

Copyright © da Editora CRV Ltda.

Editor-chefe: Railson Moura

Diagramação: Editora CRV

Arte de Capa: Ismael Pereira (Artista Plástico); Obra: Mandala

Revisão Ortográfica: Igor Debiase Sousa

**Conselho Editorial:**

Prof. Dr. Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR)

Prof. Dr. Antônio Pereira Gaió Júnior (UFRRJ)

Prof. Dr. Carlos Alberto Vilar Estêvão

-(Universidade do Minho, UMINHO, Portugal)

Prof. Dr. Carlos Federico Dominguez Avila (UNIEURO - DF)

Prof. Dr. Carmen Tereza Velanga (UNIR)

Prof. Dr. Celso Conti (UFSCar)

Prof. Dr. Cesar Gerónimo Tello

-(Universidad Nacional de Trés de Febrero - Argentina)

Prof. Dr. Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)

Prof. Dr. Êlsio José Corá (Universidade Federal da Fronteira Sul, UFFS)

Prof. Dr. Gloria Fariñas León (Universidade de La Havana - Cuba)

Prof. Dr. Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)

Prof. Dr. Guillermo Arias Beatón (Universidade de La Havana - Cuba)

Prof. Dr. João Adalberto Campato Junior (FAP - SP)

Prof. Dr. Jailson Alves dos Santos (UFRJ)

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha (UNISINOS)

Prof. Dr. Lourdes Helena da Silva (UFV)

Prof. Dr. Josania Portela (UFPI)

Prof. Dr. Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNICAMP)

Prof. Dr. Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez (UNIFAL - MG)

Prof. Dr. Rodrigo Pratte-Santos (UFES)

Prof. Dr. Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)

Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)

Prof. Dr. Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)

Prof. Dr. Sydione Santos (UEPG PR)

Prof. Dr. Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)

Prof. Dr. Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)

Esta obra foi aprovada pelo conselho editorial.

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
(CIP) CATALOGAÇÃO NA FONTE**

R382

Religião: olhares/Cicero Cunha Bezerra, Carlos Eduardo Calvani Brandão e  
Joe Marçal Gonçalves dos Santos (organização) – Curitiba: CRV, 2016.

232 p.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-444-1103-2

1. Religião 2. Filosofia 3. Teologia I. Bezerra, Cicero Cunha, org. II. Brandão, Carlos Eduardo, Calvani, org. III. Santos, Joe Marçal Gonçalves dos, org.

CDD 210

Índice para catálogo sistemático

1. Religião 178

2016

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela:

Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418

www.editoracrv.com.br

E-mail: sac@editoracrv.com.br

Texto do artista Ismael Pereira: Como é de boa sabença, Mandala (termo sânscrito) é essencialmente um bem elaborado diagrama que, em cuja composição, inserem-se formas geométricas. Sua configuração mística se faz muito presente no hinduísmo, budismo e mormente nas práticas psicofísicas voltadas para a iogaterapia, e também no tantrismo como fundamento ritualístico e ponto de convergência para a prática da meditação. Pelo ângulo da religiosidade, a mandala é vista e considerada como uma representação do encontro do Criador com a criatura numa esfera eminentemente ecumênica. E ainda, com fulcro em revelações contidas nos escritos sânscritos, a mandala é tão antiga quanto o próprio surgimento do universo. É, portanto, a mandala, uma dinâmica relação do homem com macrocosmo.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	9
<i>Eduardo Gross</i>	
FÉ FRACA: como gerir a diversidade religiosa sem divergências .....	19
<i>Santiago Zabala</i>	
A RELIGIÃO ENTRE OS SINAIS DA PÓS-MODERNIDADE .....	27
<i>Cláudio Carvalhaes</i>	
DERRIDA E A TEOLOGIA NEGATIVA: aproximações .....	49
<i>Cicero Cunha Bezerra</i>	
A CRÍTICA NIETZSCHEANA AO IDEAL ASCÉTICO NA FILOSOFIA E NO CRISTIANISMO .....	59
<i>Nilo César Batista da Silva</i>	
FUNDAMENTOS DO ENSINO RELIGIOSO EM TEMPOS PÓS-MODERNOS .....	77
<i>Marcos Silva</i>	
O "RETORNO" DA RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE .....	93
<i>Frederico Pieper</i>	
POR UMA FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO: o S. Paulo de Alain Badiou .....	105
<i>Arthur Grupillo</i>	
O DEUS DOS MÍSTICOS: mistério de amor e paixão .....	119
<i>Maria Clara Lucchetti Bingemer</i>	
A DOCTRINA DA UNICIDADE DA EXISTÊNCIA (WAHDAT AL-WUJÛD) NO SUFISMO DE JÂMÍ .....	137
<i>Edrisi Fernandes</i>	
A FILOSOFIA/TEOLOGIA REVOLUCIONÁRIA DE MARGUERITE PORETE, UMA MULHER DO "ESPÍRITO LIVRE" EM PLENA IDADE MÉDIA .....	157
<i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	
TER NA ALMA A SEDE DE INFINITO: Raul Proença .....	169
<i>Maria Celeste Natário</i>	

CORAGEM DE SER FRENTE A ANGÚSTIA  
DO DESTINO E DA MORTE NA CANÇÃO  
CAJUÍNA, DE CAETANO VELOSO ..... 179  
*Carlos Eduardo Calvani*

O CONCEITO DE RELIGIÃO NA OBRA DE PAUL TILLICH ..... 191  
*Joe Marçal Gonçalves dos Santos*

DA ÉTICA CATÓLICA AO "ESPÍRITO" DO  
NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO ..... 201  
*Elisa Rodrigues*

VERDADE E PLURALISMO RELIGIOSO:  
soluções de Ratzinger e Hick ..... 219  
*Adilson Koslowski*

## APRESENTAÇÃO

A coletânea **Religião: Olhares** apresenta uma diversidade de perspectivas sobre o tema a que se refere seu título. Esta diversidade se configura em torno da experiência de sentido – assim como da de sua carência – no contexto cultural presente, caracterizado como pós-moderno. A discussão se apresenta como uma continuidade peculiar da milenar reflexão sobre a mística, na qual a dinâmica entre plenitude e vazio sempre já prenunciava tal aproximação. A partir deste eixo geral comum, as contribuições individuais exploram diversas facetas desta conexão do momento atual com tradições religiosas e filosóficas passadas. Estas podem ser agrupadas em três grupos de artigos: os que apresentam contribuições para a compreensão da situação pós-moderna; os que dialogam com a tradição mística e os que exploram mais particularmente a dinâmica do sentido e da sua falta.

Um conjunto de textos discute temas afins ao tema da pós-modernidade, desde seus inspiradores, passando por seus representantes e chegando a alguns de seus críticos.

**Fé Fraca: como gerir a diversidade religiosa sem divergências**, de Santiago Zabala, da Universidade de Barcelona, parte da relação entre a religião e a burocracia política como um exemplo a partir do qual se pode compreender os limites em que a sociedade europeia atual se encontra. Zabala elabora uma crítica à metafísica dos burocratas que comandam a união europeia sem consideração pela interpretação do outro, particularmente exemplificada no caso da religião. Em contraposição a uma visão pretensamente neutra, mas que de fato exclui o que não coube na forma como se deu a modernização ocidental, ele propõe a reflexão hermenêutica como caminho para um pensamento e uma fé fracos, que reconhece o caráter histórico-existencial relacional da existência humana. Para ele, é só deste modo que a religião pode se tornar um tema produtivo também para as relações socioculturais do mundo de hoje, voltando a figurar inclusive como uma fonte criativa da filosofia. Assim, há de ser recuperada nesta abordagem a contribuição histórica que a tradição religiosa legou para o desenvolvimento cultural. Zabala exemplifica isso a partir de Nietzsche: defende uma fé fraca, moderada, sem artigos de fé extremistas, com as respectivas implicações para religiosos e secularistas.

**A Religião entre os sinais da Pós-Modernidade**, de Cláudio Carvalhaes, do Seminário Teológico União de Nova Iorque, diagnostica que, na complexidade do mundo atual, a religião reapareceu de modo muitas vezes anárquico, após ter sido relegada à margem pela modernidade. Nesse sentido, compartilhando a perspectiva de Zabala, Carvalhaes entende que a perspectiva pós-moderna visa apontar possibilidades não fundamentalistas, tanto no âmbito religioso quanto no secular, o que o autor apresenta a partir do âmbito teológico. O desafio da teologia é repensar seu discurso como um discurso transcendental da superfície, da imanência, não mais do transcendente. Esta é a condição da possibilidade de se apresentar como um discurso perturbador das ordens rigidamente estabelecidas. O que se coloca como tema

central para a teologia, nesse sentido, é o mundo secularizado. Para a análise dessa situação, o autor passa em revista diversas abordagens distintas e em tensão entre si quanto à posição a assumir em relação a este mundo secularizado. Por outro lado, ele encontra na filosofia de Derrida uma contribuição particular a esta temática. A partir deste pensador, a desconstrução de conceitos e a humildade quanto ao poder das explicações finais abririam espaço para o mergulho apaixonado no não sabido – Deus. Tal abordagem pressupõe para a teologia a tarefa de lidar com as lacunas e incertezas, ao invés de com o sabido, como muitas vezes a tradição o fez. Ainda a partir de Derrida, o importante para a teologia não seria se conceber na forma de uma estrutura conceitual, mas como uma linguagem que opera a partir de modificadores de sentido. Não se trataria então de um discurso clarificador, mas de uma proposta alternativa de discurso, em meio ao turbilhão confuso das propostas religiosas díspares. Assim, o discurso desconstrucionista abre espaço para uma outra percepção de Deus, o Deus da crítica aos ídolos da conceptualização e das doutrinas prontas. Entretanto, Carvalhaes também aponta a necessidade de que se reconheça a existência de apropriações distintas da filosofia pós-moderna por parte de teólogos. O exemplo se dá nas distintas concepções de onto-teologia: pode-se trabalhar somente com a crítica à tentativa tradicional de apropriação conceitual do Deus livre e inapropriável por conceitos, como faz Merold Westphal, ou é necessária a crítica a toda a cultura apropriada pela metafísica, o que estaria mais dentro do espírito do próprio Derrida? Carvalhaes parece ir na direção da segunda compreensão. Em todo caso, o relevante é que a incerteza se torna base da percepção de Deus, o que é exemplificado com inúmeros teólogos e filósofos. Seguindo Merold Westphal, Kant apareceria como patrono de Heidegger, Nietzsche, Kierkegaard e Derrida. Nesse contexto, a fé, em analogia com o amor, poderia ser entendida como um acontecimento na forma de lapso da lógica do universo. A conclusão desta contribuição de Carvalhaes, que representa uma valiosa síntese do panorama da teologia diante da situação pós-moderna, abre-se a uma pergunta: onde encontrar um discurso fora do eixo, como os que ele apresentou em sua síntese, no ambiente brasileiro, dominado pela herança colonial católica e pelo novo fundamentalismo de evangélicos pentecostais? Encontrar a resposta para tal é visto como condição para um novo discurso de respeito à diversidade religiosa.

**Derrida e a teologia negativa: aproximações**, de Cicero Cunha Bezerra, da Universidade Federal de Sergipe, também tematiza a desconstrução derridariana, mas já com uma aproximação maior em relação à tradição mística do que à teologia em geral, como tinha empreendido a síntese de Carvalhaes. O estilo deste belo texto é o de um diálogo entre tradição apofática e Derrida. Nesse sentido, Derrida aparece como interlocutor proveitoso e criativo em relação à tradição apofática. Para tanto, logo de início Bezerra chama atenção para o fato de que, na verdade, há uma pluralidade de teologias apofáticas, sem uma formulação que possa ser considerada «clássica», o que se mostra afim à perspectiva do caráter multifacetado dos discursos. Mas, ao mesmo tempo, os discursos apofáticos não se compreendem a si mesmos como mero jogo, como algo carente de seriedade, tal como foram

descritos por alguns críticos. O próprio Derrida afirma que as orações que antecedem a muitos textos desta tradição, e os diálogos com o outro que caracterizam muitos deles, se mostram como prova disso. Ao mesmo tempo, é ressaltada a importância do silêncio, do guardar para si o conhecimento que advém da experiência; daí uma relação crítica com a idolatria «dos que sabem». É por isso que os discursos apofáticos místicos foram aproximados do ateísmo por Leibniz, por exemplo. O desejo de Deus é aí contrabalançado pela negação de qualquer possibilidade de representação. Para Derrida, é isso que mostra a utilização da linguagem ambígua pelos místicos, de modo que se refiram sempre aos traços do divino deixados na linguagem. Um exemplo dialógico significativo é apresentado entre Silesius e Derrida: o discurso apofático e a desconstrução são figurados como a impossível possibilidade do impossível. Em Silesius, isso se dá na sua proposta do «tornar-se livro», em Derrida, na «escrita». Esta dinâmica da impossibilidade é afim à pergunta que Derrida faz ao citar Heidegger: não seria a teologia apofática um discurso velado sobre a finitude? Em todo caso, a tradição apofática é apresentada como iconoclasta, e isso inclusive em relação aos próprios predecessores dessa tradição. A iconoclastia verbal se apresenta visualmente na representação do deserto como lugar da linguagem sobre Deus. Deus não está em um lugar, está no deserto, está no caminho inseguro. Derrida entende isso como a exposição do limite da linguagem. Ao mesmo tempo, mostra o desafio que se apresenta a cada um, a insegurança como desafio constante. Mas ao final Bezerra aponta também para uma distinção entre Derrida e a tradição apofática: conforme George Laroux, Derrida não tem um discurso simplesmente apofático, e sim associa o apofático com o catafático. Ele pensa e fala a partir da falência do discurso logocêntrico, no que o apofatismo o antecedeu, mas, de fato, continua a pensar e a falar.

**A crítica nietzscheana ao ideal ascético na filosofia e no cristianismo** de Nilo César Batista da Silva, também da Universidade Federal de Sergipe, apresenta uma síntese da crítica nietzscheana à moral platônico-cristã, mostrando Kant como exemplo moderno do ideal ascético. Em Kant este ideal assume a renúncia a saber sobre Deus, mas se mantém a necessidade da ideia transcendental de Deus para a unidade geral da estrutura de sentido no pensamento reflexivo e no ideal da moral. Na interpretação de Nietzsche, isso significa a renúncia à felicidade a partir da vida efetiva, e sua busca em um ideal que lhe é externo. Trata-se da continuação da ascese cristã baseada na mortificação dos desejos corporais e na busca da solidão, processo que abriu espaço para a criação da alma como lugar de encontro com o além. Contra tudo isso, Nietzsche surge com a proposta da lida com a própria vitalidade. Esta proposta de transvalorização de valores inclui a experiência estética e o reconhecimento da vontade de poder. Em síntese, contra o ideal ascético, a proposta é a aceitação tanto do sofrimento quanto das alegrias da vida como elementos essenciais ao devir humano no mundo, sem a idealização do sofrimento. Entretanto, para o autor, isso não implica necessariamente em uma superação pura e simples da religião. A conclusão desta leitura cuidadosa da crítica de Nietzsche ao cristianismo não é uma crítica ao cristianismo em geral, mas à sua fundamentação

no ascetismo moral platonizante. Com isso, Batista da Silva pode expressar que a crítica de Nietzsche é mais geral do que a de Kant, porque não critica só os valores éticos estabelecidos, mas a própria noção de valor que já tinha sido preestabelecida por interpretações anteriores.

**Fundamentos do ensino religioso em tempos pós-modernos**, de Marcos Silva, outro docente da Universidade Federal de Sergipe, coloca-se como uma expressão da perplexidade que caracteriza o tempo atual. O texto parte de uma descrição das décadas de 70 e 80 como um caldeirão multifacetado que expressa a fragmentação da pós-modernidade. Nesse contexto, a pergunta pelo sentido existencial é entendida pelo autor como pertinente, assim como a sua vinculação ao tema do ensino religioso, que é compreendido como um espaço de reflexão sobre tal pergunta. A partir dessa situação geral, o autor arrisca uma descrição particular das implicações da situação pós-moderna para o ambiente da educação, para a compreensão da relação com os princípios das tradições religiosas, para a avaliação da história, para a atitude psicossocial dos sujeitos, para o desenvolvimento tecnológico. O diagnóstico é que diante deste quadro complexo, a religião tem de ter uma contribuição a oferecer para a educação. Em busca desta contribuição, Marcos Silva propõe uma discussão a respeito da importância da reflexão sobre a antropologia filosófica que norteia cada proposta pedagógica. Isso é exemplificado com propostas do Papa João Paulo II, do evangélico conservador Milton Reimer, da pedagogia holista de Marilyn Fergusson, e de Ítalo Gastaldi, que propõe que o educador seja também psicoterapeuta e guia espiritual. A partir deste conjunto multifacetado de perspectivas, o autor expressa a sua própria inserção no contexto pós-moderno ao concluir não com uma afirmação, mas com a pergunta – pode alguma dessas propostas nos ajudar?

**O “retorno” da religião e secularização na pós-modernidade**, de Frederico Pieper, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, discute os conceitos de modernidade e de pós-modernidade em conexão com suas consequências para o tema da religião. Para isso, parte de que a compreensão do tempo pressupõe uma ontologia (Heidegger), o que se exemplificou inicialmente em Kant. A partir desse pano de fundo, caracteriza duas noções filosóficas de pós-modernidade: a de Habermas, que privilegia a recuperação de elementos positivos do Iluminismo, e a dos críticos da “modernidade violenta”, desde Nietzsche, passando por Heidegger, até os pós-estruturalistas franceses e Vattimo. Mas para se compreender o que é a modernidade, é necessário partir da autorreferencialidade da razão estabelecida por Kant como critério. A consequência é que a modernidade é uma contínua crítica de si mesma, sempre desmascarando mentiras velhas e criando novas. É a partir dessa concepção que se aborda o tema da religião. Exemplar é o debate sobre secularização, consequência do embate entre a modernidade crítica e a religião, particularmente o Cristianismo. A questão é se pode haver religião moderna. A solução moderna tradicional, a da religião como esfera restrita ao âmbito privado, não se mantém mais. Pires expõe então a proposta de Vattimo como um caminho importante a ser considerado: o Cristianismo entendido como esvaziamento niilista que se

realiza na modernidade, e daí a relação intrínseca entre modernidade e Cristianismo apontando para o fato de que não é possível escapar da realidade de que tudo é interpretação. Que este debate não está encerrado com essa proposta se mostra no problema do fundamentalismo – visto como neurótico por Vattimo, solução apontada por Pires como simplista, porque autocontraditória.

Em **Por uma filosofia do acontecimento: o S. Paulo de Alain Badiou**, Arthur Grupillo, da Universidade Federal de Sergipe, sintetiza e fornece uma abordagem crítica da obra de Alain Badiou, *Saint Paul, La foundation de l'universalisme*. A base desta crítica está na contraposição radical entre o evento de Jesus e a elaboração subjetiva da fé por Paulo assumida pelo autor francês. Tal contraposição visa ilustrar uma filosofia do evento, que aponta para a transformação prático-subjetiva ocorrida a partir de acontecimentos significativos. É nisso que Badiou enxerga a atualidade de Paulo. Seu exemplo mostra a potencialidade de se formular uma singularidade universal. A questão mais problemática para Grupillo nessa abordagem é a noção da ressurreição como “fábula”, exposta por Badiou. Desta forma, donde viria a força do evento “fabuloso”? A caracterização do “fabuloso” de Badiou como “religioso” por Grupillo encaminha a resposta crítica ao posicionamento do francês. Assumindo-se a noção deste, Paulo seria um irracionalista. Para Grupillo, é verdade que com a fé Paulo limita o alcance da lei judaica e da razão grega, mas o testemunho de Cristo por ele feito se reconfigura novamente com a lei e com a razão. Além disso, a força de Jesus Cristo não pode ser vista como algo simplesmente formal, como uma mera declaração de fé de Paulo. Ela se funda na valorização do poder demonstrado por Jesus no evento que o cristianismo chama de encarnação. Isso se mostra como o poder da fraqueza, mas ainda assim é um poder real – conforme, por exemplo, a menção ao juízo final. Por fim, fica para Grupillo a desconfiança de que Badiou de fato não toma o caso de Paulo como um mero exemplo de sua filosofia do evento, mas que esta tem no referido caso um apoio estrutural – o que se mostra na dissimilaridade deste caso com outros eventos referidos por Badiou como se fossem análogos.

Um segundo grupo de textos tematiza particularmente a tradição mística.

**O Deus dos místicos: mistério de amor e paixão**, de Maria Clara Lucchetti Bingemer, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, aborda o tema da mística a partir de um viés teológico. Para isso, parte da contribuição fornecida pelo pensamento de Karl Rahner, cuja importância é realçada tanto para a teologia da Igreja quanto para a da mística, sem que haja uma contraposição entre elas. Para compreender isso, é necessário perceber «mistério» e «graça» como conceitos importantes para expressar a experiência de Deus. Nesse sentido, a experiência mística aparece como um tipo de radicalização da própria experiência cotidiana. A graça está em continuidade com as vivências humanas comuns. O elemento distintivo é simplesmente a tematização explícita desta dimensão mística da graça, que ocorre apenas em determinadas situações. A partir desta consideração teórica básica, a autora discorre sobre a história, o desenvolvimento e as transformações da noção de mística no cristianismo, mantendo-se a relação com a pessoa de Cristo,

o tema da Encarnação e o reconhecimento da vulnerabilidade como características essenciais desta tradição. O desfecho disso para a teologia é que a valorização da experiência mística implica a narrativa como forma privilegiada de testemunhar a Deus, em lugar de abordagens conceituais que obscureceriam o caráter fugidio de qualquer discurso sobre o divino. Nesse sentido, a biografia é o gênero que faz a ponte entre experiência mística vivida e narrativa testemunhal, o que deve ser ponto de partida para o discurso teológico.

**A doutrina da unicidade da existência (*wahdat al-wujūd*) no sufismo de Jâmî**, de Edrisi Fernandes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e Universidade de Brasília, tematiza a mística sufi. Para isso, a referência escolhida na abordagem aqui apresentada é Nūr-ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân al-Jâmî (Nûruddîn 'Abdul-Rahmân Jâmî), prolífico autor nas mais variadas artes acadêmicas e práticas, além de refinado poeta. O estilo da apresentação coloca as reflexões do autor fundamentadas de forma entremeada em textos reflexivos e textos poéticos de Jâmî, o que permite vislumbrar tanto a dinâmica reflexiva quanto a beleza artística deste místico. O tema fundamental é que a percepção de Deus é impossível em sua imediata completude. Isso cegaria e mesmo destruiria a criatura. Daí a necessidade de um desvelamento paulatino como mediação. Uma vez que a unidade divina é um princípio fundamental do Islã, também a vertente sufi se desenvolve a partir dela. Entretanto, os místicos do sufismo reconhecem a impossibilidade de afirmar tal unidade, à medida que, paradoxalmente, afirmá-la é uma forma de se contrapor a ela. Assim, a experiência mística da unidade demonstra o erro de uma pretensão de linguagem que simplesmente afirmasse a unidade. Para o autor, a obra de Jâmî mostra o entrelaçamento entre a vida (religiosa) comum, a vivência mística e a plena unidade com a divindade. A própria unidade da divindade implica a inevitabilidade da intersecção destes estágios. Nesse sentido, empregando tanto a sua erudição quanto a sua excelência poética, trata-se de um autor que muito contribuiu para a disseminação da doutrina no ambiente asiático.

**A filosofia/teologia revolucionária de Marguerite Porete, uma mulher do "espírito livre" em plena Idade Média**, de Marcos Roberto Nunes Costa, da Universidade Federal de Pernambuco, parte de uma descrição rápida de hipóteses históricas sobre o movimento das beguinhas, para em seguida apresentar uma exposição resumida da obra de Porete. A influência de Pseudo Dionísio, o misticismo monista que prioriza a interioridade da alma em relação à exterioridade da igreja, a defesa do "espírito livre" são algumas das características que presidem esta obra. Destaque-se a noção de "espírito livre", entendido como a situação em que a pessoa, em união com Deus, vive espontaneamente uma vida que corresponde à Sua vontade, sem necessidade de coerção externa para tal, como a representada por leis, tradições e instituição eclesial. A importância da obra de Porete é atestada pelo autor com a apresentação da sua influência sobre inúmeras personalidades importantes, particularmente mulheres, como Santa Catarina de Gênova, Izabella Berinzaga e Simone Weil, mas também sobre Mestre Eckhart.

Um último grupo de contribuições versa sobre as questões do sentido, do vazio de sentido e da reconfiguração sincrética do sentido.

**Ter na alma a sede de infinito: Raul Proença**, de Maria Celeste Natário, da Universidade do Porto, apresenta o instigante pensador que o título do texto nomina. Desde o momento em que busca superar a visão positivista, o pensador português se interrogava pelo sentido da existência como uma necessidade humana diante do processo cósmico. A partir daí surgem a ética e a busca do belo como facetas deste sentido carente e almejado. O ponto alto da reflexão de Proença aparece na questão da existência de Deus. Sem uma saída fácil, o que ele defende é uma atitude heroica, que implica afirmação da ética e simultaneamente uma posição metafísica agnóstica. A ética é entendida como superior à religião. Evidentemente, trata-se de uma perspectiva intranquila, que manifesta uma luta existencial interior. As influências de Kant e Nietzsche, visíveis na sua obra, implicam, pois, a negação da tranquilização religiosa da consciência e um assumir desta situação angustiante. Por outro lado, ao mesmo tempo tal proposta visa levar à felicidade da visão verdadeira da vida, sem subterfúgios. No entendimento de Natário, tal afirmação é simultaneamente a revelação da alma intranquila do pensador em questão.

**Coragem de ser frente à angústia do destino e da morte na canção *Cajuína*, de Caetano Veloso**, a contribuição oferecida por Carlos Eduardo Brandão Calvani, da Universidade Federal de Sergipe, parte do conceito de espiritualidade não religiosa, proposto como contraposição às tentativas de domesticação institucional, e religiosa, da questão pelo sentido. Para isso, faz uma minuciosa descrição da canção *Cajuína*, tematizando a questão da razão da existência. Com uma análise semiótica, aponta por um lado para o caráter sentimental expresso pela canção, e por outro mostra que nela há uma referência a algo não dito. Só depois dessa análise interna da obra é que ele apresenta um resumo histórico-genético que corrobora esta interpretação: a ligação da canção com os eventos do suicídio do poeta Torquato Tasso e do reencontro de Caetano como o pai deste seu amigo. O vácuo de sentido é apresentado como espaço muitas vezes ocupado pelas religiões. Por outro lado, a arte se mostra como um outro âmbito criativo que opera nesse espaço do vazio, mas muitas vezes na forma de uma espiritualidade não religiosa, alheia a dogmatismos. O tema da angústia na obra do teólogo Paul Tillich e suas afinidades com Kierkegaard e Heidegger, sintetizada na sua concepção da possibilidade de não ser enfrentada com a "coragem de ser", uma coragem "apesar de" sua impossibilidade iminente, é utilizado para apresentar a possibilidade de se compreender a dimensão espiritual desta lida da arte com a falta de sentido. É assim que se pode compreender, ao lado das diversas religiões como propostas de respostas ao tema da angústia do não ser, também a arte (e particularmente a canção *Cajuína*) como uma forma de reagir a ela. No caso desta canção, "empatia, cuidado e solidariedade" aparecem como a proposta de reação. As lágrimas que ali são cantadas, para Calvani, não são simplesmente sinal de desespero, mas símbolos da angústia de quem experimentou a lida com o sofrimento. A oferta da rosa e da cajuína apontam "empatia, cuidado e solidariedade" como uma expressão artística da coragem de ser.

**O conceito de religião na obra de Paul Tillich**, de Joe Marçal Gonçalves dos Santos, também da Universidade Federal de Sergipe, apresenta a importância do conceito de religião tillichiano no contexto da crise do idealismo. Busca mostrar como esta elaboração se impunha como um modo crítico de reflexão sobre a religião. Para isso, apresenta a importância de se compreender a elaboração do teólogo em questão em conexão com o seu esforço, por tanto distinguir quanto correlacionar a religião e a cultura. Este processo não pode, no entender de Santos, ser concebido como uma harmonização superficial e, portanto, mistificadora. Trata-se, ao contrário, de um esforço teórico complexo, que pressupõe a criatividade cultural como expressão de uma dimensão de sentido espiritual que pode ser exteriormente religiosa ou não, no sentido mais corrente do termo. O conceito de religião de Paul Tillich é apresentado, portanto, como inextricavelmente ligado com a dimensão de incondicionalidade que o sentido apresenta. Tal incondicionalidade, entretanto, em suas manifestações concretas, impede que se faça um simples juízo de valor a respeito das expressões culturais e religiosas históricas. A ambiguidade destas expressões está ligada à dinâmica histórica infinita entre a busca de sentido, sua ausência e sua presença. Isso faz com que a expressão da religião (agora no sentido do incondicional tillichiano) na cultura sempre seja fragmentária.

**Da ética católica ao “espírito” do neopentecostalismo brasileiro**, de Elisa Rodrigues, docente da Universidade Federal de Juiz de Fora, mostra a importância da recuperação do conceito de sincretismo por Pierre Sanchis, destacando o tratamento das categorias espaço e tempo nessa abordagem. Por um lado, o sincretismo é entendido por Sanchis como característica universal das culturas. Por outro, no caso brasileiro, os estudos de Sanchis mostram a peculiaridade de uma sobreposição sincrética e sincrônica entre pré-moderno, moderno e pós-moderno. Para expor as origens históricas disso, Rodrigues mostra como Sanchis se aproveita dos autores clássicos dos estudos socioculturais brasileiros. Dentre outros exemplos citados por ela, é importante atentar para a sobreposição sincrética que ocorre no corpo – o que se percebe na incorporação de espíritos das tradições religiosas afro-brasileiras, e que por sua vez se retomará no pentecostalismo com uma nova simbologia. A síntese disso é que o sincretismo brasileiro é sincrônico, não diacrônico como o português, herdeiro do processo pelo qual passou o catolicismo. É por isso que a tipologia que Sanchis utiliza, com as categorias de pré-moderno, moderno e pós-moderno, não é tomada temporalmente, mas sincronicamente, como expressão de modos de ser e pensar alternativos e simultâneos. Nesse sentido a autora propõe a aplicação dessa noção de sincretismo para a compreensão das rearticulações próprias do pentecostalismo e do neo-pentecostalismo brasileiros.

**Verdade e pluralismo religioso: soluções de Ratzinger e Hick**, de Adilson Koslowski, professor na Universidade Federal de Sergipe, trata da questão factual do pluralismo de religiões em suas implicações para a reflexão teológica e filosófica. Para isso, clege como interlocutores Joseph Ratzinger e John Hick, dois autores extremamente representativos da diversidade de posicionamentos sobre tal tema, em nossa época presente. O autor expõe, assim, um posicionamento que busca resgatar

uma noção de verdade da religião tradicional no Cristianismo, tendo como contraponto um outro que propõe o relativismo como postura cognitiva honesta.

Este conjunto de textos oferece uma gama de reflexões rica para o aprofundamento das discussões relativas à importância do tema do sentido, e da sua falta, na contemporaneidade. Expressa-se aqui a luta humana diante desse enigma que, como o expressa bem a tradição mística, percorre os extremos da plenitude e do vazio, dificilmente alcançando algum equilíbrio, e praticamente nunca uma estabilidade. Trata-se de uma coletânea importante para uma percepção profunda da religião, para além de tantas descrições que se limitam a suas características exteriores. Aqui a discussão sobre a religião se dá assumindo o confronto entre o abismo e a beatitude como o âmbito que lhe é próprio.

*Prof. Dr. Eduardo Gross – UFJF*

# FÉ FRACA: como gerir a diversidade religiosa sem divergências<sup>1</sup>

*Santiago Zabala<sup>2</sup>*

A Europa, em vez de uma “união” de diferentes religiões, crenças e seitas, tornou-se um “container”, ou seja, um instrumento de armazenamento indiferente. Enquanto se faz muito esforço para conservar e implementar os mercados financeiros, as diferenças multiculturais e religiosas do Velho Continente são ignoradas, permitindo o surgimento de novos grupos racistas e fundamentalistas. A recente chacina perpetrada por Anders Behring Breivik em nome de uma interpretação fundamentalista do cristianismo é um sintoma do desinteresse da União em face deste problema, alinhada à incapacidade da sua corte para deliberar sobre tais questões marginais, como a presença de crucifixos em escolas públicas. No entanto, o ataque terrorista de Breivik e o impasse do tribunal europeu não devem ser interpretados como atitudes rígidas contra estrangeiros, mas, sim, como incapacidade de interpretar. O mesmo vale para o fracasso de referendos acerca da Constituição da União Europeia (UE) há alguns anos. Esse desapontamento sinalizou claramente que a UE é dirigida por um grupo de racionalistas tecnocráticos que não se interessam pelas interpretações de outrem, ou seja, é indiferente às diversas culturas, às políticas e, também, às religiões que constituem o continente. Se tivessem considerado as interpretações alheias, um acordo teria sido alcançado, e outras questões sociais importantes também teriam sido finalmente abordadas. Em suma, o pensamento da UE, bem como a ideologia de Breivik, é submetido à metafísica, isto é, uma descrição racionalista de como finanças, religião e muitos outros aspectos centrais de nossas vidas

1. Uma versão inglesa desse trabalho foi publicada na obra *On World Religions: Diversity, not Dissension*, organizado por Anindita N. Balslev (2014). Agradecemos a Santiago Zabala a autorização de tradução para língua portuguesa realizada por Daniela Senger.

