a atividade mais alta da experiência intelectual e do espírito. A constatação dessa presença na realidade transcendente, só é possível porque se encontra no mais intimo da inteligência espiritual[2].

> A experiência espiritual, na qual fazemos consistir a pré-compreensão que o homem tem de si mesmo no nível do espírito, ou seja, no nível de sua estrutura noético-pneumática, é, na verdade, a experiência fundamental segundo a qual o homem está presente a si mesmo e está presente ao mundo. O homem permaneceria na situação do simples estar-no-mundo ou do organismo biopsíquico, determinado inteiramente ab extra pela Natureza e por suas leis se, nele, o somático e o psíquico não fossem atravessados pela mediação do sujeito, como anteriormente vimos, ou não fossem suprassumidos pelo momento tético dessa mediação, cuja origem última deve ser buscada na estrutura noético-pneumática, ou seja, exatamente no espírito. Nesse sentido, as pré-compreensões do somático e do psíquico, assim como foram acima descritas, só são possíveis como esboço ou primeiro passo da pré-compreensão do espírito ou da

[2] Se considerarmos a dialética do espírito segundo o tema sugerido pela metáfora da "respiração" *(pneûma),* veremos que o espírito é animado pelo duplo movimento que constitui sua *circulatio* ou *regatio* essencial: o acolhimento do ser e o dom ao ser, inteligência e liberdade. Esse duplo movimento constitui também o ritmo fundamental da vida do espírito, que pulsa segundo a amplitude designada por seus dois atos mais elevados: a intuição intelectual e o amor. A vida do espírito enquanto inteligência tem, pois, como, sua operação suprema a contemplação (*nóesis* ou *theoría*), ou seja, operação suprema, o amor desinteressado (*agápe*), ou seja, o dom ao ser (VAZ, 2004, p. 222-223).

> experiência espiritual. A forma especificamente humana ou a expressão e manifestação do ser no homem pertencem originariamente ao espírito, e só pela mediação do espírito dela participam o somático e o psíquico. No entanto, nunca é demais repetir, a suprassunção dialética no espírito não é pura supressão da especificidade eidética do somático e do psíquico, mas sua conservação na unidade ontológica do ser-homem. Ao momento ascendente da dialética que traduz a unidade estrutural do homem corresponde o momento descendente, ou seja, o momento da imanência do espírito no psíquico e no somático, o que torna legítima a designação do homem como espírito-no-mundo (VAZ, 2004, p. 185-186).

Temos no nosso mais íntimo esse ato de contemplação do ser e ao mesmo tempo também dessa atividade que se faz em nossa inteligência. Somente através de um discurso antropológico que vamos entender de fato a categoria do espírito humano, longe daquele voltado a uma antropologia materialista que não tem essa clareza e vivência espiritual. Este não consegue explicar a experiência mística, pois, no decorrer da história se dissolveu o conceito de inteligência espiritual.

> Essa é a experiência de luz e de alegria infinita que o Apóstolo sempre descreve, contrapondo o homem "psíquico" (literalmente, em latim, animalis homo), que nada compreende das coisas do espírito de Deus, que para ele são loucura, ao homem espiritual, que tudo julga e não é julgado por ninguém, pois possuiu o intelecto de Cristo (1Cor 2,14-15). A contraposição homem psíquico-homem espiritual nada mais é do que a contraposição psicologia-mística, sobre a qual é preciso, hoje mais do que nunca, refletir (VANNINI, 2005, p. 16).

Quando se parte de uma antropologia que negue a categoria do espírito e não admite como atos espirituais mais elevados, ela não tem condições de se chegar a autenticidade da experiência mística. Antes de qualquer pressuposto sobre a mística e como ela foi pensada sobre os fundamentos antropológicos, é essencial tirar a concepção materialista do ser humano para não esvaziar o sentido total sobre a mística.

> Uma das acusações que se faz - ou que se fazia - mais frequentemente à mística é a de pôr o homem em uma dimensão totalmente interior, separada do mundo, da história, do convívio humano, da política, ou, dito em poucas palavras, em uma dimensão abstrata, de fuga da vida real (VANNINI, 2005, p.19).

Outros aspectos podem surgir, mas a primeira proposta antes é explicitar o lugar antropológico, no qual a experiência é formada e torna-se impossível a redução desse fato sobre os condicionamentos psicológicos, sociológicos e culturais. Uma vez que, o ser humano é um ser-para-o-mundo e ser-no-mundo.

Devemos mostrar o sentido fenomenológico desse aspecto e no qual muitas vezes foi desprezado e dissolvido através do espaço e do tempo. É claro que a filosofia e a criticidade antropocêntrica se esvaíram com facilidade, pois se fecharam ao sentido específico da antropologia mística. Outro ponto que podemos elencar é sobre o espaço metafisico e místico, onde se tornou inteligível devido ao desparecimento dos princípios antropológicos.

Os esforços que a filosofia fez para que houvesse de fato a explicação da mística causou na sua originalidade uma desconstrução metafísica e com isso foi tendo uma dissolução da grande característica.

Toda a experiência mística advinda dos místicos ou da experiência teológica e filosófica é construída sobre o fundamento antropológico, mas sobretudo, no qual a concepção do ser humano está aberta a uma dupla dimensão da transcendência: aceitando assim, por um lado, a transcendência da inteligência espiritual e, por outro lado, a transcendência ontológica do absoluto.

Àquele sujeito que consegue ter uma união com o absoluto transcende esse próprio sujeito no qual vemos a antropologia fundamental para se chegar a experiência mística sem reduzi-la a condicionamentos psicológicos.

Apesar das diferenças entre mística pagã e mística cristã, um elemento que vemos em ambas, ou um traço comum, é que elas correspondem ao modelo antropológico de abertura do espírito, pressupondo no ser humano a estrutura vertical aberta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dessas considerações, devemos admitir que o conhecimento da capacidade do espírito humano em vivenciar essa experiência mística remete àquilo que vemos em Platão, sobre o olho da alma. O espírito humano tem toda a capacidade de viver esse âmbito da contemplação, seja ele no plano da metafisica ou da mística. A filósofa Marilena Chauí, nos demonstra em um de seus escritos sobre *A janela da alma: espelho do mundo* a visão sobre esse olhar do espírito.

> Porque cremos que a visão se faz em nós pelo fora e, simultaneamente, se faz de nós para fora, olhar é, ao mesmo tempo, sair de si e trazer o mundo para dentro

> de si. Porque estamos certos de que a visão depende de nós e se origina em nossos olhos, expondo nosso interior ao exterior, falamos em janelas da alma. Crença que sustenta os chamados "testes projetivos" da psicologia, onde se espera que a consciência, lançando-se qual projétil através dos olhos, projete no fora o seu dentro. Crença central na retórica do século XVII quando, na análise das paixões, estudava o "ar da fisionomia", insistindo nos olhos como " 'o lugar onde se pode perceber a atividade da alma" porque o "não sei que" da fisionomia é "a atividade da luz natural, que não é senão o brilho resultante do envio constante dos espíritos animais ao olho" (CHAUÍ, 1988, p. 33).

Esse olhar prolonga sua contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e acaba atingindo a intuição do absoluto ideal. Em um plano ascendente que deve ser feita do sensível para o inteligível.

Apresentamos também o ser humano como um "trial[3]": corpo, alma e espírito, estrutura que permite ao homem estar e ser no mundo, bem como transcender sua condição primária em direção do outro e do Absolutamente Outro.

Em suma, a experiência mística constituí numa experiência *fruitiva*[4] do absoluto e, portanto, enquanto tal experiência ela se exerce de um tipo de conhecimento do seu objeto e da adesão afetivo-volitiva de que transcende o modo de operar e conhecer. Portanto, tanto no âmbito do conhecer, ligado a nossa inteligência como no do querer, ligado a nossa vontade, duas faculdades superiores, estabelece-se uma intencionalidade objetiva de ir em direção ao absoluto, buscando então ultrapassar qualquer tipo de contingência e relatividade que os objetos nos oferecem a cada dia. É possível encontrar na história da filosofia uma cadeia imensa de testemunhos e análises sobre essa questão, não somente nas tradições religiosas como também filosóficas, o que deixa claro que esse fenômeno da experiência mística não implica necessariamente fatos extraordinários ou anormais.

[3] (...) caracteriza o homem como um ser estrutural trial, e por isso, o homem é um ser aberto para relações. Assim, o sujeito humano se relaciona com o mundo por meio do seu espírito. Pela sua característica trial, o ser humano possuí a pisque como um fio que liga o corpo ao seu espírito (...) (CACHOEIRO; DELBONI, 2021, p.13).

[4] Como *experiência fruitiva*, ela se exerce através de um tipo de conhecimento do seu objeto e de adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual de operar das nossas faculdades superiores de conhecer e querer, e visa, em sua intencionalidade *objetiva,* o *Absoluto*, ultrapassando a contingência e relatividade os objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária (VAZ, 2000. p. 16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO, Santo. **Confissões / Santo Agostinho**; Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística 10)

CACHOEIRO, T. O.; DELBONI, P. **A ESPIRITUALIDADE EM EDITH STEIN**. Disponível em: < https://unisales.br/wp-content/uploads/2021/12/UNISALES_TCC-FILOSOFIA-2021-thassio.pdf> Acesso em 25 junho 2022. 17f.

CHAUÍ, M. Janela da alma, espelho do mundo. **O olhar. São Paulo: Companhia das letras**, 1988. p. 31-63.

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio. Fé e razão.** São Paulo: Paulinas, 2005.

MEMORIAN, In. P. HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 29, n. 94, 2002. p.149-156.

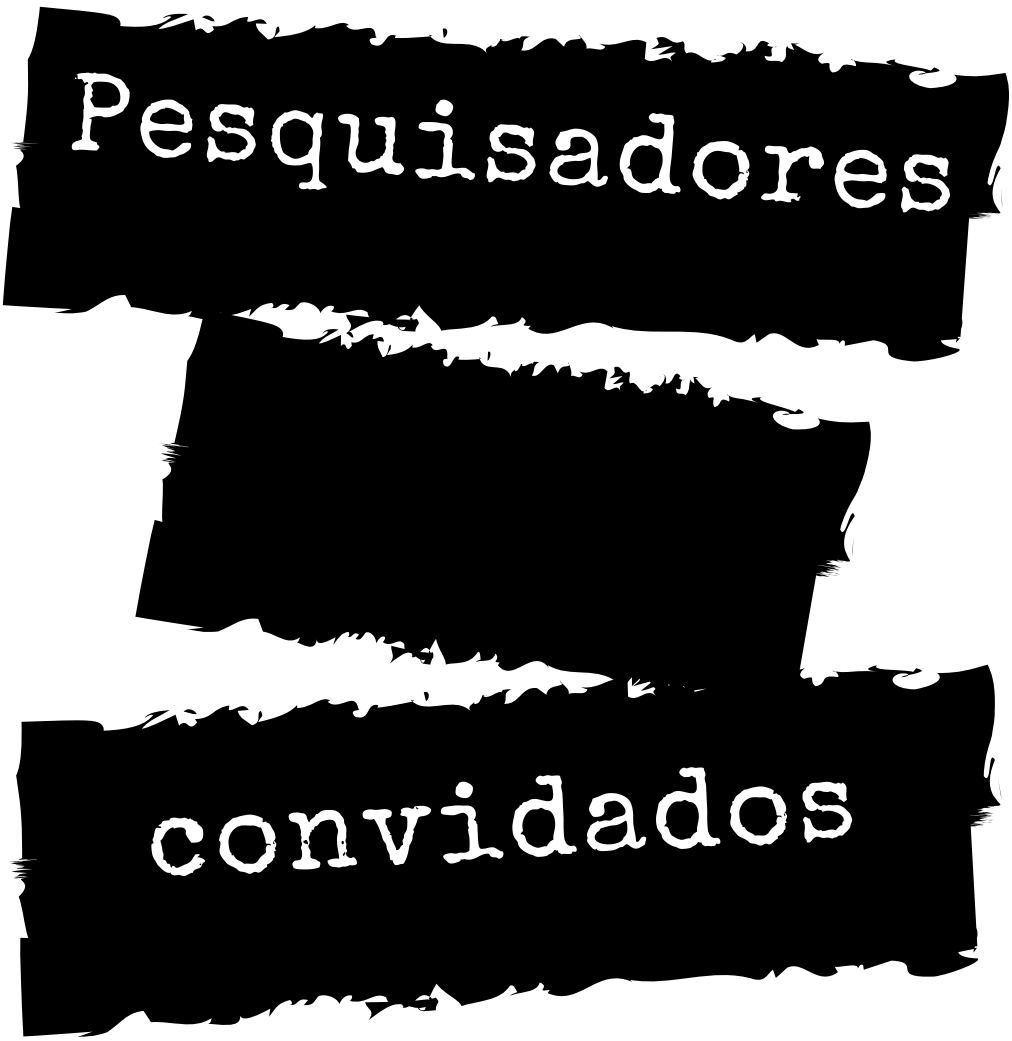
RATZINGER, J. **Ser cristão na era pagã.** Vol II. Campinas: Ecclesiae, 2015.

SILVA, L. F. V. **A Metafisica de Edith Stein: Aproximações filosóficas.** Faculdade de Católica – Facapa. Pouso Alegre, 2015. 79f. Monografia.

VANNINI, M. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. C. L. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C.L. **Antropologia Filosófica**.7ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004.


Pesquisadores
convidados

HÖRER DES WORTES: ELEMENTOS DA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM KARL RAHNER

Adriano Geraldo da Silva[1]

RESUMO | Neste artigo pretendemos expor o modo pelo qual o teólogo Karl Rahner desenvolve, a partir de noções centrais da fenomenologia, sua teoria filosófico-teológica da experiência religiosa e do conhecimento de Deus. Tomando sobretudo sua obra *Curso fundamental da fé*, analisamos os conceitos, bem como a articulação com a fenomenologia no intento de esclarecer suas proposições. Sobretudo a partir da noção de vivência, central na compreensão da consciência, enquanto intencionalidade, e do conhecimento dos objetos, levantamos a hipótese de que esta constitui o conceito principal da fenomenologia rahneriana, o que lhe permite interpretar a acolhida da revelação por parte do crente em chave fenomenológica.

Palavras-chave: Fenomenologia. Teologia. Vivência. Conhecimento. Consciência.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é compreender o modo pelo qual Karl Rahner, teólogo alemão, faz uso da fenomenologia no desenvolvimento de sua teologia, especialmente no campo da teologia fundamental ao abordar a estrutura antropológica apriorística e sua possibilidade de acesso ao conhecimento de Deus na experiência religiosa. Tomamos como ponto de partida as primeiras reflexões desenvolvidas pelo autor em uma de suas principais obras, em que sintetiza os dados da fé cristã: *Curso Fundamental da Fé*, sobretudo no capítulo intitulado *O ouvinte da Palavra*. Com esta expressão, Rahner quer afirmar a possibilidade humana de acesso ao conhecimento de Deus através de estruturas antropológicas. Para tanto, faz uso de noções fundamentais da fenomenologia, sobretudo a ideia de experiência/vivência do sujeito no ato cognitivo.

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) - Bolsista Capes. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2006-2008) e graduação em Teologia, também pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2009-2012). É professor colaborador da Faculdade Católica de Pouso Alegre, ministrando disciplinas nas áreas de História da Filosofia, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Religião, Antropologia e Estética. É coordenador do curso de bacharelado em Filosofia e coordenador de Extensão e Assuntos Comunitários da Faculdade Católica de Pouso Alegre. Possui experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e nas relações entre Pensamento Cristão, Filosofia e Cultura, em suas variações no decorrer da História do pensamento ocidental. Pesquisa sobretudo a filosofia alemã e filosofia do século XIX, com ênfase em Nietzsche. Tem interesse nos temas sobre psicanálise e filosofia, estética, fenomenologia, religião e sociedade. Também possui experiência na área de Teologia, com ênfase em História da Teologia, Teologia contemporânea e Teologia Fundamental, bem como as relações entre fé e cultura, desenvolvidas principalmente no pensamento do teólogo suíço Hans Urs von Balthasar.

Nossa hipótese de trabalho é que Rahner desenvolve uma compreensão própria sobre a fenomenologia, cujas peculiaridades se dão devido o objeto próprio da ciência teológica. Em sua interpretação do método fenomenológico, dá forte ênfase à noção de vivência da consciência intencional, que permite ao sujeito compreender-se e, na compreensão de si, compreender também o objeto conhecido. Nesta autopossessão do sujeito, dá-se o conhecimento transcendental, tomado por Rahner como ponto de encontro do mundo interior e do mundo exterior, do imanente e do transcendente. Este conhecimento transcendental é, ainda, para Rahner, princípio que permite ao sujeito abrir-se totalmente à novos horizontes, de modo que possa vislumbrar, para além dos limites de sua própria existência e dos limites inerentes aos objetos, um horizonte totalmente novo, no qual pode experimentar e conhecer o absolutamente Outro. É neste sentido que afirmamos que o conceito Rahneriano de fenomenologia é fundamental para o desenvolvimento de sua teologia.

1- CONCEITO GERAL E CONCEITO RAHNERIANO DE FENOMENOLOGIA

A fenomenologia não é uma ciência sobre a qual se possa facilmente estabelecer um conceito, no sentido de que sua compreensão perpassa nuances importantes de acordo com a formação, o lugar, a aplicação e o objeto do estudioso. Por se tratar de um método que permite aplicação em diferentes vertentes do saber humano, estabelece-se, de antemão, para o filósofo, a dificuldade em lidar com várias concepções sobre a fenomenologia. No entanto, apesar da variedade de opiniões, é possível encontrar um conceito geral daquilo que se convenciona chamar de fenomenologia, ainda que este conceito geral possa, por vezes, ser rebatido com argumentações das mais variadas. Trata-se de, neste primeiro momento de nossa pesquisa, tomar algumas indicações, sem qualquer pretensão de exaustão do tema, de alguns dos principais nomes da fenomenologia, com o intuito de se construir um conceito geral, ainda que precário, mas que possibilite, no segundo momento desta primeira parte, extrair um conceito próprio da teologia filosófica e fenomenológica de Karl Rahner. Entre os nomes aos quais recorremos, neste momento, encontram-se Edmund Husserl, Martin Heidegger e Edith Stein. Suas definições a respeito do conceito, do alcance e do objeto da fenomenologia contribuirão para aclarar a própria concepção rahneriana, bem como sua aplicação à experiência religiosa.

1.1- O Conceito Geral de Fenomenologia

Na tentativa de se estabelecer um conceito geral da fenomenologia a primeira noção posta na definição trata da ideia de método[2]. "A expressão fenomenologia tem a significação primária de um conceito-de-método. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu como" (HEIDEGGER, 2012b, p. 101). Neste sentido, trata-se de uma forma pela qual se toma um determinado objeto, o analisa, o apreende e compreende, e não o conteúdo relacionado necessariamente a este objeto. Visto por este ponto, justifica-se o fato de a fenomenologia ter sido tomada de emprego por diversas áreas do saber humano como modo peculiar pelo qual se aproxima de determinado objeto (no caso, o objeto próprio de cada ciência). A princípio, esta definição dada por Heidegger em *Sein und Zeit* permite entrever a variedade de objetos que o estudioso pode tomar diante de si, fazendo uso deste "modo" de aproximação. Esta caracterização da fenomenologia enquanto "modo" de aproximação nos permite entrever ainda uma outra característica. Trata-se de um método ou uma ciência descritiva (HUSSERL, 2006, p. 154), uma vez que sua tarefa principal é a descrição das essências das coisas (como trataremos de modo mais aprofundado adiante).

A partir desta concepção, a fenomenologia se esforça por aproximar-se o máximo possível das coisas-em-si. Enquanto método, busca o rigor no conhecimento das essências das coisas, que não podem ser tomadas de modo equívoco. Este objetivo da fenomenologia é esclarecido por Heidegger (2012b, p. 101), ao afirmar que "o termo 'fenomenologia' exprime uma máxima que pode ser assim formulada: 'às coisas mesmas!'". O lema proposto por Husserl [*die Sache Selbst*] como marca da fenomenologia exprime o que poderíamos aqui descrever como a essência do fazer fenomenológico. Neste sentido, ainda, exprimiria o que Heidegger afirma a partir da ontologia grega: "fenomenologia diz, então, αποφαίνεσται τά φαινόμενα, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra" (HEIDEGGER, 2012b, p. 119). Há dois pontos que precisam ser considerados nesta definição heideggeriana: o primeiro deles é a necessidade de aproximação da coisa-em-si para validar um conhecimento rigoroso, isento de qualquer equívoco proveniente das preconcepções advindas de experiências corriqueiras do senso comum ou de conhecimentos profundamente dogmáticos. Por outro lado, há um segundo ponto que

[2] "Fenomenologia é o nome para o método da ontologia, isto é, da filosofia científica. Concebida corretamente a fenomenologia é o conceito de um método" (HEIDEGGER, 2012a, p. 35).

exige nossa atenção, o fato de não apenas apresentar a coisa-em-si, em sua "pureza" e si-mesmidade, mas permitir que assim se mostre a coisa, nela mesma e por ela mesma. Há neste segundo ponto um aspecto de passividade perante o ato de conhecimento das coisas, que se configura, para Heidegger, como momento decisivo da fenomenologia e da Filosofia em geral. Trata-se de um deixar ver, e não apenas ver, no sentido de conquistar, alcançar. Na filosofia heideggeriana o método fenomenológico reveste-se grandemente de um caráter contemplativo, que exige um ato de despojamento de si para que o acesso às coisas, elas mesmas, seja deveras eficaz. Esta atitude de despojamento para uma real contemplação da coisa-em-si, que não apenas é vista, mas mostra-se, para além dos limites de nosso conhecimento, numa abertura de horizontes gratuita e fundamental, é, para Heidegger, a atitude fundamental da filosofia que, na antiguidade grega, dava-se através da contemplação desinteressada das coisas.

> Aquilo que para a fenomenologia dos atos de consciência se realiza como o manifestar-se do fenômeno, foi mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo pensar e existência gregos, enquanto Ἀλήθεια, o não-estar-encoberto do que está presente, como o seu desencobrimento, o seu mostrar-se. O que as investigações fenomenológicas [de Husserl] tinham encontrado novamente, como atitude portadora do pensar, era afinal o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal (HEIDEGGER, 2009, p. 9).

Este saber, portanto, não se configura como um saber teórico, abstrato, ao qual não corresponde nenhum sentido, mas trata-se, em última instância, de consolidação de um conhecimento fundamental das coisas a partir da experiência da consciência sobre o mundo. Sobre este aspecto de experiencialidade e vivência, Heidegger, ao comentar a obra de Husserl *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, afirma que, nela [na obra],

> a fenomenologia conservava as vivências da consciência como seu âmbito temático, mas dedicar-se-ia doravante à exploração, agora projetada de forma sistemática e segura, da estrutura dos atos vividos, tal como à exploração dos objetos vividos nos atos de consciência, do ponto de vista de sua objetualidade (HEIDEGGER, 2009, p. 7).

Justamente por conta desse aspecto é que o conhecimento fenomenológico não se restringe apenas ao campo da cognição, mas avança para o campo do sentido existencial, ou seja, a fenomenologia não produz apenas conceitos lógicos abstratos, mas configura realmente nossa visão de mundo a partir da experiência concreta das coisas. O conhecimento não é,

jamais, um mero conhecimento abstrato, mas afeta o sujeito e, enquanto conhecimento afetivo, permite ao sujeito atribuir valor e configurar o mundo a partir de uma hierarquia de valores, fazendo com que o mundo não seja apenas um amontoado de objetos cujas relações são regidas por uma certa harmonia externa ao sujeito, mas uma totalidade de sentido, de tal modo que podemos dizer que o mundo é sempre o *meu* mundo.

> Este mundo, além disso, não está para mim aí como um mero mundo de coisas, mas, em igual imediatez, como um mundo de valores, como um mundo de bens, como um mundo prático. Descubro, sem maiores dificuldades, que as coisas à minha frente estão dotadas tanto de propriedades materiais como de caracteres de valor (HUSSERL, 2006, p. 75).