2. Santiago Zabala é cidadão da União Europeia, nascido em 1975; cresceu em Roma, Viena e Genebra. Depois de passar o semestre da primavera de 2010 como professor visitante na Universidade Johns Hopkins, Zabala foi nomeado professor pesquisador no Instituto Catalão de Pesquisa e Estudos Avançados (ICREA) da Universidade de Barcelona, onde atualmente ministra cursos sobre Filosofia Contemporânea. É autor de *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy* (2008), *The Remains of Being* (2009) e *Hermeneutic Communism* (coautor com G. Vattimo); organizador das obras *Weakening Philosophy* (2007), *The Future of Religion* (2005), *Nihilism and Emancipation* (2004) e *Art's Claim to Truth* (2009); coeditor com Jeff Malpas da obra *Consequences of Hermeneutics* (2010) e, com M. Marder, de *Being Shaken* (2013). Também escreve artigos de opinião para o *New York Times*, *Al Jazeera* e para revistas acadêmicas internacionais.

deveriam funcionar. Essas questões devem ser tratadas com urgência se a Europa pretende cultivar a paz que conseguiu manter desde o fim da guerra nos Balcãs. Mas como um continente com tantas culturas, religiões e línguas pode gerir as diferentes crenças dos seus cidadãos? A resposta a esta questão não é linear, simples, ou até mesmo exequível, mas torna-se possível dentro de uma postura filosófica cujo ponto de partida seja reconhecer a possibilidade do fracasso.

O objetivo deste breve artigo é indicar como a filosofia da interpretação (ou seja, a hermenêutica) deve tornar-se a principal abordagem intelectual da Europa se quisermos gerir a diversidade de religiões na Europa e em outras partes do mundo. O fato de que a harmonia entre as religiões continua sendo apenas uma meta, como previsto por Swami Vivekananda, não deve ser encarado como um problema para a hermenêutica, mas, sim, como um sinal da possibilidade de que seja alcançável. O espaço deixado após a desconstrução da metafísica abriu caminho para uma prática e compreensão não dogmática da religião, na qual a “fé” não é mais definida em contraste com o racionalismo, mas como uma alternativa para tal racionalismo, ou seja, por sua fraqueza<sup>3</sup>. A hermenêutica oferece à Europa a possibilidade de aplicar esta fé fraca porque esta mudou radicalmente a nossa forma de compreender não só o mundo, mas também a nós mesmos. Acredito que a melhor maneira de apresentar a fé fraca da hermenêutica é expor a constituição ontológica do Ser hermenêutico (em ambos os significados subjetivo e objetivo do termo), que vai indicar de que forma a fé fraca é capaz de viver na diversidade sem divergências.

Embora a hermenêutica, que hoje se tornou a “*koiné*” do pensamento contemporâneo<sup>4</sup>, tenha as suas origens etimológicas no deus grego Hermes, o renomado mensageiro e intérprete dos deuses, se desenvolveu sistematicamente como exegese bíblica e, em seguida, como quadro teórico para dominar tal prática exegética<sup>5</sup>. Mas a partir do século XVIII e início do século

3 Sobre a relação entre ciência e religião, ver: GADAMER, Hans-Georg. *The Relation of Religion and Science*. In: *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Tradução: J. Weinsheimer. New Haven, Conn; Londres: Yale University Press, 1999.

4 A prova de que a hermenêutica se tornou a linguagem comum da filosofia contemporânea pode ser encontrada em: G. Vattimo, *The Age of Interpretation*; em ZABALA, S. (Org.) *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 43-54; e em VATTIMO, G. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997; e na obra recente: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (Orgs.) *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. Séries recentes dedicadas ao pensamento hermenêutico incluem:

Joel Weinsheimer, Org., *Studies in Hermeneutics* (Yale University Press); *Hermeneutics: Studies in the History of Religions* (SUNY Press); *Studies in American Biblical Hermeneutics* (Mercer University Press); *The Interpretations Series* (Melbourne University Publishing); e *Hermeneusis* (Anthropos Editorial); estas obras formam uma vasta biblioteca não só de Heidegger, Pareyson e Gadamer, mas, também, de outros autores contemporâneos como J. Grondin, K. Eden, J. Sallis, J. Risser, entre outros.

5 Um estudo importante acerca do fundamento histórico da hermenêutica moderna é o de ÉDEN, Kathy.

XIX teólogos e filósofos ampliaram-na em uma teoria abrangente da interpretação textual em geral, independentemente do assunto, que poderia ser Deus, a Bíblia, a natureza, a ciência, ou mesmo a arte. A partir da interpretação restrita de textos sagrados, a hermenêutica deslocou-se para a preocupação moderna da interpretação em geral. Isso ocorreu, principalmente, por meio das teorias de interpretação de Friedrich Schleiermacher e Friedrich Nietzsche. Para eles, não há coisas (fatos) “lá fora” que poderiam, posteriormente, receber certa forma por nossa compreensão (subjetiva) acerca delas; ou seja, nem o intérprete nem o interpretado dependem de acordos preestabelecidos, mas dependem apenas de um envolvimento que ocorre durante o processo interpretativo natural do conhecimento. Schleiermacher reconheceu que sempre se entende uma obra “de início, tão bem quanto e, em seguida, ainda melhor do que o seu autor”; Nietzsche, por outro lado, insistiu que “não há fatos, mas apenas interpretações, e isso também é uma interpretação.” Ambos encontraram na hermenêutica a “dimensão ontológica”, a qual Heidegger, então, transforma na “relação ontológica”, isto é, no “*Dasein*” (Ser-ai).

Heidegger, a fim de evitar a tradicional divisão da pessoa em corpo, alma e espírito – isto é, a fim de evitar situar a essência do Ser em uma faculdade específica, em particular, a da razão, a do animal racional – cunhou o termo “*Dasein/Ser-ai*”, o que não vem a ser o mundo, nem o sujeito nem uma propriedade de ambos, mas a relação, o intermédio, que não decorre da união do sujeito com o mundo, mas já é por si só. A característica central do “*Ser-ai*”, juntamente com o “*ser-lançado*” e a “*decadência*”, é a “*existência*”<sup>6</sup>, porque tem que decidir como ser. É esta característica essencial que torna o “*Ser-ai*” não um ser racional, mas, mais profundamente, uma relação com o Ser por meio do qual a humanidade deve decidir se quer existir como “um descritor/narrador metafísico da objetividade” ou um “intérprete pós-metafísico do Ser”. O clássico exemplo de um descritor de objetividade é Descartes, para quem o mundo é constituído de objetos que já existem *como tal*, mesmo antes de serem investigados, ou seja, como se o “*Ser-ai*” pudesse apenas “compreender o seu próprio ser em termos desse ser para o qual é essencialmente, continuamente e, acima de tudo, intimamente relacionado – o ‘mundo’ em termos do que está objetivamente presente” (1996, p. 16). Se este

*Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997.

6 “*Ser-lançado*” refere-se ao fato de que o *Dasein/Ser-ai* sempre se encontra, já, em um determinado ambiente espiritual e material, historicamente condicionado, conseqüentemente, no mundo, onde o espaço é sempre de possibilidades historicamente limitadas. Representa o fenômeno do passado como tendo-sido. A “*decadência*” do *Ser-ai* caracteriza a sua existência no meio de seres que são tanto *Ser-ai* quanto não *Ser-ai*. Existência significa que *Dasein/Ser-ai* é potencialidade-de-ser, “*Seinkönnen*”; projeta o seu ser em várias possibilidades, especialmente no fenômeno do futuro.

fosse o caso, o nosso pensamento apenas teria que reapresentar objetos a fim de encontrar relatos objetivos, mas tal filosofia indicaria que nós todos temos uma visão impossível do olhar de Deus, para a qual a verdade das coisas existe na forma de uma presença intemporal. Em suma, o “Ser-aí” é o intermédio que não surge a partir do sujeito se unindo ao mundo, mas em um relacionamento com o seu próprio Ser; como diz Heidegger, “Ser-aí está em uma relação hermenêutica” (1982. p. 32)<sup>7</sup>, um envolvimento no mundo que assume a forma de um processo interpretativo. Heidegger sustentou que essa relação hermenêutica representa o mundo não como é, mas, sim, como poderia ser – isto é, questiona o fato de que existe porque, em contraste com o resto dos objetos do mundo, “Ser-aí” tem uma relação com o seu próprio Ser, chamado “existência”. É uma autorrelação, conseqüentemente, uma relação do Ser

Se, como explicou Heidegger, ao falarmos do Ser, falamos também das pessoas e da força criativa das pessoas, as quais, por meio de seus poetas, pensadores, estadistas e teólogos, realizaram o maior ataque ao Ser já ocorrido na história ocidental, então a filosofia também consistirá em um retorno à principal força criativa que inspirou esses pensadores. Mas se assumirmos (como deveríamos) que esta força criativa é a religião, então o trabalho da filosofia hoje é esclarecer “o que significa ser na situação atual” por meio das figuras culturais mais importantes que condicionaram a civilização ocidental. É por isso que filósofos são mais bem compreendidos quando confrontados com a questão ontológica clássica “por que o Ser *existe* e porque não há o nada” e também “por que é como é”. Mas a importância de ambos pensadores clássicos, como Karl Jaspers, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer e filósofos contemporâneos, como John Caputo, Jean-Luc Nancy e Gianni Vattimo, não está no fato de que nos fazem lembrar que não temos uma resposta à questão sobre o que realmente significa o “Ser” ou no fato de que filósofos sempre tendem a assimilar todas as entidades ao presente-à-mão, mas no fato de que filósofos devem ser “conscientes de que o conhecimento objetivo está sujeito às condições enraizadas na estrutura do Ser conforme nos é dado” (1958. p. 44). Estes filósofos forneceram a resposta não a esta questão metafísica clássica, mas ao pressuposto ontológico de que, às vezes, o Ser “é, na verdade, dado a nós”; é a nossa capacidade de reconhecer “quando” e “como” ele é “dado a nós” que é importante, não o que ele realmente é<sup>8</sup>.

Como podemos ver, o Ser hermenêutico é o “intérprete pós-metafísico do Ser”, interessado em dialogar com a realidade, em vez de reconhecê-la como o que representa uma perfeição estática. A destruição da metafísica de Heidegger, juntamente com a hermenêutica resultante, não só nos permitiu “questionar o próprio *fato* dos objetos”, mas, acima de tudo, exigiu um *processo interpretativo* para dialogar com a realidade. Neste processo, em que a realidade se torna ponto de partida e não ponto de chegada, podemos finalmente parar de perguntar sobre o que significa a realidade, a que se refere, ou mesmo se é bela, a fim de começar a perguntar sobre o que ela quer dizer. Expor a ontologia da hermenêutica delineou a constituição hermenêutica da fé fraca, na qual estamos interessados, porque mostrou como, após a metafísica, o “Ser-aí” deve instituir uma relação com o mundo que não seja simplesmente um reconhecimento da realidade como ela é, mas uma verdadeira interpretação (re)criativa. Isto envolve a natureza interpretativa de toda a existência, e, acima de tudo, a obrigação religiosa do Ser-aí em praticar uma fé fraca. Gianni Vattimo foi o primeiro a delinear esta fé em um artigo de 1979, que, mais tarde, foi reimpresso em vários livros organizados e autorais, como *Belief, After Christianity* e, com Richard Rorty, *The Future of Religion*. Mas o que é pensamento fraco?

Pensamento fraco é o conhecimento, a aceitação e o reconhecimento de que a filosofia, após a desconstrução da metafísica, não pode capturar a essência última de seus objetos, mas deve sujeitar-se a uma multiplicidade de interpretações. Em outras palavras, o pensamento fraco entende o fim da metafísica como emancipação do pensamento objetivista-representacional que limitava criações do ser humano. Esta emancipação permitiu que todas as disciplinas contribuíssem para libertar a nossa cultura da opressão: Psicologia na ciência, direitos das mulheres no pensamento político, e até mesmo a Teologia da Libertação no cristianismo. Mas Vattimo encontrou um surpreendente exemplo paradigmático para apresentar a fraqueza da fé.

Vattimo encontrou o modelo de fé fraca no *Übermensch* de Nietzsche, alguém capaz de viver o fim da metafísica não só sem ressentimento, mas também como uma possibilidade para o futuro. Embora Nietzsche tenha sido o primeiro a utilizar esta expressão, não explicou sistematicamente a sua constituição. O único lugar no qual indicou a sua autonomia foi no fragmento muito famoso do “Niilismo Europeu”, no qual em resposta à questão

7 HEIDEGGER, M. *On the Way to Language*. Trad: Peter D. Hertz, 1959; New York: Harper & Row, 1982. p. 32.

8 Para um relato sistemático de evento do Ser na atualidade, ver ZABALA, S. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009. Heidegger também explicou isso ao dizer que “apenas um deus pode nos salvar”. A única possibilidade que resta para nós é preparar uma espécie de prontidão, por meio do pensar e do poetizar, para o aparecimento

do deus ou para a ausência do deus no tempo da queda (*Untergang*); pois em face do deus que está ausente, nós caímos. Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview, September 23, 1966. In: HEIDEGGER, M. *Philosophical and Political Writings*. Manfred Stassen (Org.), New York: Continuum, 2003, p. 38.

“quem será mais forte quando a vontade de poder entrar em conflito entre si?” afirmou que os mais fortes serão os:

mais moderados, aqueles que não precisam de artigos extremos da fé, que não só admitem, mas até adoram uma boa dose de contingência e absurdo, que conseguem pensar sobre o ser humano com uma considerável moderação do seu valor e, portanto, não se tornam pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, que são iguais à maioria dos infortúnios e, portanto, têm menos medo de infortúnios – seres humanos que têm certeza de seu poder e que representam com orgulho consciente a força que alcançaram.

Assim, a natureza dialógica da interpretação revela a natureza da fé fraca, a posição interpretativa do indivíduo que não precisa de artigos extremos da fé, mas somente senso de moderação em todas as ações. O pluralismo cultural no qual vivemos é, precisamente, o lugar do fim da metafísica e a emergência em visibilidade da natureza interpretativa de toda a existência. É por isso que, como Vattimo disse, “quem não conseguir tornar-se um intérprete autônomo perece, já não vive como pessoa, mas como número, um item de estatística no sistema de produção e consumo” (2006, p. 130). Ser fraco é ser não apenas moderado ou tolerante, mas também capaz de considerar a sua própria interpretação e prática de fé sem a necessidade de acreditar que é objetivamente verdadeira. Hermenêutica é a filosofia dos *fracos*, porque encerra uma pluralidade de interpretações e, também, descreve a nossa forma de estar em um mundo sem bases. Este mundo requer diálogo constante; um diálogo que se torna o reconhecimento de que apenas ao sermos fracos poderemos superar nosso próprio interesse mais imediato e brutal.

A União Europeia deve contar com a hermenêutica não só porque mostra como as interpretações literais do texto sagrado são sempre insuficientes para compreender o significado espiritual das palavras de Deus, mas também porque pode se tornar uma ferramenta importante para prevenir ataques terroristas fundamentalistas como o de Breivik. Se a interpretação literal do cristianismo permitiu que Breivik voltasse ao que ele pensou ser um “cristianismo puro”, a hermenêutica filosófica contemporânea nos ajudará a avançar em direção à riqueza e diversidade da própria tradição religiosa da Europa.

## REFERÊNCIAS

- EDEN, Kathy. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. The Relation of Religion and Science. In: *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Tradução: J. Weinsheimer. New Haven, Conn; Londres: Yale University Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. *On the Way to Language*. Trad. Peter D. Hertz, 1959; New York: Harper & Row, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Being and Time*. Trad. Joan Stambaugh. Albany: SUNY Press, [1927] 1996.
- JASPERS, K. Myth and Religion. In: JASPERS, K.; BULTMANN, R. *Myth and Christianity: An Inquiry Into the Possibility of Religion Without Myth*. Trad. Norbert Guterman. New York: Noonday Press, 1958.
- ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (Orgs.) *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- STASSEN, M. (Org.) *Heidegger, Philosophical and Political Writings*. New York: Continuum, 2003.
- VATTIMO, G. *Dialogue with Nietzsche*. Columbia University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, G. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.
- ZABALA, S. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. (Org.). In: VATTIMO, G. *The Age of Interpretation; em The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.

# A RELIGIÃO ENTRE OS SINAIS DA PÓS-MODERNIDADE

*Cláudio Carvalhaes<sup>9</sup>*

## Introdução

O mundo parece ter guinado de direção e tomado um rumo que se denota aterrador. A reorganização do mercado mundial; o acentuado domínio dos Estados Unidos – o qual não enfrenta hoje nenhum bloco consistente de oposição; a deliberação cada vez mais autônoma dos países em seus projetos nacionalistas – seja de invasão e domínio ou de desenvolvimento de arma nuclear; a ausência de ajuda internacional em locais de extremo conflito; a constante banalização dos direitos humanos, percebida nas repetidas atrocidades observadas em todo o mundo; as novas formas de “limpeza de identidade” vistas no conflito de classes em Ruanda; a pauperização do continente Africano e de todo o chamado terceiro mundo; a incontável divisão entre pobres e ricos; o controle da mídia por grupos religiosos; o advento de novos fundamentalismos; as contínuas ameaças à democracia; o acontecimento de 11 de setembro e suas constantes reverberações no cenário mundial; as novas e frequentes divisões do mundo entre eixos moventes e ao mesmo tempo fixos que pretendem mapear o mundo entre o bem e o mal, entre os do bem e os do mal; as confrontações públicas e cada vez mais assustadoras entre os segmentos religiosos; a crescente confusão entre política e religião, entre estado leigo e a presença de lobbies eclesiásticos; enfim, tudo isso parece indicar um tempo quando as relações internacionais tendem a se perder diante de incertezas e incontáveis injustiças.

Em meio a esse quadro, a religião não é mais um aspecto marginal que caminha a reboque de decisões maiores, mas, ao contrário, ela mesma parece ser parte fundante de estruturas que baseiam decisões políticas, sociais e econômicas de suma importância e que geram consequências mundiais. Sua presença, antes reprimida e negada, tem agora se revelado de forma quase impensável, criando irracionalidades que se apoiam em racionalidades autônomas, negando relações e desafiando políticos, pensadores, artistas e

9. Cláudio Carvalhaes é Doutor em Filosofia e Professor no Seminário Teológico Union em Nova York, Universidade Columbia. Atualmente desenvolve pesquisas em rituais e religiões comparadas, pós-colonialismo, arte, teologia, imigração e economia.

religiosos a reconsiderar o lugar e o papel que ocupam na sociedade e no pensamento filosófico.

As prateleiras das livrarias nos Estados Unidos, por exemplo, se entopem de livros que tentam entender o assunto religião nesse novíssimo tempo. Trazem desde estudos anunciando que Deus faz parte do DNA humano, passando pelas relações com a psicologia, psicanálise, estudos de raça, gênero, sexo, teologia, comportamento, sociologia, literatura, filosofia etc etc., até ao triunfalismo da religião que vê a volta de Deus como fato do qual não se pode escapar. O tema, embora de forma lenta, também tem alcançado espaço nas prateleiras das livrarias brasileiras, nos jornais e nas universidades.

Neste ensaio, atendo-me somente à relação entre a religião, as estruturas filosóficas e as novas possibilidades do pensamento que essa nova relação enseja. A presença da religião em meio a campos filosóficos antes autônomos indica um tempo que parece incidir um certo pós-secularismo que não abandona o secularismo da modernidade, mas se rompe à medida que se refaz e implode dentro dele mesmo. A ininterrupta desfiguração do sagrado e a tênue linha que separa o divino e o secular, o sagrado e o profano parecem configurar a condição atual e cada vez mais complexa entre a religião e o pensamento chamado pós-moderno.

Essa relação é vista aqui não somente como positiva, mas necessária. A autonomia da religião, desvinculada de outras formas do pensamento, tem a força de impor suas estruturas em todas as dimensões do secular e, por isso, a modernidade optou por afastá-la de seus domínios. Contudo, a configuração do pensamento ocidental deve repensar seus postulados a fim de abrir espaço para que a religião seja incluída, repensada e checada, ao invés de lançá-la, como o fez especialmente a modernidade, à ignomínia ilógica e irracional, o que acabou por contribuir na volta do que foi reprimido na religião em formas estranguladoras e destrutivas como os fundamentalismos, os xenofobismos, o ódio ao que confessa uma outra fé, a defesa da fé que sustenta até mesmo o assassinato ou a guerra, e cada vez mais arrogantes e abusivas formas de poder.

Assim, ao mencionar algumas rupturas do pensamento ocidental, que são apontados no pós-estruturalismo, busco achar brechas para que tanto os fundamentalismos do pensamento secular quanto do religioso se desfaçam em novas configurações que abram espaços para outras racionalidades. Na pós-modernidade, a produção da teologia e, conseqüentemente, do pensamento religioso em geral tiveram seus fundamentos abalados, seus pressupostos desafiados. Novos índices, temas, correlações e conteúdos foram adicionados ao que existia, fornecendo outras ferramentas para a reelaboração de novos caminhos nas discussões sobre Deus e tudo o que se refere a ele,

sem ignorar as inevitáveis conseqüências advindas desse campo de estudo. Visto ser impossível pensar a religião ocidental sem pensar o trabalho teológico, esta reflexão será também uma análise da teologia em seu campo pós-moderno. Eis, portanto, alguns dos sinais da religião na pós-modernidade:

### **Superfície e imanência – A implosão do secularismo**

Na história da filosofia ocidental, sempre se tentou ligar a coisa/objeto a um nome. Já a tarefa moderna era, e ainda é, a capacidade de traduzir o que se quer dizer, de significar o que se diz, de colidir o conteúdo com representações.

No platonismo, o movimento se dá na busca da essência das coisas aparentes, fugazes. A “deconstrução” do Cristianismo platônico corrói a busca pela profundidade das coisas, em favor da busca pela superfície. O problema então está em saber como Deus é dado ou se dá. Se não há uma “verdade oculta” a ser descoberta, mas apenas uma miríade de camadas superficiais dispersas pelo mundo, se a profundidade está na superfície e a superfície se faz de “horizontes hermenêuticos”, para usar a expressão de Gadamer, então Deus não está oculto em sua transcendência, mas disponível imanentemente na profundidade da superfície. Se Deus, contudo, estiver absolutamente disponível na imanência, o tudo de Deus torna-se o nada e Deus desaparece. Fica-se com Karl Barth ou com Soren Kierkegaard? Assim que a relação entre transcendência/imanência se complexifica, torna-se, portanto, um tanto problemática, pois a ideia religiosa/teológica de Deus vai delimitar as localidades da crença que nortearão a construção dos mundos.

A religião, desse modo, terá que lidar com essa binaridade e tentar explorar seus campos de exclusão fazendo lembrar que a transcendência não pode permanecer na inegociável condição de inspiração divina como prerrogativa exclusiva, portanto, inalterável, não dada a críticas ou correções, como se sua autonomia fosse um termo neutro. Para começar, a transcendência deveria se movimentar como um artefato humano cortado pela ruptura ou dobradura do sagrado que nos escapa, o qual deve ser entendido dentro da perspectiva da possibilidade e da hesitação. Clayton Crockett (2001, p. 2) escreve que:

A questão não é tanto a da imanência versus transcendência, mas sim do reconhecimento de um mínimo imperativo de inteligibilidade, junto com uma orientação no sentido do mundo ao invés da sobrenaturalidade. A teologia precisa atentar para a forma que assume, mesmo quando ela tenta sobrepujar uma forma em especial ou outras formulações da transcendência, e precisa ao menos ser indexada nos termos da imanência, da secularidade ou do mundo compartilhado pela experiência humana.

Gilles Deleuze afirma que a imanência é o remover e o substituir das essências por *eventos e singularidades*. “Singularidades são pontos de retorno e de inflexão; estreitamentos, nós, saguões e centros; pontos de fusão, condensação e ebulição; pontos de choro e riso, doença e saúde, esperança e ansiedade, pontos sensíveis... Singularidades são contingências do pensamento” (*apud* WINQUIST, 1951, p. 197).

Estas singularidades fazem a dobradura da superfície preparando-a para o transcendente, para o inesperado, que traz o desconhecido, o velho ou o novo. Essa é a tarefa que a teologia pós-moderna tenta prestar sem os atavios da metafísica. Segundo Charles Winqvist, é o “preparar para o inesperado”. Raschke (2003, p. 13) descreve o pensamento teológico de Winqvist:

Pensar intensamente no que permanece oculto nas profundezas do pensamento é pensar teologicamente. Ao mesmo tempo, o pensamento teológico exige que o pensador atinja um ângulo ‘transcendental’ de observação, um olhar ‘mais inescrutável’, ou sensibilidade... Essa atitude em particular — o ponto de vista ‘transcendental’ no sentido kantiano de mundo — não guarda nenhuma relação com a postura transcendente da teologia ou da metafísica. Tal perspectiva continua completamente imanente; permanece inscrita dentro da geometria das superfícies. Ela compõe uma percepção de morte do tipo ‘superficial’... O teológico não se enquadra dentro de nenhuma metafísica da linguagem ou da experiência. Ele tem seu conteúdo semântico próprio. O teológico persiste como o espaço inexplorado e oculto da representação.

No pensamento de Winqvist (1996, p. 199), o teológico vem das estratégias tropológicas de Deleuze, que são “intervenções do discurso”. Ele diz: “Deleuze entende que a teologia, sendo a ‘ciência das entidades inexistentes’, é uma tropologia complexa” (WINQUIST, 1996, p. 199). Teologia é, portanto, essa intervenção tropológica que perturba toda sensatez do discurso. Sua expressão desloca a compreensão esperada e desafia a sua pseudolinearidade. Rompendo com o discurso, o pensamento teológico ou a/teológico (já não mais atrelado inconscientemente ao movimento metafísico e desafiador de seus limites e imposições) revela o imanente e o transcendente da superfície.

A discussão da superfície e da imanência é também a discussão do lugar da religião dentro do secularismo. O tipo de secularismo no qual as teologias pós-modernas estão se engajando hoje é a continuação do que Harvey Cox discute em seu livro seminal *The Secular City*. Nessa obra, ele afirma, ainda

em 1965, que Deus pode ser encontrado fora do sagrado convencional, ou seja, no mundo secular.<sup>10</sup>

O secularismo de Cox, no entanto, trabalhava apenas com a separação entre os dois polos. Seu entendimento do assunto, muito embora tenha nos ajudado a explorar novas compreensões da presença do sagrado na esfera secular proporcionando espaços inimagináveis onde o primeiro poderia habitar, ainda mantém o dualismo entre as duas concepções e de forma intocável. Cox não foi capaz de vislumbrar as sutis influências de um no outro, destruindo e recriando o outro, ressurgindo de ambos. Além do mais, sua teologia era enfática ao apontar a presença do Deus cristão fora dos domínios eclesiásticos impondo uma leitura cristã sobre outros símbolos religiosos.

Quase 40 anos depois, a questão do secularismo apresenta notadamente algumas diferenças. Alguns estudos de religião e teologia pós-modernas não têm tantas certezas e não podem mais dizer onde Deus está, esteve ou estará. A cidade secular do nosso tempo não se divide em parte mundana e parte divina, mas vive assombrada por um sagrado fantasmagórico; é a cidade da hiper-realidade, da plenificação virtual, da nostalgia e que é ao mesmo tempo secular e religiosa sem que se saiba onde um começa e o outro termina. Configura-se como um espaço que ainda carrega uma atmosfera *Blade Runner* com uma “sensação” estranha e onde a existência de um criador parece pertencer a memórias implantadas. Essa urbanidade é assombrada pela memória do Deus cristão que parece hoje viver de identidades esquizofrênicas, disputadas por diferentes grupos de fiéis zelosos. Nela, o secularismo superestimula o real e as experiências com a divindade, fazendo brotar o transcendente no imanente e perpetuando-se nele, confundindo experiência com critérios racionais de aferição, desconsiderando a possibilidade de discernir presenças, obscurecendo as fronteiras do divino e do secular e atirando-se sobre e com e de maneira ambígua, contra o sagrado. A cidade secular apropriou-se das categorias de divindades cristãs sem distingui-las e preparou o terreno para as diversas *Matrix recarregáveis*. John Caputo e Michel Scanlon (1999, p. 2) descrevem esse lançar-se do religioso em direção ao secular:

Devemos agarrar-nos ao momento contemporâneo, cujos laços com o velho Iluminismo começam a se afrouxar, que tem sua autoridade amedrontadora questionada e sua força excludente das suas convicções e axiomas (dentre os quais o secularismo desfrutou de posição

10 “A tese de ‘The Secular City’ era a de que Deus está tão presente na esfera secular como na religiosa das nossas vidas e que confinamos de maneira radical a presença divina numa esfera espiritual ou eclesiástica especialmente delimitada” (COX, 1990, p. 12).

privilegiada) atacada, e que portanto abre espaço para um discurso religioso e restaurou-se a voz da imaginação religiosa.

Graham Hard (2001, p. 15) vai ainda mais além, e afirma que o secularismo é um tema-chave para as teologias pós-modernas:

Os princípios da ordem estabelecida tornaram-se questionáveis, e o que restou dela é um 'buraco, aberto por uma sociedade que se questiona'. Seu buraco não pode ser tapado, nem evitado... Chamo esse buraco de implosão do secularismo, e são as muitas consequências desta implosão que o pós-modernismo explora e a pós-modernidade expressa.

A implosão do secular, nas palavras de Ward (2001), é a meta dos teólogos pós-modernos numa tentativa de ir além dela por meio de diferentes análises e da criatividade. Apesar da questão do secularismo ocupar um lugar de destaque nas teologias pós-modernas, o esforço teológico que ele exige e as consequências que ele sinaliza a esses pensadores, a produção e o resultado das diferentes teologias produzidas hoje são bem diferentes. Ward entende que a tarefa da teologia pós-moderna é ir além do secularismo num mundo pós-secular, quer dizer, um mundo transcendente, tomado pelo divino, ou melhor, por Deus, enquanto Clayton Crockett (2001, p. 2) vê as "formulações da transcendência indexada como imanência, secularidade ou mundo compartilhado da experiência humana".

Para terminar esse ponto é preciso mencionar que o conceito de secular em relação ou em detrimento do sagrado nos estudos teológicos atuais – imbricados em diversas formas de se entender a religião de matizes inconfundivelmente cristãs – toma contornos próprios de acordo com cada "escola" teológica e entende, funcionaliza e usa essas noções de várias maneiras. Vale a pena citar algumas dessas teologias: para a teologia secular – é a ausência do religioso que nos indica algo religioso: "a ausência total de qualquer consolo religioso é, por si só, o que faz o trabalho ser religioso" (CUPITT, 2002, p. 74). A imanência de Deleuze, vista no pensamento de Winqvist, retira o transcendente do contexto teológico e é justamente isso que faz com que o exercício teológico seja possível. Já os teólogos que trabalham com o "Deus sem ser" analisaram o secularismo através das ferramentas da fenomenologia e ajustaram as categorias dessa forma do conhecimento às formas da teologia cristã. Para a teologia negativa, os teólogos facilmente identificaram a implosão do secular com o pensamento dos pensadores místicos como Angelus Silesius, Meister Eckhart e Pseudo Dionysius. O movimento da ortodoxia radical vê esta implosão do secularismo como a oportunidade para

restabelecer um "dogmatismo estratégico" (WARD, 2001, p. 16) e devolver à teologia a sua coroa perdida de rainha das disciplinas.

Dentre essas opções e tantas outras, parece que hoje não podemos fugir de um mundo cada vez mais acentuadamente marcado pela desestruturação das fronteiras entre o sagrado e o secular. Desse modo, o colapso das torres gêmeas, em Nova York, 11 de setembro de 2001, soa como uma sirene de alerta, um marco histórico que forçou a todos – teístas e ateístas – a entrarem em espaços antes autônomos e antagônicos, a rever conceitos, refazer conexões e a pensar novas possibilidades de nos protegermos de nós mesmos.

## Indecisão e Indeterminação

Através de um processo de leitura contra e a favor do texto; do questionamento e por meio da indagação do que nunca foi perguntado; da desestabilização da noção de sujeito pela desestabilização da linguagem; da tentativa de descobrir o que foi negado, rejeitado, posto de lado pelos mecanismos da linguagem; do ler contra a corrente imaginando absurdos como possibilidades, rompendo com leituras oficiais, estabelecidas, salientando suas intersticialidades, desvãos e brechas, suspeitando da linguagem e hesitando em novas e apressadas definições; da busca de hipóteses aparentemente conflitantes, ambíguas, paradoxas, levando em conta os formatos nos conteúdos, os frontispícios das capas dos livros e procurando pelas dobras entre as páginas, os intervalos dos temas, argumentos e conceitos, questionando o como as coisas foram escritas e a fixação de significados que elas encerram, Derrida estabelece a desconstrução.

A construção de mundo que encerra noções de verdade e estrutura solidificou o conhecimento dentro de um gradiente lógico que nega e reprime como absurdo o que se coloca fora desse espaço autorizado. Mesmo o que a modernidade encerre como incompreensível, acaba por fazer parte intrínseca desse campo de racionalidade que se estabelece por meio de determinações e decisões.

A complexidade do processo de desconstrução se dá no seio da modernidade e tenta desfazer as amarras que construíram o outro – o negado, o suprimido, o marginal, o esquecido, o reprimido da modernidade – e que serviram como sustentáculo discursivo. Esse caminho é longo, visto que o outro foi estabelecido, criado e é definido em sua ausência pelas estruturas do discurso vigente. Pensar o que não foi pensado, tentar implodir os espaços, formatos, conteúdos e noções de racionalidade, lógica, método, autonomia etcetc., sucumbir com as estruturas do conhecido, tentar des-cobrir

na superfície do conhecido o outro – naquilo que não foi pensado ou nunca desconstruído – tatear entre os espaços sombrios do desconhecido relegados ao esquecimento e reivindicando outros aspectos das mesmas coisas, aspectos não contemplados na análise geral, é parte daquilo que a desconstrução propõe. Tenta-se, assim, demolir o centro imutável/imóvel das estruturas do conhecimento pela maculação do seu interior com o contexto, do seu centro com o contorno, da sua autonomia com referências externas, buscando sempre por outros sentidos que acabam por postergar os significados finais numa constante flutuação dos significantes na construção da realidade. A desconstrução não é um processo autônomo, mas se dá dentro das estruturas estabelecidas pelo pensamento ocidental, corroendo seus interiores e dismantelando seus castelos de concreto erigidos pela razão absoluta.

Na linguagem literária de Derrida, qualquer objeto é passível de compreensão, mas será sempre indeterminado, pois o conceito pode ser rastreado; nunca, porém, capturado/resolvido, sendo sempre passível de confirmação, mas nunca de definição. É algo como *Khôra*.<sup>11</sup> Com a demolição das bases estruturais do conhecimento e da forma como o utilizamos para acessar a realidade, Derrida desestrutura, descentraliza o eixo central de qualquer “texto”, *desreferenciando* seus assuntos de eixos imutáveis, transformando os significantes em significadores.