Seguindo este mesmo raciocínio, poderíamos afirmar, com Husserl, que a fenomenologia tem, então, por peculiaridade, ser a ciência das origens, no sentido de que por ela chegamos às coisas mesmas, em seu fundamento de doação ao conhecimento e à existência. Por isso, o conceito de fenômeno de que trata a fenomenologia não se relaciona ao termo em sua forma tradicional, enquanto aparência. Fenômeno é mais do que mera aparição, silhueta, forma, mas essência, a coisa mesma dada em-si, em sua inteireza à nossa consciência. "De fato, aos fenomenólogos não interessam os fenômenos no sentido usual, as meras aparências, mas, justamente, as essencialidades últimas objetivas" (STEIN, 2018, p. 217).

Uma vez que o conceito e o alcance da fenomenologia foram estabelecidos, ainda que de modo sucinto, é preciso abordar o modo pelo qual se dá esta experiência de nossa consciência, a qual permite ao sujeito acessar as coisas em sua essência, nelas mesmas, de modo a configurar o mundo conhecido como seu mundo, enquanto totalidade de sentido. A vivência de algo, a experiência que dele faz o sujeito, é produto da ação essencial da consciência enquanto intencionalidade. A consciência é intencional, ou seja, ela se dá ao vivenciar as coisas. No seu vivenciar está sua ação e sua essência. Aquilo que vivenciamos é consciência de algo, e esta consciência não é mera lembrança, nem formulação superficial de conceitos, mas apreensão da essência das coisas, apreensão das coisas-mesmas (HUSSERL, 2006, p. 89).

Em sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl compreende a consciência como núcleo fundamental para a elaboração do método fenomenológico. Ora, sua conclusão é de que a consciência é, por natureza, intencional, ou seja, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, sempre se volta para algo, constitui-se enquanto tal a partir desta relação com os objetos constituintes do mundo.

Sendo a consciência intencional, é nesta relação entre consciência e objeto, ou melhor, nesta visagem da consciência em direção ao objeto, que pode o filósofo encontrar o conceito próprio do conhecimento fenomenológico. Uma vez que a fenomenologia tem por objetivo estabelecer um conhecimento rigoroso e seguro a respeito das coisas, e ainda, tendo em vista que a máxima fenomenológica é retornar às coisas mesmas, é preciso deter-se naquilo que a consciência encontra do objeto, sua essência, experimentada em seu caráter intencional. Este feito, de alcançar as coisas mesmas através do ato da consciência, só é possível para Husserl mediante a redução fenomenológica, ou seja, o colocar entre parênteses todo conhecimento prévio que temos do mundo, com as influências que nos afetam no ato cognitivo, para que nosso conhecimento sobre o mundo seja o mais "puro" possível. Este colocar entre parênteses nossos pré-conceitos é possível através da *epoché*, que constitui a redução fenomenológica. Através da *epoché* é possível ao sujeito ter acesso às coisas mesmas. "A consciência remanesce, assim, como resíduo fenomenológico, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia" (HUSSERL, 2006, p. 84). Assim, colocados entre parênteses nossos pré-conceitos cognitivos, o que "resta" é o chamado resíduo fenomenológico, ou seja, a evidência da consciência que, no ato da *epoché*, em sua intencionalidade, vivencia algo, experimenta algo, não de modo superficial, mas em sua essência. É a observação da consciência em sua vivência intencional do objeto, após a *epoché*, que constitui o núcleo da fenomenologia.

A consciência torna-se, portanto, fundamento de possibilidade do conhecimento essencial das coisas, a partir da qual desenvolvem-se os demais saberes regionais.

> Mediante a redução fenomenológica abrira-se para nós o reino da consciência transcendental, enquanto ser absoluto num determinado sentido. Ela é a protocategoria do ser em geral (ou, no nosso linguajar, a proto-região), na qual radicam todas as outras regiões do ser, à qual estas estão referidas por sua essência, e da qual, portanto, todas são por essência dependentes. A doutrina das categorias tem de partir obrigatoriamente desta que é a mais radical de todas as diferenciações ontológicas – o ser como consciência e o ser como ser transcendente, que se anuncia na consciência (HUSSERL, 2006, p. 165).

A experiência da consciência, na fenomenologia, constitui a segurança do conhecimento, uma vez que o que se conhece, no ato intencional da consciência na *epoché*, não é uma imagem ou um conceito subjetivo, mas a essência mesma das coisas em sua profundidade. Vista desse modo, a fenomenologia resolve diversos impasses teóricos acumulados ao

longo da tradição filosófica, sobretudo ao estabelecer a possibilidade de um conhecimento seguro e rigoroso sobre as coisas. Nesse sentido Edith Stein afirma que a grande vantagem da fenomenologia foi

> [...] ter mostrado em toda a pureza a ideia da verdade absoluta e a do conhecimento objetivo que lhe corresponde é ter denunciado profundamente todos os relativismos da filosofia moderna: o naturalismo, o psicologismo, o historicismo. O espírito encontra a verdade, ele não a produz. E ela é eterna – se muda a natureza humana, se muda o organismo psíquico, se muda o espírito dos tempos, então podem bem mudar as opiniões dos homens, mas a verdade não muda (STEIN, 2018, p. 217).

Por esta característica da fenomenologia, enquanto método rigoroso em busca da verdade das coisas. Além do mais, a fenomenologia reveste-se da exigência de colocar em questão aquilo que precisa ser, de fato, pensado, no sentido de fundamentar sua pesquisa não em conceitos subjetivos, equívocos ou superficiais, mas de pautar-se na pesquisa das essências em busca de um porto seguro para o conhecimento. Faz sentido, então, a afirmação de Heidegger que diz que a fenomenologia

> é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com o tempo, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há de pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da coisa do pensar [*Sache des Denkens*], cujo estar-revelado continua a ser um mistério (HEIDEGGER, 2009, p. 13).

É desse modo que a fenomenologia se configurou como método válido também para a filosofia da religião e a teologia, uma vez que possibilita a investigação das estruturas subjetivas que permitem a experiência religiosa. Nosso próximo passo será observar o modo pelo qual o teólogo Karl Rahner compreende o processo de conhecimento, pautado no conceito geral de fenomenologia, adicionando elementos próprios de sua reflexão ao método em questão. Em seguida, teremos condições de adentrar na compreensão da estrutura antropológica *a priori* da experiência religiosa e do conhecimento de Deus, desenvolvido por Rahner sobretudo em sua obra *Grundkurs des Glaubens.*

1.2- O Conceito Rahneriano de Fenomenologia

Rahner, em seu *Curso Fundamental da Fé*, compreende dois níveis de reflexão que fundariam o conhecimento humano, sendo que um precede ao outro. Trata-se do nível da

reflexão em sentido existencial (e experiencial) e o nível científico, tal como é compreendida a ciência atualmente (e poderíamos falar aqui em ciência no sentido de conhecimentos regionais).

> "Existe um primeiro nível de reflexão que deve ser distinguido do nível de reflexão da ciência no sentido atual, porque a vida e a existência o exigem. É a este primeiro nível de reflexão que se visa em um curso fundamental, o primeiro passo nos estudos teológicos" (RAHNER, 1989, p. 21).

O primeiro dos dois níveis, que antecede o nível científico, talvez seja o mais importante, conforme afirma Rahner, para o desenvolvimento da teologia. O nível científico, aqui mencionado pelo autor, refere-se à ciência enquanto restrita às ontologias regionais, ou seja, delimitada nos perímetros próprios do objeto de cada ciência, os quais podem ser observados, mensurados, compreendidos de modo objetivo. Trata-se de um conhecimento que se pretende exato e até mesmo matemático, por lidar com objetos concretos e restringir os métodos às características destes. Por situar-se no reino da observação e mensuração, estas ciências não estão abertas para questões fundamentais que, embora sejam de suma importância para o existir humano em geral, não podem receber o trato que os seus objetos próprios recebem. Esta definição de Rahner já nos permite entrever o modo pelo qual deverá ser desenvolvida a teologia e como a fenomenologia pode e deve ser o método de seu desenvolvimento. Uma vez que o primeiro nível de reflexão se configura como o nível de amplitude mais abrangente, para além das chamadas ontologias regionais, é neste nível que se encontra a possibilidade de reflexão, encontro e abertura para o transcendente. No entanto, este encontro e esta abertura precisam ser melhor tematizadas, uma vez que se trata de uma atitude que se dá no nível existencial e da experiência, em que a inteligência e o sentimento, a razão e a fé constituem uma unidade originária no sujeito e momentos constitutivos de um mesmo movimento de seu ser inteiro. "Essa unidade originária já está dada na vida concretado cristã. Ele é um cristão que crê e é ao mesmo tempo, e na verdade como exigência de sua própria fé, uma pessoa que reflete sobre o todo de sua existência" (RAHNER, 1989, p. 22).

Para Rahner a categoria de intencionalidade, aplicada tanto à consciência como à existência humana como um todo, é fundamental para se tematizar a abertura do espírito e o conhecimento do transcendente. Trata-se, portanto, de uma outra possibilidade de se fazer fenomenologia, com peculiaridades que respondem às exigências próprias da ciência teológica e da filosofia da religião. O que permanece de fundamental do conceito geral da

fenomenologia é o seu aspecto de experiência, vivência. "Existe no homem inevitável unidade na diferença entre autopossessão originária e reflexão [...]. Mas não existe isoladamente o em-si puramente objetivo de uma realidade, por um lado, e o conteúdo claro e distinto dessa realidade, por outro" (RAHNER, 1989, p. 27).

A existência humana se configura, para Rahner, como lugar especial da vivência do mistério que possibilita a abertura do espírito e o conhecimento de Deus. Existência repleta de experiências, vivências em geral constituem, por assim dizer, o núcleo do conceito de fenomenologia tal como compreendido e praticado por Rahner. Desse modo, os enunciados da fé cristã não podem ser tomados como simples enunciados lógicos, situados apenas no campo da teoria cognitiva, mas são, antes de tudo, enunciados oriundos da experiência mais profunda de encontro com graça e conhecimento do transcendente.

> Se, porém, o horizonte da existência humana que funda e abarca todo conhecer humano é de início um mistério, e na verdade o é, neste caso o homem possui afinidade positiva, pelo menos dada pela graça, com aqueles mistérios cristãos que constituem o conteúdo básico da fé. Por outro lado, estes mistérios não consistem em número maior ou menor de proposições particulares que são ininteligíveis. Os únicos mistérios realmente absolutos são a autocomunicação de Deus na profundidade da existência, que se chama graça, e na história, que se chama Jesus Cristo (RAHNER, 1989, p. 23).

Na experiência de algo, segundo Rahner, o sujeito não apenas vivencia o objeto como algo exterior, mas antes de tudo experimenta-se a si próprio como consciência dotada de possibilidades e capaz de abertura. "No conhecimento não somente se sabe algo, mas também é sabido conjuntamente o próprio saber do sujeito que conhece" (RAHNER, 1989, p. 31). Desse modo, conhecer algo é, também, conhecer a si enquanto consciência dotada de possibilidades. Vivenciar algo é vivenciar a si, do sujeito, enquanto capaz de abrir-se para novos horizontes de possibilidade. Em acordo com Husserl, Rahner compreende que na atividade da consciência, ao voltar-se para o objeto, o sujeito volta-se novamente para si. É este voltar-se que para Rahner constitui o ato mais profundo da consciência ao conhecer algo como uma verdade, capaz de ser experimentado, vivenciado, amado e desejado. Justamente por isso o que se conhece não é um mero conceito, uma simples imagem carregada de algum sentido, mas uma experiência dotada de profundidade na qual o sujeito tem-se a si próprio em relação com o conhecido.

> O conhecimento espiritual de um sujeito pessoal não é de tal sorte que o objeto se apresenta vindo de fora e é assim possuído como conhecido. Trata-se, antes, de

> conhecimento em que o sujeito que conhece possui no conhecimento tanto a si mesmo como seu conhecimento (RAHNER, 1989, p. 29).

Este conhecimento pode ser dito transcendental, no mesmo sentido que Husserl já exprimira. A consciência no sentido transcendental é caracterizada pela sua capacidade de abertura para um horizonte cuja amplitude é infinita. É esta mesma capacidade de abertura de apreensão e de experiência que permite ao sujeito constituir-se no mundo enquanto tal a partir de inúmeras possibilidades de ser.

> Chamamos de experiência transcendental a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível (RAHNER, 1989, p. 33).

Neste sentido, a consciência que permite ao sujeito vivenciar o mundo e seus infinitos horizontes de possibilidade situa o homem no mundo e determina seu modo de ser-em em profunda relação consigo, com os objetos constitutivos de seu mundo, com os outros homens e com o Absolutamente Outro. A transcendentalidade da consciência, que permite a transcendentalidade do conhecimento, caracteriza o homem enquanto tal, enquanto ser único em toda natureza, dotado de inúmeras possibilidades de ser.

> Essa experiência é chamada transcendental porque faz parte das estruturas necessárias e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece, e porque consiste precisamente na ultrapassagem de determinado grupo de possíveis objetos e categorias. A experiência transcendental é a experiência da transcendência, experiência na qual a estrutura do sujeito e, consequentemente, também a estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento está presente conjuntamente e na identidade (RAHNER, 1989, p. 33).

A fenomenologia, enquanto método, converte-se, na compreensão rahneriana, em modo de consideração da capacidade transcendental do sujeito, que é capaz de superar os limites de sua própria condição e da condição do mundo que o rodeia em direção à um horizonte de sentido repleto de inúmeras possibilidades. É neste horizonte que o homem pode encontrar a experiência mais profunda de sua existência, que configura o passo decisivo e fundamental do ato de crer.

2- ESTRUTURA ANTROPOLÓGICA A PRIORI DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CONHECIMENTO DE DEUS

Poderíamos sintetizar o que fora exposto anteriormente na ideia de que a fenomenologia, em Karl Rahner, possibilita compreender a estrutura subjetiva apriorística de abertura ao mundo, aos outros e ao absolutamente Outro, à medida em que, graças a intencionalidade da consciência, o homem experimenta o mundo e a si mesmo neste ato de abertura. É este ato de abertura, que não o isola do mundo, tampouco permite que o mundo seja para ele um mero conceito[3], a possibilidade de conhecimento e de relação com o transcendente. É neste sentido, ainda, que Rahner utiliza-se do termo transcendental para referir-se a este ponto de toque do mundo objetivo e do mundo subjetivo[4].

> Rahner assume essa terminologia não para caracterizar as categorias do conhecer, como faz Kant, mas para determinar a estrutura fundamental da existência humana: 'transcendental' é, para ele, a própria estrutura antropológica fundamental, o existencial entendido como a condição pela qual o homem constitutivamente se autotranscende, ou seja, é posto continuamente na tensão de sair de si, de superar-se (FORTE, 2003, p. 70).

É neste ponto, portanto, que o homem consegue tocar o mundo exterior, não a modo de um conceito ou como se tocasse uma superfície, mas quando toca o mundo exterior, mediante sua categoria transcendental, ele toca a realidade ela mesma em sua essência, em sua concretude, em seu acontecimento mais próprio, no ato da experiência vivencial das coisas. Neste abrir-se ao que está fora e neste tocar, através da experiência em seu sentido mais concreto e profundo o mundo que supera seus limites subjetivos, o homem vê-se na condição de dar um salto qualitativo em direção a um conhecimento totalmente novo, que ultrapassa não mais somente os seus próprios limites, mas os limites do próprio mundo em direção ao infinito. É neste sentido que poderíamos dizer, então, que o transcendental possibilita o transcendente no homem. "A categoria de transcendental é aquela que exprime a fusão de dois horizontes, porque, embora colocando-se exatamente no espaço

[3] O homem não é nem um sujeito prisioneiro do próprio mundo interior incomunicável ao outro, nem um simples caso do universal, regrado e medido em tudo pela objetividade: ele é o ser da absoluta abertura ao Transcendente, e, por isso, sujeito objetivamente estruturado em seu ser para a transcendência (FORTE, 2003, p. 70).

[4] Transcendental como mediação entre transcendente e imanente, entre objetivo e subjetivo, como ponte. "Se transcendente é o que faz referência à pura exterioridade do objeto, e imanente o que se move dentro da interioridade do sujeito, 'transcendental' é a mediação do sujeito e do objeto" (FORTE, 2003, p. 70).

da vida e das estruturas do sujeito, afirma sua consistência universal e objetiva" (FORTE, 2003, p. 70), permitindo ao sujeito desenvolver um conhecimento, de fato, de algo.

Rahner entende que a possibilidade de experiência transcendental do mundo se dá de modo concreto na experiência concreta do sujeito, isto é, a experiência transcendental, enquanto experiência, vivência, de fato, fenomenologicamente falando, permite ao homem conhecer o mundo fora de si, enquanto conhece a si próprio na consciência intencional, de tal modo que ainda o possibilita dar um salto qualitativo em direção ao absolutamente Outro. No entanto, Rahner deixa claro que esta experiência fundante e fundamental acontece necessariamente no plano vida concreta, a qual revela, através de sinais e símbolos, a presença do mistério sumamente Outro.

> É preciso que sempre se volte a frisar que a transcendência, como a entendemos aqui, não é o conceito tematizado da transcendência, conceito em que se reflete objetivamente sobre ela, mas é aquela abertura apriorística do sujeito para o ser em geral, que se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo do seu dia-a-dia. A transcendência propriamente dita está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive, na origem indispensável do seu viver e conhecer (RAHNER, 1989, p. 49).

Para Rahner, a possibilidade de um conhecimento transcendental do ser humano, em direção, sobretudo ao absolutamente Outro, deve-se graças à estrutura apriorística que fundamenta esta capacidade. Neste sentido, retomando antiga tradição que remonta à patrística, a qual afirma através do conceito de *semina verbi* que o homem possui em si as "sementes do verbo", ou seja, a capacidade para conhecer Deus, Rahner afirma que há algo no sujeito que também possibilita este conhecimento, determinando-o, de alguma forma. No entanto, isto não quer dizer que se trata de um conhecimento subjetivo que "enforma" a percepção do sujeito turvando o sentido da realidade. Ao contrário, há uma consonância entre esta capacidade ou tendência interior e o objeto conhecido exteriormente. Transposto para o discurso teológico, esta ideia toma todo sentido da afirmação de que o homem é *capax Dei*, possuindo em si uma estrutura fundante de conhecimento apta para acolher o absolutamente Outro.

> A estrutura do sujeito é antes ela mesma estrutura apriorística, ou seja, ela constitui lei prévia que regula o que e a maneira como algo pode anunciar-se ao sujeito que conhece [...]. Mas isso não implica absolutamente que as realidades que se anunciam não possam mostrar-se tais como são em si. Também um buraco de fechadura constitui lei que determina qual chave lhe serve, mas precisamente por isso revela também algo da própria chave (RAHNER, 1989, p. 31).

É esta estrutura apriorística que possibilita o conhecimento transcendental no qual, através da sua consciência intencional, o homem consegue se dirigir, ao mesmo tempo, para o mundo e para si. Esta forma de autopossessão, implicada no conhecimento da própria consciência ao conhecer os objetos[5], é o passo primeiro para o sujeito extrapolar os próprios limites e os limites do mundo, constituindo o conhecimento de Deus, teologicamente falando. A experiência religiosa e o conhecimento de Deus têm como pressuposto esta autopossessão do sujeito como condição fundamental. Sem ela não é possível extrapolar os limites de si e do mundo. Além do mais, para a tradição mística cristã, esta condição inexorável está presente nas mais variadas vertentes, conhecendo na expressão agostianiana, em sua filosofia e teologia da interioridade, seu maior significado.

> Se nos perguntarmos quais as estruturas apriorísticas dessa autopossessão, devemos dizer que, sem prejuízo de toda mediação dessa autopossessão pela experiência espácio-temporal de objetos dados sensivelmente, este sujeito é basicamente e por sua própria natureza pura abertura para o todo simplesmente, para o ser como tal (RAHNER, 1989, p. 32).

Este percurso nos permitiu até agora reafirmar com grande ênfase que o conhecimento das coisas dá-se necessariamente na experiência do mundo e de si próprio. Ora, para Rahner este é o mesmo pressuposto para o conhecimento de Deus e para a experiência que aqui chamamos de experiência religiosa. Neste sentido, afirma o teólogo Bruno Forte (2003, p. 72), "o lugar de uma possível autocomunicação de Deus não pode ser senão historicamente determinado, porque o homem é espírito como ser histórico e comunica o objeto de seu conhecimento representando-o, sem nenhuma pretensão de esgotá-lo em si na palavra". Quem conhece é o homem histórico, historicamente marcado, influenciado. Justamente por isso a revelação não se dá de forma totalmente estranha à existência do ser humano, e justamente por isso, a própria existência humana, vivenciada no sentido fenomenológico, torna-se também o lugar da presença, apreensão e conhecimento de Deus. Novamente aqui faz sentido o uso da fenomenologia enquanto ciência e método que permite, também ao teólogo, uma síntese sobre a possibilidade da experiência de Deus.

[5] Para Rahner, bem como para a tradição fenomenológica, "o sujeito se interpreta, ao interpretar a realidade. Toda interpretação da realidade, por sua vez, é uma auto-interpretação do sujeito (*Selbstverständnis*). Portanto nunca é totalmente objetiva" (LIBÂNIO, 1992, p. 177).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso percorrido até aqui nos permitiu compreender a importância da fenomenologia no desenvolvimento de noções importantes da teologia de Karl Rahner. O ouvinte da Palavra é antes de tudo o sujeito capaz do conhecimento dos objetos no próprio conhecimento de si e de sua consciência (experimentada como intencional). Tal conhecimento repousa necessariamente na noção de vivência/experiência, fundamental da fenomenologia, que permite a Rahner dar o salto qualitativo em direção ao transcendente.

Se por um lado a fenomenologia é a ciência das essências, porque no ato da *epoché* permite ao sujeito vivenciar, de fato, as coisas elas mesmas, por outro, aplicando ao campo da teologia, poderíamos dizer que também o conhecimento de Deus é possível mediante a experiência que o sujeito faz, concretamente, do mundo e dos sinais do transcendente. Rahner viu o desafio de transpor em linguagem racional a experiência fundante e fundamental do cristianismo, a qual fundamenta e estrutura todos os enunciados teológicos: no princípio do que chamamos fé há necessariamente uma experiência, que não é meramente conceitual, tampouco superficial, mas uma experiência real e concreta, ao ponto de reconfigurar o sujeito. Se no campo fenomenológico o conhecimento dos objetos nos permite configurar uma imagem do próprio homem, à medida em que nos damos conta da intencionalidade de sua consciência, também o conhecimento de Deus, na experiência religiosa, nos permite retornar ao sujeito compreendendo-o como *capax Dei*.

Tal definição, exposta ao longo do texto, serve necessariamente para um novo registro de compreensão do próprio fenômeno religioso, que deve ser pensado em chave existencial, graças ao aspecto da experiência da consciência intencional. Assim, pautado na noção fundamental de experiência, Rahner desenvolve sua nova forma de elaborar teologia, tomando como ponto de partida, inusitadamente, a condição humana, em sua estruturação cognitiva, ao invés de percorrer o caminho contrário, da revelação de Deus em direção ao ser humano. Ao fazer isso, bem como ao utilizar conceitos e categorias próprias de correntes filosóficas contemporâneas, Rahner mostra ser possível desenvolver teologia e filosofia cristãs pressupondo das características do mundo contemporâneo, sem necessariamente perder o essencial da fé que é a crença firme na iniciativa primeira e mais fundamental da revelação divina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FORTE, Bruno. **À escuta do Outro.** Filosofia e revelação. Trad. Mário José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Editora Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia.** Trad. Ana Falcato. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da modernidade.** São Paulo: Edições Loyola, 1992.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Introdução ao conceito de cristianismo. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

STEIN, Edith. O que é fenomenologia? Trad. Ursula Anne Mathias. In: **Argumentos**. N. 20. Fortaleza: jul./dez. 2018.