A desconstrução pode nos ajudar quando pensamos a religião e a ideia de Deus no ocidente. Ela traz um certo desconforto à primeira vista, considerando que a visão de Deus, isto é, seu conhecimento, também estará envolto por indeterminações e indecisões. Contudo, todo processo de desconstrução enseja uma construção. Além do mais, a desconstrução nos lembra da necessária humildade para afirmar a incapacidade de se conhecer algo devidamente, ou de conhecer de forma extraviada ou mesmo não solicitada. Os tantos nomes próprios da divindade cristã até seu nome inominável não são capazes de referenciá-lo propriamente. É impossível determinar o que ou quem Deus é, ou até mesmo se é algo ou alguém. Nesse sentido, e somente nesse sentido, Derrida é bastante cuidadoso e pode ser contado como um pensador que tenta quase que desesperadamente salvaguardar o nome de Deus, muito mais do que muitos teólogos cristãos que o devassam e aniquilam em suas explícitas definições.<sup>12</sup> Deus não pode ser localizado, revelado, nomeado ou expresso em uma coisa ou lugar, porque, se isso fosse possível, deixaria de existir. Assim, o fazer teológico, ao nomear e denifi-lo constantemente, exercita a tarefa de extinguir sua própria existência ou de, pelo menos, velá-lo através das construções da

11 Expressão criada por Platão, usada por Heidegger e desenvolvida por Jacques Derrida (1995). *Khôra* é um local anônimo, verificável mas nunca definido.

12 Veja a discussão de John D. Caputo (1997) sobre Derrida, desconstrução e religião.

linguagem. Como salva-vidas de Deus, eles usam o sinal contrário dos ateus que ao negarem-no acabam por afirmá-lo. Não há forma, recipiente, definição, teologia ou descrição religiosa que contenha esse nome, ou mesmo que o aniquile. O aparecimento do divino acaba por se dar a partir do seu próprio esvaziamento. O que se mostra acaba por se esconder e o que se esvai deixa os rastros da ausência pelas fendas de sua presença. Deus nem é e nem deixa de ser. Nas palavras de Richard Kearney (1999, p. 1), a sua existência está na possibilidade: “Deus nem é nem sequer não é, mas pode ser... O que quero dizer com isso é que Deus, tradicionalmente visto como ação real, seria mais bem concebido como possibilidade”. Ele não se dá na incompreensibilidade das estruturas da possibilidade do conhecimento, mas acaba por se metaforizar como a falta de chão, o incomensurável e desconhecido, o abismo onde o (des)crente se lança, à maneira de Kierkegaard, aventurando-se com paixão e não com certezas, abismo adentro.

A impossibilidade de se determinar e alcançar uma certa compreensão de Deus advém da implosão e desconstrução das categorias, estruturas, sentidos e verdades fixas, tradicionalmente usadas na teologia. Essa impossibilidade não é a falta de provas mas, antes, é a incapacidade de se encaminhar em processos confiáveis de busca dessas mesmas provas.

A modernidade se vinculou a noções de verdade e desinteresse. O desinteresse advém da verdade de não se ater à realidade, visto essa realidade ter suas estruturas dentro dela mesma. A verdade, contudo, está baseada no interesse e não na correspondência quase neutra entre as coisas. Como o interesse é um processo do tipo “veja e escolha”, qualquer projeto de confiança num sentido permanente seria em vão.<sup>13</sup> A confiança humana foi desfeita pelo abandono de Deus. A construção do mundo se dá, sim, pelo interesse ideológico e pela falta de verdades divinas, últimas, finais. Esse interesse se manifesta em conceitos entendidos como construções humanas. No entanto, “vê-los (os conceitos) como construções não os invalida, desde que sejam usados estratégica e pragmaticamente, de maneira a suscitar perguntas e comparações não muito óbvias quando as construções contemporâneas são utilizadas de forma acrítica” (TYLERS, 1998, p. 21).

Nesse processo radicalmente humano de construção da realidade, não temos um lugar fixo de partida nem um lugar desejado de chegada, ou uma essência que tentemos expressar por meio desses conceitos e da razão, como se essa essência, essa ontologia, fosse um *a priori* dado à revelia da linguagem e das construções históricas. A religião terá de lidar com a fé e com Deus nas contingências da existência que, talvez, ao invés de preceder a essência,

13 Esse processo não é niilista porque se afere a partir da alteridade e não a partir do que foi dado *a priori*.

como queria Sartre, a desconstrói e a desfaz, explodindo não só a essência, mas também o sujeito da existência. A religião terá que lidar com os vácuos, as ausências, as perdas, os desejos como as tentativas do sujeito que performatiza sua subjetividade líquida e insuportavelmente leve, de se religar ao que não tem origem nem nunca teve. Nos entrevãos desses espaços, a religião terá que capacitar o crente, o descrente e o que quase crê a lutar e a anunciar a vinda daquele/daquilo que não pode ser determinado nem decidido.

## A Neutralidade dos Termos

Outro tópico que desafia a religião e também a teologia é a suposta neutralidade dos termos, conceitos e palavras, termos sem identificação, o termo sem marcas, *unmarked term*, como cunhado por Derrida. O aparente aspecto de neutralidade das palavras usadas no discurso falado, *phoné* (termo neutro) e sua diferença da palavra escrita (termo identificado) é para Derrida uma tentativa de se neutralizar termos e tornar seus sentidos implícitos e nunca identificados. Nos seus primeiros livros, *Speech and Phenomena* e *Writing and Difference*, o autor sustenta que a palavra falada sempre existiu sem o seu significado, sem qualquer determinação, como se o que é dito fosse algo neutro, sem referência. Junto com Saussure e Barthes, ele argumenta que não existe nada que não precise ser explicado. Nada (*no-thing*) existe como se as coisas fossem neutras ou sem sentido ou necessidade de especificação. Derrida posiciona-se contra os termos duplos de Saussure, indo além do terceiro termo de Roland Barthes, e propõe o que ele chama de quarto termo (*forth term*). Esse termo tem sua marca: tudo tem uma etiqueta que, de alguma forma, lhe confere significado e lhe atesta validade.

Para melhor entender a análise de Derrida acerca do termo não marcado (*unmarked term*) proponho-me a analisar a recente exposição dos arquitetos Elizabeth Diller e Ricardo Scofidio no Museu Whitney em Nova York<sup>14</sup>. Durante a exibição, todas as paredes em volta das obras de arte eram furadas com uma furadeira especialmente desenhada para o evento, criando buracos aleatórios durante toda a performance. A intenção dos artistas era alertar os visitantes para o fato de que tanto o branco neutro da tinta que cobria as paredes do museu quanto as próprias paredes também tinham seu significado, seu sentido, sua marca, seu propósito, seu lugar hermenêutico. Como se fossem pichações, escrituras sobre as paredes, as marcas da furadeira

desconstruíram a neutralidade que, normalmente, faria com que passassem despercebida, fazendo com que não passassem mais “em branco”.

Nenhuma parede é neutra e se eleva sem algum motivo, razão ou intenção. Elas cumprem uma função, estabelecem limites e critérios e definem localizações e pensamentos. Ao esburacá-las no museu Whitney, a furadeira as transformou em textos, ou seja, deu marcas e sinais aos elementos demarcados: buracos, intervalos, espaços vazios e em branco, som, poeira, todos estes termos expandiram o horizonte semântico, outrora neutro, para novos formatos e escritas, agora vividamente configurados, abrindo espaço para se evidenciar entre os espaços o que Derrida (1983) chama de hímen (*hymen*), esse *entre-lugar* onde as coisas estão por acontecer, mas nunca acontecem. Desse modo, a furadeira avisa dos limites e fronteiras que as paredes nos dão. Nada permanece como fundo neutro, como um dado inquestionável. Os sentidos dependem de modificadores. A furadeira, na exposição, funcionava como um modificador semântico. Cada furo é um discurso singular que pode romper com o seu contexto, modificando significados e tornando-se indecifrável. O crescente número de buracos nas paredes dava a sensação de um excesso de significados que impossibilitavam a plena compreensão. Era como descobrir um significante: uma palavra, um texto, uma obra de arte, ou até mesmo uma parede, e ver que aquele significante conduzirá a um novo sinal que, por sua vez, tornará um novo significante, num processo que se estende *ad eternum*. O resultado é que acabamos presos num *aporia*, um estado de suspensão onde o sentido é sempre adiado, e sua definição é sempre tomada com intensa hesitação e incerteza. Quando achamos que o sentido foi capturado, ele nos escapa.

O estudo da religião e também a teologia representam esta gama de “furadeiras”, ou modificadores de significado. A teologia sempre considerou que sua tarefa era erigir paredes em volta de Deus como se fossem termos neutros, os quais não estão sujeitos a questionamentos. Como as despercebidas paredes ao redor das obras de arte no museu, Deus foi cercado por paredes imperceptíveis do pensamento filosófico, teológico e religioso. Como a obra de arte, Deus foi circundado com arredores racionais que pareciam não interferir em sua essência, formatos que não atacavam seu conteúdo. Contudo, assim como as furadeiras da exposição de Diller+Scofidio mostravam o quanto o significado das obras de arte expostas poderia ser alterado, dirimido, diluído de sua força e aberto para conexões imprevisíveis, as furadeiras faziam com que a obra de arte predesse sua própria definição, seu conteúdo, suas determinações. Ainda mais, a furadeira movente tirava a atenção da obra de arte em si e o espectador não conseguia saber ou distinguir se a

14 O tema da exposição era: *Scanning The Aberrant Architectures Of Diller + Scofidio*. A instalação que menciono chamava-se “*Tourisms: Suitcase Studies*” e foi exibida no Museu Whitney de Nova York durante a primavera de 2003.

furadeira era parte da obra de arte, se ela era um anexo a ela ou simplesmente uma outra forma de arte independente de todo o resto.

Assim, os furos produzidos pelos modificadores teológicos, religiosos, fenomenológicos, artísticos, sociológicos, filosóficos, estéticos etc etc. nas paredes ao redor de Deus e dos Deuses demarcam os campos hermenêuticos tanto dos limites humanos quanto das potencialidades divinas. Em qualquer tradição religiosa, contudo, esses modificadores e os buracos que eles produzem nunca são aleatórios e jamais querem limitar o ente divino. Eles seguem normas rígidas, fontes definidas e critérios claros. As disputas teológicas ao longo dos séculos evidenciam a luta por saber quais marcas e ferramentas eram mais fiéis à tradição e, conseqüentemente, a Deus.

Entretanto, modificadores humanos falam de marcas humanas como marcas divinas, tornando os furos semânticos e hermenêuticos como ações sagradas, revelatórias, e conseqüentemente neutros. As tradições religiosas são guardiãs das marcas divinas. Seu trabalho é cuidar para que estas marcas permaneçam sempre protegidas, neutras, “em branco”, como se as marcas não fossem marcas, mas a parede em si. A parede soberana, neutra, eterna e metafísica que envolve Deus, e é Deus, existe como se fosse desmarcada, desreferencializada, como se seus modificadores não fossem mediadores, mas apenas expressão idêntica de sua existência. As marcas supostamente desmarcadas da teologia se estabelecem não só nas formulações confessionais e doutrinárias, nas formulações e conteúdos da fé, mas antes disso, na certeza da existência de Deus, na concepção teísta do sagrado.

Em diversos momentos da história essa parede despercebida de Deus era descoberta e víamos seus buracos e corrosões. Essas corrosões eram vazamentos tanto das paredes que protegiam Deus quanto de Deus mesmo. O que havia sido erigido por uma gama de pensadores e tradições nos fez pensar que toda a construção não era construção mas havia sido erigida ali pela origem inquestionável. Porém, a *parede soberana, neutra, eterna e metafísica de Deus* não sobreviveu aos maus tempos e ruiu e o espaço antes ocupado por Deus ficou vazio demais. Nietzsche (1974, p. 181) já sentia o peso desse vazio e perguntava: “Você não sente o peso desse espaço vazio?”

Desse vazio restaram apenas a poeira, as pedras e o entulho, e não se sabe mais ao certo quais destes restos pertencem a Deus. Muitos ainda guardam as mesmas furadeiras e a certeza de ainda trabalharem na mesma parede como se ela ainda existisse do mesmo jeito e nos mesmos lugares. O muro das certezas transformou-se no muro das lamentações. Seus tijolos estão espalhados em vários lugares e entre eles existem buracos onde depositamos nossas orações e lágrimas e nossa fé aflita. O desafio à religião e às teologias é trabalhar com as ruínas de Deus sem saber se essas ruínas são mesmo de

Deus, andar por entre os escombros de Deus como se fossem os escombros de nós mesmos. Quem conseguirá reconstruir a cidade de Deus?

Deus não é mais um termo neutro, desmarcado, como se costumava considerar; não é essa parede sagrada que passa em “branco” diante de nós e que subsiste desde os tempos imemoriais. Hoje, os muros e paredes sagradas se transformaram. São frutos de uma era capitalista e excludente. As novas arquiteturas teológicas estão cada vez mais funcionais, complicadas e difíceis de entender. A cartografia religiosa se dispersou: o sagrado habita em regiões estrangeiras, e o que era secular graça entre movimentações religiosas. Exercícios físicos são também sintomas de uma certa religiosidade. Evangélicos, usando cada vez mais intensamente os meios de comunicação, representam a tentativa de reclamar o secular para o sagrado. Ambos vivem na pulverização de espaços ambíguos, sinagogas, igrejas, santuários, panteões, estádios de futebol, casa, trabalho, bares e cafés, casas de sexo explícito e salas de cinema, teatro e concertos; espaços erigidos onde o sagrado visita, escorre sorrateiramente e nos escapa. Nesta tentativa pós-moderna de encontrar as ruínas das paredes de Deus, talvez precisemos trocar nossas ferramentas por novos modificadores. Tornamo-nos nômades, viajantes solitários e solidários visitando lugares onde achamos que o sagrado habita. Nessa estrada, vagueamos à procura dos vestígios dos deuses pelas paredes e caminhos do mundo, como incansáveis à procura dos “sinais aporéticos” (RASCHKE, 2003, p. 16) dos deuses que nos abandonaram. Andamos das cidades para os desertos, do Monte da Transfiguração à caatinga nordestina, da caatinga nordestina ao turbilhão das grandes cidades, dos templos budistas, cristãos e muçulmanos para os templos dos cassinos de Las Vegas. Quais são as arquiteturas e cartografias do sagrado? Como saber?

## Metafísica da presença

A metafísica da presença é a imposição da presença do significado transcendental, que circunda o pensamento em binaridades e limita o espaço da indeterminação. A abordagem de Derrida à metafísica da presença é a crítica dos sentidos e verdades embutidos em si mesmos, advindos do significado transcendental, que não necessita de esclarecimentos ou referências porque já, ele mesmo, é o esclarecimento e a referência de si mesmo, uma essência dada *a priori*. Para a metafísica de presença, espaço e tempo não modificam nenhum sentido e verdade. Seguindo a *Crítica da Razão Pura* de Kant, Westphal diz que “a desconstrução não é tanto a assertiva de que nunca alcançaremos o significado transcendental, porque ela é a demonstração

contínua das diferenças espaciais e da procrastinação temporal que minam as alegações de clareza absoluta e certeza total” (WESTHPAL, 1999).

Kevin Hart (1998, p. 263) descreve a metafísica da presença em três estados: “ôntico (o atual estado temporal de um ser), o ontológico (a determinação do ser como presença) e o epistemológico (a presença do sujeito perante si mesmo ou perante outro sujeito).” Neste sentido, Deus é detectado nesses três estados e assume uma densidade imensa, que Derrida descreve como “uma ‘superessencialidade’; além das categorias de ser, um ser supremo e um sentido indestrutível. Talvez, porque aqui, tateamos além dos limites e das grandes audácias do discursos no pensamento ocidental” (DERRIDA *apud* HART, 1998, p. 268). Caputo (2002, p. 5) diz que a metafísica é “a disciplina filosófica que abriga conceitos e preconceitos, os horizontes da compreensão, a qual os filósofos querem impor às coisas”.

Deus, para os teólogos, será o que Aristóteles denomina *unmovable mover*; a superessência que nos lança à verdade imutável e aos sentidos eternos. Seguindo a metafísica da presença, a teologia teísta tenta achar e repetir infinitamente a verdade imutável, funcionando como fachada para a atualização e repetição da essência, descobrindo novas maneiras de mediar o sagrado e desvelar (noção de verdade) o que está escondido. Nos domínios da teologia, há pouco espaço para a interação lúdica e livre com os significantes, porque Deus é o significado transcendental, a superessência, o *unmovable mover*. A “presença” que se quer presente e se esforça por fazê-la presente vem embalada em pressupostos teológicos, um pacote fechado de verdades e de crenças que, de certa forma, garantem a presença do sagrado. Contudo, com a presença ou não de pressupostos, a presença de Deus não pode ser mais do que um desejo. Como dizem Caputo e Scanton (1999, p. 5):

Em grande parte para horror dos desconstrutores secularizantes, o notório ‘jogo livre dos significantes’ que nos liberta dos grilhões do significados transcendentais, e a famosa frase ‘não há nada fora do texto’, que permite uma dança Dionísica sobre o túmulo do velho Deus, tomaram a forma de kenosis da fé. O adiamento da presença acaba implicando em espera e expectativa messiânicas, e a desconstrução da presença revela não ser uma negação da presença de Deus, mas sim uma crítica aos ídolos da presença, que ao menos tem a ver tanto com a reclamação de Moisés a Arão quanto com Nietzsche.

A crítica da metafísica da presença é a da construção de ídolos, da fossilização das crenças, do congelamento de uma imagem ou qualquer definição ontológica de Deus. É uma tentativa de abstrair a essência de Deus ou

de deixar claro sua referencialização, de transformar a entidade Deus numa possibilidade impossível, ou talvez numa relação de alteridade.

### *Onto-teo-logia*

Da metafísica vem o conceito da *onto-teo-logia*. A análise crítica da ontoteologia é crucial para todos os estudos teológicos e religiosos pós-modernos. A metafísica aristotélica define a natureza como substância e acidente. O projeto ontológico de Aristóteles era unificar todas as substâncias do mundo numa substância maior, que os teólogos chamam Deus, *causa sui*. Já Kant, segundo Charles Winquist (1996, p. 187), considerava a ontoteologia um “tipo de teologia transcendental que crê conhecer a existência de um ser original através de ‘meros conceitos’. Deus é o ser supremo e original na ontoteologia, a mais elevada estrutura original...”. Para Heidegger, diz Westphal (1999, p. 583), *onto-teo-logia* é “esta confluência da universalidade da ontologia com a primazia da teologia”, é a metafísica da teologia. O pensamento ocidental defendia que Deus, o ser original, é um conceito dado que pode ser compreendido pela razão humana, um significado transcendental que dá finalidade, unidade, presença e sentido verdadeiro à integralidade da vida.

Nos últimos anos, tem havido uma intensa crítica à apropriação teológica da ontologia (ontoteologia) e ao seu propósito de manter seu discurso triunfalista o mais imune e protegido possível. Criticar a ontoteologia é, assim, a crítica da metafísica e da própria ideia de Deus, que é o poder dominante o qual subjuga todas as outras formas de conhecimento. Winquist (1996, p. 188) diz que:

as formulações a/teológicas do pensamento desconstrutivo parecem favorecer as noções de fissura, deslocamento, de nau à deriva ou vagar, ao invés de procurar um conhecimento que se auto-transforma através de um relacionamento intencional com uma integralidade metafísica, ontológica, cósmica ou natural.

Já Merold Westphal (1999, p. 148), que defende a fé teísta em Deus, diz que a crítica de Heidegger não era endereçada ao:

Deus da Bíblia ou do Corão, mas sim aos que venderam suas almas ao projeto filosófico de restituir integralmente a realidade inteligível à compreensão humana. Sua falha não consiste em afirmar que existe um Ser Supremo que é a indicação do significado da totalidade do ser, mas sim na afronta que é permitir que Deus entre em cena só a serviço do seu projeto, o domínio humano do real.

Para Westphal, ontoteologia não é o que dizemos sobre Deus, mas sim como o fazemos. Neste sentido, ele afirma que a única possibilidade de fugirmos do conceito é no momento litúrgico, em que se adora a Deus, e nunca ao se definir o discurso teológico. Em seu artigo *Overcoming Metaphysics*, Westphal apresenta uma visão estrita e limitada do tema, uma compreensão que situa a ontoteologia somente no discurso acadêmico. Westphal acredita que, ao liberarmos a mente para adorarmos a Deus, também nos libertamos das amarras das categorias ontológicas, já que, para ele, a adoração a Deus é o único meio de irmos além das categorias racionais. A resposta de Derrida à argumentação de Westphal é que, se quisermos aceitar a crítica de Heidegger à ontoteologia, é preciso compreender que seu domínio é total, e que é preciso estender a crítica a toda cultura que está envolvida num invólucro metafísico, seja ele econômico, político ou tecnológico. A crítica de Derrida certamente vai além do mero ataque ao discurso teológico formal, fazendo do crente que adora ao seu Deus uma vítima, por assim dizer, da estrutura ontoteológica. Jean Luc Marion (1991, p. 21) também concorda com a apropriação da metafísica pela teologia:

Seguindo a temática elaborada por Heidegger, admito que a metafísica impõe sobre o que ainda está debaixo do controverso título de 'Deus' um propósito à constituição onto-teo-lógica da metafísica: como um ser supremo, Deus garante o fundamento (que por sua vez está assentado conforme o Ser dos seres em geral de todos os outros seres derivados).

Para Nietzsche, qualquer ideia de Deus que esteja sob a força metafísica é um ídolo, e, portanto, não pode ser Deus. A pergunta feita por Marion, então, é: como podemos encontrar Deus além da metafísica? —ou, o que vem depois da metafísica? Esse é o cenário onde uma longa discussão acerca de Deus e da religião tem se intensificado ultimamente.

### **Talvez, Deus Seja Relação na Materialidade do Mundo**

As teologias pós-modernas desenvolvem, de uma forma ou de outra, das teologias negativas. Virginia Burrus (2004, p. 16) diz que

o Deus transpessoal da teologia negativa continua, contudo, entregue à intermitente transitoriedade das personificações do imaginário teológico Cristão, no contexto onde a tradição permaneceu, em sua maioria, não somente produtiva em seu aspecto 'positivo', ou seja, em suas estratégias metafísicas, mas também persistentemente antropocêntrico nas suas fantasias eróticas.

Essas teologias buscam por Deus. Mas como buscá-lo se *ele* não é mais ele, se o centro metafísico gravitacional, a *causa sui*, a essência e o significado transcendental foram pulverizados pela sua autofragmentação, autodeformação? Contudo, a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, não é o seu fim, mas sim o fim do modo metafísico de o entendermos. Assim, aquele que morre é o Deus metafísico do pensamento grego, transformado em entidade, com atributos e características. Para as teologias pós-modernas, é o que vive no limiar das fronteiras imaginárias da fé e da incredulidade. É o *Deus que pode ser* de Richard Kearney, o *Deus além de Deus* de Tillich, o *Deus como interrupção absoluta* de Kevin Hart, a *possibilidade da impossibilidade de Deus* de Derrida e de Caputo, ou o *Deus sem ser* de Jean Luc Marion. Essas são as possibilidades de Deus nas teologias pós-modernas e que podem ajudar na discussão da noção de religião no Ocidente tomado por definições platônio-helenista-cristãs.

Deus performatiza uma relação, uma aparição Heideggeriana de ser ou, segundo a expressão de Caputo (2001, p. 10): "Deus é *terra incógnita*, o 'tornar-se possível do impossível', como diz Derrida. É isso que queremos dizer com Deus. O impossível, se eu puder ser tão enfático...". À medida que construímos os significantes provisórios de Deus e preparamos os solos instáveis por onde se moverá, oramos àquele que não conhecemos nem sabemos se existe. Como diz Westphal (1999, p. 584):

Para Heidegger e Derrida, bem como para Kierkegaard e Nietzsche, é a estrutura temporal da existência humana que, acima de todas as outras coisas, transforma o significado transcendental numa ilusão transcendental para o pensamento humano. Sob esse aspecto, todos eles são adeptos de Kant, para quem é tolice advogar o propósito da eternidade para o pensamento humano.

Qualquer noção de Deus só pode ser pensada na materialidade do nosso mundo e enquanto materialidade, na invasão intensa e descontrolada do imanente no imanente, quase como transcendente, uma imanência radical, em que todos os emaranhados transcendentais que pendem dos céus surreais, imaginários e divinamente reais são desfeitos e transformados em configurações humanas, horizontais, sem se extinguir nesse plano cognitivo/sensorial. Deus fica assim próximo do que Walter Benjamin chama de "Iluminações profanas", em que o sagrado vem como sagrado, mas assume as formas do profano. Ou como disse Adorno (2003, p. 112): "Nada do conteúdo teológico persistirá sem ser transformado: todo conteúdo terá que colocar a si mesmo no teste da migração ao reino do secular, do profano".

Isso porque cada nó sagrado que não for desfeito pelo empenho humano corre o risco de criar muros desmarcados, neutros, dando espaço a interpretações impostas, ao dogmatismo. Estamos todos condenados a essa labuta como Sísifo! O que se busca não é tanto a explicação iluminista, correta, clara e lógica dos fenômenos, mas sim a adição de critérios errôneos, tortuosos, estranhos, confusos, paradoxais, do ambíguo e do que não faz muito senso. Fica claro que a escola de Frankfurt e da Teoria Crítica empresta força e confiança exagerada à razão. O sagrado corta e vaza a razão, invadindo-a sem premissas, deixando-a impotente diante de realidades que não se dão ao conhecimento, lógica e senso.

Falar do sagrado é em si um exercício lógico e ilógico, claro e estranho, paradoxal e confuso, pois ele traz em si um adiamento, um dispositivo que nos impede de chegar num lugar definitivo, claro e preciso. O sagrado é ilusório e nunca nos proporcionará a interjeição de satisfação do encontro. Os deuses fugiram e nunca mais retornaram. Esperamos pelo Messias como promessa que não sabemos se vamos receber, e essa pode ser a segurança provisória da religião.

Essa promessa é mais bem captada pela poesia do que pela teologia. O sagrado é como a fenda nas águas, feixe de luz nas águas do oceano. Toda afirmação acerca do sagrado deve ser hesitante, receosa, feita com todas as precauções possíveis, sem pressa e reduções. A presença da religião deverá ser a tentativa incessante e infatigável de se entender as extensões da religião, *re-ligare*. Como *re-ligar* o que não tem origem, com um futuro incerto? Quais são as possibilidades de pontes, ou quais são as cordas necessárias para andarmos por entre abismos?

Como exemplo, podemos relacionar a religião ao amor, um religar entre nós mesmos. Talvez essa esplêndida citação do livro *The Malady of Death*, de Marguerite Duras (2002, p. 252) possa nos ajudar:

Você pergunta como o amor pode acontecer – a emoção de se amar. Ela responde: talvez um repentino lapso na lógica do universo... Nunca através de um ato voluntário... Ele pode vir de qualquer coisa, do vôo de uma ave solitária, de um sono, do sonho de um sono, da proximidade da morte, de uma palavra, de um crime, de si mesmo ou de nós mesmos, e muitas vezes sem que saibamos como.

Charles Winquist (1996, p. 252) faz o seguinte comentário a respeito dessa citação:

A complicada e íntima experiência do amor não é radicalmente distante daquilo que queremos dizer com religião. Algo acontece. Nossa

orientação frente à realidade se altera, desliza ou se transforma. Não é apenas um processo intelectual determinado pela força de vontade, mas sim algo como o 'voo noturno de um pássaro'.

O exercício teológico-religioso sobre o sagrado como relação se abre para outras abordagens e se abre para o outro como necessidade imperativa. Como então lidarmos com a sacralidade desse pássaro? Winquist responde:

Não é só o voo da ave solitária. Esse voo, esse pássaro, eles precisam ser pensados. Ou seja, a materialidade do voo da ave solitária deve ser pensada na textualização material suplementar do discurso. O lapso na lógica do universo é um lapso na lógica do discurso. Há contingências materiais múltiplas. Estamos sempre em algum lugar em algum momento. Há coisas onde quer que estejamos. Há, em geral, consciência em qualquer tempo e onde quer que estejamos, mesmo que num sono. No discurso do amor os lapsos são as epifanias, e nos discursos da religião os lapsos são as hierofanias. As duas nem sempre podem ser distinguidas entre si (*Ibid, idem*).

## Conclusão

Habermas (2003, p. 113) diz que “as bordas da filosofia e da religião são chãos minados”. Todas elas carregadas de forças e intensidades. Esse campo tensionado é, de diversas maneiras, o mundo pós-secular onde o sagrado não pode ser negado e o profano precisa ser preservado. O reencantamento do mundo frustrou as mais confiantes concepções sociológicas desenvolvimentistas que acenavam para o esvaziamento do sagrado na medida em que o mundo se tornasse menos pobre e mais civilizado. Contudo, a crescente influência do sagrado nos Estados Unidos, o país mais rico do mundo, desafia as várias teses e mostra o quanto o poder do marketing religioso tem a ver com a sua eficácia e crescimento. Além do mais, a crescente polarização entre Cristianismo e outras religiões, as recentes configurações confessionais no cenário político internacional, especialmente nos Estados Unidos, tornaram-se um fantasma de proporções por demais assustadoras e reais.

Diante desse quadro *sacro-político-secular-econômico*, a desconstrução pós-moderna da religião serve não como “vale tudo” mas, ao contrário, como ferramenta que tenta desfazer os fundamentalismos e a violência imposta pelo pensamento metafísico e religioso que se desenvolve como metástase em diversos níveis das sociedades. Esse é o intuito de se rever a religião diante de novas possibilidades de crítica do pensamento ocidental proposto por esta reflexão. A partir dessas análises e adicionando as especificidades

das relações dos movimentos religiosos no Brasil, uma pergunta precisa ser constantemente repensada: no Brasil, onde o Cristianismo se faz massificador, seja pela presença católica-romana de dominação desde o descobrimento, ou seja pelos diversos protestantismos conservadores e pentecostalismos personalistas que se baseiam no “vale tudo” da fé e que vão rearranjando o recente processo de reorganização do cenário religioso, como descobrir um ponto fora de foco, um eixo deslocado, inacessível, sintomático dessa loucura interna do Cristianismo que seja capaz de desfazê-lo de suas vertentes totalizadoras e intolerantes a fim de abrir espaços não só para outros tipos de Cristianismos, mas também para outras tradições religiosas e outras formas de se pensar a religião?

O pensar desconstrutivo da religião no Brasil deve começar pela desconstrução do próprio Cristianismo colonial e das posteriores influências do protestantismo, num emaranhado elaborado com ferramentas próprias do pensamento ocidental que tende a não nos deixar mover para lado nenhum. Como então canibalizarmos antropofagicamente a nós mesmos e sermos sarados de nossas próprias feridas? Diante de nós está o desafio de continuarmos a pensar essas questões a despeito de toda e qualquer falta de comum acordo.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: New Left Books, 1974.

BURRUS, V. *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.

CROCKETT, C (ed). *Secular Theology. American Theological Thought*. London: Routledge, 2001.

COX, H. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective. Twenty-Fifth Anniversary Edition*, Nova York e Toronto: Collier Books, 1990.

CAPUTO, J. D; SCANLON, M. J. *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *On Religion*. Londres e Nova York: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. (ed.). *The Religious*. Malden e Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

CAPUTO, J. D; SCANLON, M. J; SCANTON, M. *Introduction: Apology for the impossible: Religion and postmodernism in God, Gift and Postmodernism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

CUPITT, D. *Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion. Selected Essays*. Nova York: Fordham University Press, 2002.

DERRIDA, J. *Khôra*. Tradução de Adan Bonatti Nícia. São Paulo: Editora Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

DURAS, M., quoted in Charles E. Winquist. *Materiality and Theoretical Reflection*. In: CAPUTO, J. D. *The Religious*. (ed.). Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Malden, MA: Polity, 2003.

HART, K. *Jacques Derrida: The God Effect In Post-Secular Philosophy Between Philosophy and Theology*. Londres e Nova York: Routledge, 1998.

KEARNEY, R. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

MARION, J.L. *God Without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

MEROLD, W. "Postmodern Theology," In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. edited by Edward Craig, 1998.

NIETZSCHE, F. *The Gay Science*. New York: Vintage, 1974, 181.

RASCHKE, C.A. Preface. In: WINQUIST, C. E. *The Surface of the Deep*. Aurora, CO: The Davies Group Publishers. 2003.

ROBERTS, T.T. *Contesting Spirits*. Nietzsche, Affirmation, Religion. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998, 21.

WARD, G. Introduction: Where we Stand. In: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2001.

WESTPHAL, M. 'Postmodern Theology', In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. *Overcoming Onto-theology*. In: *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1999, 148

WINQUIST, C. E. *Deconstructionist Aestheticism*. Nova York: The Crossroad Publishing Company, 1996, 188.

\_\_\_\_\_. "Deconstructionist Aestheticism". In: *Spirituality and the Secular Quest*. Edited By Peter H. Van Ness. New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.

## DERRIDA E A TEOLOGIA NEGATIVA: aproximações

Cicero Cunha Bezerra<sup>15</sup>

Em suma, a teologia negativa se deixa abordar (pré-compreender) como um Corpus amplamente arquivado de proposições cuja modalidades lógicas, a gramática, o léxico, a própria semântica nos são já acessíveis, ao menos por aquilo que nelas é determinável (Derrida, 1995, p. 31).

O "em suma", citado na epígrafe acima, parece ser uma conclusão, mas será tomado aqui como início de uma conversa sobre J. Derrida e a teologia negativa. Uma conversa que se propõe, no espírito próprio do verbo conversar, ser uma troca de ideias. Com isso queremos, por um lado, estabelecer um certo limite da nossa análise do pensamento derridariano e, por outro, colocá-lo dentro, pelo menos no que concerne às duas obras que analisaremos aqui, de uma tradição de pensadores contemporâneos que souberam aproximar-se da reflexão neoplatônica sobre a linguagem, particularmente no que concerne ao ato de nomear Deus, atualizando-a e, o que é mais interessante, elaborando um fazer especulativo que se alinha perfeitamente ao projeto de "desconstrução" da sua própria linguagem.