COLAPSO OU CONCILIAÇÃO: A TENSÃO ENTRE O MAL E OS ALICERCES TEÍSTAS

Rogério Lobo Sáber[1]

> *[Toda a Terra] é amaldiçoada e poluída. Uma guerra sem trégua é atiçada em meio a todas as criaturas viventes. Necessidade, fome e privação estimulam o forte e o corajoso; medo, ansiedade e terror agitam o fraco e o decrépito. A primeira entrada na vida traz sofrimento à criança recém-nascida e à sua mãe miserável; fraqueza, impotência e sofrimento acompanham cada estágio da vida, que, finalmente, alcança seu fim em agonia e horror. [...] Os mais fortes são predadores dos mais fracos, e os mantêm em ansiedade e terror perpétuos. Os mais fracos, por sua vez, frequentemente são predadores dos mais fortes, perturbando-os e atormentando-os, sem trégua. Pense nas incontáveis raças de insetos que ou procriam no corpo de um animal ou, ao esvoaçarem sobre ele, ferroam-no. Tais insetos são também atormentados por outros ainda menores. E nessa toada, diante e atrás, acima e abaixo, cada animal é cercado por inimigos que constantemente buscam sua miséria e destruição.*
>
> —David Hume, *Diálogos sobre a religião natural* (1779)—

INTRODUÇÃO

O embate entre a questão do mal e os alicerces teístas é contenda de longa data. Neste estudo, investigamos as linhas gerais das principais discussões levadas adiante pela Filosofia da Religião no que tange à questão do mal na realidade. O problema de pesquisa explorado norteia o mapeamento dos principais argumentos desenvolvidos por filósofos para explicar a compatibilidade ou a incompatibilidade entre a existência de Deus e a

[1] Pós-doutor em Estudos Literários (UFMG) e pós-doutor em Filosofia (Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, FAJE). Doutor em Letras - Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi bolsista CAPES do Programa Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), vinculado à Southeast Missouri State University (SEMO, EUA) e ao Center for Faulkner Studies (CFS), tendo sido o primeiro brasileiro a pertencer ao quadro de visiting scholars da instituição. Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

existência do mal. Ainda que se trate, aparentemente, de uma questão simples — no sentido de ser única, já que não perseguimos desdobramentos ou investigações de complexidade rizomática —, reconhecemo-nos distantes tanto da possibilidade de afirmar que o exame é igualmente simples quanto do estabelecimento de conclusões definitivas.

É indispensável notar que o ponto de partida investigativo proposto se afasta de questões de valor — se os fundamentos teístas se sustentam, se os argumentos lógicos são inquestionavelmente válidos, se valores doutrinais e relacionados à fé merecem ser revogados ou aceitos sem questionamentos etc. — porque, tendo eleito uma dentre possibilidades de exame sobre a questão do mal, nosso objetivo é seguir no encalço das principais argumentações pertinentes ao tópico em tela.

O estudo selecionado se justifica a partir da percepção de Derk Pereboom (2005, p. 167): o autor indica que as últimas três décadas produziram significativa discussão teórica no que se refere às questões da existência do mal, assim como reforça que, no entanto, se trata de um problema que ainda atormenta, sobretudo, os defensores do teísmo. Por conseguinte, muitos estudos inéditos e coerentemente estruturados ainda têm espaço para se materializar no âmbito acadêmico. Em momento posterior, Brian Davies (2006, p. 3) também enfatizou que o campo de estudos a respeito da existência de Deus e do mal é uma promissora seara dos estudos da Filosofia da Religião. No sentido de oferecermos nossa contribuição para partilha das principais linhas argumentativas que têm sido desenvolvidas é que optamos por elaborar esta pesquisa.

O inventário teórico-filosófico essencialmente mobilizado para este texto dialoga com as tradições investigativas da Filosofia da Religião que bebem da fonte lógica. Grosso modo, o domínio da Filosofia da Religião é o perímetro da investigação filosófica que lida com crenças e conceitos fundamentais ao teísmo cristão, dentre os quais se destacam, por exemplo, as questões relacionadas a "Deus, milagre, oração e fé" (PETERSON, 1998, p. 9).[2]

Autores como Michael L. Peterson (1998) e Pereboom (2005) fundamentam seus argumentos a partir do arcabouço investigativo construído pelas vertentes lógicas. Outras perspectivas, como a deontológica — mencionada por Bruce Langtry (2008, p. 139) — também registram seus esforços, no que se refere à especulação sobre a existência e dinâmica do mal. Questões deontológicas podem ser reconhecidas no domínio de uma tal discussão, tendo em vista que pontos de vista controversos em relação ao mal se inserem

[2] Todas as traduções de obras estrangeiras foram realizadas pelo autor.

no território do dever ou obrigação moral como ciência. Peterson (1998, p. 47) avalia a questão também a partir das perspectivas probabilística e existencialista,[3] e Pereboom (2005, p. 148) mapeia a possibilidade de investigação via perspectiva evidencial.[4] Todas essas abordagens de incursão reforçam a complexidade e a extensão do tópico de estudo (ou seja, a existência do mal).

No entanto, elegemos, como critério substancial de recorte temático-metodológico, fontes de exame conectadas às propostas de entendimento via lógica,[5] principalmente porque as especulações referentes à existência de Deus mostram-se persistentemente conectadas aos fundamentos lógicos do que se desvela como argumento e/ou análise (LANGTRY, 2008, p. 46, 130-131). Ressalte-se que a investida argumentativa via lógica representa *uma* das possibilidades investigativas possíveis para relacionar a existência de Deus e a existência do mal, e, por tal razão, termos como "possibilidade e impossibilidade lógica, necessidade lógica e contradição" (O'CONNOR, 2008, p. 35) apresentam-se recorrentes no território de tal discussão.

No domínio da Filosofia da Religião, a vertente de investigação lógica aponta para incongruências ontológicas — por conseguinte, atributivas — em relação à Entidade Criadora Suprema. Tais investidas principais configuram incisivo ataque à crença teísta, uma vez que minam pressupostos fundadores da crença em um Deus único e imperfectível (cf. LITTLE, 1968, p. 147; PETERSON, 1998, p. 8; PEREBOOM, 2005, p. 148; DAVIES, 2006, p. 2; GALE, 2013, p. 457). É via lógica, por exemplo, que filósofos da religião fazem resvalar, para o território das contradições — representadas sobretudo por "asserções implausíveis" ou "paradoxos" (MARTIN, 2010, p. 472) — questões como incompatibilidade existente entre a declarada onisciência de Deus e sua incorporeidade (cf. MARTIN, 2010, p. 468), uma vez que, se o Criador onisciente tem conhecimento ubíquo a respeito de todas

[3] Esta última possibilidade de incursão crítico-analítica (existencialista), mais adiante, será explorada como subitem da seção 2, na qual se discute e apresenta a questão inegável da existência do mal. O ângulo de discussão existencialista — acompanhado aqui a partir da discussão de Peterson (1998, p. 111-130) — contribui com a reafirmação de que a realidade está à mercê de eventos malignos que dificultam a compreensão de sua inter-relação com uma Providência benigna.

[4] O ponto de vista evidencial é associado principalmente a William Rowe (1931-2015) e corresponde a outro posicionamento antiteísta no escopo da Filosofia da Religião. Sucintamente, o argumento que temos aqui em pauta propõe que o mal somente é justificável se for capaz de conduzir a um bem maior. Pertencem a essa linha argumentativa questões relacionadas a Deus e à possibilidade de serem evitados determinados sofrimentos (DAVIES, 2006, p. 15). O desdobramento racional levado a cabo pelo posicionamento de sua discussão serve como fundamento adicional ao ateísmo porquanto a gratuidade do mal no mundo torna-se uma evidência racional de que o "Deus teísta não existe" (DAVIES, 2006, p. 16).

[5] A abordagem discussional via lógica é nomeada também "problema modal do mal" por Pereboom (2005, p. 148).

possibilidades de conhecimento procedural, deveria, a título de exemplo, saber nadar; em termos lógicos, o truísmo "saber nadar implica a presença de um corpo" anula o possível vínculo entre esses dois atributos imputados a Deus.

Em direção semelhante segue a argumentação de David O'Connor (2008, p. 41), que, ao explorar categorias referentes à coerência lógica, mantém que os enunciados 1) "Deus, entendido como um ser onipotente e perfeitamente bom, existe" e 2) "O mal existe" anulam-se mutuamente e, portanto, tornam-se enunciados contraditórios que ferem substancialmente seu funcionamento lógico. Tal posicionamento é recuperado e sintetizado por Richard M. Gale (2013, p. 457), cujo ensaio nos chama a atenção para essa operacionalização *indutiva* subjacente aos principais argumentos lógicos que conectam a existência de Deus e a existência do mal. O inventário de eventos maléficos individuais (elementos mínimos para a indução) concorre para a conclusão de que a Providência não deve (ou não pode) existir. Raciocínios fundamentados em tal estrutura lógica serão retomados nas próximas seções do texto.

Michael Martin (2010, p. 469) avança em sua argumentação para envessar outro suposto atributo reservado ao Criador, a saber, sua condição onipotente, por meio da qual seria lógico conhecer sentimentos negativos, pertencentes ao domínio das limitações e fraquezas humanas, tais como "medo, frustração e desespero". Em sua raiz, o argumento anula a onipotência divina, pois para conceber a experiência de tais sentimentos pela Providência, é impreterível partir do pressuposto de que os poderes divinos não são ilimitados.

O estudo proposto estrutura-se da seguinte maneira: na próxima seção do texto (Seção 2), apresentam-se os principais posicionamentos referentes à existência do mal que se convertem em argumentos de insurreição contra os alicerces teístas. Apresentam-se, na forma de argumentos centrais, os impasses enfrentados que, essencialmente, contribuem com a manutenção de um posicionamento descrente em relação à existência de Deus. Subsequentemente, a Seção 3 do ensaio apresenta o outro ângulo da discussão ao recuperar os principais posicionamentos teístas que visam à reconciliação entre a existência do mal e a existência de Deus. Recuperamos os principais argumentos mobilizados por filósofos que defendem a possibilidade de coexistência entre o mal e a Suprema Divindade. Por fim, apresentam-se as conclusões possíveis a partir do estudo realizado.

1- ARGUMENTOS DE INSURREIÇÃO: O MAL COMO ARGUMENTO IRREVOGÁVEL À IMPLOSÃO DA CRENÇA TEÍSTA

Pictórica e relevante constatação de que o mal existe e é irrevogável foi-nos legada por David Hume (1711-1776), que, na parte 10 de sua obra *Diálogos sobre a religião natural* (1779), registrou os seguintes males perpetrados pelos homens uns contra os outros: "[...] opressão, injustiça, desdém, insulto, violência, sedição [insurreição], guerra, calúnia, traição [e] fraude" (HUME, 1947, p. 195). A leitura de Davies (2006, p. 3) assinala que as discussões levadas adiante por Hume são basilares, no que se refere ao debate moderno que se engendra acerca do embate Deus *x* mal no cenário filosófico moderno. O ataque de Hume contra a existência de Deus, em face da existência do mal, é frequentemente mencionado pelos estudiosos da Filosofia da Religião (DAVIES, 2006, p. 10), sendo o mal a evidência incontestável de que inexiste um Deus onipotente e moralmente perfeito.

1.1- Tipos de mal e esforços de conceituação

A argumentação desenvolvida por Langtry (2008, p. 42) dialoga diretamente com duas categorias tradicionais do mal, sendo elas, a categoria do mal moral e a do mal natural. Embora sua demarcação conceitual seja interessante e útil, no que concerne à tentativa de abrangência e contenção do significado e mutações do mal, importa notar que as fronteiras de conceituação distribuídas por distintos teóricos tendem, elas mesmas, a levantar divergências e complexidades conceituais (LANGTRY, 2008, p. 42).[6]

No caso da primeira possibilidade — mal moral —, o agenciamento humano é fundamental para que ações e/ou estados de mente não virtuosos deem origem a consequências negativas, tais como "dor, enfermidade, privação" (LANGTRY, 2008, p. 42); a segunda categoria mencionada — a do mal natural — não se abstém de também produzir consequências do perímetro do negativo, embora os eventos assim considerados não virtuosos sejam motivados por forças impessoais, em meio às quais se pode citar, à guisa de exemplo, a ocorrência de terremotos.

[6] Para se ter ideia da diversidade conceitual existente, leve-se em conta a teoria de Leibniz, que opera uma divisão tripartite para classificar as possibilidades de mal existentes. Para o polímata alemão, o mal pode assumir forma metafísica, física ou moral, sendo que esta última categoria reivindica a ocorrência de pecado, transgressão lida como mal moral (LANGTRY, 2008, p. 43).

A existência desses males caracterizados como naturais torna-se impasse fundamental à teoria do mal como livre-arbítrio (à qual retornaremos), uma vez que o sofrimento causado por essas inevitáveis catástrofes não decorre da escolha das pessoas (PEREBOOM, 2005, p. 153).

O esforço de delimitação do significado do mal, dos requisitos para seu estabelecimento e efetiva atuação, e de suas possíveis faces é constante no trabalho de filósofos como John Kekes (lido por Langtry, 2010, p. 43), para quem toda forma de mal implica duas condições: 1) efetivo prejuízo causado por uma ação perniciosa e 2) inexistência de justificativa cabível, atenuadora, no que se refere ao prejuízo perpetrado. A caracterização de uma ação como vil demanda que o impetrante tenha consciência de que executa, por livre vontade, a iniciativa desprezível. Portanto, condição primária para que uma ação resvale para o território do mal corresponde à tomada de consciência que sinaliza, ao sujeito, a possibilidade de recuo, de esquivamento ou de reversão; consuma-se o ato maléfico quando, de forma consciente, se vislumbram possibilidades de ação anuladora que não são levadas a cabo.

Não obstante, precisa conceituação sobre o mal inexiste, considerando-se que a avaliação de ações específicas contempla impasses axiológicos e morais relacionados à constatação de que aquilo que figura como mal a uma pessoa, por exemplo, não necessariamente veicula a mesma condição perniciosa para outro sujeito em posição de avaliador (LANGTRY, 2008, p. 44). A confluência e a simultaneidade de tais dificuldades de ordem axiológica e moral configuram, na leitura de Langtry (2008, p. 46), o nó mais intrincado no que se refere à questão do mal em Filosofia da Religião: é a partir dessa convergência que tópicos cotidianos — como, por exemplo, a iniciativa da omissão — adquirem complexidade para seu julgamento. Se Deus existe, deveria evitar que o mal perambulasse livremente pelo mundo (PETERSON, 1998, p. 10).

1.2- Argumentos lógicos fundadores

Embora teóricos contemporâneos — como Peterson (1998), Davies (2006), Langtry (2008) e O'Connor (2008) — persistam em suas múltiplas investigações referentes à natureza, origem e atuação do mal, o embate argumentativo que busca caracterizar o vínculo entre a existência de Deus e a existência do mal iniciou-se há séculos no espaço acadêmico.

Um esforço discussional pioneiro, frequentemente recuperado por estudos contemporâneos, é representado pelo histórico texto "Evil and Omnipotence" ["Mal e onipotência"], publicado em 1955 por J. L. Mackie (1917-1981) (LANGTRY, 2008, p. 131; O'CONNOR, 2008, p. 42-43). Davies (2006, p. 11) associa o texto contemporâneo de Mackie a Hume, cujo legado filosófico-teológico tornou-se divisor de águas no cenário moderno das discussões a respeito do tema.[7]

O ataque mais incisivo do argumento recai sobre a incompatibilidade entre a onipotência, a condição de bondade absoluta de Deus e a existência do mal — o que O'Connor (2008, p. 46) denomina "impossibilidade lógica". Se Deus é entidade onipotente — capaz de tudo —, por que autoriza a persistência do mal no mundo? Para o filósofo australiano, é logicamente implausível que exista uma entidade suprema benévola e todo-poderosa incapaz (por vontade própria ou não) de impedir a ocorrência do mal.

Não obstante, O'Connor (2008, p. 48) aponta para um intrincado ponto relacionado à argumentação de Mackie, já que, em última análise, o argumento permanece sem provas. Em termos lógicos, pode-se sustentar o argumento de Mackie seguindo-se logicamente suas proposições; no entanto, e para além da estrutura lógica do argumento, ele não é capaz de provar se há uma exceção no que se refere à relação *prima facie* contraditória entre Deus e o mal. Aqui nos defrontamos, novamente, com um impasse porquanto um argumento ***não*** provado se difere de um argumento já provado em contrário (O'CONNOR, 2008, p. 49).

Em direção semelhante à de Mackie seguiu o texto do também filósofo australiano H. J. McCloskey, que, em sua obra *God and Evil* [*Deus e o mal*], de 1974, insiste na tese de que não existe coerência entre a existência de Deus e a existência do mal, assim como nos interpela a considerar o ponto de vista de que a Entidade Suprema, indefectível e com poderes absolutos, teria de escolher — porque tem poder para isso — sempre a melhor configuração possível de realidade. A partir da evidente verdade de que o mundo atual aninha múltiplas ocorrências do mal, a conclusão lógica é a de que o mundo por nós habitados não corresponde a um produto elaborado por Deus. O argumento de Peterson (1998, p. 10) também nos chama a atenção para o fato de que a conexão entre a tríade fé *x*

[7] Davies (2006, p. 13) sintetiza as quatro principais tentativas de reconciliação teístas entre Deus e o mal contra as quais o texto de Mackie se volta: 1) O bem não pode existir senão quando confrontado com o mal; 2) o mal é um meio para execução do bem; 3) o universo torna-se melhor com o mal nele do que sem o mal; 4) o mal é somente decorrência do livre desejo humano. Com frequência, este último corolário é o mais mobilizado e explorado pelas explicações teístas para justificar a presença do mal na realidade (DAVIES, 2006, p. 14).

raciocínio *x* mal estabelece um fulcro problemático, um complexo encadeamento de conceitos e crenças paradoxalmente excludentes.

O terceiro argumento via lógica de significativo peso aos estudos sobre o mal e Deus, no âmbito da Filosofia da Religião, foi registrado pelo filósofo canadense J. L. Schellenberg no texto de 1993 intitulado "Alpha-Claims and the Problem of Evil" ["Premissas-alfa e o problema do mal"]. Em síntese, o esforço do teórico consiste em atrelar, à questão do mal, uma variável — o mundo atual (alfa) — que torna possível colocar, na mesma realidade mundana, a presença de um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom, e a participação do mal. Para que ambas as ocorrências sejam possíveis, é necessário que se parta do princípio de que a variável alfa contempla a simultânea existência desses dois pontos de oposição (LANGTRY, 2008, p. 145).

Impasse 1 — Contradições entre Deus e o mal: existência e atuação

O mal é uma realidade de difícil contestação — ninguém duvida de que existe e de que milhares de seres humanos sofrem suas consequências ininterrupta e diariamente — e figura, nos manuais de Filosofia da Religião como um argumento irrevogável frequentemente mobilizado e explorado em sua força de implosão contra a crença teísta. O mal implode a cosmovisão teísta cristã porque esta, ao tentar ordenar os eventos anômicos da realidade, busca consolidar-se como um *nomos*, uma explicação legítima para o caos, a qual é mantida sob ameaça pelo potencial entrópico e inapreensível do mal, ainda que todo sistema religioso, em sua teodiceia, busque explicar o mal de uma maneira específica, assim como as razões pelas quais interessaria a Deus produzir ou legitimar a existência do mal (PETERSON, 1998, p. 6-7).[8]

[8] Para Peterson (1998, p. 3), a questão do mal corresponde a um dos mais recorrentes *tópos* da literatura, como podemos acompanhar no romance *O estranho caso do Dr. Jekyll e do Sr. Hyde* (*O médico e o monstro*), publicado em 1886 por Robert Louis Stevenson. As obras literárias que se incumbem da representação do mal na natureza humana capturam a complexidade do tema e encenam a tênue fronteira existente entre o bem, o mal e suas aparências forjadas. O mal é o argumento central para o fundamento cético do ateísmo, como representam esteticamente, por exemplo, as obras de Graham Greene e de Georges Bernanos, textos em que se encena a questão do mal, sobretudo em sua influência sobre a consciência de figuras religiosas. Textos como *Os irmãos Karamazov*, de Fiódor Dostoiévski, retomam e acentuam a discussão relacionada à aparentemente paradoxal existência do mal e de Deus. A materialidade literária também logra êxito em explorar a morte como o mal último a ser enfrentado pelo ser humano, o inimigo final capaz de promover a alienação total de nós mesmos (PETERSON, 1998, p. 5). Para discussão mais ampla a respeito da questão da tarefa da teodiceia, cf. Peterson (1998, p. 85-109).

Pereboom (2005, p. 148) abrevia as principais teodiceias arquivadas pela Filosofia da Religião como tentativas de explicação do vínculo entre Providência e mal, sendo elas: 1) teodiceia do livre-arbítrio; 2) teodiceia da punição; e 3) teodiceia da edificação (construção) da alma. São essas três as principais teodiceias *tradicionais* em vigência contemporaneamente, e são assim consideradas porque reivindicam a permanência dos principais atributos da Providência: onipotência, onisciência e perfeita benevolência. Teodiceias *não tradicionais*, como o zoroastrismo e maniqueísmo, abrem mão da onipotência divina e, portanto, não vislumbram o mal como um nó problemático à soberania divina (PEREBOOM, 2005, p. 153). Essas teodiceias escapam ao perímetro teísta porque autorizam a coexistência de mais de uma divindade e, por conseguinte, não serão objeto de mais detalhada discussão neste ensaio.

As principais questões vinculadas à teodiceia do livre-arbítrio (1) serão retomadas posteriormente. À luz da teodiceia da punição (2), temos que os males são estrategicamente autorizados por Deus como castigo aos pecados cometidos, embora o assassinato de inocentes (como recém-nascidos) configure franco ataque a tal perspectiva: afinal, que pecados teriam cometido os infantes? (PEREBOOM, 2005, p. 155).

Por sua vez, a teodiceia da edificação da alma (3) pressupõe que o mal se transforma em algo positivo porquanto é intervenção necessária para o desenvolvimento pleno das condições "intelectuais, tecnológicas, morais e espirituais" (PEREBOOM, 2005, p. 156) do ser humano. É somente a partir da interação com o mal que a criatura pode mover-se em direção à sua evolução. Lacuna desse ângulo interpretativo corresponde à firme constatação de que o mal nem sempre gera bons resultados e de que, na maioria das situações, destroem a pessoa ao invés de aprimorá-la (PEREBOOM, 2005, p. 157). Por mais que nos esforcemos em reconhecê-lo, ganho algum à alma é passível de ser notado. Crítica contundente a essa teodiceia postula que, a bem da verdade, haveria significativa redução de eventos malignos se houvesse bem menos sofrimento no mundo, ponto de vista que articula as variáveis sofrimento *x* decisão pelo mal em relação de causa e consequência.

A existência inegável do mal torna-se fundamento de argumentações que sustentam a descrença no teísmo, promotor da cosmovisão de que existe um Criador onipotente, onisciente, detentor de moralidade absoluta e detentor de livre-arbítrio perfeitos (MARTIN, 2010, p. 467). De que modo esses quatro atributos permaneceriam válidos e críveis dada a aparente apatia de Deus em relação ao sofrimento de suas próprias criaturas? Esse questionamento, atrelado diretamente à suposta falta de empatia de uma

entidade todo-poderosa, tem sido o ponto fraco mais substancial e persistente da doutrina teísta (cf. PETERSON, 2010, p. 491), e soma-se a outras investidas de essência lógica na busca da compreensão da amplitude, irrevogabilidade e condição autárquica do mal. Se devem os fundamentos teístas ser considerados válidos *in totum*, não se justificariam, por exemplo, nem a voracidade das guerras nem a vileza de atentados contra crianças (LANGTRY, 2008, p. 44-45, 138, 140), eventos interpretados como incompatíveis com a crença teísta e reforçadores do obstinado questionamento: como pode Deus permitir que o mal caminhe livremente pelo mundo? "Se há um Deus bom, por que ele permite que inocentes sofram?" (PETERSON, 1998, p. 2).