John D. Caputo observou as dimensões éticas, políticas e religiosas que a desconstrução derridariana comporta (2009, p. 176). De fato, a face "religiosa" do projeto de desconstrução seria a prova mais cabal de que os estudos derridarianos teriam muito mais fôlego do que pensavam os seus leitores desconstrucionistas seculares e pós-modernistas (*idem*, p. 177). Os vínculos com as obras de Lévinas, Kierkegaard e Heidegger, somados aos seus interesses pela tradição apofática neoplatônica, em particular por autores como Dionísio, Eckhart, Nicolau de Cusa e A. Silesius, assim como pela tradição judaica, permitem que pensemos a desconstrução como uma forma sempre ativa de problematização sobre o passado, mas, essencialmente, sobre o futuro (*idem*, p. 178).

No início da sua conferência *Comment ne pas parler*, Derrida afirma que a teologia negativa é uma prática textual atestada ou situada "na

15 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Pesquisador CNPq/PQ2.

história” (1997, p. 13). Esta constatação o faz questionar-se sobre a existência de uma teologia negativa que possa ser classificada como “clássica”, isto é, se haveria uma unidade comum a uma prática que poderia ser delimitada enquanto tal? Dito de outro modo, o que define um discurso apofático? O próprio Dionísio Pseudo-Areopagita, no capítulo 3 da sua *Teologia negativa*, utiliza o termo no plural, isto é, “teologias negativas” (*tines oi kataphatikai-theologiai, tines apophatikai*) para contrapor às teologias afirmativas. Nesta perspectiva, apofático poderia ser todo discurso que assume uma certa postura negativa com relação ao ato de atribuição e conceituação da linguagem. Estamos, portanto, nos movimentando dentro de uma certa concepção que toma o discurso apofático a partir da constatação da inadequação da linguagem predicativa com relação à essência ou à realidade última das coisas.

Teologia negativa seria pensada a partir de um “certo ar”, diria Derrida, familiar a todo discurso que “parece recorrer de maneira insistente e regular a essa retórica da determinação negativa” (Idem, p. 14). Dizer que “x” não é isto nem aquilo é estabelecer a *différance* do que excede a ordem e estrutura do discurso predicativo (Idem). Observa o autor que muitas vezes o discurso negativo foi confundido com um “mero jogo” de palavras, isto é, foi tomado ou como expressão do fracasso ou como renúncia ao saber. No entanto, para Derrida, dois pontos são indispensáveis para uma contraposição a essas visões, são eles: a oração que antecede os enunciados, comum na tradição neoplatônica cristã, e o fato de dirigir-se sempre ao “outro”.

Frente às acusações de “nada afirmar” ou de ser uma “técnica fácil” de negação, o discurso apofático seria uma pedagogia, ou melhor, uma psicagogia que conduziria ao silêncio. Silêncio que revela, paradoxalmente, o ponto distintivo no homem, que não é simplesmente o ato de “falar”, ou melhor, de poder não falar, mas conduz a algo muito mais importante que é, precisamente, a capacidade de guardar para si.

Uma das problemáticas derivada desse pensamento é que “guardar” implica certa “dissimulação”. É importante observar, com relação ao discurso apofático, a necessidade de compartilhar um poder calar-se que exige o ocultamento; disto decorre a atribuição de um certo “esoterismo”, no caso da tradição platônica e neoplatônica, mas, no entanto, é indispensável saber que não existe segredo entre os místicos, por exemplo, sobre a necessidade de calar-se. Neste sentido, o calar-se é sempre marcado pelo compartilhar. O silêncio seria, assim, uma proteção contra os que “sabem” e os que tomam ingenuamente a idolatria como caminho. Na verdade, para Derrida, ontologia e idolatria não estão tão distantes uma da outra (Idem, p. 26). O discurso apofático excede a posição (*thesis*), bem como a privação, ou melhor, não aponta nem para privação nem para ausência.

Livia G. Suciú, no seu artigo *La deconstruction derridienne et les discours qui se confrontent avec l'expérience de La singularite: La theologie negative et La phenomenologie radicale* (2012), observa a constante preocupação, por parte de Derrida, em problematizar a possibilidade de saída do campo da linguagem, da lógica e da gramática onto-teológica por uma *intuition silencieuse ou La vision mystique* (p. 50).

É importante lembrar que, para Dionísio Pseudo-Areopagita, Deus se situa mais além de toda posição, seja negativa ou afirmativa (*hyper pasan kai aphairesin kai thesin*). Com isso chegamos a um dos problemas mais recorrentes na mística medieval neoplatônica, a saber: onde se situa o discurso apofático? Qual sua topologia? Como conciliar o lugar do discurso pedagógico ou iniciático que funda uma comunidade nomeada por alguns de mística, tendo como pressuposto de que o lugar de toda manifestação é um “não lugar”?

Se por um lado, “jamais alguém viu Deus”, por outro, não podemos desconsiderar que Deus também fala, através das Escrituras, ou seja, desde um lugar e mediante “ordem” que, para Derrida, não se separa de uma “promessa” e de estratégias políticas, isto é, “escudos” contra a multidão. Por isso, as imagens e símbolos são descritos por Dionísio como *iera synthemata*, isto é, como “santas alegorias”<sup>16</sup>.

A teologia negativa, para Derrida, não é somente, como ressalta Laroux, uma proposição sobre a linguagem, mas uma atitude sob a forma plotiniana de superação de tudo (*áphele panta*) (2002, p. 96). Vale ressaltar que o místico (iniciático) e o filosófico (demonstrativo) não são totalmente excludentes, ou seja, o inexpressável (*árreton*) e o que se expressa (*retós*) se entrecruzam. Pergunta Derrida: seria este “entrecruzar” o “lugar”? Nesse sentido, teríamos que concordar de que há um segredo na denegação e uma denegação do segredo (Idem, p. 30). Uma negação, que como segredo, nega-se a si mesma, se de-nega. No nome de Deus, não digo Deus, mas como evitar Deus no momento em que digo o nome de Deus? Na Conferência *Sauf Le nom* Derrida afirma que a apófase é uma declaração que se aproxima muitíssimo de uma declaração de ateísmo, que, inclusive, se confunde com ela (DERRIDA, 1995, p. 8). Isto justificaria as perseguições aos místicos sob suspeita de ateus. Nosso pensador cita uma passagem de Leibniz que, para ele, expressa essa propensão em pensar na inclinação do discurso apofático ao ateísmo, diz Leibniz: “Encontram-se nesses místicos algumas passagens que são extremamente audaciosas, cheias de metáforas difíceis e inclinando

16 Sobre o tema ver: BEZERRA, C.C. *Neoplatonismo e mística em Dionísio Pseudo Areopagita*, São Paulo: Paulus, 2009.

quase ao ateísmo, da mesma forma que observei nas poesias alemãs, aliás belas, de um certo Angelus Silesius” (*apud* DERRIDA, 1995, p. 8).

Como podemos ver, há, na opinião de Leibniz, uma “inclinação quase” ao ateísmo. A audácia apofática conduz o discurso ao limite, à fronteira, inclusive de uma comunidade, de uma razão de ser sociopolítica, institucional, eclesial etc.<sup>17</sup> Assim sendo, temos no discurso apofático a possibilidade, por um lado, de pensá-lo como um profundo desejo de Deus e, por outro, uma total estranheza a qualquer desejo, pelo menos na sua forma *antropotomófica*. Para Derrida, um caminho interessante para entendermos o “quase” ateísmo presente no discurso é se perguntar: quem fala a quem? A quem se dirige o discurso apofático? Derrida afirma que Dionísio endereça seus textos sempre a alguém que é chamado a ouvir, ou como ele define, a um “devir-discípulo”. Poderíamos então dizer que o discurso apofático é um diálogo entre homens? A resposta, segundo o Derrida, é não.

Como muito bem observa Livia Suci, Derrida ressalta o caráter ambíguo da linguagem apofática que, enquanto tal, se utiliza de um discurso predicativo universal, mas entendendo-o somente como “traços” da revelação e da promessa de algo completamente secreto e singular (2012, p. 56).

Estamos, na verdade, frente ao duplo aspecto privativo (segredo) e afirmativo (exprimível) da linguagem. No seu aspecto conversor (não secreto) trata-se de um exercício em que o dizer, semelhante às *Confissões* de Agostinho, não é um enunciar, isto é, não está na ordem da determinação cognitiva. Confessar, diz Agostinho, para tornar os outros melhores na caridade. A confissão é quase apofática, diz Derrida, porque não busca revelar, desvendar, nem informar na ordem da razão cognitiva (1995, p. 14). Agostinho responde à questão do testemunho público, isto é, deixa um “rastros” para seus irmãos que virão na caridade, a fim de exercitar também, ao mesmo tempo em que o seu, o amor dos leitores: “Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós, e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas” (*Confissões*, X, I, 1).

Frederic Nef distingue dois tipos de negações que nos ajudam a entender a estrutura da linguagem negativa dionisiana. Segundo ele, há uma negação pressuposicional, que implica em uma afirmação, e uma negação completa. No primeiro caso, ao se dizer, por exemplo, que o carro de “x” não é do tipo “y”, implica pressupor que o carro de “x” é outro que “y”. No segundo

tipo de negação, essa pressuposição não ocorre. Dizer, por exemplo, “não existe nome para o Primeiro” elimina toda possibilidade de existência de um nome para o Primeiro. Diante desses dois aspectos da negação, Derrida, segundo Nef, teria reduzido o aspecto “semântico” das proposições a uma pure *métaphorique* (p. 69). Nessa mesma perspectiva, Marcello Ghilardi, observando o sentido etimológico de “experiência” como “fuga do limite” (*ex-peras*), ressalta o caráter de “traço” da teologia negativa, diríamos de “desenho” que, enquanto tal, se distancia do “modelo” em uma espécie de *dis-immaginazione* (2009, p. 57).

Se isto é assim, permanecemos no problema inicial que consiste em saber o que seria a teologia negativa. Não é um gênero, porque, embora poética, não é uma arte literária. Derrida encontra em Angelus Silesius uma possível saída. Diz Silesius: “Amigo, basta. Caso queiras ler mais, vai, torna-te o livro, a essência” (SILESIUS, 1996, VI, 263, p. 258). Como pensar esse tornar-se, esse devir? Nascimento e mudança, formação e transformação; tornar-se si mesmo, transformando-se em escritura, escrevendo-se, diria Derrida, escriturando-se do nada e para o nada? Vejamos uma outra passagem de *O peregrino querubimico* de Silesius: “Nada vem a ser que não seja de antemão ‘o vir a ser nada, nunca nascerás da eterna Luz’” (*Idem*, 130, p. 241).

Devir-o-mesmo como devir-Deus – ou Nada – parece ser algo, observa Derrida, “impossível, mais que impossível, o mais impossível possível”, ou melhor, o mais impossível que o impossível, já que o impossível é a simples modalidade negativa do possível e finaliza: “esse pensamento parece estranhamente familiar à experiência daquilo que chamamos a desconstrução” (1995, p. 19).

Desconstrução entendida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o “sim”, o “vem”, a decisão, o testemunho e o segredo. O devir como engendramento do outro, a partir do outro, é o impossível, mais que impossível, é o além, hýper (über). O discurso apofático se dá como a possibilidade do impossível, do “mais impossível” que enquanto tal é também possível. Diz Silesius no fragmento “O impossível do impossível é possível: não podes atingir o sol com tua flecha, eu posso com a minha tocar o sol eterno” (1996, VI, 153).

Derrida vê na possibilidade *do impossível, mais que impossível* um caminho para pensar, com Heidegger, na morte como a possibilidade da impossibilidade absoluta do *Dasein* (§ 50 Ser e Tempo). Para Heidegger a morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da *pre-sença*. Deste modo, a morte desentranha-se como a possibilidade “mais própria, irremissível e insuperável”. Seria uma analogia puramente formal? E se a teologia negativa, pergunta Derrida, falasse no fundo da mortalidade do *Dasein* e de sua herança, do que se escreve sobre e a partir de? Neste

17 Há um aspecto político interessante decorrente da aproximação derridariana à teologia negativa, mas que não poderemos tratar aqui, que diz respeito à instabilidade, proporcionada pelo discurso apofático, dos conceitos e relações de identidades que, por certo, coloca em xeque as relações de dominação. Sobre o tema ver: RUBENSTEIN, J-M. *Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology*, Modern Theology, 2008. Disponível em: <<http://wesscholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1097&context=div1facpubs>>.

sentido, a teologia negativa poderia ser lida como um “poderoso discurso sobre a morte”, sobre a possibilidade (impossível) da própria morte desse ser que fala e que fala daquilo que leva, interrompe, nega ou aniquila sua fala, assim como seu próprio *Dasein* (DERRIDA, 1995, p. 21).

Derrida insiste nos aspectos de “pré-compreensão” e “memória”, que parecem constituir o que se chama de “teologia negativa”, ou seja, quando Angelus Silesius escrevia, transferia, traduzia, importava, transportava, tinha lido e, em sua memória, estavam Tauler, Boehme e, sobretudo, Eckhart; no fundo, Silesius pós-escrevia. Sendo assim, a chamada teologia negativa cresce e se cultiva como uma memória convertida, por seus escritos, em uma tradição. Paradoxalmente, uma tradição que, por possuir dimensões poética, ficcional, irônica, alegórica, denuncia a si mesma e, por isso, é preciso ter em mente a possibilidade de uma “ficção iconoclasta”.

Um aspecto extremamente importante da análise derridariana é a ideia de um discurso que “testemunha” e ao “testemunhar” permanece como *corpus* que tem sua sobrevivência, precisamente, na *apófase*, isto é, na desconstrução ou autodestruição onto-lógico-semântica interna. Nesta rarefação absoluta o nome é salvo, dado que não nomeia nada que afirma, nem mesmo uma divindade. É a desertificação sem fim da linguagem, a *kenose* de um discurso que salva o nome, respeita-o como nome, mas principalmente, atravessa-o e nos mantém no limite como “linguagem”, no caso de Dionísio, numa prece que abre para Deus como dom ou desejo de dar e, ao fazê-lo, revela o “lugar” como palavra.

Reconhecer a palavra como “lugar” implica compreender a necessidade de desfazer-se desta, diz Silesius: “O lugar, ele mesmo, está em ti. Não és tu que estás no lugar, o lugar está em ti. Rejeita-o, e eis aqui já a eternidade”. Em outra passagem, diz: “O lugar é a palavra. O lugar e a palavra, é um só, e não fosse o lugar, (de toda eternidade), a palavra não existira” (1996, I, 205).

Derrida recorre, de modo bastante particular, à linguagem do *Timeu* de Platão e pensa o lugar como *Khôra* (corpo sem corpo, corpo ausente, mas corpo único e lugar de tudo, no lugar de tudo, intervalo, lugar, espaçamento). Nada de objetivo, terrestre, geográfico, geofísico, o “lugar” é um terceiro gênero (*triton genos*, 48e, 49a, 52a) que não é paradigma inteligível em que se inspiraria o demiurgo, nem a ordem das cópias o dos *mimemas* sensíveis. É o lugar absolutamente necessário que não nasce nem morre jamais (52b). *Khôra já está* quando o demiurgo organiza o cosmos. Este já “está aí” fora do tempo, fora do devir, não sensível, nem inteligível, é sem forma e sem determinação própria (*amorphon*, 50d). Observa Derrida que em quase todas as tradições (judaica, grega, cristão ou islâmica) a experiência do “lugar” vem sempre conjugada com o nome de Deus graças a via negativa. O deserto

é também uma figura do lugar puro. Diz Silesius: “assim, em todos os lugares, poderás estar em um deserto” (1996, II, 117).

A título de conclusão diríamos que o fundamental a ser ressaltado da análise derridariana é, sem dúvida, a imagem do lugar da experiência apofática pensada como deserto sem estrada, sem caminhos, mas somente a partir de pistas que não são confiáveis e que, no geral, conduzem a uma renúncia que não é, simplesmente negativa do tipo (isto não é aquilo), mas que denuncia da mesma forma que renuncia: é preciso ir (*Geh*), diz Silesius, aonde não se pode ir. Estamos outra vez no limite da linguagem, no limite como linguagem.

Pensar o lugar como “além” implica entendê-lo como o “além da totalidade do ente”. Lugar como movimento de transcendência do próprio Deus ou da divindade. Derrida vê nessa interpretação a possibilidade de superação tanto da teologia positiva como da *teologia*. É o encontro comum do discurso sobre a divindade que se aproxima muito do que diz Eckhart e Heidegger sobre a *Gelâzenheit*: “desampara sem abandonar”. É um deixar, diz Silesius: “O qualquer coisa, é preciso deixá-lo. Homem, se tu amas qualquer coisa, então tu não amas nada verdadeiramente. Deus não é isto e aquilo, abandona então para sempre o qualquer coisa” (1996, I, 44).

Finalmente, cumpre dizer que o abandono a essa *Gelassenheit* não exclui, como diz Derrida, o prazer ou o gozo, ao contrário, provoca-os (1995, p. 69). Diz ele:

Mais do que nunca, segundo a fórmula que assombra nossa tradição, de Plotino a Heidegger, que não o cita, a Lacan, que não cita nem um nem outro, o dom do nome dá aquilo que ele não tem, aquilo em que consiste talvez, antes de mais nada, a essência, isto é, para além do ser, a inessência do dom (*Idem*, p. 76).

A tradução mais própria para *Gelassenheit* é hospitalidade, isto é, como um deixar passagem ao outro. Segundo Georges Laroux, a desconstrução não seria uma forma de teologia negativa, mas compartilharia da associação entre o esforço de afirmação representativo (*kataphasis*) e a sua negação (*apophasis*). Nesse sentido, o regresso à história da metafísica, particularmente ao pensamento dionisiano, é um modo de revelar aquilo que lhe interessa no que concerne ao aspecto constitutivo da negação como um prolongamento da desconstrução (2002, p. 90). Não é por casualidade que ele define a “comunicação” da teologia negativa como um “elemento estranho” que atravessa o discurso filosófico (1967, p. 171). Estranho, não somente por sua forma, mas pelo desafio desconcertante de fazer pensar a partir e na falência do discurso.

## REFERÊNCIAS

BEZERRA, C.C. *Dionísio Pseudo-Areopagita, mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.

CAPUTO, J.D. Após Jacques Derridavem o futuro. Tradução: José Carlos Felix, in: *Revista de Letras*, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 173-179, July-Dec, 2009.

DERRIDA, J. *Cómo no hablar y otros textos*. Trad. Patricio Peñalver, Barcelona: Trayecto, p. 13-58.

\_\_\_\_\_. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti, Campinas: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. *L'écriture et ladifférence*. Paris: Du Seuil, 1967.

DIONISIO, P. A. *Oeuvres completes*. Traduction Maurice de Gandillac, Paris: Aubier, 1943.

\_\_\_\_\_. *Tuttele Opere*. Traduzione Piero Scazzoso, Milano: Rusconi, 1997.

GUILARDI, M. *Derrida e la questione dellosguardo*. Centro Internazionale Studi di Estetica, 2011, disponível em: <<http://www1.unipa.it/~estetica/download/Ghilardi.pdf>>.

LAROUX, G. Passion: transcendence: Derrida lecteur Du platonisme négatifin. *Études françaises*, 38, 1-2, 2002. Disponível: <<https://www.erudit.org/revue/etudfr/2002/v38/n1-2/008393ar.pdf>>.

NEF, F. Commentparler de La théologie négative? Quelques remarques. *Klesis – Revuephilosophique* – 2010: 17, disponível em: <<http://www.revue-klesis.org/pdf/Religion05FNef.pdf>>.

SILESIUS, A. *O peregrino querubínico*. Organização e pesquisa Yvone Maria de Campos T. da Silva, São Paulo: Loyola, 1996.

RUBENSTEIN, J-M. Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology, *Modern Theology*, 2008. Disponível em: <<http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1097&context=div1facpubs>>.

SUCIU, L.G. La desconstruction derridienne et lês discours qui se confrontent avec l'experience de lasingularite: La theologie negative et La phenomenologie radicale, *Journal for Communication and Culture* 2, no. 1 (spring 2012): 49-67, disponível em: <[http://jcc.icc.org.ro/wpcontent/uploads/2012/05/JCC\\_vol2\\_no1\\_Livia\\_Suciu\\_pages\\_49\\_67.pdf](http://jcc.icc.org.ro/wpcontent/uploads/2012/05/JCC_vol2_no1_Livia_Suciu_pages_49_67.pdf)>.

# A CRÍTICA NIETZSCHEANA AO IDEAL ASCÉTICO NA FILOSOFIA E NO CRISTIANISMO

Nilo César Batista da Silva

## 1. Introdução

O filósofo Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) destaca-se na história da filosofia contemporânea ao abrir a clareira de um novo tempo que pretende colocar em tensão as bases metafísicas do cristianismo configuradas ao longo da tradição filosófica como ideal ascético. O alvo da crítica de Nietzsche visa, antes de tudo, fazer perceber a influência platônica na formulação desse ideal ascético cristão.

Nietzsche, ao escrever a *Genealogia da Moral, uma polêmica*, (1887), adota uma minuciosa análise genealógica sobre o ideal de ascese na filosofia e suas ressonâncias no edifício do cristianismo. O percurso metodológico percorrido pelo genealogista consiste em capturar tudo aquilo que foi exercido da existência humana pela moral e, ainda, identificar a oposição entre os diversos tipos de moral que atribuiu ao homem uma vontade fraca, resignada e dilatada na inteligência de rebanho.

O método genealógico utilizado por Nietzsche visa, sobretudo, a depuração da moral cristã, portanto, está ancorado em duas abordagens intrinsecamente relacionadas entre si para se estabelecer a crítica, a saber, o sentido histórico e o perspectivismo, além de ser necessário incluir nessa análise um elemento hermenêutico por causa da natureza metafórica da linguagem implicada no discurso filosófico nietzscheano. O elemento genealógico se justifica devido ao impulso artístico que se encontra na base corporal de seus argumentos perspectivistas. A genealogia tem um caráter dinâmico tocante à compreensão das relações que se dão na realidade, que podem ser entendidas como jogo de poder que legitima a própria moral. O recurso genealógico também nos permite perceber a tessitura dos saberes, que tecem as relações de poder e verdade. O perspectivismo se evidencia pela determinação do caráter "ilusório" do conhecimento como traço distintivo de nossa espécie. O homem é um animal que, para sobreviver, necessita criar uma teia de ilusões e invenções, em que põe em jogo a própria legitimidade do conhecimento como certeza. Tal posição perspectivista decorre da ideia de que o

conteúdo cognitivo que o nosso intelecto nos oferece não possui os traços de uma perfeita correspondência com os estados das coisas. Assim, a validade do conhecimento se justifica apenas enquanto vontade de verdade, ou mera interpretação, mediada pela relação fenomênica do homem com o mundo.

Nietzsche desconfia daquilo que se entronizou na história como verdade e valor moral para o cristianismo. A moral judaico-cristã viu-se obrigada a colocar em suspenso os instintos mais pulsantes da vida natural, caracterizando-os em contramovimento à afirmação da vida enquanto vontade de potência. A propósito, Nietzsche propõe para a cultura alemã de seu tempo o novo programa de estudo, o qual visa sobretudo a superação da metafísica, essa que está inserida no ideal de ciência, religião e da moral.

O alvo inicial de ataque da parte de Nietzsche é a moral socrática, essa movida por uma profunda necessidade de sobrevivência, obrigada a criar uma fina teia de ilusões e enganadoras ficções, de modo a encobrir a dor e o horror à existência, na sua época trágica. Nietzsche desconfia que os filósofos gregos inventaram a metafísica para oferecer ao homem um ente moral, uma realidade suprassensível, a crença na imortalidade da alma e, assim fugir do devir como fluxo natural da vida. Ao inventar a realidade suprassensível, eles desenvolvem a degenerescência de um povo que não suportaria mais a vida enquanto jogo, por sua vez resolveriam criar outros mecanismos de sobrevivência – a certeza do conhecimento.

O embate acirrado de Nietzsche com a tradição dá-se justamente na compreensão de que a filosofia para a tradição impinge a tarefa de conduzir o homem a fugir constantemente de seu instante para contemplar outras realidades imutáveis. Em Platão, por exemplo, torna-se clara a função da filosofia como educação dos instintos, afastando-se tanto quanto possível dos desejos que são próprios da natureza animal. A vida humana na concepção cristã, como herança do platonismo, representa um desterro passageiro que devemos suportar com dignidade, para tomarmos em seguida o destino – a vida-além. Logo, os autores cristãos compreenderam no platonismo que a função da filosofia é também a de acalmar as paixões, de curar os homens dos males que afetam a alma; assim como escreve Platão:

Ela, a filosofia, acalma as paixões, liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nele; toma o verdadeiro, o divino, o que escapa a opinião, por espetáculo e também por alimento, firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua vida, e que deverá, além disso, após o fim desta existência, ir-se para o que lhe é aparentado e semelhante, desembaraçando-se destarte da humana miséria (FÉDON, 83d).

Para Nietzsche, não existe maior cruzeza que a ilusão de se pautar uma vida inteira em função do além. O erro platônico conduziu a humanidade ao niilismo, ressentimento e à moral de rebanho. O pensamento metafísico surge com a intenção de renegar tudo que é sombrio e trágico na existência, pois, na crença do puro espírito e do bem em si, os metafísicos contrapõem-se ao eterno vir-a-ser. Nietzsche vê no platonismo a pretensão desse pensamento que admoesta as vibrações do corpo, ou seja, a manifestação de um pensamento curador que se expandiu pelo Ocidente como disciplina imposta à realidade e fez-se instituição da Verdade e do Bem, postulando as formas transcendentais e racionais da realidade humana, e ainda, tornando-se critério avaliador do mundo. A própria dialética introduzida pelos gregos na filosofia permitiu esse jogo oscilante entre o instante e o além, a fim de que a ideia (pensamento) se torne um meio para purificação das paixões na intenção de se atingir o belo, isto é, a transcendência para a alma.

## 2. O ideal ascético no *exercitatio* filosófico

Há desconfiança, da parte de Nietzsche, de que os argumentos filosóficos e metafísicos, apresentados pela tradição, deverão ter fundamento tão somente moral, haja visto, o desejo em dominar e ordenar o caos na tentativa de subjugar e harmonizar as forças vitais do animal-homem em constante conflito. “O instinto de conhecimento tem uma fonte moral, visto que por natureza o homem não existe para o conhecimento, tampouco para a verdade, o fato é que a crença na verdade tornou necessária à sobrevivência do homem”. A necessidade, às vezes, produz a veracidade como meio de existência de uma sociedade.

As palavras adquirem sentidos no uso que delas fazemos. O termo “*ascese*”, desde o surgimento da filosofia antiga, está relacionado ao ofício do filósofo em sua atitude contemplativa diante do mundo. Nas religiões, a ascese se caracteriza pelo esforço de elevação espiritual e ascensão da alma ao divino. Nietzsche viu na filosofia antiga aspecto estritamente espiritual de ascese como negação dos instintos e fuga do mundo material em primazia do transcendente. De fato, o platonismo foi quem primeiro aderiu a noção de *Kátharsis* derivada de uma certa purgação ou limpeza espiritual, por conseguinte a tradição cristã dá novo sentido a ascese grega, propensa a exigir como requisito para tal elevação da alma uma certa renúncia à sensualidade, aos prazeres materiais e ao efetivo em vista do eterno.

Na filosofia antiga a ascese constitui o instrumento fundamental para transcendência do espírito. Basta observar como viviam os primeiros

filósofos na antiguidade para constatar-mos entre eles a prática da *ataraxia*, em que a alma na escolha dos prazeres sensíveis e espirituais em equilíbrio e moderação adquire o ideal supremo de felicidade. Demócrito, seguido pelos estoicos, foram os primeiros a usar o termo *ataraxia* para designar o ideal de imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência das paixões. Com os pitagóricos, os cínicos e também os estoicos a expressão “ascese” começou a ser aplicada à vida moral, na medida em que a realização da virtude implicava racionalização dos desejos e renúncia aos prazeres efêmeros.

O ideal de transcendência encontrou o seu ponto mais elevado na antiguidade filosófica. Nietzsche já identifica em Sócrates as diretrizes da vida virtuosa do bem pensar, como aquele que nomeia o conhecimento das virtudes associada a atividade própria da razão reservado ao ideal de vida feliz. A virtude é fruto do saber e com ele se identifica, ou seja, a virtude é uma disposição interna da alma pela qual ela se acha em harmonia consigo mesma, com o próprio *logos*, a inteligência, o pensamento. Entremeio, o racionalismo socrático alicerça as bases da metafísica dos transcendentais, a saber, o ser, a verdade e o bem, os quais constituirão temas filosóficos apropositados no medievo. O termo “transcendental”, depois de ser amplamente utilizado pelos autores medievais, também em contexto diferente ocupa lugar de destaque na modernidade, sobretudo no sistema kantiano, em contraposição à nossa maneira de pensar os objetos empiricamente, para expressar uma noção de verdade que se expressa *a priori*. No idealismo alemão, desde Kant a Hegel, o campo de especulação transcendental corresponde à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado – Deus.

### 3. A crítica nietzscheana ao ideal ascético

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que se degenera em pleno niilismo, mas que busca manter-se por todos os meios na constante luta por vontade de poder” (GM, III, 13<sup>18</sup>). Não obstante, o ideal ascético se manifesta em diferentes expressões, na forma de ciência, religião e filosofia. Ao identificar o ideal de ascese na figura do filósofo, Nietzsche o associa ao estágio mais primitivo das civilizações. Assim o ato de filosofar em vez de se comportar como uma atividade dos espíritos livres, por este ideal ascético vive a máscara e a hipocrisia disfarçada de atividade mística atrelada aos preceitos

morais da ciência e da religião. “O ideal ascético foi até agora senhor de toda filosofia, porque a verdade na tradição filosófica foi entronizada como Ser, Deus e bem” (GM, III, 24).

De acordo com Nietzsche a ascese marca o início de uma parcial obstrução fisiológica e cansaço contra os mais profundos instintos de vida que permanecem intactos, todavia os ascetas os combatem sem descanso com novos meios e invenções (GM, III, 11). Portanto, a crítica nietzscheana ao ideal ascético pretende ultrapassar o platonismo e alcançar o idealismo alemão na modernidade, obtendo como alvo o racionalismo kantiano. Esse para Nietzsche se caracteriza como representante dessa forma de filosofar por considerar a moral ascética como exercício firme, corajoso e destemido da virtude. Kant em sua filosofia não encontra respostas nos limites últimos da razão especulativa e, portanto, recorre ao transcendental, elegendo Deus e a alma como objetos específicos de suas especulações (Cf. KANT, 1997, 826b, p. 635). Nietzsche observa que na *Dialética Transcendental*, Deus é destacado por Kant como uma ideia absoluta ou um conceito puro da razão, enquanto representação necessária à existência humana. A ideia de Deus permite conduzir as categorias do entendimento ao seu limite de unidade, totalidade e incondicionado (MARQUES, 1989, p. 61). Com efeito, no sistema kantiano o ser absoluto mantém-se para o uso especulativo da razão, todavia sabendo que a razão humana não pode se limitar apenas à experiência, concebe realidades transcendentais, tais como: alma, mundo e Deus, por seu turno, atingindo o ápice da especulação filosófica moral na modernidade. Certamente, Kant, na construção de seu edifício, percebe que não é possível entender na totalidade a ideia de Deus e suas qualidades, a partir de uma razão puramente teórica, por isso desemboca para razão prática. Mas o conceito transcendental de Deus como o mais real de todos os seres não pode ser omitido na filosofia, por mais abstrato que seja, pois ele pertence à ligação e à depuração de todos os conceitos concretos (LEBRUM, 1993, p. 177). Por estas razões, encontramos no cerne do sistema kantiano o espírito do ideal ascético; Deus, lei moral e a felicidade são construções de sua razão especulativa.

Nietzsche observa na sutileza do idealismo moral de Kant o apelo por um ideal ascético animado pela crença no absoluto, situado fora de sentido histórico e da vida humana concreta, mas guiado por uma vontade de absoluto, isto é, vontade de verdade. Esta vontade de verdade é legitimada por uma lei universal essencialmente vinculada ao dever moral denominado de imperativo categórico. Todavia Deus, como meio e fim da experiência transcendental humana, de sorte que Deus e felicidade se confundem no ideal de vida virtuosa e concreta.

18 NIETZSCHE, Friedrich. W. *Genealogia da moral, uma polémica*, Tradução, notas e pós-fácio de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das letras, 1998. Toda referência feita a esta obra segue doravante a esta edição com a sigla GM. O algarismo romano indica o capítulo, e o arábico o parágrafo. As páginas seguem a edição citada nas referências bibliográficas.

Para Nietzsche, a filosofia sempre foi pautada na vontade de verdade, essa foi a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram (BM, I, 1)<sup>19</sup>. De fato, a vontade de verdade é a semente da qual brotaram e cresceram todas as árvores metafísicas que produziram grandes frutos para toda a humanidade, tais como: niilismo, moral de ressentimento, moral de escravo e moral de senhores, culpa, má-consciência e degeneração dos instintos. A vontade de verdade é a latente necessidade de se querer encontrar uma resposta para aquilo que não tem determinação; é o impulso moral para nomear e valorar as múltiplas situações em que a vida se apresenta. O homem, mesmo dotado da capacidade de perguntar pela realidade, jamais se pode conhecer no seu eterno vir-a-ser, no seu devir. De fato, apenas interpretamos a realidade nos seus múltiplos significados. Ora, interpretar já significa capturar a realidade no espectro de nossa imaginação e, para isso, correremos os riscos de destilar o objeto ou a realidade supostamente apreendida, de formular juízos e preconceitos, de aprisioná-los e engendrará-los em determinados caprichos. Para Nietzsche, a vontade de verdade, em nós, tomou consciência dela mesma enquanto problema, por isso necessitamos expurgá-la. A vontade de verdade necessita de uma crítica, essa seria a mais nobre tarefa do filósofo:

Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificativa, nisso há uma lacuna em toda filosofia – por que isso? Portanto, a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa – o valor da verdade será experimentalmente posto em questão (GM, III, 24).