Discussões que seguem na esteira lógica daquela executada por Graham Oppy (2010, p. 500), Langtry (2008, p. 130) e O'Connor (2008, p. 35) não conseguem esquivar-se da evidência indiscutível do mal e precisam reconhecê-lo como petardo capaz de destruir a crença em tais atributos divinos. Primeiramente, se Deus conhece os eventos horrendos e nada pode realizar para impedi-los, mostra-se falha sua onipotência; se a entidade criadora experimenta ignorância em relação a determinados acontecimentos, não se pode advogar em favor de sua onisciência; finalmente, se toma conhecimento e pode realizar algo, embora opte por não o fazer, é de duvidar-se de sua perfeição moral (OPPY, 2010, p. 500). Assim delineados de maneira resumida, são esses os principais argumentos que atentam contra os sustentáculos da crença teísta, salvo se se deseja acreditar em que, mesmo por debaixo do que se julga como maléfico, residam "bens ou maus não detectáveis" (OPPY, 2010, p. 503) por nossa falibilidade humana.

A inquestionabilidade da ocorrência de eventos sórdidos — estupro feminino seguido de mutilação, abuso e homicídio infantil, e lançamento de bomba nuclear sobre localidades povoadas são as ilustrações mencionadas por Peterson (2010, p. 493) — afronta diretamente o pressuposto de que a Providência é uma entidade soberana e notável por sua infinita bondade. Mais uma vez, considerado agora esse quesito, presenciamos a ocorrência de um verdadeiro curto-circuito e torna-se árdua a tarefa de manutenção de uma crença que visa a advogar em favor da existência de um Deus benevolente, todo-poderoso e moralmente perfeito (DAVIES, 2006, p. 9).

Impasse 2 — A realidade defectível

O embaraço que a aproximação entre Deus e o mal torna evidente acentua-se quando considerada a falibilidade de uma realidade que, em tese, teria sido arquitetada e posta em execução pela Providência divina. É esse o argumento central da investigação de Klaas J. Kraay (2010, p. 482), para quem um dos paradoxos com o qual a Filosofia Analítica da Religião tem de se haver recai sobre a questão de habitarmos um mundo em que avultam falhas e atrocidades. Como especulou Leibniz, se a realidade habitável corresponde à atualização mais acertada — desde sua escolha até à execução assegurada por Deus — de um inventário de configurações possíveis de mundo, então os defeitos escancarados do projeto assinalam, em última análise, severas falhas axiológicas no projeto da criação divina. À luz da filosofia analítica, fosse a materialidade do mundo prova da mais perfeita seleção axiológica de Deus, não defrontaríamos insistentes e indiscutíveis barbáries. Portanto, o mal existe, é inquestionável, sua dinâmica se desvela e se confirma a partir de constatações *a posteriori*, e investe ferozmente contra o que deveria representar a atualização do melhor projeto de mundo possível, orquestrado e posto em cena pela Entidade Suprema da crença teísta. Está implicado, na configuração do melhor mundo possível, o truísmo de que *todos* os elementos mobilizados e rearranjados pela operação divina são necessários à garantia do melhor mundo possível; portanto, a presença ubíqua do mal — entendida pois como indispensável — indica respeito a tal política criacional (KRAAY, 2010, p. 484). Na contextualização realizada por Peterson (2010, p. 493), a onisciência de Deus Lhe permite a previsão das ações maléficas a serem instaladas na realidade e, portanto, a configuração atualizável de mundo acaba por corresponder à melhor alternativa possível, ou seja, aquela que contempla a menor quantidade possível de mal.

Impasse 3 — O silenciamento de Deus

De acordo com a argumentação de Schellenberg (2010, p. 510), outro impasse representativo, no que se refere à tentativa de compreensão e conciliação entre a existência de Deus e a do mal, corresponde ao aparente silenciamento da Entidade Criadora (postura mapeada pelo filósofo como uma tendência nos estudos contemporâneos em Filosofia da Religião): por que Deus se cala diante de tantas atrocidades que acometem suas criaturas? Para além dos detalhes recuperados pelo autor, no que tange às possibilidades de explicação/resolução do impasse, permanece insistente (via defesa teísta) a justificativa de que a impossibilidade de testemunho da atuação divina instala-se não porque a culpa deva

ser atribuída a Deus, mas porque a falibilidade humana é a interferência responsável por atravancar a percepção humana da Transcendência.

Impasse 4 – O mal aceitável em regime de equilíbrio

O argumento da aceitabilidade do mal em regime de equilíbrio com eventos do domínio positivo compõe outra configuração interpretativa possível que imprime complexidade às questões que aqui temos tratado (LANGTRY, 2008, p. 142-143). A partir desse ponto de vista, a existência e a atuação do mal seriam aceitáveis desde que, quando cotejadas com o número de eventos positivos na vida de uma pessoa, se apresentassem em regime de mínimo equilíbrio, o que significa dizer: o número de experiências positivas vivenciadas por um indivíduo deve ser superior ao número de experiências do domínio do mal. O que ocorre é que, em casos específicos (como o de crianças recém-nascidas torturadas e mortas), os sujeitos não têm oportunidade – neste caso, pela escassez de tempo – de experimentarem bons eventos, responsáveis por garantir o rebaixamento da supremacia do mal. Por conseguinte, o mal mantém-se em posição superior e de maior poder, em detrimento de uma Providência supostamente onipotente, onisciente e moralmente perfeita (PETERSON, 1998, p. 8; DAVIES, 2006, p. 2).

Apesar de o argumento teísta da vida pós-morte ser um contraponto frequentemente assinalado para justificar a aparente soberania do mal na realidade terrena, a tentativa de pacificar os ânimos em relação ao mal mundano via defesa de que, no domínio pós-material (ou seja, no além-vida), o indivíduo somente fruirá de experiências pertencentes ao espectro positivo – o que acabaria por manter o regime de equilíbrio mínimo entre o bem e o mal –, permanece igualmente problemática: afinal, "a existência de uma pós-vida é uma hipótese *ad hoc*" (LANGTRY, 2008, p. 143). Como comprovar a existência de vida após a morte?

Impasse 5 – O mal existe e tomamos consciência dele e de sua gratuidade

A viabilidade de o mal ser analisado e posto em discussão a partir de um ângulo existencialista corrobora sua presença na realidade, assim como sua inter-relação com a consciência humana, responsável por atribuir significação ao que testemunhamos como

eventos malignos. Dada essa intrincada conexão entre a consciência, a percepção e a significação do mal, Peterson (1998, p. 111) designa tal vertente investigativa por "fenomenologia do mal" e frisa, como importante pressuposto, que a intensidade atrelada à experiência do mal está em proporção direta à percepção de um tal evento malévolo como uma ocorrência "sem sentido, sem propósito[; em uma única palavra,] gratuita" (PETERSON, 1998, p. 112). Para o filósofo, a consumação infundada de um ato maléfico se consolida como um dos golpes mais contundentes que depõe contra a crença em Deus (PETERSON, 1998, p. 112).

Da argumentação levada a cabo por Peterson (1998, p. 117), decompõe-se também a asserção existencialista de que todo o mal testemunhado e registrado ou conhecido de alguma forma — considerem-se, por exemplo, as atrocidades arquivadas pela História — concorre, positivamente, para o atual estado das coisas. Esse corolário provoca-nos ao seguinte exercício interpretativo: ainda que muitas barbáries tenham assolado a trajetória humana, devem ser concebidas como configurações garantidoras de desdobramentos positivos, pois, tivessem os eventos do tecido histórico seguido outros rumos, poderia ter resultado impossível conhecermos e interagirmos com as pessoas que amamos. Fosse a linha histórica tingida com outros arranjos, os seres humanos que hoje povoam a realidade de uma tal ou outra maneira (executando uma iniciativa *x* ou *y* que seja) não assumiriam os exatos papéis que justamente o segundo presente lhes garante. Por conseguinte, os eventos malignos prévios têm sua participação positiva no que tange à modelagem do presente instantâneo, imediato.

Tal discussão engendrada por Peterson (1998, p. 117, 120) a respeito do mal impele-nos a considerar atentivamente um ponto de vista existencialista capaz de articular a presença e a atuação do mal às nossas próprias vidas. O mal mapeado e relatado pela História, por exemplo, torna-se um meio para apreciação de nosso presente: tivessem os eventos malignos sido distintos, também forma diferente teria tomado nossa existência ou inexistência. A partir dessa perspectiva, temos que os eventos malévolos nos são benéficos, no sentido de que auxiliam na modelagem de nossa própria trajetória; em última análise, são eventos minimamente revestidos de utilidade. Portanto, a longo prazo, o mal promove ocorrências que se revertem em algo bom.

2- ARGUMENTOS DE PACIFICAÇÃO

Tentativa de pacificação 1 – O argumento lógico do livre-arbítrio

O problema do mal, como retomado e discutido também por Peterson (2010, p. 491), confirma-se como argumento de forte impacto implosivo contra a cosmovisão teísta. A investigação humana sobre a existência e a circunscrição de atuação de uma Entidade Divina remonta, por exemplo, à Antiguidade grega e encontra porta-vozes como Epicuro (341-270 a.C.), preocupados em compreender os eventuais limites da bondade e da potência interventiva do Criador (DAVIES, 2006, p. 9).

Em sua síntese das abordagens à questão do mal, o filósofo analítico Alvin Plantinga é figura exponencial no que se refere à defesa da tese do livre-arbítrio, que remonta minimamente a Santo Agostinho (PEREBOOM, 2005, p. 149, 153; DAVIES, 2006, p. 18).[9] A Providência se reveste de todos os atributos positivos que lhe são atrelados (onipotência, benevolência, onisciência), mas a possibilidade de existência do mal tem a ver com as decisões tomadas livremente pelos seres humanos. As criaturas optam por executar o mal e têm sua liberdade respeitada; portanto, a Providência não é responsável pelo mal nem tampouco pode interferir na interrupção das escolhas realizadas e, por essa razão, não poderia (mesmo se tivesse querido) impedir o genocídio nazista.[10] A partir dessa visão, as pessoas confirmam-se vulneráveis à "depravação transmundo" (PEREBOOM, 2005, p. 150), o que significa afirmar que, cedo ou tarde, estamos fadados a incorrer em uma má ação, ainda que no conjunto geral das coisas e eventos tenhamos boa-vontade de nos manter no perímetro das ações positivas. Contraponto crítico fundamental a esta proposta corresponde ao argumento da renúncia e da limitação de Deus: ou a Providência não conhece nossos corações ou neles não está interessada.

Discussão adjunta a essa questão do livre-arbítrio e do mal fora apresentada previamente por J. L. Mackie no seu já mencionado ensaio, que, em síntese, cuida também de explorar as seguintes questões defendidas pela perspectiva teísta: 1) o mal é resultado da

[9] O nome de Santo Tomás de Aquino (1224/6-1274) é também apresentado por Davies (2006, p. 3) como integrante fundamental das discussões pioneiras norteadas pela questão de Deus e do mal.

[10] Trata-se de ponto argumentativo que funda outro nó no âmbito da Filosofia da Religião, já que filósofos analíticos da estirpe de David Kellogg Lewis provocam-nos pelo ângulo seguinte: sendo Deus onisciente, ampla liberdade somente poderia ser concedida às criaturas quando fossem vislumbradas (previstas) ações benévolas, ao passo que restrição de escolha e de ação poderia ser imposta sobre as ações de cunho nocivo. Em território oposto, John Bishop retoma essa discussão e propõe que, se coubesse a Deus mapear e intervir em cada decisão dos seres humanos, a prerrogativa da liberdade – cujo valor deve ser apreendido e devidamente valorizado pelas criaturas – estaria essencialmente ameaçada. Se houvesse intervenção divina a todo instante, jamais seríamos capazes de arcar conscientemente com as consequências decorrentes de nossos atos, o que também consiste em uma aprendizagem moral inalienável.

livre escolha das pessoas; 2) a existência de indivíduos com agenciamento — em detrimento de fantoches guiados por Deus — transforma o mundo em um lugar melhor; e 3) a onipotência de Deus se reconhece limitada quando adentramos o mérito das escolhas individuais. A crítica de Mackie ressoa, no entanto, de maneira indignada porque o filósofo insiste em não conseguir compreender por que Deus não pode ser capaz de criar um mundo em que as ações humanas se caracterizem por sua benevolência (DAVIES, 2006, p. 14).

Tentativa de pacificação 2 — O mal como necessidade ao projeto divino

A leitura realizada por Peterson (2010, p. 495) acerca da aparente necessidade do mal na realidade humana aponta outra instigante discussão: tendo Deus dotado suas criaturas de livre-arbítrio, não lhe cabe interferir nas decisões tomadas de forma autônoma pelos seres humanos. A partir dessa postura, temos outra complicação subsequente, uma vez que, assim consideradas em sua autonomia de escolha, as pessoas ter-se-iam tornado criaturas alheias a Deus, apartadas da entidade criadora.