Conforme Nietzsche, a moral cristã foi o início da degeneração da vontade, nela encontraremos o esboço da moral de rebanho e da formação gregária. O cristianismo configurou na cultura alemã uma vontade forjada pela moral dos costumes, sobrepujada aos instintos que torna a vida inerte, sem pulsação e que conduz o homem a se envergonhar de seus próprios instintos.

#### 4. O ideal ascético caracterizado de cristianismo

Não há dúvida nenhuma de que, para Nietzsche, a ascensão do Cristianismo na história do Ocidente configura na humanidade uma nova

19. NIETZSCHE, Friedrich, W. *Além do Bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Toda referência feita a esta obra segue doravante a esta edição com a sigla BM. O algarismo romano indica o capítulo, e o arábico o parágrafo. As páginas seguem a edição citada nas referências bibliográficas.

maneira de ser e avaliar a realidade. Esse jeito de ser, traduzido numa moral de gravidade que torna a vida o estorvo, sem vontade, ressentida, marcada pela culpa adâmica, ou seja, uma vida medida e avaliada pelo crivo da moral judaico-cristã. Nietzsche percebe que o povo judeu-cristão foi um grande perpetuador da moral de escravos, divulgador dos valores aristocráticos no ideário de verdades estabelecidas pela dogmática. “Nós homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar ascendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina” (GM, III, 24). Manter-se em oposição à metafísica demanda antes a compreensão de que a própria metafísica sempre se constitui nesse projeto em que nenhuma formação gregária poderia persistir na vida caso prescindisse de tais avaliações morais, isto é, nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau. A humanidade é massa volúvel e moldada, tal condição deve-se a consistência dos valores fundados no Ocidente, atribuídos ao ser, tais como: a bondade, a humildade, a beleza, a verdade, o bem, não obstante, por se chamarem valores, só funcionam enquanto valem para alguém ou para uma estirpe. Nietzsche, no alvo de sua crítica aos valores judaico-cristãos, percebe que a humanidade inteira foi atingida por este ideal cristão. Assim constata o filósofo:

Os homens mais poderosos sempre se curvaram respeitosamente diante dos santos, ante o enigma da sujeição de si mesmo e derradeira renúncia intencional: Por que se curvavam eles? Nele pressentiam – como que por trás do ponto de interrogação de sua aparência frágil e mísera – a força superior que queria se testar com tal sujeição, a fortaleza de vontade na qual reconheciam e honravam a própria fortaleza e prazer em dominar (BM, III, 51).

Alguns filósofos modernos já afirmavam que o fenômeno religioso nasce simultaneamente da consciência humana. Feuerbach escreve em *Essência do Cristianismo* que a consciência de Deus é mediada pela consciência que o homem obtém de si. A noção de Deus inventada pelo homem é uma representação puramente humana e objeto de sua realidade imersa (FEUERBACH, 1997, p. 48). Portanto na tradição judaica, Deus, “*Iaweh*” para o povo judeu, era a expressão positiva e impremeditada do vigor de uma comunidade visceralmente unificada pela combatividade. A religião judaica estava presente em todas as dimensões da vida gregária que se confundia com a divindade, pois em Deus encontravam-se transfiguradas as próprias condições naturais de existência e crescimento gregário, a própria condição de subsistência do

povo judeu, o ciclo das estações, a fortuna no pastoreio e na agricultura, voltava-se fundamentalmente ao culto ao Deus monoteísta<sup>20</sup>. Isto é, na cultura judaica perdia-se de vista o distanciamento entre o Deus e o seu povo.

De acordo com Nietzsche, as religiões pretendem ser detentoras de verdades e nessa lógica elas funcionam muito mais como massificação e formadoras da moral de rebanho. Assim, como toda verdade, as religiões são antropomórficas, elas apresentam um Deus conforme suas intenções e necessidades de sobrevivência. E por desejar possuírem a verdade absoluta, suas performances de dominação são necessárias à ideologia social, sobretudo, no sentido de forjar a consciência coletiva negando o que a vida tem de mais rico: o devir, a multiplicidade, o perspectivismo. Assumir um Deus monoteísta, *Yaweh*, para o povo de Israel é projeção de seu fortalecimento gregário, portanto considerado o símbolo de sua jactância. De fato, esse crescimento gregário tem origem no povo eleito de Israel, cujos nômades partem para o estrangeiro em andanças, não somente na promessa da terra prometida, mas em busca de uma vida sedentária e feliz, até que afinal estavam por toda parte e assim o grande número foi chamado de povo escolhido.

É possível afirmar, com Nietzsche, que o

Cristianismo não triunfou apenas sobre o povo judeu, mas sobre todas as orientações valorativas alicerçadas na glorificação do caráter conflituoso da existência, de fato, o cristianismo pode ser considerado como um movimento ignóbil e ao mesmo tempo digno de alta consideração, talvez uma vaga revolução empreendida pelo ressentimento dos fracos que se colocou em condições de sobrepujar, por meio do Cristianismo, o sistema valorativo autoafirmativo da vida humana (BARROS, 2000, p. 47).

A religião cristã, sendo uma dissidência do judaísmo, vai representar para Nietzsche um vale de lágrimas na forma acabada da perversão dos instintos, caracterizado no “platonismo para o povo”, repousando em dogmas e crenças que permitem à consciência fraca e escrava escapar à vida, à dor e à luta, impondo a resignação e a renúncia como virtudes. São os escravos e os vencidos, ou seja, os que não podiam experimentar esse mundo com o virtuosismo, que formularam a moral dos fracos, inventando um mundo além. De fato, na concepção nietzschiana, “as religiões sempre se manifestam como grande força de preconceitos morais, penetrando profundamente no mundo

espiritual, aparentemente mais frio, mais livre de pressupostos, de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante e deturpadora” (BM, I, 23). De modo que “esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e suspensos e seus impulsos reguladores reduziram os infelizes a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos ao seu órgão mais frágil e falível a saber, a consciência” (GM, I, 16).

A consciência, para Nietzsche, funciona como mecanismo criado para sobrepujar as forças e a potência do corpo, entretanto simboliza a censura daquilo que devemos ou não experimentar no corpo, de fato, a consciência devem ser “os instintos que não se descarregam para fora, portanto se voltam para dentro, ocasionando o processo de interiorização, é assim o que no homem cresce, o que depois se denomina sua alma” (GM, I, 17). Aquilo a que denominamos de consciência são apenas meios e instrumentos por intermédio dos quais, não um sujeito, mas uma luta quer se manter. A consciência, para Nietzsche, deve estar situada no plano da historicidade e do perspectivismo, sobre isso discorre em *Gaia Ciência*:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado de consciência vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário contrariando o destino. [...] pensam que nela (consciência) está o âmago do ser humano o que nele é duradouro, derradeiro, eterno e primordial (*Gaia Ciência*, I, 11).

Nietzsche acusa a filosofia espiritualista de ser responsável por esta colossal violência ao corpo. A consciência é um instinto admoestado, sustado à ação ou movimento, a forma de repressão dos instintos vitais, advindo da necessidade gregária que um povo resolveu adotar como estratégia de vida. A tradição cristã conduziu o homem a envergonhar-se de seu próprio corpo. Paulo apóstolo, em suas cartas, conclama os fiéis para fugir da imoralidade contra o corpo. “Vocês não sabem, que o seu corpo é templo do Espírito Santo, que está em vocês, e lhe foi dado por Deus”? (Coríntios, 18, 20). Na prescrição paulina, o alto preço pago pela vida ascética é a privação dos desejos e das paixões que fermentam o corpo. No preceito paulino, Deus é pressuposto da lei moral. Paulo, sendo considerado o primeiro judeu convertido ao cristianismo, também se torna o principal anunciador da graça para os pagãos. Ele é nomeado como alguém obcecado por uma ideia fixa, sempre presente em seu caminho, isto é, como levar a cabo a lei moral? Paulo é capaz de tudo para defendê-la contra os adversários e aqueles que a punham em dúvida. Nietzsche escreve em *Aurora* (1881-1887) que “Paulo tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e de sua lei,

20 Cf. *Anticristo*, I, 25. Das sessões 1 a 62 do *Anticristo*, Nietzsche lança uma radical crítica ao povo escolhido de Israel. A história de Israel para Nietzsche é inestimável, como história típica da desnaturalização dos valores naturais.

buscava realizar as prescrições com um grande zelo” (AURORA, II, 68). Há que se notar, a maneira artilosa pela qual Paulo tratou o cristianismo, sobretudo, com sagacidade, por seu turno, deixou de ser retribuidor da lei judaica para se tornar cantor da graça. À luz de sua consciência moral, Paulo teve que suprimir o “desejo carnal” que incitava a transgressão. Doravante, diz Nietzsche: “mesmo se ainda fosse possível pecar, não é mais possível pecar contra a lei moral”. Nesse suplício da cruz, Paulo, agora chamado a ser apóstolo, viu-se em condições, por fim, de assumir as prerrogativas de todos os fundadores de religião: “chamar de Deus” sua própria vontade (Cf. ANTICRISTO, I, 47).

Essa degeneração da vontade de poder em detrimento da lei moral está no âmago das religiões. O fundamento dessa supressão da vontade pela lei moral está escrito no primeiro livro do Pentateuco, o *Gênesis*, quando o protagonista central desta narrativa, a figura de Adão, torna-se incapaz de suprimir à vontade, deixando se fermentar pelo desejo do fruto proibido da árvore da vida e da sabedoria, ao corromper-se perde a promessa de vida feliz, isto é, a perenidade. Ao que parece, isso foi tudo que um povo necessitou fazer até agora para se manter enquanto moral de rebanho.

Nietzsche escreve em *Gaia Ciência* (1882) que o papel da moral é levar o indivíduo a exercer a função do rebanho e conferir valor apenas enquanto função (*Gaia Ciência*, III, 116). De fato, a influência do ideal ascético está presente não só na filosofia, mas em toda dimensão antropológica, sobretudo no homo religiosus. Conforme escreve Nietzsche em *Genealogia da Moral*,

A influência do ideal ascético existe, de fato, desde os primórdios da humanidade, a ponto de ‘poder afirmar-se que a terra é propriamente o *astro ascético*, um rincão de criaturas descontentes, presunçosas e repugnantes, que nunca se desvencilharam de um profundo fastio de si mesmas, da terra e de toda vida’. Até onde a visão histórica possa alcançar, pode-se encontrar, povos ou comunidades que se renderam, incondicionalmente, ao ideal ascético (GM, III, 11).

O ideal ascético, para Nietzsche, tem sua origem numa vida que se degenera, numa vida mórbida que vê, no próprio ideal, a única maneira de se conservar. Nietzsche afirma que os ascetas, denominados “homens santos”, para tornarem suas vidas mais suportáveis e interessantes, travavam “guerras ocasionais” contra o que chamavam de seus inimigos internos. Ao tomar consciência de que eles também não estavam livres dos sonhos eróticos e dos desejos da carne, os pobres santos, em sua volúpia pelo martírio, desconheciam que era justamente a ausência de sexo que fazia com que fossem assolados

por tentações e pesadelos de toda ordem. O homem, ainda hoje, luta o tempo inteiro contra os fantasmas criados por estes ascetas, sacerdotes e metafísicos.

Na metáfora nietzscheana o ideal ascético é camaleônico e assume configurações diferentes no sacerdote, no artista, nos homens comuns, nos eruditos, nos santos e, por fim, no filósofo que o concebe, diferentemente, embora a função seja a mesma, a saber, atribuir sentido à existência humana. Ao longo da história da filosofia, o ideal ascético se configurou na metafísica por meio do culto à transcendência: “A religião, Deus e a filosofia estabeleceram padrões absolutos no programa da metafísica; na religião se persegue a ideia de Deus caracterizado de absoluto ou incondicionado, substrato metafísico de sentido e valor para toda realidade existente” (AZEREDO, 2000, p. 163); na moral se afixa a noção de bem e o mal; na filosofia a incansável busca da verdade, a saber, a prevalência da vontade de verdade representado na noção de conhecimento lógico, válido ou verdadeiro.

Nietzsche, na terceira dissertação de *A Genealogia da Moral*, discorrendo sobre o significado desses ideais, pretendeu mostrar sua influência sobre a filosofia, sua preponderância na esfera humana e sobretudo seu entrelaçamento com a ciência. Escreve Nietzsche: “ambos, ciência e ideal ascético, se acham no mesmo terreno já o deus a entender; uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência, mantenham-se os olhos e abertos para este fato” (GM, III, 25).

Como vimos anteriormente, na filosofia o ideal de vida contemplativa é o modelo no qual se configura a imagem do filósofo como sacerdote, nesse tipo, “o filosofar ganha seu conteúdo justificador, sua perene diretriz confortadora e, acima de tudo, sua capacidade para forjar questionamentos e dimensões escusas” (Onate, 2000, p. 60). No caso do sacerdote disfarçado de pensador preponderam as atividades fundamentadas na moral com atribuições sacerdotais de orientar a humanidade a edificar a vida e lhe atribuir significados e valores universais (GM, III, 8).

Nas religiões, a vida ascética está pautada em três prescrições valorativas e, sobretudo, perigosas à manutenção dos instintos naturais, a saber, solidão, jejum e abstinência sexual, não sendo possível distinguir com segurança o que nessas três prescrições é causa e o que é efeito e, até mesmo, se existe alguma relação de causa e efeito entre elas. A abstinência sexual é pregada por quase todas as doutrinas religiosas como forma de sacrifício e sublimação dos desejos mais tenebrosos. No cristianismo há uma tentativa de espiritualização dos desejos naturais para transformar em desejos santos, essa foi a tarefa de filósofos medievais, sobretudo da teologia de Agostinho de Hipona. Desse modo, o cristianismo para Nietzsche representa a forma mais exemplar da degeneração do corpo que, através de uma moral decadente, entorpeceram-no, tornando

seus órgãos indolentes, sem vontade, amputados de suas possibilidades de desejo em detrimento de uma educação que privilegia o espírito, obtendo como finalidade o esmero da moral. Em oposição, Nietzsche anuncia uma nova filosofia para o corpo, na qual apresenta o corpo como instrumento da vontade – a própria razão. Diz Nietzsche: “Eu sou por inteiro corpo e nada mais, [...] o corpo é uma grande razão; [...] há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (Zaratustra, *Dos desprezadores do Corpo*, 1998, p. 51). Há o enfrentamento por parte de Nietzsche da má compreensão do corpo haurido no discurso metafísico-cristão, cuja tradição platônica seguida do cristianismo procura dilacerar o corpo da alma, dando a essa o primado da razão, para que na corporalidade não haja vontade e resistência.

A solidão eremítica também consiste no grande ideal prescrito à vida ascética. Essa proposta de ascese religiosa lança o homem para a dimensão mística em busca da interioridade para se estabelecer vínculos com as forças além-de-si, sobrepondo ao si mesmo. A solidão ascética como instrumento de ascensão da alma a Deus é uma concretização conscienciosa da própria ascese cristã. Na metáfora do *Zaratustra*, Nietzsche utiliza outros mecanismos de superação de si, o Zaratustra nos ensina que a solidão tem a função do desnudamento de si perante si, sem nenhum recurso metafísico ou refúgio no além-de-si. Na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche concebe a solidão como instrumento para imersão na realidade, isso significa o seu enfrentamento sem linhas de fuga no suprassensível.

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade (GM, II, 24).

O novo caminho para o homem indicado na metáfora do Zaratustra dá-se na escuta de todos os demônios que vibram dentro de si, das forças vibrantes das sensações e da vontade de potência e ignorando as forças da moral vigente. O deserto é necessário como tempo de amadurecimento e, por isso Zaratustra retirou-se alguns anos para a montanha, sempre retornando ao povo para demonstrar suas experiências e anunciar um novo tempo, o porvir. A força sentida durante o deserto afirmava constantemente a vida, uma força repulsiva que o lançava de dentro para fora de si, desejando, persistentemente, atravessar, ultrapassar e transvalorar. A experiência do

deserto em Nietzsche se faz inserida na própria realidade humana, seja de dor, luta, sofrimento e de desafios do cotidiano, assumindo a vida pelo risco e com tudo que ela nos oferece. Portanto, a solidão do Zaratustra não deve ser caracterizar como fuga da realidade, nem sublimação dos desejos em detrimento de uma vida possível. A solidão do Zaratustra é uma voz que clama dentro de si, e para si, que lança o homem para fora em pulsação dionisíaca na busca de tudo aquilo que foi execrado da existência, pois, para Nietzsche como poderia o homem voar senão se concebesse além do bem e do mal? Lembrar que o homem pode voar é ensiná-lo todos os movimentos.

Para Nietzsche, ainda há esperança para esse homem embriagado do ideal ascético e envenenado da moral judaico-cristã. A esperança consiste numa transvaloração de todos os valores, principalmente do próprio ideal de ascese. A vida voltar-se-á à sua principal questão, que é puramente entendê-la somente como estética e vontade de poder.

Nietzsche identifica no ideal ascético um gosto de crueldade: “Quase em tudo o que chamamos de espiritualidade e de cultura superior há crueldade – eis a minha tese: esse ‘animal selvagem’ ainda não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera – ele apenas se divinizou” (BM, III, 229). Conforme Nietzsche, “a crueldade vivenciada pelo asceta se encontra atrelada sob três valores muito alardeados pela moral cristã: a humildade, a pobreza e a castidade” (GM, III, 8). O asceta parece um bicho que se tornou divino e quase sempre trata a vida como um caminho errado, dominada por um ressentimento ímpar, em que o seu próprio instinto de ser santo proíbe-lhe a procriação. O asceta, para Nietzsche, tem um olhar “rancoroso e pérfido para a vida, contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e sacrifícios” (GM, III, 11).

O homem metafísico para “salvar-se” das incertezas do caos e do devir, engendra um terreno novo seguramente mapeado e menos temível, instrumentalizado por argumentos convincentes para o instinto de rebanho. A ascese cristã tem como princípio a redenção filho de Deus. Ora, se o Deus judaico-cristão se resignou numa cruz, com efeito, a sua morte foi uma transfiguração do efetivo para o transcendente; por que nós, seres humanos não nos devemos render ao sofrimento? A brevidade da lição cristã diz que na disciplina “do grande sofrer”, por excelência humana, se esconde o ideal de grandeza e dignidade. O tornar-se “anjo” envergonha-se de seus instintos.

A proposta nietzscheana é assumir o sofrimento incondicionalmente como algo inerente à existência e, nele, encontrar a capacidade de afirmar tudo que é mais terrível e doloroso, juntamente com o mais alegre e exuberante. O Zaratustra é quem nos mostra a necessidade de transformarmos as

experiências passadas em uma aceitação incondicional da vontade, de fazer com que todas as nossas experiências sejam tomadas como ponto de partida para a autossuperação humana, para a construção de uma qualidade de vida e de existência superior, porque “na escola bélica da vida o que não me faz morrer me torna mais forte”. É o sofrimento purificador que nos remete à existência, ao contrário da noção de sofrimento para o cristianismo, exerce uma função negativa, por se caracterizar por um sofrer resignado que remete o homem a outras realidades ilusórias. Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, compara a dor existencial com a dor do parto: “[...][...] a dor é santa: as ‘dores da parturiente’ santificam a dor em geral. Todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante futuro condiciona a dor” (*Crepúsculo dos Ídolos*, I, X, 4). Para que haja o eterno prazer de criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, é preciso também que haja eternamente o “tortimento da parturiente”. Nietzsche formula, assim, uma forma de enfrentamento da efetividade que ele considera ser a fórmula da grandeza humana: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo, mas amá-lo”.

Ao tratar da ascese cristã logo se faz necessário uma nota sobre o episódio da “morte de Deus” na filosofia de Nietzsche. É preciso dizer que o cristianismo tão combatido por Nietzsche, de todo modo, deve ser o cristianismo historicamente construído a partir de especulação metafísica com assimilações platônicas e estoicas. Conforme os ataques de Nietzsche, o cristianismo platonizado tornou uma prática de vida especificamente moral.

Nos primórdios do cristianismo não se distinguia atividade filosófica das posições dogmáticas da cristandade, momento em que equivocadamente a própria filosofia se denominava de filosofia cristã, ou seja, uma atividade de natureza teórica e contemplativa demarcada por uma razão lógica discursiva confundida com a experiência ascética, mística dos filósofos cristãos. Assim como vimos ao longo deste ensaio, a filosofia caracterizada de ascese contemplativa tem suas raízes basicamente no platonismo, sobretudo na mística neoplatônica, caracterizada em tese por defender a espiritualidade da alma e sua abertura para o divino. De fato, essa perspectiva medievalista já justifica toda a investida de Nietzsche na afirmação de que o cristianismo é uma filosofia, sobremaneira uma atividade ascética e moral.

## 5. Considerações finais

Ao concluir esta reflexão podemos dizer que a inserção do filósofo Nietzsche no debate acerca do cristianismo não deve ser considerado

especificamente uma crítica à doutrina cristã. Antes de tudo, a crítica se destina aos fundamentos do cristianismo, principalmente a metafísica maquiavélica de ideal ascético e a moral judaico-cristã. No seu método genealógico, Nietzsche põe em jogo a questão do valor dos valores, o que remete ao próprio valor da moral. Dessa maneira, Nietzsche promove na história da filosofia uma mudança de procedimento na crítica, ao excluir o fato, o fenômeno, dando a essas formulações o estatuto de interpretação e avaliação.

A crítica à moral exercitada por Nietzsche também requereu uma redefinição da própria crítica na história da filosofia, exigindo para esse empreendimento outras bases, já que sua realização foi desde sempre comprometida, pois o valor e o sentido históricos não eram tematizados. Kant empreendeu uma defesa dos direitos do criticado, já que o objeto da crítica, seja ele o conhecimento ou a moral, não pôs em questão seu próprio valor. Em Nietzsche, a crítica principia necessariamente pela determinação de toda e qualquer formulação como valor, passando a perguntar pelo valor dele, pois existem valores a partir dos quais se avalia algo, mas existem interpretações e avaliações anteriores que determinam o valor desse valor. É, sobretudo, a ausência dessa interpretação que Nietzsche denuncia nas críticas que o antecederam, particularmente a kantiana.

## REFERÊNCIAS

- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. 2ª edição, Campinas SP, Papyrus, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª edição, Lisboa, Fundação CalousteGulbenkian, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. W. *Genealogia da moral, uma polêmica*, Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, 2ª ed., São Paulo, Companhia das letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo, maldição ao Cristianismo, Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*. Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras 2006.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 9ª edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Gaia e Ciência*, Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras 2002.
- \_\_\_\_\_. *La volonté de puissance*. Trad. D'Henri Albert. Paris, Le Livre de Poche, 1991. 604.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*: Trad. Jean Lacoste e Jacques le Rider. 2. ed. Paris: Editions Robert Laffont, 1993. (Vol. I, II e III).
- PLATÃO, *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2ª edição, Belém Pará, Ed. UFPA, 2011.
- ### Estudos:
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da Moral*. Ijuí, Unijuí, 2000.
- BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada – O problema da civilização em “O Anticristo de Nietzsche”*. Ijuí RS, Editora Unijuí, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx*. São Paulo, Princípio, 1997.
- LEBRUM, Gerard, *Kant e o fim da metafísica*, Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de janeiro, editora 7 letras, 2003.
- ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche, ou como abrir-se ao filosofar sem Metafísica*. Ijuí RS, Unijuí, 2000.
- MARQUES, Viriato Soromenho. Nietzsche e Kant: em torno do Nihilismo. In: MARQUES, António. *Nietzsche: cem anos após o projecto de “Vontade de Poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa, Veja Universidade, 1989.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

# FUNDAMENTOS DO ENSINO RELIGIOSO EM TEMPOS PÓS-MODERNOS

Marcos Silva<sup>21</sup>

## Introdução

A década de 70 no Brasil recebeu uma menor atenção ao ensino religioso do que os tumultuados anos 60, caracterizados no cenário internacional pelo maior engajamento político de caráter mais populista. No entanto, apesar da politização haver arrefecido, os anos 70 trouxeram decisivas contribuições para o Mundo Moderno. O ano de 1973 foi um marco, tendo em vista a crise econômica, que se seguiu à elevação do preço do Barril de Petróleo pela OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo), tornando-o indicativo de um quadro de perplexidade que haveria de atingir proporções globais. Nesse período, ironicamente chamado de “década do eu”, a humanidade deixou de preocupar-se sobremaneira com o outro e voltou-se sobre si mesma, cultivando o corpo e fazendo surgir o movimento ecológico. Culturalmente, o abalo dos movimentos contraculturais, a preponderância de uma ideologia de secularização, subordinando tudo aos valores materiais, ressaltando a racionalização em detrimento de uma subjetividade, que também contempla o espiritual, desemboca no indivíduo cindido, fracionado e apegado àquilo que hoje se chama cultura “trash”. Alguns, procurando fugir do niilismo, que então se instalava, se voltaram para a espiritualidade, saudando a chegada da “Era de Aquário” e deixando a sinalização de que a década de 70 teria uma importância singular no campo da religiosidade, destinada a alterar as conturbadas relações da modernidade com a religião.

A subida ao poder, durante essa década, de importantes chefes de Estado que, de uma forma ou de outra, estavam ligados a movimentos religiosos (Jimmy Carter, Menahem Begin e Ruhollar Khomeini) e a eleição do Papa João Paulo II revelam as raízes da manifestação política de um fenômeno que hoje em dia é constatado em todos os ramos de atividade humana, desde

21 Professor de História das Religiões do Núcleo de Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

o propriamente religioso e místico, passando pelo artístico e econômico, chegando até mesmo à atividade científica.

Ainda neste período, o surgimento de Novos Movimentos Religiosos (NMR), especialmente no Ocidente, caracterizados por um sentimento de busca pelo transcendental, ou de um significado divino em todos os atos do cotidiano buscando atenuar o materialismo exacerbado, levou a Sociologia da Religião a questionar o conceito de secularização e constatar o início de um retorno ao Sagrado.

Durante os anos 80 uma onda dessa nova religiosidade espalhou-se pelos países periféricos, crescendo em significação e importância ao final da década, quando as utopias políticas se esvaneceram. A partir de então, impactando todo o mundo, este movimento passou a ser visto por muitos como uma resposta e repercussão da problemática social do avançado processo de transição iniciado durante a década de 1970. Essa transição tem sido interpretada como uma verdadeira mutação civilizacional, em vista da abrangência dos processos em curso, pois atingem a maioria dos aspectos das sociedades atuais.

Culturalmente presencia-se uma nova fase, denominada de Pós-modernidade e caracterizada sobretudo pela crítica aos fundamentos da modernidade, entre os quais, as ideologias norteadoras e a centralidade da razão. Valorizando as diferenças, instaurando um novo espaço-temporalidade pela sua íntima ligação com a tecnologia, enfraquecendo a historicidade e amenizando a distinção entre a cultura erudita e a cultura de massa, a pós-modernidade representa um processo decisivo dentro desta mudança em curso.

Nesse quadro, a crescente centralidade do conhecimento, numa época que vivencia uma revolução gnoseológica, impulsionada pela telemática e pela concepção de novos paradigmas, torna obrigatória uma análise detida de todas as esferas que trabalham com o ideológico. Assim, partindo da constatação deste amplo processo de volta ao Sagrado, que assume feições pós-modernas qualificadas, fazendo a religião readquirir importância na emergente cosmovisão e na sociedade, esse texto procura analisar o impacto desta volta à religiosidade sobre a educação.

Considerando que a consciência histórica demonstra a antiga íntima relação entre essas duas esferas visadas, pergunta-se: o que pode significar esta reintrodução do sagrado na educação? Que práxis religiosa-educacional está se formando? Que resultados e necessidades espera-se atingir com a mesma?

Numa época cujo *leitmotiv* representa para muitos a perda de antigas referências identitárias, sem novos padrões já prontos para substituí-las, em que a juventude demonstra desorientação existencial, uma perspectiva educacional que possibilite debater e questionar o sentido da vida parece

ser bem-vinda. Tendo presente que a práxis é na realidade uma vivência inter-humana, em uma intersubjetividade “prática, agente, corpórea e espiritual”, serão explicitados os fundamentos de uma ação no ensino religioso que tem a ver com as “novas” visões de professor e aluno.

## Desafios da Pós-Modernidade para a Educação

Procurando uma visão sintética que permita comparar o impacto da pós-modernidade sobre a educação com o sofrido pela religião, evocamos os principais elementos constitutivos do pós-moderno, segundo a sistematização do crítico literário Fredric Jameson, uma vez que o mesmo sente a necessidade de “uma nova percepção da relação entre cultura e pedagogia” (JAMESON, 1996, p. 76), e cada uma das características apresentadas demonstra impactar a educação.

Primeiramente a mais importante característica do pós-moderno seria provavelmente, segundo Jameson, “um novo tipo de superficialidade no sentido mais literal” (1996, p. 35) ou uma falta de profundidade. A teoria contemporânea, ao criticar “os modelos fundamentais da profundidade” como sendo metafísicos e ideológicos, fez com que o próprio conceito de “verdade” fosse abandonado, trazendo também a “morte” do próprio sujeito, pelo seu descentramento consequente. O relativismo herdado de tal cenário teórico, além de influenciar obviamente o campo religioso, sobretudo pela rejeição das cosmovisões, também se reflete no educacional.

O fruto mais visível deste relativismo pós-moderno seria a ampla aceitação do pluralismo. Moacir Gadotti, identificando uma “educação pós-moderna multicultural”, assim se refere:

Envolvida por esse movimento, ela não pretende ser paralela ou alternativa à educação atual. O que se pretende é transformá-la. Como concepção geral, defende uma educação para todos que respeite a diversidade, as minorias étnicas, a pluralidade de doutrinas, os direitos humanos, eliminando os estereótipos, ampliando o horizonte de conhecimento e de visões de mundo (GADOTTI, 1995, p. 311).

A postura docente, resultante desta “educação pós-moderna multicultural”, é assim apresentada por Tania Dauster:

Em consequência do ‘olhar’ relativizador, o professor, burilando seus sentimentos, perceberá, por exemplo, o aluno não mais pela ‘ótica da privação cultural’, buscando entendê-lo na positividade de seu

universo cultural e não restrito a indicadores de sua privação, face à lógica social do seu próprio grupo. Os efeitos epistemológicos deste olhar conduzem ainda a uma visão contextualizada do fenômeno educativo, a uma valorização da diversidade e da heterogeneidade culturais e a questionamentos sobre posturas etnocêntricas que contrariam a pedagogia 'bancária' (DAUSTER, 1995: p. 82).

No campo religioso, também seriamente afetado pelo relativismo e pluralismo consequente, as reações oscilam entre dois extremos. Faustino Teixeira acolhe-o com alegria, afirmando:

O pluralismo religioso emerge como um dado experiencial comum a todos. Esta nova perspectiva transforma radicalmente as estruturas da plausibilidade que protegiam a interioridade social do ser crente, relativizando os conteúdos normativos da consciência e abrindo novas e inusitadas possibilidades (TEIXEIRA, 1996: p. 105).

Por outro lado, o Cardeal J. Ratzinger identificou no relativismo o principal problema teológico da atualidade. Em sua opinião, o relativismo hoje:

*Sin duda, ya no se presenta tan sólo con su vestido de resignación ante la inmensidad de la verdad, sino también como una posición definida positivamente por los conceptos de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad, conceptos que quedarían limitados si se afirmara la existencia de una verdad válida para todos* (RATZINGER, 2015).

Portanto, progressistas e conservadores reagem de forma oposta ao relativismo pós-moderno. No campo educacional, as reações podem ser vistas nos dois exemplos abaixo: Na visão de Italo Francisco Gastaldi, do Instituto Superior Salesiano, de tendência mais conservadora, o resultado consequente desse processo é o seguinte:

No terreno da educação a Pós-modernidade tirou o suporte, a fundamentação teórica do processo educativo. Não é de estranhar que em meados do século XX a atenção começasse a concentrar-se no prático, no didático, nas técnicas de comunicação, em detrimento da Filosofia do homem, da Axiologia e da Ética, que estão na base de qualquer educação que pretenda aperfeiçoar o homem (GASTALDI, 1994, p. 64).

O relativismo pós-moderno é visto como algo que abala não só a fundamentação de uma pedagogia de caráter essencialista, mas também, uma ética educacional de engajamento social.

O segundo elemento constitutivo do pós-moderno, segundo Jameson, é o enfraquecimento da historicidade, numa "primazia crescente do neo", destruindo a dimensão retrospectiva, necessária para a orientação vital do futuro. O desaparecimento do referente histórico, além de eliminar qualquer teleologia, afeta diretamente a formação da subjetividade, uma vez que esta, sendo fruto de certa "unificação temporal entre o presente, o passado e o futuro da pessoa", se reduz a uma série de "puros presentes, não relacionados no tempo" (JAMESON, 1996, p. 53).

Assim, sob a égide do cotidiano, do presente absolutizado, nasce o indivíduo liberado que não ouve a experiência, preso às novidades, sem ideais ou utopia, consumista e pragmático (GASTALDI, 1994).

Essa desvalorização da história cumpre uma função ideológica, a partir do momento em que a "mestra da vida" questiona o poder internacional e estabelece obrigações morais para a ação, sendo em última instância "subversiva de qualquer ordem que se pretenda universalizante" (SARDEMBERG, 1997). O argumento é que, nas últimas décadas, o mundo sofreu tal transformação, que a história não tem mais lições a oferecer.

A terceira grande característica constitutiva do pós-moderno seria um novo tipo de matriz emocional básico. Em decorrência do descentramento e da "ruptura da temporalidade" vistos anteriormente, o sujeito vê-se diante de um presente de intensa materialidade e de uma enorme carga de afeto, trazendo-lhe ansiedade e perda de realidade (Jameson, 1996). Isso se reflete no cotidiano das pessoas, quase que mundialmente massificado, modificando hábitos e estruturas de pensamento e fazendo surgir fenômenos como o efeito cocoon, a vida dentro de um pequeno nicho, algumas vezes de um casulo eletrônico, e determinando novos perfis psicossociais, a exemplo das "Maiorias Silenciosas", que inquietam os idealistas, cujos efeitos Jean Baudrillard procurou apontar.

O último elemento constitutivo do pós-moderno, segundo Fredric Jameson, é a sua profunda relação com a nova tecnologia. Esta, no entanto, não pode ser analisada isoladamente, mas, no contexto da grande mutação gnoseológica em curso, da qual ela é um dos componentes, mesmo sendo provavelmente o principal.

Assim, outro processo que precisa ser analisado paralelamente é a crise epistemológica vigente, através do questionamento ao paradigma científico panracionalista de origem ocidental, que tem prevalecido nos últimos séculos.

Esta transformação do cenário gnoseológico, impulsionada epistemologicamente pelo surgimento de novos paradigmas e tecnologicamente pela telemática, além de significar a formação de uma nova cosmovisão, tem despertado as mais distintas avaliações.

Alguns, pessimistas, a encaram como trazendo um crescente monopólio do conhecimento, outros pensam que, por se estar imerso nesta “realidade virtual”, de origem tecnológica, não se tem condições de analisar o quanto a mesma já transformou as representações que se tem do mundo. Os pessimistas ao extremo consideram a Revolução Tecnológica como um “anti-humanismo”, cujo resultado será o fim dos direitos individuais.

Para os otimistas, toda esta revolução tecnológica, que instaura a sociedade da informação, traz a democratização do conhecimento, ou no máximo, significa um fenômeno essencialmente humano, portanto, sujeito ao jogo peculiar de interesses, de poder e de busca de maior conforto e benefício para o homem.

Em função de tudo isto, no campo educacional, o tecnocosmo gerou um impacto ainda não totalmente assimilado, provocando o surgimento de outras instituições preocupadas com a reprodução cultural, formação profissional e intelectual, retirando dos professores o monopólio do conhecimento e forçando uma profunda transformação didática.

Portanto, numa visão ampla, considerando que os dispositivos de comunicação, cada vez mais tecnificada, determinam os valores culturais e representações sociais atualmente, produzindo novas maneiras de conhecimento (RÜDIGER, 1998), alguns que defendem uma educação centrada, sobretudo no ciberespaço, chegam a considerar que, “as pressuposições fundamentais da educação acadêmica são incompatíveis com as necessidades presentes de uma sociedade pós-moderna e muito menos com as futuras” (LEMKE, 1993).

A educação tem assim a sua própria legitimação questionada, levando inclusive à suposição de que a escola “provavelmente não continue a funcionar como a forma dominante de educação” (LEMKE, 1993). Essa também é a conclusão de Kiziltan e outros (1993, p. 209) ao analisarem o impacto da chamada condição pós-moderna sobre a educação:

O pós-moderno, pela primeira vez na história do Ocidente, ameaça radicalmente a possibilidade da educação pública (público, no sentido da natureza fundamentalmente política da educação, segundo os autores), ao revelar a parcialidade inerente da educação e expor a fragilidade e falta de substância de seus pressupostos epistêmicos e metafísicos. Como tal, o pós-moderno é a moldura de um conjunto singular de circunstâncias que constantemente ameaçam a educação

com a perda de sua importância cultural tradicional e de sua legitimidade (KIZILTAN et al., 1993, p. 209).

Tendo em mente esta perspectiva, ao considerar-se o fenômeno do avanço do religioso sobre o educacional, uma vez que as religiões estão deixando uma função meramente de comunicação religiosa, e procurando reincorporar como sua função peculiar a função educacional, percebe-se que este fenômeno corresponde a uma necessidade desta época de transição.

Acresce a isto, devido principalmente à abertura que os novos paradigmas estão trazendo, a difusão da compreensão de que:

Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia (SOUSA SANTOS, 1988, p. 67- 68).

Por fim, retomando a hipótese da similaridade entre os problemas enfrentados hoje, tanto pela educação quanto pela religião, desde o relativismo, pluralismo, descentramento do sujeito, a nova (in)sensibilidade e reforço do cotidiano, a demanda de novas formas de explicação da realidade, a predominância da imagem, sugere-se que, mais do que nunca, a educação necessita dos horizontes fornecidos pela religião, para fazer frente a esta situação.

Espera-se que a religião ajude a reativar “o imaginário pedagógico contemporâneo”, por meio da reincorporação da dimensão simbólica, do mito e de tantas outras realidades olvidadas pela ciência até então, e consequentemente pela educação.

## Filosofia da educação em tempos de volta ao sagrado

Diante da similaridade de problemas enfrentados hoje tanto pela esfera educacional, quanto pela religiosa, procura-se elucidar as respostas que uma educação fundamentada numa perspectiva que incorpora a dimensão do sagrado pode dar ao abalo da legitimidade da educação produzido pela pós-modernidade.

Por outro lado, a atual diversificação dos modelos educacionais, em função de diferentes fundamentações, exige dos educadores clareza na pedagogia adotada, compreendendo as implicações de sua escolha, para evitar posições contraditórias entre si.

Apesar disto, seria possível perceber um núcleo comum entre as diferentes propostas educacionais dos principais epifenômenos religiosos? Esta é uma questão que exige uma análise comparativa. A este respeito, Peter McLaren, em seu **Rituais na Escola**, faz a seguinte afirmação:

A educação católica é bem diferente daquela que é oferecida por muitas escolas evangélicas cristãs. As escolas católicas não apresentam o fervor simplista e fundamentalista das evangélicas. A Igreja Católica afastou-se de um ponto de vista estreito e de um biblicismo literal (McLAREN, 1991, p. 92).

Porém, João Paulo II (1990) afirmou que a “tarefa privilegiada” da Universidade Católica é unificar duas realidades aparentemente antitéticas: “a investigação da verdade e a certeza de conhecer já a fonte de verdade”. Mais adiante, afirma que a Igreja, graças às suas Universidades e patrimônio cultural, investiga “os mistérios do homem e do mundo, esclarecendo-os à luz que a Revelação lhe dá” (Constituição Apostólica Sobre As Universidades Católicas, 1990, p. 5; 7).

Mas, comparem-se estes objetivos com as palavras de Milton Reimer, no capítulo dedicado à educação no *Opening the American Mind: The Integration of Biblical Truth in the Curriculum of the University*, editado por W. David Beck, ligado à Liberty University, Virgínia:

A autoridade da Bíblia sobre todo conhecimento humano é um princípio fundamental que distingue a verdadeira educação cristã da que é meramente boa, moral e conservadora. A noção bíblica de que ‘toda verdade é verdade de Deus’ fornece justificativa para a busca do conhecimento e da verdade em todos os níveis e em todos os campos (REIMER, 1991, p. 209-210).

Não havendo diferença na essência destas duas proposições, pode-se estabelecer o princípio geral que os epifenômenos religiosos de inspiração cristã procuram fundamentar seus sistemas religioso-educacionais na autoridade de uma “verdade revelada”. As diferenças ficam por conta de um uso circunstancial desta “verdade revelada”, ou de forma progressista ou conservadora.

A perspectiva da chamada Pedagogia Holística, fundamentada na Psicologia Transpessoal, pode ser apreendida pelas seguintes declarações de Marilyn Ferguson, em seu *A Conspiração Aquariana*:

O Centro Radical da filosofia educacional – a perspectiva típica da Conspiração Aquariana – é uma constelação de técnicas e conceitos

por vezes designada como *educação transpessoal*. O nome deriva de um ramo da psicologia que enfoca as capacidades transcendentais dos seres humanos. Na educação transpessoal, o aluno é encorajado a despertar e se tornar autônomo, a indagar, a explorar todos os cantos e frestas da experiência consciente, a procurar significado, a testar os limites exteriores, a verificar as fronteiras e as profundidades do próprio eu [...] A experiência transpessoal visa um novo tipo de aprendizagem e um novo tipo de sociedade. Além da autoaceitação, ela promove a autotranscendência (FERGUSON, 1990, p. 291).

Em um quadro destinado a comparar as pressuposições do velho e do novo paradigma do aprendizado, a mesma autora afirma que, no paradigma holístico, a experiência interior é encarada como o contexto para o aprendizado, e mais adiante afirma: “O educando que foi encorajado a escutar a autoridade íntima é tacitamente bem recebido nos desacordos. A submissão à autoridade externa é sempre provisória e temporária” (FERGUSON, 1990, p. 297).

Portanto, diferentemente das pedagogias inspiradas na tradição religiosa ocidental, a Pedagogia Holística estabelece a autoridade íntima como principal fonte de autoridade. Com base na autotranscendência, busca-se a fonte do conhecimento em si mesmo, baseando-se em uma introspecção exercitada.

O significado último destas diferentes compreensões é que, de um modo geral, tem-se dois sistemas religioso-educacionais opostos: um que, seguindo a metafísica ocidental, baseia-se numa compreensão predominantemente transcendental da realidade e outro, de inspiração neo-oriental, fundamentado numa compreensão marcadamente imanentista da realidade.

Em decorrência desta ampla compreensão da realidade, surge outro pressuposto fundamental de uma filosofia da educação, a Antropologia Filosófica.

Neste particular, os epifenômenos reconhecem a função determinante deste princípio. Ítalo Gastaldi, do Instituto Superior Salesiano, afirma: “A ideia de homem guia, regula, inspira e orienta a ação educativa, oferecendo o quadro de referência ideal para a realização do educando, porque assinala o fim que ele há de conseguir: a personalização” (GASTALDI, 1994, p. 61).

Por sua vez, Milton Reimer declara: “Uma das questões-chaves em educação, e com implicações em todos os aspectos, desde metodologia, conteúdo ou objetivo é a questão da natureza do homem” (REIMER, (1991, p. 210).

No mesmo sentido, Marcelo da Veiga Greuel, no texto *Holismo e Pedagogia*, reconhece: “A todo e qualquer enfoque pedagógico sempre subjaz uma imagem do ser humano, responsável, em última instância, pelas medidas didáticas adotadas” (GREUEL, 1998).

Por conseguinte, reconhecida amplamente a importância destes fatores, constata-se que as diferenças fundamentais na compreensão ampla da realidade, e principalmente na Antropologia Filosófica de cada epifenômeno, constituem os fatores determinantes da diversidade de modelos religiosos educacionais, constatada anteriormente.

Procurando, pois, determinar estas diferentes visões de homem, pode-se evocar inicialmente, as palavras de João Paulo II, ao analisar a relação entre fé e razão e a missão das Universidades Católicas que,

Chamadas a explorar corajosamente as riquezas da Revelação e as da natureza, para que o esforço conjunto da inteligência e da fé consinta aos homens alcançar a medida plena da sua humanidade, criada à imagem de Deus, renovada de maneira mais admirável, depois do pecado em Cristo, e chamada a resplandecer na luz do Espírito (Constituição Apostólica Sobre As Universidades Católicas, 1990, p. 8).

Noutra parte, o documento declara: “Os homens da ciência só ajudarão realmente a humanidade se conservarem o sentido da transcendência do homem sobre o mundo e de Deus sobre o homem.” (CONSTITUIÇÃO, 1990, p. 17)

De forma parecida, Milton Reimer, ao analisar a função dos Cursos de Educação nas Universidades cristãs, afirma:

Implícito em todos estes cursos está uma visão da natureza humana, da verdade e dos valores. A visão bíblica do ser humano como criado à imagem de Deus, possuindo ainda uma natureza pecadora, tem implicações muito abrangentes, relativas à disciplina e às técnicas de ensino (REIMER, 1991, p. 220).

Para a averiguação da Antropologia Filosófica que fundamenta a Pedagogia Holística, recorreremos ao colóquio entre Fritjof Capra, David Steindl-Rast e Thomas Matus, que deu origem ao livro *Pertencendo ao Universo*, no qual eles discutem a respeito de quem é Deus:

**FRITJOF:** Isso me lembra a noção budista e hinduísta de recuperar a memória de quem realmente somos. Por exemplo, um *koin* zen diz: ‘Qual era o seu rosto antes que você fosse concebido?’ E na tradição hinduísta você tem o mito de Deus criando o mundo e depois se esquecendo de quem ele é. E uma vez que somos essa criação, a liberação, o *moksha*, consiste em nos lembrarmos de que, efetivamente, somos Deus. *Tattvamasi*. Penso que poderíamos chamar isso de revelação. Se eu me lembro da minha verdadeira natureza na meditação

e redescubro a minha natureza divina, então algo me é revelado pelo meu eu mais profundo. Você concordaria com isso?

**DAVID:** Uma vez que Deus é o eu de nós mesmos, a verdade é sempre revelada pelo nosso eu mais profundo (CAPRA, 1994, p. 39).

Deve-se ainda acrescentar a visão crítica da Pedagogia Holística com relação às subjetividades modernas. Afirmo Greuel, em seu artigo *Holismo e Pedagogia*, que:

A pedagogia do mercado, no fundo, não prepara para a vida, como pretende fazer crer, porque restringe o jovem ao que domina no momento. Ela atrela o jovem, na verdade, ao passado. A pedagogia que procura o seu norte no próprio ser humano deixa livre, porque conta com o futuro. Ela ensina exercitando habilidades e não inculcando informações (GREUEL, 1998).

Apesar de todos os epifenômenos religiosos comungarem desta crítica ao sujeito pós-moderno, descentrado, fragmentado, coisificado, unidimensional e material, as pedagogias de orientação filosófico-religiosa cristã, geralmente, não aceitam a antropologia filosófica da Pedagogia Holística, pois essa não distingue entre Deus e a criatura humana, apresentando um sentido de interioridade diverso do cristão.

Diante destas diferenças de princípios, aparentemente irreconciliáveis, como poderia ocorrer essa “práxis inter-humana”, estabelecendo um núcleo comum entre as diferentes propostas religiosas educacionais?

É pertinente a defesa de um equivalente pedagógico ao “pluralismo religioso”, fundamentado em uma “sensibilidade dialogal”, que encara o imperativo de um macroecumenismo, defendendo o princípio da “unidade na diversidade”?

A comunhão nos desafios postos pela condição pós-moderna poderá ambientar a construção de uma axiologia partilhada, que sirva de fundamentação para esta interação nas propostas de pedagogias religiosas educacionais?

Uma percepção que caminha nesta direção parece ser a de Ítalo Gastaldi, que afirma:

Enquanto não se consiga um consenso sobre valores básicos, não se pode estabelecer um marco referencial que leve ao amadurecimento da personalidade. Para consegui-lo é preciso responder a perguntas fundamentais: o que é valor, nobre, fundamental? Que devemos amar? Por que a civilização floresce? E por que entra em decadência? Qual é o fato fundamental da existência, a chave da realização do homem? (GASTALDI, 1994, p. 63).

No entanto, apesar da explicação do “paradigma holístico” que se encontra no documento da UNIPAZ (1998), *Formação Holística de Base*, mencionar que o mesmo “É um modelo que reconstitui a necessária dialogicidade da ciência com a filosofia, com a arte e com a tradição sapiencial, visando uma qualidade de conhecimento indissociada da dimensão valorativa, do amor e da compaixão”, a admissão de que os sistemas escolares precisam reagir “aos valores em mutação da sociedade” (FERGUSON, 1990, p. 289) pode trazer dificuldades para este consenso, a partir do momento em que outros epifenômenos, com relação aos valores consideram que:

[...] As técnicas de esclarecimento de valores podem ser apropriadas se o objetivo é identificar a percepção presente dos estudantes de bem e mal, assim esse ensino corretivo pode prosseguir, mas as percepções dos estudantes não podem ocupar o lugar dos valores cristãos. Preferências subjetivas, considerações pragmáticas, e perspectivas culturais devem ser todas sujeitas à autoridade da escritura como proclama o padrão moral de um Deus santo (REIMER, 1991, p. 220-221).

Mesmo diante de barreiras como essas, que estão sendo consideradas “fundamentalistas”, o que se propõe, em função do pluralismo pós-moderno, é a chamada “ética da diversidade”, que, na explicação de Ubiratam D’Ambrosio, pode ser resumida assim:

*Respeito pelo outro com todas as suas diferenças; solidariedade com o outro na busca de sobrevivência e de transcendência, isto é, na satisfação de suas necessidades materiais e espirituais; e cooperação com outros na preservação do patrimônio natural e cultural comum (D’AMBROSIO, 1998).*

Ora, esta “ética da diversidade” corresponde à pós-moderna valorização da alteridade, confirmando como o fenômeno da volta ao sagrado reflete as características culturais atuais.

Por outro lado, supõe-se possível estabelecer uma identidade de princípios que, nascidos da própria natureza do fenômeno religioso, possam representar um terreno comum para a filosofia religiosa educacional dos diversos epifenômenos religiosos.

## Conclusão

Peter McLaren, ao fim da sua análise sobre as relações da Pós-Modernidade com a Pedagogia, pergunta: “Poderá o ‘Eu-partido’ [...] [...]”,

forjado em meio aos escombros semióticos da paisagem desértica pós-moderna, ser curado e transformado por pedagogias ainda não escritas, ainda não concebidas?” (McLAREN, 1991, p. 38). As pedagogias de inspiração religiosa pensam poder responder a este desafio por meio da revitalização de princípios e práticas esquecidas devido ao distanciamento gerado pela modernidade entre o educacional e o religioso.

O próprio reconhecimento do descentramento e superficialidade do sujeito educacional pós-moderno é utilizado pelos educadores religiosamente orientados como prova da necessidade de reincorporar a dimensão espiritual à educação.

Em função desse sujeito, chamado por Ítalo Gastaldi de “jovem light”, preocupado quando muito com o autodesenvolvimento, é que se pretende orientar o papel do professor no sentido de incorporar também uma função de psicoterapeuta e orientador espiritual, pois se compreende que na verdade “existe um único processo de crescimento-cura-esclarecimento.” (NARANJO, 1991, p. 116).

Nesta perspectiva, Peter McLaren (1991) apresenta a necessidade de restabelecer o caráter carismático do professor, representado assim pela metáfora do “mistagogo”, com poder de “intimidade” e “liminaridade”, procurando transformar a consciência do jovem, que passa a ser descrito também por uma metáfora de inspiração religiosa, a do peregrino. Seriam estas propostas, adequadas e capazes de proporcionar a “cura” e “transformação” do sujeito educacional pós-moderno?

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO & CREMA, Dênis M. S. & Roberto. (Orgs.) *Visão Holística em Psicologia e Educação*. São Paulo: Summus, 1991.

CAPRA, Fritjof; et al. *Pertencendo ao Universo*. São Paulo: Cultrix, 1994.

CIRET – UNESCO. *Evolução Transdisciplinar da Universidade*. Disponível em: <<http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c8por.php>>. Acesso em: maio de 2016.

CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA SOBRE AS UNIVERSIDADE CATÓLICAS. Documentos Pontifícios, 238. João Paulo II. Petrópolis: Vozes, 1990.

D'AMBROSIO, Ubiratam. *Educação e Diálogo Inter-Religioso*. Disponível em: <<http://www.paulinas.org.br/dialogo/dialogo.htm>>. Acesso em: maio de 1998.

DAUSTER, Tania. “Navegando Contra a Corrente? O educador, o antropólogo e o relativismo”. In: BRANDÃO, Zaia (Org.) *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

FERGUSON, Marilyn. *A Conspiração Aquariana: Transformações pessoais e sociais nos anos 80*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

GADOTTI, Moacir. *História das Idéias Pedagógicas*. 3ª. ed. São Paulo: Ática, 1995.

GASTALDI, Italo. *Educar e Evangelizar na Pós-Modernidade*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1994.

GREUEL, Marcelo da Veiga. *Holismo e Pedagogia*. Disponível em: <<http://www.cce.ufsc.br/~greuel/pedago.html>>. Acesso em: maio de 1998.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

KEPEL, Gilles. *A Revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KIZILTAN, Mustafa Ü; et al. “Condições Pós-Modernas: Repensando a educação pública”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-Modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

LEMKE, J. L. Education, cyberspace, and change. Artigo eletrônico para o Information Technology and Education Electronic Salon, Deakin University, Australia; publicado em *EJVC: Electronic Journal on Virtual Culture*. ISSN 1068-5723. March 22, 1993 Volume 1 Issue 1. Disponível em: <<http://serials.infomotions.com/aejvc/aejvc-v1n01-lemke-education.txt>>. Acesso em: jun. de 2015.

MCLAREN, Peter. *Rituais na Escola: Em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*, 2ª. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NARANJO, Claudio. “Educando a Pessoa Como um Todo Para um Mundo Como um Todo”. In: BRANDÃO & CREMA, Dênis M. S. & Roberto. (Orgs.) *Visão Holística em Psicologia e Educação*. São Paulo: Summus, 1991.

PRIGOGINE, Ilya. *O Fim das Certezas: Tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

RATZINGER, J. *Situación Actual de la Fé y la Teología*. Disponível em: <<http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/teo-003.htm>>. Acesso em: jun. de 2015.

REIMER, Milton. Education. In: BECK, David W. (Ed.) *Opening the American Mind: The integration of biblical truth in the curriculum of the university*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.

RÜDIGER, Francisco. *Apocalípticos, Integrados e Pós-Modernos: a problemática da tecnologia na Teoria da comunicação contemporânea*. Disponível em: <[www.ilea.ufrgs.br/intexto/](http://www.ilea.ufrgs.br/intexto/)>. Acesso: maio de 1998.

SARDEMBERG, Ronaldo Mota. História, Globalização e Poder. In: *O Estado de São Paulo*. 21 de Fevereiro de 1997.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. In: *Estudos Avançados*. USP. Maio e junho de 1988.

SUNG, Jung Mo. *Deus: Ilusão ou realidade?* São Paulo: Ática, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. Novos Paradigmas Resultantes do Diálogo Inter-Religioso. In: DOS ANJOS, Márcio Fabri. (org.) *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996.

UNIPAZ 1998a *Formação Holística de Base*. Disponível em: <<http://www.unipazsul.org.br/vida/programa/fhb/fhbintro.htm>>. Acesso: maio de 1998.

## O "RETORNO" DA RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO NA PÓS-MODERNIDADE

Frederico Pieper<sup>22</sup>

### Introdução

O que é o tempo presente? Segundo Foucault, esta pergunta é elaborada com toda sua intensidade pela primeira vez em Kant. Ao escrever para o *Berlinischen Monatsschrift* (KANT, 1974, p. 100), Kant lançou, de modo desprezioso, uma tentativa de se compreender o tempo presente, transformando-o em questão. Não se trata de se limitar às úteis ferramentas da sociologia, da história ou de outras ciências humanas para se compreender o tempo atual. Antes, busca-se constituir certa ontologia da atualidade, numa relação fundamental com o presente, transformando-o em problema filosófico.

Mas por que utilizar, neste contexto, o termo ontologia? Em geral, imagina-se que ontologia lida com aquilo que há de mais abstrato e vazio: o ser. Entretanto, caso se atente ao sentido de ontologia como condição de possibilidade da experiência, nota-se que ela está mais próxima da atualidade do que os discursos áridos sobre o ser deixam entrever. Ela permeia e está presuposta também nas ações práticas, nos contextos mais imediatos, ainda que não seja sempre tematizada. Heidegger expressava isso ao indicar que sempre nos movemos numa compreensão de ser. A não problematização dessa compreensão de ser não significa que ela não seja presuposta. Antes, é um indício da dificuldade de se colocar em questão aquilo que se põe de modo mais próximo à experiência cotidiana dos entes. Por se colocar de modo tão próximo, a necessidade de assumir certo distanciamento e de tematizar essa compreensão de ser se torna tanto mais urgente como difícil. E, considerada sob o signo da temporalidade, a construção da ontologia da atualidade implica em ir além dos fatos históricos contemporâneos. Para a compreensão do presente é necessário certo salto na tradição, na herança que nos constitui.

22 Graduado em Teologia (EST-ICSP), em História (USP) e em Filosofia (USP). Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela UEMSP. Doutor em Filosofia pela USP. Professor no departamento de Ciência da Religião da UFJF.

## Modernidade e pós-modernidade

É possível encontrar termos e conceitos, muitas vezes discordantes entre si, para designar a atualidade: pós-modernidade, modernidade tardia, hipermodernidade etc. Além disso, cada termo não possui um referente claro e distinto. O termo pós-modernidade, por exemplo, é usado em sentido econômico, sendo empregado como sinônimo de era pós-industrial e indica a falência da organização do trabalho nos moldes fordistas e as reformulações implementadas no mundo do trabalho após a década de 70. Esta palavra encontra-se também na estética como fim das vanguardas utópicas, que atribuíam à arte o poder de transformar a sensibilidade e, assim, a realidade dada. Entretanto, as vanguardas heroicas tiveram como consequência o enclausuramento da arte em si mesma, autorrefereciando-se. De certa maneira, pós-modernidade é entendida como tentativa de se aproximar arte e vida ou ainda mero *pastiche*<sup>23</sup>. Em termos epistemológicos, pós-modernidade significa a impossibilidade de fundamentações últimas ou fim das metanarrativas, questionando-se posicionamentos que buscam estabelecer conceitos universais, tanto do ponto de vista do conhecimento como da ética.

Diante de tão variadas leituras, haveria algum elemento comum capaz de se configurar como amálgama entre estas tendências? Parece-nos que um problema central em todas elas é a articulação da herança iluminista num mundo plural. A questão fundamental é: como viver num mundo que se movimenta nas sombras da morte de Deus? Há duas principais correntes que compartilham do pressuposto que há problemas na forma como esta herança se manifesta na contemporaneidade, mas encaminham soluções distintas.

De um lado, observa-se a tentativa de recolocar o projeto moderno novamente nos trilhos. J. Habermas, na esteira da teoria crítica, defende a manutenção do projeto emancipatório da razão. Para ele, como Kant já havia indicado, a modernidade não pode recorrer a outras épocas para obter seus critérios de orientação e de validação. Antes, perguntar pelo presente significa criar suas próprias normas de legitimação. Ela deve se autocertificar, especialmente estabelecendo uma crítica no tocante ao uso instrumental da razão. Assim, para Habermas, a filosofia contemporânea seria projeto de autonomia e crítica do presente, compreendido como modernidade que se autocertifica. O discurso dito pós-moderno, que apela à fragmentação e

estabelece uma relação extrínseca com a modernidade, seria reação conservadora ao potencial crítico da razão moderna<sup>24</sup>.

Por outro lado, há os autores que se caracterizam pela crítica aos ideais modernos, apontando para o aspecto violento de uma razão que não reconhece sua inserção numa dada tradição, buscando universalizar-se. Em outros termos, é como se posições como a de Habermas propalasse uma concepção eurocêntrica de razão como paradigma crítico, não reconhecendo sua inserção numa herança histórica. Ao saltar do particular para o universal, dissemina-se a violência por meio da imposição de princípios que nada mais são do que fruto da absolutização de determinado horizonte histórico finito. No grupo que desenvolve essa crítica, são alocados os pós-estruturalistas franceses (Foucault, Derrida, Lyotard) bem como filósofos que se identificam com a crítica à modernidade empreendida por Heidegger e por Nietzsche como, por exemplo, Vattimo e, de certa maneira, Deleuze.

Ambas as posições reconhecem a necessidade da crítica da contemporaneidade na sua relação com a herança iluminista. De maneira sucinta, a discordância está na manutenção ou ruptura com aspectos desse legado. O problema, especialmente para aqueles que exaltam a ruptura, se mostra mais complexo caso se admita o caráter autorreferenciado da modernidade. Se ela assume essa conotação imbuída de crítica, que deve sempre se autocertificar, como então é possível uma ruptura com a modernidade? Uma vez que a modernidade pressupõe e se move na crítica de si mesma, toda crítica não seria nada mais do que extensão da modernidade? Antes de avançar, cabe pontuar alguns indícios e o que se compreende por esse caráter autorreferenciado da modernidade. Afinal, uma possível ruptura com a modernidade depende desse conceito. Não se pretende citar exemplos exaustivos, mas apenas indicar como essa leitura realça um elemento importante do discurso moderno.

No âmbito da filosofia, pode-se identificar esse aspecto na filosofia crítica de Kant. Com a *Crítica da razão pura*, o filósofo visava estabelecer a possibilidade da metafísica, determinando a extensão e os limites da razão. Entretanto, alerta-nos Kant: a razão é sua própria juíza. Ela deve julgar-se a si mesma. Os seus limites devem ser encontrados a partir dela mesma e não em lugares e critérios extrínsecos. A *Crítica da razão pura* é o tribunal onde a razão é julgada a partir de suas próprias leis eternas. Em outros termos, a razão fecha-se sobre si mesma. Nesse curioso tribunal, a razão é, simultaneamente, juíza, dita as regras e também toma assento na cadeira dos réus. Ela

23 Esses elementos são discutidos em Jameson, F. "Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio". São Paulo: Ática, 1996. Cf. também a importante contribuição de BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

24 Essa posição é expressa no decorrer da obra Habermas, J. *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge: MIT, 1989. HABERMAS, J. "Taking Aim at the Heart of Present – On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment". In: Kelly, M. (editor). *Critique and Power*. Cambridge: MIT Press, 1994.

julga e é julgada. Sai no mesmo dizer que ela possui caráter autorreferencial, estabelecendo sua própria autocritica.

Para não limitar ao discurso filosófico, é possível encontrar leitura similar nas considerações que o importante crítico de arte Clement Greenberg faz da arte moderna:

Eu identifico o Modernismo com a intensificação, quase a exacerbação, desta tendência autocritica que começou com o filósofo Kant. Por ele ter sido o primeiro a criticar os meios do criticismo, eu o concebo como o primeiro verdadeiro moderno. A essência da modernidade está, como eu a vejo, no uso de métodos característicos de uma disciplina para criticar-se a si mesma – não para subverter-se, mas para entrincheirar-se mais firmemente nas suas áreas de competência (DUTTON, 1960, p. 101).

No âmbito das artes, especialmente no formalismo abstrato, esta noção aparece no conceito de pureza, no qual a arte fecha-se em si mesma, estabelecendo sua própria autocritica pressupondo sua autonomia. Nesse contexto, autonomia significa que a arte não se vale de métodos emprestados de outros âmbitos, mas é determinada em si e por si mesma, ou seja, ela é autorreflexiva. Ao não reconhecer nenhuma determinação para além de si, ela pode ser percebida como pura, uma vez que é autônoma. A vontade de pureza manifesta maximamente por meio da abstração e do formalismo, apontando para a relação imediata com o absoluto, já não mais visto como um outro transcendente, mas como o eterno que acontece aqui e agora. A *Pop Art* não altera significativamente esse pressuposto, mas simplesmente inverte os polos: o significado último desaparece, restando o jogo multifacetado dos significantes. É importante observar de antemão que inversão não significa subversão, mas se mostra dependente daquilo que é criticado. No caso da *Pop Art* poderia se argumentar que há a representação de uma realidade exterior por meio das imagens. Assim, Andy Warhol, por meio de um processo fotográfico, transfere a imagem de Marilyn Monroe retirada dos meios de comunicação para o *silkscreen*. Não haveria, então, figuração, de modo que a definição de *Pop Art* como “uma arte sobre signos e sistema de signos” (MACMILLAN, 1974, p. 07) e a afirmação de sua cumplicidade com o expressionismo abstrato seriam errôneas? Esse argumento não invalida a concepção de obra autorreferencial também presente na *Pop Art*. No caso de Marilyn Monroe, isso fica evidente no fato de não se ver Norma Jean Baker (nome verdadeiro da atriz) por detrás da figuração. O significante não aponta para um significado último ou representa uma pessoa, mas se refere à imagem intermediada

pelos meios de comunicação de massa. A figuração se refere a um artifício, uma criação, uma atriz, enfim, a um signo sem profundidade.

A modernidade, entendida prioritariamente a partir dessa autorreferencialidade, entra em crise quando o sistema se reconhece enquanto sistema, ou seja, a razão reconhece que não espelha a ordem natural, mas interpreta o mundo. O que ela fornece é uma produção e não a descoberta do que está fora da subjetividade. Isto é, a crítica se volta radicalmente contra a própria crítica. O caminho não poderia ser outro. Se a modernidade é autorreferente, ela somente pode ser questionada caso entre em colapso. A sua superação não vem da afirmação de algo que lhe seja extrínseco, não vem de fora. Antes, é a sua própria radicalização que gera um curto-circuito no sistema. Em outros termos, há de se ter um movimento similar a uma implosão, isto é, o movimento é de dentro para fora. Nesse sentido, todos os “fins” anunciados pelos filósofos pós-modernos não indicam que tenha se superado a modernidade por ter se descoberto uma “verdade” mais próxima do real, como se a modernidade fosse simplesmente um erro e, que agora, uma postura crítica descortinou a verdade que ela procurava esconder. Como crítico da modernidade, Nietzsche já havia nos alertado que para desmascarar determinada mentira é preciso criar outra, afinal toda forma de vida necessita de uma “verdade” para viver. Como não há fundamentos últimos, tudo se torna interpretação. A interpretação se move no horizonte que nossa herança nos abre, levando em consideração a necessidade de se criar novos valores, sabendo-se de sua provisoriade.

Não se quer dizer com isso que vivemos uma transição de paradigmas. Antes, é a própria noção de grandes paradigmas explicativos que é posto em xeque. Mas a relação com a modernidade não é um simples deixar para trás. É retomada de diálogo crítico com uma tradição que constitui o tempo atual. O fim da história, do sujeito, do livro, da metafísica... (e todos esses “fins”) indicam apenas que certa interpretação desses termos, que pretendia organizar a multiplicidade a partir de um centro, mostra-se esgotada, pois ela não reflete a “realidade”, mas é interpretativa.

### A ideia de retorno do religioso

Assim, a ideia de pós-modernidade é uma condição e uma atmosfera que nos indica falha no projeto de modernidade, por não cumprir suas promessas. Esta suposição é também válida para a religião. A progressiva racionalização do mundo revelou o irracionalismo dessa razão instrumental. Ela também levou à dessacralização dos valores tidos como mais elevados. Por

consequente, o que há no fim deste processo? Sem desconsiderar a crítica da modernidade, fala-se de um retorno da religião. Há o reconhecimento, por exemplo, do discurso de que a religião deve se restringir ao âmbito privado, desejo de parte considerável do projeto liberal e resposta da própria religião face ao empiricismo do século XIX, não se mostra factível. Esse retorno da religião faz da secularização um tema central na discussão sobre a religião na pós-modernidade.