Em adição, o mal natural — exemplificado por catástrofes, como terremotos — é possível e útil ao projeto divino porque é capaz de arrebatar o ser humano em sua pequenez, reforçando assim sua dependência em relação ao Criador. As palavras de Peterson (2010, p. 495) assinalam diretamente que "o caráter negativo do mundo" precisa ser intensificado porque, a partir desse confronto entre homem e mal-estar, as "criaturas compreenderão a necessidade de serem resgatadas".

De forma indireta, o posicionamento do teórico nos permite depreender que o mal é necessário ao projeto divino para que possa operar uma espécie de fidelização do homem em relação à Providência via medo. Outro ponto adicional de significativa complexidade figura também neste caso, já que, a partir de tal perspectiva, pode-se interpretar o posicionamento de Deus como utilitarista, considerado que precisa valer-se da fidelização de pessoas, via amedrontamento, para fruir de sua autoglorificação (PETERSON, 2010, p. 498).

No entanto, para que haja manutenção da eficácia de tal projeto, que visa a balancear o mal, o bem e a fidelização à sacra entidade, é indispensável que seja garantido o equilíbrio entre os horrores instalados na realidade, a percepção consciente do descompasso do mundo e a consequente busca de Deus realizada pelos seres humanos

(PETERSON, 2010, p. 497). Esse é o ponto para o qual a argumentação de Peterson (2010, p. 497) aponta, embora o autor não detalhe o que seria a tênue linha de equilíbrio entre o mal necessário e o mal excessivo.

Ao discutirem a questão do mal a partir de um ponto de vista cristão, filósofos teístas, como Marilyn McCord Adams (1999, p. 33), apontam para o respeito concedido pela Providência ao livre-arbítrio humano e, nessa direção, sustentam que uma das questões cruciais adjuntas ao tópico não se refere ao *por que* Deus permite a existência de atrocidades, mas ao *como* a Divindade é inquestionavelmente benevolente e apta a criar boas pessoas, ainda que estas estejam rodeadas por tais horrores. No escopo da argumentação de Adams, como enfatizado por Peterson (1998, p. 126) e Pereboom (2005, p. 152), o mal alcança a condição de contrato social, uma vez que viabiliza e garante a aproximação entre Deus e a criatura. Não obstante, tal ângulo interpretativo traz complicações porque esse ponto de vista crítico parece consistir no reverso da abordagem cristã: por que a conexão com Deus teria de ser assegurada via eventos de sofrimento? Teríamos somente o sofrimento como um caminho para nossa identificação com Deus? Estaríamos diante de uma sádica Providência?

Pereboom (2005, p. 148-149) assinala que uma das tentativas de pacificação da questão é a postura denominada "teísmo cético", a qual postula que a existência e o testemunho do mal não ameaçam a crença na existência de Deus, tendo em vista que o agente falho do conjunto corresponde à razão humana, incapaz de compreender os desígnios divinos e sua necessidade do que é julgado como maléfico. Existe um propósito mais amplo no vínculo entre Deus e o mal, mas é o juízo humano (maculado) que é inapto a apreender — sobretudo o que poderia ser pensado como a utilidade do mal (DAVIES, 2006, p. 3). A partir do teísmo cético, temos também que somos incapazes de compreender qual, de fato, é o *bem* valorizado por Deus em sua plena sabedoria, ou seja, a Providência guia o universo do modo mais benévolo possível e isso não vemos porque, devido às "limitações de nossas capacidades cognitivas" (PEREBOOM, 2005, p. 160), não temos a capacidade de entender por que caminhos Deus conduz os planos que julga mais adequados. Dada nossa perspectiva limitada, condicionada às lentes interpretativas que julgamos possuir, temos a confirmação de que não somos capazes de enxergar o todo (DAVIES, 2006, p. 22).

Tentativa de pacificação 3 — O truísmo "Deus existe"

Um terceiro nicho argumentativo que visa a promover a reconciliação entre o evidente descompasso entre a existência de Deus e a existência do mal é fundamentado no truísmo "Deus existe". Dessa forma, a existência de Deus é concebida como uma verdade incontestável, patente, encouraçada, e qualquer tentativa de ataque é, *a priori*, deformada, equivocada, torpe. É possível associarmos ao truísmo em evidência outras duas investidas filosóficas contemporâneas (cf. DAVIES, 2006, p. 24-26): 1) Deus existe e não é sensato afirmarmos que nos lançou em uma realidade que não nos permite fruir o máximo possível da felicidade (em outras palavras: pertencemos à realidade a mais feliz possível) e 2) Deus não é imutável (como classicamente concebido): também vítima do mal, sofre pelas ações malévolas tanto quanto nós.

Tentativa de pacificação 4 – O mal como ilusão ou falta

Um quarto espaço de discussões com ímpeto conciliatório nos permite aproximar nomes como Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e Mary Baker Eddy. Fundadora do movimento da Ciência Cristã, Eddy empenha-se em sustentar que eventos do perímetro negativo – como pecado e doença – são irreais. Vinculados à Igreja Católica, os outros dois filósofos interpretam a ocorrência do sofrimento ou de eventos negativos a partir da ideia da falta/ausência. O mal corresponde a uma lacuna (falta) entre o que pode vir a ser, mas que ainda não é (DAVIES, 2006, p. 18).

Tentativa de pacificação 5 – O mal como meio para o bem e o mal como recurso pedagógico

Em sua argumentação, Davies (2006, p. 19-21) reserva espaço para interpretar a questão do mal a partir da abordagem dos meios e fins. O autor opta por iniciar sua seção com dois vívidos exemplos contrastantes: a amputação gratuita, disparatada, de um membro *x* a amputação do mesmo membro devido a uma necessária intervenção médica. No primeiro caso, julgar-se-ia a ação como maligna; a segunda ocorrência, ao contrário, não pode dessa forma ser concebida. A partir dessa imagem, alcançamos o ponto ao qual Davies deseja chegar: uma possível interpretação para alguns eventos aparentemente malévolos implica concluir se o evento em julgamento tornou-se (ou não) um meio para

uma finalidade positiva. Dessa abordagem decorre uma complicação que, igualmente, deve ser levada em conta: é possível que sejam executadas ações vis que pareçam positivas ao seu executor, principalmente quando este é moralmente cego ou ignorante. Em outras palavras: pode ocorrer que o executor consume determinadas iniciativas que, em sua mente, não pareçam malévolas.

Da esfera dos eventos atrozes não ocasionados por agentes humanos — os males naturais — desponta discussão filosófica que atribui a tais ocorrências malévolas uma finalidade professoral, pedagógica. Tal discussão é comentada por Davies (2006, p. 20), que se norteia pelo filósofo Richard Swinburne, autor de *The Existence of God* [*A existência de Deus*] (1979). O ângulo professoral permite afirmar que eventos malignos consumados sem a intervenção humana servem como pedra de toque (isto é, como referência) para que os seres humanos aprendam a discernir a respeito da escolha que realizam.

Eventos naturais, implacáveis, oferecem sua contribuição para que os humanos tomem consciência das implicações de suas próprias escolhas, sobretudo em relação ao próximo: "quanto menos males naturais Deus oferecer, [...] menos oportunidade se garante às pessoas para exercerem responsabilidade" (DAVIES, 2006, p. 20). Não obstante, a dinâmica de atuação de Deus demanda que Ele permaneça oculto, silenciado, uma vez que seu desvelamento diante de nós teria forte influência sobre nossas escolhas. A aparente deserção de Deus — o que Swinburne denomina "distância epistêmica" (DAVIES, 2006, p. 21) — corresponde à forma pela qual a divindade assegura espaço e liberdade para que aprendamos a lidar com nossas próprias escolhas.

Linha argumentativa semelhante é perseguida por John Hick em sua obra *Evil and the God of Love* [*O mal e o Deus de amor*] (primeira edição de 1966): o pleno desenvolvimento moral do ser humano é somente possível em face dos obstáculos com que Deus povoa a realidade. São os desafios que fortalecem e sustentam a relação do ser humano com a Providência:

> Abnegação jamais seria evocada em uma situação na qual ninguém enfrentasse real necessidade ou perigo. Honestidade, boa-fé, comprometimento com o correto jamais seriam evocados em circunstâncias nas quais ninguém enfrentasse qualquer dano, de modo que não haveria quaisquer más consequências trazidas pela desonestidade, má-fé ou hesitação moral. Coragem jamais seria evocada em um ambiente desprovido de todos os perigos; determinação e persistência jamais seriam evocadas na ausência de quaisquer desafios ou obstáculos. Autenticidade jamais seria evocada em um mundo no qual mentir nunca promovesse quaisquer efeitos nocivos (HICK, 2010, p. 325).

Esse posicionamento assinala e recupera a cosmovisão mencionada anteriormente referente à concepção do mal como recurso à edificação da alma. A existência do mal é essencial para que possamos, sobretudo, apreciar virtudes e escolhas virtuosas, as quais, de outra forma, ou não seriam valorizadas ou passariam por nós despercebidas.

CONCLUSÃO

Inscrito no território da Filosofia da Religião, o estudo realizado cuidou de apresentar as principais tensões estabelecidas entre a questão do mal e a existência de Deus. De um lado, expusemos os principais argumentos desenvolvidos em favor de um posicionamento antiteísta, responsável por sustentar a incompatibilidade (ou, como concebido por determinados filósofos, a condição absurda) entre a existência de uma Divindade Suprema e a violência dos eventos malévolos que acometem diariamente a humanidade. As contradições assinaladas por estudiosos de tal vertente minam a crença nos principais atributos ontológicos assegurados a Deus, quais sejam: onipotência, onisciência e perfeição moral.

Em direção contrária seguem discussões defensoras dos alicerces teístas na medida em que se esforçam por defender a possibilidade de coexistência de Deus e do mal. Com ânimo pacificador, os posicionamentos teístas intentam assegurar um espaço para o mal na realidade, de modo que sua existência seja explicada sem oferecer riscos à crença em Deus.

A partir das discussões exploradas, chega-se à conclusão de que a questão do mal é tema que requer acurada análise e complexa estruturação, e de que apresenta, simultaneamente, multiplicidade investigativa e conceitual. Trata-se de um tópico de estudo que permanece aberto e povoando múltiplos espaços (como o acadêmico e o estético) com provocações que permitem avanços à discussão, mas que não asseguram o alcance de conclusões definitivas.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

DAVIES, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum, 2006.

GALE, Richard M. The Problem of Evil. *In*: MEISTER, Chad; COPAN, Paul. (ed.). *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. London: Routledge, 2013. p. 457-467.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1947. (The Library of Liberal Arts).

KRAAY, Klaas J. The Problems of No Best World. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. Chichester: Blackwell Publishing, 2010. p. 482-490. (Blackwell Companions to Philosophy).

LANGTRY, Bruce. *God, the Best, and Evil*. New York: Oxford University Press, 2008.

LITTLE, Paul E. *Know Why You Believe*. Wheaton: Scripture Press Publications, 1968.

MARTIN, Michael. Theism and Incoherence. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. Chichester: Blackwell Publishing, 2010. p. 467-473. (Blackwell Companions to Philosophy).

O'CONNOR, David. *God, Evil and Design*: An Introduction to the Philosophical Issues. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

OPPY, Graham. The Evidential Problem of Evil. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. Chichester: Blackwell Publishing, 2010. p. 500-508. (Blackwell Companions to Philosophy).

PEREBOOM, Derk. The Problem of Evil. *In*: MANN, William E. (ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2005. (Blackwell Philosophy Guides).

PETERSON, Michael L. The Logical Problem of Evil. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. Chichester: Blackwell Publishing, 2010. p. 491-499. (Blackwell Companions to Philosophy).

PETERSON, Michael L. *God and Evil*: An Introduction to the Issues. Boulder: Westview Press, 1998.

SCHELLENBERG, J. L. Divine Hiddenness. *In*: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd edition. Chichester: Blackwell Publishing, 2010. p. 509-518. (Blackwell Companions to Philosophy).