No sentido cultural, o uso do conceito de secularização ocorre de forma mais clara no final do século XIX. Nos escritos de Wilhelm Dilthey, o termo aparece raramente. Max Weber também o emprega, associando secularização com modernização e racionalização, ainda que a expressão “desencanto do mundo” (*Entzauberung der Welt*) seja mais frequente (PIERUCCI, 2005, p. 58). No campo da teologia e das ciências da religião, Ernst Troeltsch utiliza a palavra indicando as continuidades e as rupturas da sociedade secularizada em relação ao cristianismo da reforma protestante. Ainda que Dietrich Bonhoeffer seja tido como teólogo da secularização, o termo é raramente empregado por ele. Bonhoeffer, influenciado por Dilthey e por Kant, emprega com mais frequência a expressão “mundo adulto” (*Mündige Welt*). É somente F. Gogarten, na década de 1950, que assume e utiliza o termo secularização para indicar os caminhos de sua teologia. Aliás, nas décadas de 1950 e 1960, tal termo se torna moeda corrente, influenciando várias áreas do saber, como teologia, sociologia e filosofia.

Para além das querelas terminológicas, o essencial é que a maioria das leituras da secularização parte do princípio de que há profunda incompatibilidade entre cristianismo e modernidade. Não raras vezes, essa razão laica abandonou a neutralidade em relação à religião, construindo ferozes ataques, colocando-se como incompatível a convivência entre liberdade de consciência e religião. Autores mais ligados à religião, à sua maneira, assumiram esta mesma lógica na sua argumentação, observando-se aqui duas posturas diante da assunção de que há uma incompatibilidade entre religião e secularização. A religião pode, numa busca neurótica, tentar recuperar certo núcleo autêntico, não contaminado pela secularização, mostrando os limites da ciência ou simplesmente ignorando os aspectos que contradizem os dogmas. Ou, pode-se adaptar o cristianismo ao mundo secularizado, a fim de tornar a sua mensagem mais palatável aos ouvidos do ser humano contemporâneo. É imbuído por essa perspectiva que o teólogo Rudolf Bultmann, por exemplo, constitui seu projeto de desmitologização.

Alguns autores, denominados de pós-modernos (por isso, nota-se a equivocidade do termo), partem desta leitura de incompatibilidade entre religião e modernidade, mas com uma importante diferença: a religião aparece

como alternativa ao projeto moderno. Em outros termos, a implosão da modernidade abriria a brecha para a retomada do discurso teológico e a afirmação do que transcende os limites da simples imanência à qual a modernidade se viu circunscrita. Uma vez que a modernidade se configura a partir de sistemas explicativos fechados sobre si mesmos, sem causas finais, o secularismo não possui uma motivação fundamental, o que “promove um materialismo sem alma, agressivo, indiferente e niilista” (MILBANK, 1999, p. 01). A realização da razão técnica num mundo ordenado revela o lado obscuro do iluminismo, quando se vivencia seu caráter destrutivo que decorreria sua autorreferencialidade e fechamento ao transcendente. Transcendente aqui tem de ser tomado em sentido forte: se a modernidade se fecha em si mesma, ela justamente se fecha ao que é transcendente. No seu sentido mais simples, transcendente é simplesmente aquilo que vai além, que ultrapassa seus limites. A implosão do secularismo abriria um buraco que deve ser preenchido pelo discurso teológico que deve se tornar, novamente, assunto público. A teologia pode ocupar este papel por apontar para uma transcendência, não se reduzindo somente ao jogo imanente apregoado pela modernidade, promovendo o que se chama de pós-secularismo. Esta tendência, conhecida como Ortodoxia radical, apropria-se das críticas pós-modernas a fim de construir uma teologia. Entretanto, o reducionismo que esses autores promovem na interpretação de filósofos contemporâneos tendo em vista seus objetivos é evidente. Além do mais, por vezes, não se considera de maneira suficientemente elaborada a crítica iluminista à religião, como se a religião que retorna pudesse ainda se aferrar a compreensões pré-críticas.

Como se pode notar, por mais variadas que sejam as propostas, elas compartilham de um pressuposto: a secularização é elemento extrínseco à religião, especialmente, em relação ao cristianismo, o que geraria a incompatibilidade com a modernidade. Gianni Vattimo, por sua vez, critica essas teorias da secularização por não perceberem as conexões e a pertinência entre cristianismo e modernidade. Sem dúvidas, a modernidade e a secularização promoveram novas articulações entre religião e sociedade. Entretanto, o argumento principal de Vattimo se dirige contra a tese da secularização como abandono radical da religião, isto é, conceber a modernidade e a secularização como novidade absoluta, rompendo radicalmente com o cristianismo.

Vattimo insere o movimento de secularização na história do ser. Partindo de uma leitura de Heidegger, que afirma o niilismo como essência da metafísica, busca ressaltar um elemento diferencial no pensamento ocidental que constitui o seu sentido como enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica. Para ele, o horizonte no qual nos movemos é aquele aberto pela mensagem kenótica, na qual Deus assume a fraqueza e a debilidade como

possibilidade (VATTIMO, 2001, p. 458). Somente se pode compreender o Ocidente como terra do niilismo, por nos inserirmos no horizonte de compreensão marcado pelo cristianismo, no qual a *caritas* é mais valorizada do que a adequação do enunciado à estrutura do ser (i.e., a verdade).

Nesse sentido, Vattimo considera o niilismo como chance de saída da metafísica e sua violência, e como sinônimo de cristianismo. Nessa perspectiva, modernidade e religião não mantêm relações extrínsecas ou mesmo de oposição. Antes, a secularização, enquanto enfraquecimento do próprio cristianismo, é a plena realização de sua vocação niilista. Este enfraquecimento se dá com a disseminação de mensagens que na sua contínua reapropriação tendem a perder o caráter literal. Assim, é preciso reconhecer o protagonismo do cristianismo em noções centrais da própria modernidade. A noção de sujeito e de história, por exemplo, deitariam suas raízes no cristianismo, sendo deslocadas de seu âmbito estritamente eclesial. Em suma, Vattimo defende que se deve interpretar a modernidade não como ruptura crítica em relação ao passado, mas como aprofundamento da mensagem cristã que conduz ao niilismo. Niilismo não possui conotação negativa, mas ressalta o reconhecimento do caráter interpretativo de toda experiência de mundo. Ele não é abandono do cristianismo, mas sua realização plena.

Desse modo, a crescente importância da religião no âmbito social contemporâneo, bem como no discurso filosófico, não é mero acaso. Ao se reconhecer a profunda intimidade entre cristianismo e o ser como evento, cujo destino é o enfraquecimento das estruturas fortes do pensamento que se querem sempre como verdadeiras, nada mais plausível do que reencontrar o cristianismo no fim da metafísica. Neste processo, a hermenêutica tem papel fundamental. Enquanto fundada numa religião do livro, há a preocupação com a interpretação. Este problema inicial é ampliado, de modo que a hermenêutica se expande, a ponto de reconhecer tudo como interpretação, inclusive o discurso científico.

É justamente a crítica hermenêutica à objetividade e à neutralidade do discurso científico que abre a possibilidade de se escutar novamente os mitos religiosos. Nesse sentido, por exemplo, com relação às pesquisas genéticas com humanos, o cristianismo, compreendido como tradição que nos constitui, pode se configurar como voz crítica diante do dogmatismo da ciência, mostrando seu aspecto interessado e evitando que a razão possa trair suas intenções. Isso não significa aderência irracional a dogmas, mas a religião deve ser também atravessada pela crítica. Em suma, paradoxalmente, é o anúncio da morte de Deus que libera o surgimento de outros deuses. Nietzsche, ao decretar que o "Deus moral" está morto, denuncia a inviabilidade das metanarrativas ancoradas em fundamentos sólidos e que concebiam a religião

como fase superada, abrindo a possibilidade para a experiência religiosa bem como para se retomar a relação entre cristianismo e modernidade.

## Considerações finais

Se a leitura de Vattimo está correta, e a religião que retorna no contexto pós-moderno traz em si as marcas do enfraquecimento de suas "verdades" por meio do reconhecimento de seu caráter interpretativo, como explicar os fundamentalismos? No tocante a esse aspecto, sua postura se mostra bastante reducionista. Eles seriam nada mais do que buscas neuróticas e nostálgicas de algum fundamento último, indicando a dificuldade de se viver num mundo em que Deus morreu (VATTIMO, 2004, p. 91). A pluralidade decorrente da assunção do aspecto hermenêutico da religião conduz à busca reativa de portos seguros. Em outros termos, o fundamentalismo seria um efeito colateral da ausência de fundamentos últimos.

No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, a afirmação nostálgica e violenta dos fundamentos não indica sua força, mas assinala sua crise. Exatamente por se sentir ameaçada, a religião metafísica se apega com mais força e violência aos seus fundamentos. É neste sentido que Vattimo as qualifica como neuróticas. A casa está desmoronando, mas procura-se desesperadamente se escorar as paredes, descuidando-se do teto, que pode cair sobre a cabeça. Num mundo cada vez mais incerto, onde tudo é interpretação, algumas certezas inabaláveis podem ser amparos desejáveis para alguns. O elemento paradoxal é que os fundamentalismos se legitimam no fim das metanarrativas, partindo da lógica que se a ciência é também um mito e vivemos num mundo marcado pelos conflitos de interpretação, posicionamentos dogmáticos também deveriam ser aceitos e reconhecidos em sua validade. Todavia, esta concepção contraria a própria ideia de múltiplas possibilidades de interpretação, na qual se baseia. Em outros termos, a afirmação de posicionamentos violentos se legitima na defesa de que numa sociedade plural, ela também deveria ser ouvida. No entanto, no seu discurso coloca-se justamente em posição contrária a essa pluralidade, advogando a sua perspectiva como única dotada de validade.

Por estes debates, pode-se notar como a relação da tradição moderna (principalmente sistematizada pelo esclarecimento) com a religião, vista a partir da implosão do projeto moderno, marca o debate contemporâneo. De um lado, há posicionamentos que partem do pressuposto de que há um muro entre religião e modernidade e que, no fim da modernidade, a religião aparece como alternativa. Vattimo, por sua vez, busca compreender a

secularização como consequência mesma do cristianismo, de modo que não há razões para se conceber total dissociação entre a babel pós-moderna e o cristianismo. A importância deste posicionamento é levar a sério a crítica pós-moderna de que não há fundamentos últimos, encontrando rastros do sagrado na constituição desta herança. Se isso não constitui a totalidade de uma ontologia da atualidade, poucas dúvidas restam de que é um elemento a ser considerado.

## REFERÊNCIAS

- ALLOWAY, Lawrence. *American Pop Art*. New York: Macmillan, 1974.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- CAPUTO, J. *Against Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Pensadores*. Trad. José Giannotti. São Paulo: Abril, 1978.
- FOUCAULT, M. Que são as luzes. In: FOUCAULT, M. MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GREENBERG, Clement. "Modernist Painting". In: BATTCKOCK, Gregory (editor). *The New Art: A Critical Anthology*. New York: Dutton, 1960.
- HABERMAS, J. *The New Conservatism*. Cultural Criticism and the Historian's Debate. Cambridge: MIT, 1989.
- HABERMAS, J. "Taking Aim at the Heart of Present – On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment". In: KELLY, M. (editor). *Critique and Power*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1996.
- KANT, I. Resposta à pergunta: que é "esclarecimento" {'Aufklärung'}. In: KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100-115.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

secularização como consequência mesma do cristianismo, de modo que não há razões para se conceber total dissociação entre a babel pós-moderna e o cristianismo. A importância deste posicionamento é levar a sério a crítica pós-moderna de que não há fundamentos últimos, encontrando rastros do sagrado na constituição desta herança. Se isso não constitui a totalidade de uma ontologia da atualidade, poucas dúvidas restam de que é um elemento a ser considerado.

## REFERÊNCIAS

- ALLOWAY, Lawrence. *American Pop Art*. New York: Macmillan, 1974.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- CAPUTO, J. *Against Ethics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Pensadores*. Trad. José Giannotti. São Paulo: Abril, 1978.
- FOUCAULT, M. Que são as luzes. In: FOUCAULT, M. MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GREENBERG, Clement. "Modernist Painting". In: BATTCKOCK, Gregory (editor). *The New Art: A Critical Anthology*. New York: Dutton, 1960.
- HABERMAS, J. *The New Conservatism*. Cultural Criticism and the Historian's Debate. Cambridge: MIT, 1989.
- HABERMAS, J. "Taking Aim at the Heart of Present – On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment". In: KELLY, M. (editor). *Critique and Power*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1996.
- KANT, I. Resposta à pergunta: que é "esclarecimento" {'Aufklärung'}. In: KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100-115.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Inhuman: Reflections on Time*. Trad. Geoffrey Bennington e Rachel Stanford: Stanford University Press, 1991.

MILBANK, John; PICKSTOCK, Catharine; WARD, Graham (editores). *Radical Orthodoxy. A new Theology*. London: Routledge, 1999.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

TAYLOR, Mark C. *Erring. A Postmodern A/theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

VATTIMO, G. *Nihilism and Emacipation. Ethics, Politics, and Law*. New York: Columbia University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Christian Message and the Dissolution of Metaphysics*. In: WARD, Graham. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, p. 458-466.

WALLERSTEIN, I. *O universalismo europeu*. São Paulo: Boitempo, 2007.

## POR UMA FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO: o S. Paulo de Alain Badiou<sup>25</sup>

Arthur Grupillo<sup>26</sup>

No início do século passado, uma determinada relação tornava-se problemática central para a pesquisa protestante enquanto uma questão que incidia sobre a essência da cristandade (BORNKAMM, 1969, p. 234). Mais tarde, há algumas décadas, ganhou contornos de polêmica extra-acadêmica, com direito a manchete de revistas de divulgação científica e curiosidade histórica. Refiro-me à relação entre Jesus e Paulo. Em muitos momentos, a discussão esteve tão concentrada que a palavra de ordem, segundo o teólogo alemão Günther Bornkamm, não encontrou mais sossego: “De volta a Jesus, chega de Paulo” (*Ibid.*, p. 235), como se tratasse de uma genuína oposição, em que se cabia ou devia decidir por um dos lados. Esta suposta cisão é indispensável ao pensamento de Alain Badiou sobre o apóstolo dos gentios: *Paulo é reconstruído, ali, em contraposição a Jesus*.

Neste caso específico, isso ocorre por duas razões. Uma delas é fácil e histórica, a outra é difícil e filosófica. Em primeiro lugar, Paulo é reconstruído em contraposição a Jesus porque, para Badiou, Jesus não passa de um judeu, um personagem dos Evangelhos, que nada mais são do que textos escritos por judeus, isto é, os evangelistas e seu círculo mais próximo, quase idêntico aos “Doze”, a quem Badiou contrapõe Paulo desde logo. Mas essa tese não assume a mesma força pretendida pela afirmação de que Paulo é proclamador e organizador de um certo *discurso* que se segue a um *acontecimento* chamado Cristo, e que, sem tal discurso que lhe dá voz, o

25 Inicialmente, este texto foi apresentado como conferência, no dia 11 de setembro de 2014, no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a convite do grupo de investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”. Gostaria de agradecer à Profa. Dra. Celeste Natário pelo convite, que me permitiu ainda apresentar alguns resultados preliminares da minha leitura de filósofos que se ocuparam de Paulo, como Heidegger e o português Teixeira de Pascoaes, que pude discutir diante de um grupo interessado de professores e alunos, na Faculdade de Teologia da Universidade Católica do Porto e na Universidade de Santiago de Compostela. Para esta coletânea de artigos, preferi não alterar o formato inicialmente conferido ao texto, por acreditar que pode ser útil ao leitor compreendê-lo como uma aula ou palestra. Suas inúmeras perguntas retóricas manifestam menos uma conclusão do que um espanto a respeito do pensamento de Alain Badiou.

26 Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

acontecimento puro não é nada, ou melhor, é apenas uma variável formal = X. Do ponto de vista de uma filosofia do acontecimento, no modo como a erige Badiou, Jesus é “um qualquer” (BADIOU, 2009, p. 75). Neste trabalho, gostaria de contestar, sobretudo, esta segunda razão, a principal, mais difícil e filosófica. Inclusive porque não estou em condições de discutir a tese histórica mais fácil.

Dito mais claramente, Badiou afirma Paulo em contraposição aos judeu-cristãos, e esta é a razão pela qual nega importância ao próprio Jesus. Mais ainda, Badiou afirma Paulo na sequência de uma *filosofia do acontecimento*, na qual se dá o acontecimento-Cristo que, por acaso, é Jesus, mas poderia ter sido qualquer outro. Só que não foi qualquer outro, foi Jesus, a quem os judeu-cristãos teriam dado importância demasiada e, pior, de quem teriam traçado um perfil literário – rico em qualidades e prodígios – não essencial a uma filosofia do acontecimento. Por isso, as duas razões estão implicadas, e contudo a segunda é mais fundamental.

As questões que levanto não poderiam ser mais óbvias: como esta caracterização de Paulo pode estar em consonância com o núcleo da mensagem de Paulo, que é Jesus? Como o acontecimento-Cristo, cerne da energia predadora e ativista de Paulo, transforma-se no *caput mortuum* de uma filosofia do acontecimento que se converte numa filosofia da articulação discursiva, da fundação, da organização e da administração eclesásticas? Por fim, formulado de maneira paradoxal, como o Paulo de Badiou pode estar em contraposição ao Jesus de Badiou, se o Paulo de Badiou não está em verdadeira contraposição ao Jesus de Paulo? Trata-se realmente de uma filosofia do acontecimento, uma filosofia do cristianismo, no qual o Cristo é relevante, ou apenas mais uma filosofia da mudança social?

No primeiro dia de intervenções na Universidade do Porto, ao falar sobre a fenomenologia da vida religiosa e da interpretação que o jovem Heidegger fez de Paulo, referi-me brevemente à conjuntura do ressurgimento do interesse filosófico sobre a religião cristã. Incluí, *mutatis mutandis*, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek e Alain Badiou na mesma tendência de evocar a noção heideggeriana de acontecimento-apropriador [*Ereignis*] para compreender a plenitude histórica da formação do Ocidente a partir do cristianismo primitivo e tentar aplicá-la como um *conceito genérico* de mudança social e, nos casos de Žižek e Badiou, de revolução.

Meu objetivo, aqui, porém, é concentrar-me apenas em alguns aspectos daquela filosofia do acontecimento implicada no livro do filósofo francês publicado primeiramente em 1997, *Saint Paul, la foundation de l'universalisme*. Dividido em capítulos que se articulam com dificuldade e de forma apressada, dedicados aos mais variados temas, como a atualidade

de S. Paulo, os reiterados fatos de adulteração textual e de autoria, a filosofia do sujeito etc., o livro está longe de ser uma obra bem-acabada, mas não se pode negar que contenha intuições iluminadoras sobre a possibilidade de uma apropriação filosófica de Paulo de Tarso.

Badiou não é um especialista em S. Paulo (MILLER, 2005, p. 38), como eu próprio tampouco o sou. Mesmo assim, um leitor atento do texto bíblico teria grandes dificuldades de argumentar com Badiou, pois ele impõe critérios, não exatamente hermenêuticos, mas de uma perspectiva crítico-ideológica, bastante exigentes. Como disse, ele deprecia todos os Evangelhos. Além disso, renega os *Atos dos apóstolos* como uma biografia maquiada de Paulo, e ignora boa parte das epístolas. Por isso, a filosofia do acontecimento é o principal caminho de um questionamento interno. Não obstante, considero ainda que, numa abordagem mais ampla, em que à minúcia filosófica venha somar-se um animado bom senso, se poderiam enxergar ainda outras incongruências quanto à interpretação das Escrituras e à profundidade teológica, que de fato não formam o escopo do autor.

## I

De imediato, como ateu confesso, Badiou faz também asseverações sobre Paulo que deixam entrever o problema aqui anunciado:

Eu não tenho a menor necessidade da Nova que ele declara ou do culto que lhe foi consagrado. Mas ele é uma figura subjetiva de importância fundamental. [...] Para mim, Paulo é um pensador-poeta do acontecimento e, ao mesmo tempo, aquele que pratica e enuncia atos constantes característicos do que se pode denominar a figura militante. Ele faz surgir a conexão, integralmente humana e cujo destino me fascina, entre a ideia geral de uma ruptura, de uma virada, e a de um pensamento prático, que é a materialidade subjetiva dessa ruptura (BADIOU, 2009, p. 7-8).

Claras são suas intenções de pensar a figura modelo com o objetivo de buscar “uma nova figura militante”. Ele intenta compreender as condições de possibilidade, para não dizer transcendentais, do tipo de conexão, integralmente humana e exemplarmente visível em Paulo, entre a “ideia geral de uma ruptura” e seu “pensamento prático”. Note-se ainda que por “pensamento prático” Badiou entende a materialização subjetiva dessa mesma ruptura. Trata-se, portanto, da intenção de uma generalidade, qual seja, a de “refundar uma teoria do sujeito que subordine a existência à dimensão

aleatória do acontecimento e à pura contingência do ser-múltiplo, sem sacrificar o motivo da verdade” (*Ibid.*, p. 11).

Trata-se, melhor dizendo, da conexão íntima entre verdade e sujeito. Mas o que isso significa? Não atinge ainda o cerne do problema lembrar que, assim como em Heidegger, a temporalização do conceito de verdade como acontecimento tem a prerrogativa de evitar a redução da questão da verdade à forma linguística do juízo, a fim de instaurá-la como processo. É crucial respeitar, aqui, a conjuntura a partir da qual estes conceitos são, em Badiou, simultaneamente explicados como uma justificativa da “contemporaneidade de Paulo”. Com efeito, nosso caminho consiste em esclarecer, mesmo que em linhas gerais, a filosofia do acontecimento de Badiou e mostrar porque ela não é feliz em constituir-se a partir de Paulo, ou aplicar-se a ele – e isso precisamente em contraste com a interpretação fenomenológica que o jovem Heidegger fez das epístolas paulinas.<sup>27</sup>

Sem dúvida, faz parte do diagnóstico de Badiou sobre as condições da filosofia contemporânea que Heidegger tenha sido o primeiro a distinguir a verdade da *veridicidade* (para usar o vocabulário do próprio Badiou), isto é, tenha sido o primeiro a subtrair do conceito de verdade o vínculo explícito ou implícito com o saber. Mas a verdade como desocultamento ou abertura poética do ser que Heidegger adjudica aos gregos, além de não ser exclusiva destes, podendo, segundo Badiou, ser encontrada também nas antigas Índia, Pérsia ou China, não estabelece realmente o que é próprio da filosofia e não diz nada quanto ao genuíno discurso da totalidade do pronunciável sobre o ser enquanto ser, que são as matemáticas (BADIOU, 2005, p. 10). Em sua obra *O Ser e o Evento*, Badiou tenta delimitar a filosofia a partir de um deflacionamento ontológico, atribuindo a ontologia às matemáticas, como puro discurso do múltiplo, liberando assim a filosofia para o que ele chama de “*événement*”, que não é o ser enquanto ser, mas uma intervenção que se articula a partir do par de conceitos “verdade e sujeito” (*Ibid.*, p. 13).

Isso é fundamental, porque é a tese das matemáticas como ontologia, sobretudo o entrelaçamento das categorias do ser tomadas à teoria matemática de conjuntos (múltiplo, vazio, natureza, infinito etc.) com as categorias do evento (ultra-um, indecível, intervenção, fidelidade etc.), que compõe o “pensamento do genérico”, do indiscernível ou absolutamente indeterminado, que designa não o ser enquanto ser de que as matemáticas se ocupam, mas o ser de uma verdade, da qual se constitui um sujeito, o sujeito dessa verdade, e cuja conexão a filosofia tem de pensar (*Ibid.*, p. 16).

Dito isso, podemos voltar ao contexto da interpretação paulina e assinalar que, para Badiou, verdade e sujeito se conectam raramente, em processos de verdade tais como a arte, a ciência, a política e o amor, aos quais se contrapõe o sistema “cultura-técnica-gestão-sexualidade”, sobretudo porque um processo de verdade é sempre uma singularidade universal, enquanto que o processo de fragmentação é próprio das políticas identitárias singulares, como as subculturas das mulheres, dos homossexuais, dos deficientes, dos árabes etc., que oferecem uma fonte inesgotável de investimentos mercantis. É nesse contexto que o apóstolo Paulo torna-se atual, pois ele fora, como portador (sujeito) de uma verdade (a Boa Nova), capaz de articular as condições quase impensáveis de uma *singularidade universal*.

O acontecimento é o ponto-cego que dá início a um processo de verdade, é uma “lei sem suporte”, pois “não poderia haver uma lei da verdade” (*Id.*, 2009, p. 21). No caso de Paulo, trata-se da ressurreição do Cristo, que para Badiou não passa de “uma fábula”, como foi para a maioria dos filósofos na famosa passagem do apóstolo por Atenas segundo *Atos 17.16-34*. O único suporte dessa verdade é o sujeito que a declara, daí sua conexão essencial. É a conexão entre verdade e sujeito, e não o acontecimento em si, que interessa a Badiou, e por isso sua investigação é “genérica”, e não fenomenológica como a do jovem Heidegger:

Digamos que, para Paulo, trata-se de explorar qual é a lei que pode estruturar um sujeito sem qualquer identidade e suspenso a um acontecimento, cuja única “prova” é justamente sua declaração por um sujeito. Para nós o essencial é que essa conexão paradoxal entre um sujeito sem identidade e uma lei sem suporte funda a possibilidade na história de uma predicação universal. O gesto inédito de Paulo. [...] Objetaremos que “verdade” designe aqui, para nós, uma simples fábula. Exatamente, mas o que importa é o gesto subjetivo apreendido na sua potência fundadora no que se refere às condições genéricas da universalidade. Mesmo que o conteúdo fabuloso seja abandonado, resta a forma dessas condições (*Ibid.*, p. 12).

## II

Mas a pergunta que colocamos é (na verdade quase indistinta da de Badiou): como diferenciar um vínculo qualquer entre verdade e sujeito, a mera declaração de fé, e um vínculo entre verdade e sujeito capaz de universalidade? Noutras palavras, como o gesto inédito de Paulo pode estruturar uma *subjetividade cristã*, para além das identidades particulares do judeu e do grego, para além das condições de dominação ideológica da sabedoria

27 (Cf. GRUPILLO, 2014). O pano de fundo de meu argumento, aqui, é que a interpretação paulina do jovem Heidegger, ainda não carregada pela noção paga de *Ereignis*, é substancialmente distinta daquela que Badiou pretende construir, mesmo que criticamente, a partir desta noção (Cf. HEIDEGGER, 2010).

filosófica e da moral judaica, ambas fundadas em interpretações distintas de uma lei? Dito de outra maneira, o gesto inédito de Paulo é mais um “gesto de Paulo”, o sujeito da enunciação, ou um “gesto inédito”, no sentido de algo que libertava e subjetivava sem distinções e sem precedentes na história? Com efeito, sabemos que, para o próprio Badiou, o sujeito “é constituído por uma verdade, e não fonte de uma verdade” (BADIOU, 1994, p. 177), o que torna nossos questionamentos quase retóricos, e sua teoria propositalmente ambígua.

Além disso, como o acontecimento pode ser essencialmente não essencial – eis o paradoxo –, e sim a conexão entre verdade e sujeito, se Paulo é apenas o portador de uma subjetivação levada adiante por uma verdade para além de toda lei e de todo discurso de dominação, como eram a sabedoria grega e a moral judaica? Dito mais claramente, como Paulo poderia retirar essa força da própria enunciação se o acontecimento de que ele é portador não fosse, para esse efeito específico, precisamente “uma fábula”? Se não fosse uma loucura, como retiraria o poder aos sábios? Se não fosse um escândalo, como retiraria o poder aos profetas? Mas a questão fundamental é esta: como ele poderia fazê-lo com êxito sem modificar um pressuposto comum a ambos, gregos e judeus, de um “poder único, mas que ninguém pode fazer seu”, e que é o único “pressuposto razoável” por trás da fábula? O seu invólucro racional?

Por que justamente a ressurreição da carne e não outra fábula qualquer? Por que não mais um entre outros tantos mitos que os gregos já conheciam? Gostaria de tentar ser ainda o mais claro possível com a seguinte pergunta: não é muito mais racional esperar, nessas condições, não apenas o vínculo entre Paulo e sua declaração, mas também o caráter fabuloso, mais do que isso, **religioso**, porque não apenas fabuloso, mas ligado àquele poder único que ninguém pode fazer seu, da verdade que ele declara? Não seriam essas as características necessárias de uma verdade que, ao fundar-se unicamente na fidelidade, na fé a uma declaração (e não em alguma iluminação mística), seja, contudo, e exatamente por isso, capaz de universalizar-se? Como seria possível, pergunto, mais em tom provocativo do que transcendental, uma singularidade universal não religiosa?

### III

Badiou reconhece que “separar os elementos reais da fábula edificante (e de alcance político) que os envolve exige um rigor excepcional e desafiador” (*Id.*, 2009, p. 27), e não deixa de ser espantoso que ele negligencie o alcance do fato, por ele mesmo reconhecido, de que o acontecimento de que

Paulo fala “configure o real” (*Ibid.*, p. 70), o real no qual pode viver um sujeito cristão livre de dominação, em contraste com o real filosófico enquanto totalidade cósmica e morada do pensamento desejoso de ocupar adequadamente um lugar nele ou o real judaico disposto a partir do mandamento e distinguido com o selo da aliança entre Deus e seu povo eleito. É uma nova configuração do real que acompanha o discurso de Paulo, e por isso, separá-lo dos elementos fabulosos envolve um “rigor excepcional e desafiador”. Minha suspeita é de que não há rigor rigoroso o suficiente para isso.

Se houvesse, e Badiou o tivesse praticado, teria visto que a única conexão possível entre acontecimento, verdade e sujeito a partir de Paulo seria algo como a “contradição equilibrada” que ele atribui a Pascal, repudiando-a. Com efeito, os conceitos de “sabedoria” e “signos” com os quais Badiou constrói sua teoria dos discursos (grego e judaico), são tomados a Pascal, cuja citação se impõe sobre a própria crítica de Badiou, por motivos que ainda espero poder explicar. Diz Pascal nos seus *Pensamentos*:

Nossa religião é sábia e louca. Sábia porque ela é a mais erudita e a mais fundamentada em milagres, profecias etc. Louca porque não é tudo isso que faz com que dela sejamos; isso leva a condenar aqueles que dela não são, mas não a acreditar naqueles que dela são. O que os faz acreditarem é a cruz, *ne evacuata sit crux*. E assim São Paulo, que chegou com sabedoria e signos, diz que não veio nem com sabedoria nem com signos: pois veio para converter. Mas aqueles que vêm simplesmente para convencer podem dizer que vêm com sabedoria e signos (PASCAL *apud* BADIOU, 2009 p. 61).

Segundo penso, Badiou comete um equívoco grande quando supõe que “Paulo teria visto, na teoria pascaliana do signo e do duplo sentido, uma concessão inadmissível ao discurso judaico” (Badiou, 2009, p. 61), pois isso seria o mesmo que admitir que ele tivesse visto sua própria argumentação apologética como uma concessão, igualmente inadmissível, ao discurso filosófico, pois se trata aqui precisamente dos “indesculpáveis” de *Romanos 1.18-23* e *2.14-16*. Como é largamente sabido, para Paulo, a “realidade invisível [de Deus] – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa”; da mesma forma, “quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei”. E, não obstante tudo isso, “ninguém será justificado pelas obras da lei” (*Rm 3.20*), conclui o apóstolo, do mesmo modo que, poderíamos acrescentar, ninguém será justificado pelo conhecimento da criação.

Não obstante a sabedoria e os signos, herdados de gregos e judeus, presentes na fé cristã, isso não faz com que dela sejamos. O núcleo da fé, claro está, é a fidelidade entre sujeito e evento, como de fato quer Badiou. É o que Paulo chama de “graça” (*cháris*). Mas não serve como desculpa para aqueles que ignoram a realidade da fé. O núcleo da fé é a cruz, o “vazio”, de fato, indecível como quer Badiou, mas seu entorno é revestido de sabedoria e signos.

Badiou não faz de Paulo apenas um apóstolo da antifilosofia, o que é certo nalguma medida, mas também um irracionalista radical, na esteira da heresia ultrapaulina de Marcião! Sua filosofia do acontecimento se opõe a toda possibilidade apologética. A contradição equilibrada de Pascal não torna o acontecimento menos fundante. Ela jamais explica o evento, mas condiz com as suas consequências. Ela não desnuda a face do acontecimento, mas mostra os frutos de uma árvore que só podemos conhecer pelos seus frutos.

Embora Badiou afirme, com razão, que “é inútil querer justificar uma postura declaratória por meio dos prestígios do milagre” (*Ibid.*, p. 64.), com isso adquirindo condições para concluir que “por esse motivo Paulo é, finalmente, mais racionalista que Pascal”, no entanto, o discurso cristão fundado exclusivamente na fraqueza dependente da graça e, portanto, na fé unicamente, se não pode encontrar abrigo num quarto discurso (o do milagre e da glorificação) tampouco o encontra nos demais, e isto significa, não faz nenhuma concessão, seja ao discurso grego (da sabedoria) ou ao discurso judaico (dos signos), o que torna o discurso cristão (a declaração pertinente ao acontecimento) um completo “sem-fundo”, que não pode sequer ser indiretamente ou imperfeitamente auxiliado, tangenciado pelos demais discursos. O radicalismo do S. Paulo de Badiou está em que, para ele, “Paulo estava convencido de que o discurso cristão não ganha nada ao ser glorificado” (*Ibid.*, p. 63-64), o que não deixa de implicar que ele é, nesse sentido mais amplo, irracionalista, autocentrado, santo e rígido, resistente a toda apologética.

Para Badiou, “a declaração não tem outra força a não ser o que ela declara” e isso significa, especificamente, que “Paulo mantém, com firmeza, o discurso militante da fraqueza” (*Ibid.*, p. 65). Ora, o que é isso se não uma contradição equilibrada? A força do discurso está em sua fraqueza! A tese do discurso da fraqueza não se sustenta sem que a graça tenha o sentido de que uma grande força seja, ao mesmo tempo, atribuída somente a Deus, ou ao acontecimento-Cristo. Isso não quer necessariamente dizer que o acontecimento é completamente desprovido de *logos*. Pelo contrário, estas são as condições inevitáveis de uma singularidade universal. A força na fraqueza é apenas o núcleo paradoxal e opaco de um discurso que tem uma série de desdobramentos, que já não dizem respeito a uma filosofia do acontecimento meramente formal, mas ao conteúdo específico do acontecimento-Cristo.

Trata-se, aqui, da ideia da encarnação. Nesse sentido, somente o Cristo, e nenhum outro homem, detém o poder, o que não significa que não há poder. Nesse sentido, somente ao Cristo são atribuídos sinais, o que não significa que não haja sinais. Por fim, nesse mesmo sentido é que somente o Cristo, e nenhum outro, é sábio e mestre, o que não significa que “aquele que declara sem garantia profética nem miraculosa, sem argumentos nem provas, não entra na lógica do mestre” (*Ibid.*, p. 71).

O equívoco inaceitável de Badiou é passar por cima da dificuldade levantada por Heidegger na caracterização do que ele chamou de indicação formal (*formale Anzeige*). Badiou escreve, com razão: “o acontecimento não é um ensinamento”, mas disso não se segue que “o Cristo não é um mestre”, e que “não poderia haver discípulos” (*Ibid.*, p. 75). Ora, para Badiou, os Evangelhos, sobretudo os sinóticos, são um conjunto de narrativas com um teor inteiramente distinto das epístolas paulinas. Seu discurso essencial é o da prestigitação edificante, enquanto o de Paulo é o do puro acontecimento. Em suma, os Evangelhos insistem em caracterizar Jesus, e Paulo é indiferente a qualquer de suas qualidades, bastando, para o processo da verdade que ele instaura, a proclamação revolucionária do fim de toda dominação, o anúncio da filiação e da igualdade, da libertação e da universalidade, a proclamação revolucionária do fim do poder e da morte, por causa da ressurreição.

Claro que, tanto do ponto de vista da interpretação bíblica quanto da teologia ortodoxa, isso não é inexato. O problema é a extrema seletividade na apropriação de passagens das epístolas em que o formalismo puro do acontecimento se evidencia unicamente sob o preço da mitigação ou mesmo da completa ocultação das relações ou indícios conectados com esta formalidade. Na mesma frase há pouco citada ocorre uma contradição demasiado violenta, em si mesma e com as Escrituras: “O acontecimento não é um ensinamento, o Cristo não é um mestre, não poderia haver discípulos.” Eis aí uma verdade indiscutível ao lado de duas falsidades emblemáticas, o que obriga Badiou a reconhecer que: “Sim, Jesus é ‘senhor’ (*kýrios*) e Paulo é seu ‘servo’ (*doulos*). Mas é que o acontecimento-Cristo estabelece, nos tempos que se seguem, a autoridade de uma nova via subjetiva” (*Ibid.*, p. 75). Ele remete aqui, certamente, à saudação inicial da Epístola aos Romanos, em que Paulo refere a si mesmo como “servo de Cristo”. É também a esta epístola em particular que pertence a passagem que talvez mais fortemente se oponha a toda sua construção da personagem Paulo como indiferente à relação com Cristo-Senhor, e com a qual gostaria de concluir este trabalho.

Ressalto que a epístola aos *Romanos*, ao lado de *Coríntios I e II*, *Gálatas*, *Filipenses* e *Tessalonicenses I*, são os únicos textos reconhecidos por Badiou e aprovados no teste das exegeses científicas que reduziu drasticamente o

*corpus* do autor de quem ele pretende traçar um perfil. Porém, algo de Paulo tem de restar para dar lastro a “algumas características essenciais” que o filósofo quer tirar ao apóstolo, mesmo que sejam poucas. O curioso é que este pouco é suficiente para refutá-lo na mesma medida. Vejamos *Rm 14*, que seria melhor citar e interpretar na íntegra, e não de forma seletiva. Mas o texto é tão cortante que dispensa tal imperativo hermenêutico exigente.

O contexto é o do amor pelos fracos na fé, e coloca exatamente o problema da universalidade paulina, que Badiou atribui exclusivamente ao acontecimento-Cristo, puramente formal, sem indicações, mas que na verdade está completamente motivada por indicações muito fortes: 1) a que envolve o Cristo-Senhor; 2) a que remonta ao Deus-Juiz.

Acolhei o fraco na fé sem querer discutir suas opiniões. Um acha que pode comer de tudo, ao passo que o fraco só come verdura. Quem come não despreze aquele que não come; e aquele que não come não condene aquele que come; porque Deus o acolheu. Quem és tu que julgas o servo alheio? Que ele fique em pé ou caia, isso é com seu patrão; mas ele ficará em pé, porque o Senhor tem o poder de o sustentar. [...] Aquele que distingue os dias, é para o Senhor que os distingue, e aquele que come, é para o Senhor que o faz, porque ele dá graças a Deus. E aquele que não come, é para o Senhor que não come, e ele também dá graças a Deus. Pois ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor. Com efeito, Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos. Por que julgas teu irmão? E tu, por que o desprezas? Pois todos nós compareceremos ao tribunal de Deus (*Rm 14. 1-10*).<sup>28</sup>

Trata-se, claramente, de um complexo indicativo que preenche o acontecimento. A universalidade é operada pelo corte a partir do qual não é o comer ou o não comer que importam. Mas essa indiferença objetiva não recai simplesmente na subjetivação pura e simples, e sim na medida em que é fiel ao acontecimento e isto significa, entre outras coisas, portar-se em relação a seu “Senhor”. Não meramente na condição de escravo (*doulos*) comum, mas, em primeiro lugar, porque o próprio Senhor morreu, e reviveu para que, morrendo ou vivendo nós, seja ele o ponto de referência. E em segundo lugar, porque não nos cabe julgar ou desprezar o servo (*oikéten*) alheio, porque só a Deus cabe o juízo. Essas indicações formais preenchem

o acontecimento-Cristo de modo que Jesus não é “um ‘qualquer’ sem traços predicativos inteiramente absorvido por sua ressurreição”, [...] “como uma variável anônima” (BADIOU, 2009, p. 75). Jesus é um qualquer, mas não um qualquer qualquer, e sim um qualquer “Senhor” e “Juiz”, o que nenhum outro qualquer pode ser. A universalidade depende exclusivamente dessa relação de exclusividade. O paradoxo contraditoriamente equilibrado é este: que a exclusividade garante a inclusão universal.

#### IV

Por fim, há apenas um sentido no qual o radicalismo de Badiou e a negação completa de Jesus e do conteúdo “fabuloso” (a que preferiríamos chamar religioso) inerente ao acontecimento são realmente dignos de uma filosofia do acontecimento. É o fato de ele não estar disposto a conceder ou conceber nenhuma relação de *proximidade* à verdade de Paulo, seja pelos efeitos literários dos Evangelhos, seja pelos ensinamentos do “mestre” ou do sábio ético, tampouco pelas curas e prodígios. É rigorosamente coerente interpretar a relação entre sujeito e evento como uma relação, antes de tudo, de “fidelidade”: “O fato de que o evento é indecível obriga a que apareça um *sujeito* do evento. Um sujeito é constituído por um enunciado em forma de aposta, enunciado que é o seguinte: *Deu-se isto, que eu não posso calcular, nem mostrar, mas a que permanecerei fiel*” (BADIOU, 1994, p. 179). O sujeito cristão não pode dar o primeiro passo sem antes reconhecer a loucura e o escândalo inerentes ao que enuncia. Nas palavras de um apologista moderno, “a incredulidade nua e crua é um tributo muito mais leal a essa verdade que uma metafísica modernista que a explicasse simplesmente como uma questão de grau” (CHESTERTON, 2010, p. 209). Unicamente nesse sentido, a filosofia do acontecimento reflete perfeitamente o acontecimento-Cristo, e Badiou, em seus próprios termos, não pode ser censurado por sua incredulidade ou infidelidade. Ao mesmo tempo, entretanto, a situação é também perfeitamente paradoxal, pois se pode censurá-lo, por exemplo, nos termos da contradição equilibrada de Pascal. É a cruz, e não as razões, que faz crer, portanto não há mérito em crer. Mas a cruz está revestida de razões, portanto há demérito em não crer. Não deixa de ser curioso que Badiou tome como modelo genérico a constituição da subjetividade cristã em benefício de um “eventualismo” a cujo evento sua subjetividade não está vinculada, que ele interprete o acontecimento-Cristo e o anúncio da ressurreição da carne como inscritos no mesmo registro aleatório do “absolutamente qualquer”, ou variável anônima.

O paradoxo se mostra mais claramente na comparação com outros exemplos fornecidos por Badiou. "A obra de Sófocles é um sujeito para esta verdade artística, em que se constitui a tragédia grega, verdade iniciada pelo evento Ésquilo" (BADIOU, 1994, p. 180). Ou ainda: "o surgimento, com Galileu, da Física matemática; um encontro amoroso que transformou totalmente uma vida; ou a Revolução francesa de 1792" (*Ibid.*, p. 179). Será realmente que o acontecimento-Ésquilo é um evento a que o sujeito Sófocles foi fiel do mesmo modo como o acontecimento-Cristo é um evento a que o sujeito Paulo de Tarso foi fiel? Será que realmente estamos falando da mesma coisa? Isto não é estranho para alguém que tem a dimensão exata da loucura e do desvario que é um sujeito ser fiel a um homem que disse "Antes que Abraão existisse, eu sou" (Jo 8.58), e como autoproclamado Deus afirmou ter ressurgido dos mortos? Não há uma dessimetria aqui? Certamente deve haver uma filosofia do acontecimento para o acontecimento-Ésquilo, o acontecimento-Galileu, o acontecimento-Paula (a esposa de alguém) ou o acontecimento-Robespierre, e é importante que haja. Mas será que ela se aplica ao acontecimento-Cristo? O acontecimento-Cristo não é uma forma genérica, mas uma reivindicação plena de conteúdo que só sobre seu próprio paradoxo e sua própria contradição pode se equilibrar.

Para um judeu, a única coisa que Deus não poderia fazer era morrer. Para um grego, a única coisa que um homem não poderia fazer era ressuscitar. Cristo fez as duas coisas. Só com isso pode libertar as duas civilizações e o mundo, e constituir o que o filósofo chama "singularidade universal". Às vezes, parece mesmo que o acontecimento-Cristo não é um caso da teoria, mas que a teoria é construída sobre uma operação de "generificação" do acontecimento-Cristo e sobre as consequências históricas observadas na fidelidade de Paulo de Tarso a esse acontecimento:

Um sujeito é primeiramente aquilo que fixa um evento indecível, porque assume o risco de decidi-lo. Depois do que, engaja-se o processo infinito de verificação do verdadeiro. É o exame, na situação, das consequências do axioma que decidiu o evento. É o exercício da fidelidade. Nada, portanto, regula seu trajeto, já que o axioma que o sustenta decidiu fora de qualquer regra do saber estabelecido. Trata-se, portanto, de um trajeto arriscado, ou sem conceito (*Ibid.*, p. 179).

Ora, ser "sem conceito" é apenas a condição da universalidade singular. Em todo caso, dizemos nós, à guisa de conclusão, permanece um acontecimento, mesmo que sem conceito, a partir do qual se seguem um exercício e um trajeto. O processo infinito de verificação do verdadeiro é, ao mesmo

tempo, um processo paradoxal, de verificar uma verdade para além de toda verificação. Sobre este paradoxo ergue-se uma determinada verdade, a verdade intrínseca da singularidade universalmente reconhecida. O sujeito que abdica dessa verificação infinita fere a fidelidade ao evento cuja verdade não se pode verificar. Ele precisa dizer o que não se deixa dizer, e equilibrar-se sobre isto. Este exercício ou trajeto arriscado, mas preciso e intransigente, tem sido, desde sempre, a tarefa do sujeito cristão e da ortodoxia teológica.

## REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain. *São Paulo. A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Being and Event*. London: Continuum, 2005.

\_\_\_\_\_. “Verdade e Sujeito”. In: *Estudos Avançados* [online]. Vol. 8, n. 21, 1994.

BORNKAMM, Günther. *Paulus*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969.

*Bíblia de Jerusalém*, A. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995.

CHESTERTON, G.K. *O Homem Eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

GRUPILLO, Arthur. “Fenomenologia da Vida Religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger”. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v.17, n.2 (2014), p. 73-98.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MILLER, Adam S. An Interview with Alain Badiou: “Universal Truths and the Question of Religion”. In: *Journal of Philosophy & Scripture*. Vol. 3, Issue 1, Fall 2005.

## O DEUS DOS MÍSTICOS: mistério de amor e paixão

Maria Clara Lucchetti Bingemer<sup>29</sup>

O homem – quer o afirme expressamente ou não o afirme, quer reprima esta verdade ou a deixe aflorar à superfície – se achas empreexposto, em sua existência espiritual, a um Mistério Sagrado que constitui o fundamento de sua existência. Este Mistério é o mais primitivo, o mais evidente, mas por isso também o mais oculto e ignorado; um Mistério que fala enquanto guarda silêncio, que “está aí” enquanto que, ausente, reduz nossas próprias fronteiras. E tudo isso porque, como horizonte inexprimível e inexpresso, abrange e sustenta sem cessar o pequeno círculo de nossa experiência cotidiana, cognitiva e ativa, o conhecimento da realidade e o ato da liberdade. Nós o chamamos Deus (Karl Rahner).

### Introdução

A mística cristã no século XX, seja ela católica ou protestante, não faz suas grandes descobertas a partir do Concílio Vaticano II e da secularização moderna à qual o Concílio procura responder de maneira absolutamente original. Os padres conciliares, assim como os construtores do ecumenismo das igrejas protestantes históricas, andam na verdade sobre caminhos já trilhados por seus antecessores. Todo o resgate da história mais recente da mística cristã desemboca, pois, no acontecimento ecumênico e pastoral do Concílio como um delta que finalmente chega ao oceano.

Neste texto procuraremos primeiramente apresentar a visão de Karl Rahner, teólogo altamente representativo do pensamento católico no século XX pela importância que a mesma representa tanto para a Igreja e a teologia como um todo e também para a concepção da mística cristã em particular. Em seguida examinamos como se compreende a experiência de Deus a partir do evento conciliar e da teologia rahneriana enfatizando as categorias de “mistério e graça”. A seguir procuramos afunilar a reflexão debruçando-nos sobre a experiência cristã de Deus, desta vez abrindo para outros autores diferentes além de Rahner e trabalhando com as categorias de “encarnação”

29 Professora titular do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), coordenadora da Cátedra Carlo Maria Martini, da mesma Universidade.

e “vulnerabilidade”. Já nos aproximando da conclusão, propomos a importância da narrativa da experiência mística a fim de aceder ao Deus que a preside e a instaura no meio da história. Esperamos ao final haver conseguido desenhar, ainda que muito imperfeitamente, alguns contornos do rosto desse Deus que se reserva em seu mistério, ao mesmo tempo em que se desvela amorosa e apaixonadamente a suas criaturas.

## A mística após o Concílio

Depois do Vaticano II, e devido à virada copernicana antropológica que a Igreja Católica, liderada pelo pensamento de Karl Rahner, imprime à teologia, os debates sobre a mística na teologia católica vão girar ao redor de duas questões estreitamente conexas:

1) O chamado para a contemplação mística é universal, oferecido a todos os cristãos, ou trata-se de uma graça especial disponível somente para alguns poucos eleitos? 2) Em que estágio da vida de oração a contemplação mística começa propriamente? Esta última questão toca o nervo da teologia da graça, levantando perguntas sobre a definição da perfeição cristã.

O Concílio Vaticano II, na verdade, acirrou um debate que já acontecia em muitos segmentos do catolicismo, sobretudo o europeu<sup>30</sup>. No entanto, inegavelmente, a contribuição mais significativa no terreno católico sobre a mística no segundo quartel do século XX foi a do jesuíta alemão Karl Rahner, chamado, com razão, a nosso ver – de o “*Doctor mysticus*” do século XX (McGINN, 1992, p. 286)<sup>31</sup>. A chave dogmática para sua noção de mística repousa na distinção que se faz entre a experiência transcendental (*i.e.*, a abertura *a priori* do sujeito ao Mistério último) e a experiência sobrenatural, na qual a transcendência divina não constitui mais um objetivo remoto e assintótico do dinamismo do sujeito humano, mas é comunicada ao sujeito em proximidade e imediatez<sup>32</sup>.

Rahner insiste na unidade recíproca (não na identidade) entre a experiência de Deus e a experiência do *self* que é plenificada em relações interpessoais: “a unidade entre o amor de Deus e o amor ao próximo é concebível somente na assunção de que a experiência de Deus e a experiência do *self* são uma só coisa” (Rahner)<sup>33</sup>. Tanto no nível transcendental como no sobrenatural (isto é, Deus como pergunta, Deus como resposta), deve-se sempre ter em mente a importante diferença entre a experiência em si mesma e sua subsequente tematização ou objetivação em reflexão consciente como modo de pensar categorial. A tematização não pode jamais capturar a plenitude da experiência original, mas a experiência requer a tematização para ser comunicada a outros.<sup>34</sup>

Essa é a razão pela qual Rahner fala de misticismo – ou de mística – de duas maneiras<sup>35</sup>:

a) “Há o misticismo da vida cotidiana, a descoberta de Deus em todas as coisas”, isto é, a experiência não tematizada da Transcendência na base de toda atividade humana (RAHNER, 1984, p. 80-84). A teologia da Graça de Rahner sugere que esse substrato experiencial sempre opera em um modo elevado por graça, isto é, aquele modo no qual Deus já respondeu ao chamado que colocou no seio da humanidade, ainda que isto possa não ser evidente a partir de uma consideração psicológica do conhecimento tematizado dos atos em si mesmos (McGINN, 2012, p. 75)<sup>36</sup>.

b) Existem as experiências místicas *especiais*, que Rahner admite poderem ser encontradas tanto dentro como fora do cristianismo. Naquilo que diz respeito à fé cristã, estas experiências não podem ser concebidas como constituindo algum estado intermediário entre graça e glória: elas são uma variedade ou um modo da experiência da Graça na fé (*Ibidem*, p. 72). Ainda que Rahner seja firme em sua oposição a qualquer visão elitista que pretenda encontrar na mística uma forma mais alta da perfeição cristã para além do serviço amoroso ao próximo, ele fala sobre as experiências místicas

30 Na França, por exemplo, Augustin-François Poulain SJ e Auguste Sautreanu discordam sobre essas questões. O segundo insiste em que a contemplação mística é o objetivo normal da vida cristã para a qual todos são chamados, alcancemos ou não este objetivo em nossas vidas, enquanto o primeiro tem postura diversa. O famoso tomista dominicano Reginald Garrigou-Lagrange, muito próximo durante certa época de Jacques Maritain, dirá, por sua vez, que só pode haver um caminho para a perfeição cristã: aquele que começa com o dom sobrenatural da fé, avança através da atividade dos dons do Espírito Santo e encontra sua culminação na contemplação infusa. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vol. Saint-Maximin: Vie Spirituelle, 1923.

31 Cf. Egan, H. “Translator’s Foreword”, in RAHNER, K. *I remember: an autobiographical interview with Meinhold Krauss*. New York: Crossroad, 1985, p. 3, citado por McGINN, *Foundations of mysticism*, p. 286, n.107. Tradução nossa.

32 RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, São Paulo, 1989. Vertambém *Christian at the crossroads*, New York, Crossroad/Seabury Press, 1975; *The Christian of the future*, New York, Herder and Herder, 1967;

*The practice of faith. A handbook of contemporary spirituality*, New York, Crossroad, 1984; *Theological Investigations*, vol. XVI, New York, Crossroad/Seabury Press, 1979; *I remember. An autobiographical interview*, New York, Crossroad, 1985; *Theological Investigations*, vol. III, Baltimore/London, Helicon/Darton, Longman & Todd Press, 1967 entre outros.

33 Cf. RAHNER, K. “Experience of self and experience of God”. In: *Theological Investigations*, 13, p. 122-132; e “The experience of God today”. In: *Theological Investigations*, 11, p. 149-165. Tradução nossa.

34 Cf. Rahner, K. “Experience of Transcendence from the standpoint of Christian dogmatics”. In: *Theological Investigations*, vol. 18, p. 177-181: *God and Revelation*.

35 As indicações bibliográficas que se seguem provem de McGINN, B. *The Foundations of Mysticism*, New York, Crossroad, 1992, p. 286-289 (tradução brasileira *As fundações da mística*, São Paulo, Paulus, 2012).

36 *Ibidem*, p. 75-77.

especiais como uma intensificação paradigmática da experiência de Deus que é aberta a todos.<sup>37</sup>

No entanto, Rahner insiste que, se a experiência mística é verdadeiramente o cume do desenvolvimento normal do sujeito, trata-se de uma questão para a psicologia empírica julgar e não é da competência da teologia como tal.<sup>38</sup> Isso se deve à interpretação rahneriana de certas questões apresentadas pela mística tais como as chamadas “experiências de profundidade”, os “estados alterados de consciência” ou a “experiência de suspensão das faculdades”, que ele considera essencialmente fenômenos naturais, potencialidades do sujeito, elevadas pela graça ou não.<sup>39</sup> Se tais experiências são julgadas pela psicologia como sendo parte de um processo de amadurecimento normal do sujeito, então a experiência mística num sentido especial, tematizada ou não, será, na sua integralidade, verdadeiramente humana e cristã (as simpatias de Rahner, segundo McGinn, parecem se alinhar com esta posição, sobretudo quando ele sugere com sua visão da Graça que todas as experiências de profundidade, dentro ou fora do cristianismo, não são meramente naturais, mas empoderadas pela graça)<sup>40</sup>.

Para Rahner, o acontecimento do cristianismo é central para toda experiência mística. A realidade histórica de Jesus, tal como comunicada por meio da vida da Igreja, é constitutiva para todas as formas de relação salvífica com Deus. Nossa relação com Jesus é única, e nela uma relação imediata com Deus é comunicada pela mediação do Salvador encarnado. Eis aí porque o jesuíta alemão insiste em que “Cristo é o ‘modelo fecundo’ *per se*” para uma confiança comprometida no Mistério de nossa existência.<sup>41</sup>

A teologia rahneriana sobre a mística, segundo McGinn, oferece respostas originais e profundas a algumas das questões básicas na moderna discussão sobre misticismo. Sobre a questão de se a experiência mística representa um nível mais alto, para além da vida ordinária de fé (raiz de muitas objeções protestantes ao misticismo), a resposta de Rahner não é de natureza teológica, mas talvez de posição psicológica. Sobre a relação do misticismo cristão com o não cristão, ele expõe e amplia sua famosa tese que diz respeito ao cristão anônimo para incluir a categoria que podemos chamar com

expressão cunhada por McGinn – de místico cristão anônimo.<sup>42</sup> Isto é, ele crê que algumas formas não cristãs de mística são verdadeiras expressões da experiência especial da resposta de Deus dada em Jesus Cristo, ainda que não explicitamente tematizadas, nomeadas e conhecidas como tal.<sup>43</sup>

Segundo Rahner, portanto, a mística não é uma forma especial mais alta ou elitista de perfeição cristã, mas antes uma parte da exigência da vida de fé em si mesma. No entanto, não há consenso entre ele e outros autores, como por exemplo, Hans Urs von Balthasar sobre o modo como esta exigência deve ser entendida e, sobretudo, vivida e praticada.<sup>44</sup> Mais recentemente, os teólogos católicos alargaram o escopo histórico de uma investigação sobre a mística cristã e tentaram de várias maneiras reformular as questões tradicionais concernentes à mística à luz da era pós-escolástica oficializada pelo Concílio Vaticano II.<sup>45</sup>

Aqui seguiremos primeiramente a categoria rahneriana utilizada para nomear a Deus, que é a sua categoria de mistério.

### Experiência cristã de Deus: encarnação e vulnerabilidade

A palavra *mística* não se encontra nem no Novo Testamento nem nos Padres Apostólicos, aparecendo, pela primeira vez, ao longo do século III. Por outra parte, a figura de Jesus presente nos evangelhos, sobretudo nos sinóticos, coincide mais com a de um profeta do Reino de Deus do que com a de um visionário.

Por isso não são raros os autores que excluem a experiência mística das fontes cristãs e explicam o surgimento da mística a partir de influxos externos, sobretudo a gnose e o neoplatonismo, tal como sucedeu com o judaísmo. Na mesma direção se orientam algumas visões da história da mística cristã que opõem uma mística psicológica, introspectiva, que se haveria desenvolvido sobretudo a partir dos místicos espanhóis do século XVI à mística objetiva, escriturística, eucarística dos tempos anteriores (VELASCO, 1999, p. 211).

37 Cf. “*Experience of Transcendence*”, p. 174-176. Sobre a intensificação dos atos religiosos, ver “*Reflections on the program of gradual ascent to Christian perfection*”. In: *Theological Investigations*, 3, p. 20-21.

38 RAHNER, Karl, *Practice of faith*, p. 77.

39 Rahner usa a palavra alemã *Versenkungserfahrungen* ou *Versenkungsphanomene*, que McGinn prefere traduzir por “experiências de profundidade” do que por “estados alterados de consciência” ou “experiência de suspensão das faculdades”, como às vezes são traduzidas. Cf. McGinn, op. cit., p. 287.

40 Cf. final do texto “*Experience of Transcendence...*”, onde Rahner parece aceitar a possibilidade de uma mística natural.

41 In *Practice of faith*, p. 61.

42 *Ibidem*, p. 288.

43 “*Experience of Transcendence*”, p. 181-184.

44 *Ibidem*

45 A obra de McGinn, em vários volumes, é uma tentativa de fazer esta leitura. Cf. por exemplo, além da obra já citada aqui (*The foundations of mysticism*), outras como: *Doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*, New York, Crossroad, 1999; *The Growth of mysticism*, New York, Crossroad, 1994; *The flowering of mysticism. Men and women in the New Mysticism – 1200-1350*, New York, Crossroad, 1998; *Early Christian mystics. The divine vision of the spiritual masters*, New York, Crossroad, 2003; entre outras.

Diferentemente de outras religiões, o cristianismo nunca equiparou seu ideal de santidade sobretudo ou principalmente com a experiência dos estados místicos enquanto fenômenos extraordinários. Nem tampouco encorajou a busca de tais estados por si mesmos. No entanto, se vamos buscar em suas origens, encontraremos aí uma experiência religiosa forte, uma experiência mística, enfim. Foi um impulso místico que inegavelmente propalou aquilo que inicialmente era visto como um movimento a mais dentro da globalidade sinagoga e foi ganhando dimensões universais. Certamente a profundidade mística do novo caminho proposto por Jesus de Nazaré, iluminado por sua morte e ressurreição, determinou muito de seu desenvolvimento posterior<sup>46</sup>.

A qualidade mística da vida de Jesus é muito claramente afirmada nos evangelhos, mas, segundo Louis Dupré, é sobretudo no Quarto Evangelho, escrito tardiamente, no final do século I, que encontra sua plena expressão (DUPRÉ, 1987, p. 251). Neste Evangelho, as duas principais correntes do misticismo cristão têm sua fonte: 1) na teologia da imagem divina, que chama o cristão à conformação (com Cristo, adorado como Deus e através d'Ele, com Deus) e 2) na teologia que apresenta a intimidade com Deus como relação com o amor em termos universais.

As cartas de Paulo – anteriores inclusive ao Evangelho, que testemunham do surgimento das primeiras comunidades cristãs – desenvolvem a ideia da vida no Espírito (2 Cor 3,18). O principal dom do Espírito, no entendimento de Paulo, consiste na *gnose*, aquele *insight* que faz penetrar no interior do Mistério de Cristo e capacita o crente a entender as Escrituras em um sentido mais profundo, revelado. Este *insight* que mergulha no interior do sentido escondido das escrituras leva à interpretação do termo místico discutido a seguir (*Ibidem*).

Mais para o fim da Idade Média, o misticismo da imagem cede lugar ao mais pessoal, mas também mais privado misticismo do amor. Em algum momento durante o século XII, a piedade cristã sofre uma mudança básica: sua aproximação de Deus se torna mais humana e afetiva. O amor, naturalmente, sempre foi um ingrediente essencial da mística. Mas agora se tornou a totalidade da mesma. A mística cristã parece corroborar a definição neotestamentária por excelência do ser de Deus: Deus é amor (1 Jo 4.). Se amor é, só no amor se deixa experimentar, diz a lógica mística, que não é a lógica racional, porém a invenção de uma nova lógica.

46 Hoje há teólogos que discutem se seria apropriado chamar o cristianismo de religião. Os argumentos vão na linha de que Jesus era judeu e não teria pretendido fundar outra religião diferente da sua. Nesse sentido, seus ensinamentos, vida e prática seriam mais vistos como um caminho, uma proposta de vida e não uma religião. Sobre isso ver a interessante reflexão que faz MOINGT: *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 1997, e também, do mesmo autor, *Dieu qui vient à l'homme*. Paris: Cerf, 2002, vol. I.

Assim a presença de Deus foi sendo encontrada pela mística cristã antes dentro do que para além da Criação. Não por coincidência, muitos místicos do amor se tornaram santos, isto é, pessoas que, por heroica virtude, aprenderam a amar sem possessividade, em total entrega e oblação dentro do tempo e espaço históricos e das circunstâncias onde viviam. Todo misticismo demanda pureza corpórea e mental. Mas para aqueles cujo amor de Deus passa pela Criação, o processo purificador comprova ser especialmente exato e preciso e mais exigente também, contrastado com a dura espessura da realidade. Mas quando a experiência e o estado místico propriamente dito começam, os homens e mulheres espirituais tendem a parar ou reduzir esta dura ascese e ativa mortificação, não sentindo mais o chamado a realizar tantas austeridades e tão fortes penitências (DUPRÉ, 1987, p. 255).

João da Cruz, um dos mais articulados místicos do amor, descreve todo o processo espiritual como uma crescente purificação, uma “noite escura” que tem duas grandes etapas: ativa e passiva, e duas dimensões da alma onde se dá: os sentidos e o espírito. O processo começa com os sentidos, vai ao entendimento e termina na total escuridão da união com Deus, a chamada noite do espírito. Seguidores desta tradição tendem a equacionar o começo da vida mística com o estado de oração passiva, acontecido depois da purificação ativa dos sentidos, e que exclui a habilidade para meditar e a total incapacidade de produzir seja o que for. Todos enfatizam a necessidade de uma total passividade com respeito à divina operação, cabendo a ação inteiramente a Deus, e ao ser humano apenas o consentimento amoroso e humilde a esta.

A mística cristã tem uma de suas características na regulação e na referência constante ao Mistério, que é o conteúdo dessa experiência. Tal característica apareceria da maneira mais clara nas formas mais originárias de mística cristã, que representam os textos neotestamentários e os escritos dos Santos Padres. Porém a mesma foi obscurecida pela influência do neoplatonismo, sobretudo com o Pseudo Dionísio, exercida sobre místicos medievais e modernos. Mais recentemente, a regulação da experiência do Mistério teve seus representantes em teólogos como Balthasar, Bouyer, de Lubac, que com ela queriam combater o risco da psicologização da mística cristã, suposto em certas interpretações fenomenológicas e sobretudo psicológicas da experiência mística nas primeiras décadas do século XX. Henri de Lubac diz: “A mística interioriza constantemente o mistério, lhe deve sua vida e o faz vivo... Fora do Mistério acolhido pelo crente a mística se degrada em misticismo” (LUBAC apud VELASCO, 1999, p. 217).

Esta presença, esta prevalência do conteúdo espiritual sobre a forma da vivência do místico é um traço comum a todas as formas de mística autêntica. O que em realidade constitui a originalidade da experiência mística

cristã é a peculiaridade da configuração desse mistério experimentado. O mistério cristão é, em primeiro lugar, o Deus pessoal de uma tradição monoteísta e profética. Em segundo lugar e, ao mesmo tempo, é o mistério do Deus Encarnado: Jesus Cristo, em quem temos acesso ao Pai no Espírito. Em terceiro lugar, é o Mistério que, em virtude da encarnação e em continuidade com a revelação veterotestamentária de Deus, se desvela na história dos homens e a encaminha para si como seu termo escatológico. E, além disso, é o Mistério ao qual o ser humano adere pela Fé como única forma de resposta. Por último, é o Mistério que convoca os crentes na comunhão da Igreja como gérmen do reino de Deus, meta da história (Velasco, 1999, n. 218).

A experiência mística cristã, então, segundo de Lubac, está na lógica da vida de Fé; a experiência mística cristã é um fruto da Fé. Não é um aprofundamento de si; é aprofundamento da Fé. Não é uma tentativa de evasão da realidade pelas vias da interioridade, mas é o cristianismo em si mesmo (idem, n. 99). A originalidade está na peculiaridade da adesão a Deus que os cristãos chamam de fé, esperança e caridade. A ênfase feita sobre a fé, segundo De Lubac, é que “a fé é promessa de experiência” (São Bernardo de Clarval). “Fora da mística, o mistério se exterioriza e corre o risco de perder-se em pura fórmula” (idem, n. 219).

A mística se move sempre no interior da fé e nunca pode pretender suplantá-la. A experiência mística realiza em seu nível a mesma harmonia de aspectos aparentemente contrários que constituem a originalidade da fé cristã. Como a fé, a mística cristã está referida ao Mistério, surge de sua manifestação na obscuridade, vive em sua presença nunca inteiramente dada. E esta referência não se realiza no simples prolongamento da interioridade abismal do sujeito, mas requer a referência à revelação, à Palavra com a qual esse Mistério desperta a profundidade do ser humano e a remete ao mais além sempre inalcançável que ressoa nelas, ou seja, na profundidade do sujeito e na palavra que a provoca.

Juan Martín Velasco diz que a experiência, mais que narrar-se em relatos autobiográficos individuais, remete constantemente aos modelos paradigmáticos do caminho do povo eleito na Escritura tais como: o êxodo, a subida de Moisés ao Sinai, a entrada na nuvem etc. Cremos que uma coisa não desmente a outra. Por um lado, é verdade que a experiência mística cristã sempre encontra sua referência na caminhada do povo de Israel e de Jesus de Nazaré. Mas isso não impede que cada itinerário místico seja original e irrepetível e, portanto, cada místico ou mística tenha algo novo a dizer para a experiência de fé da humanidade, pois os místicos cristãos, na verdade, nararam suas experiências tendo sempre como pano de fundo o Mistério cristão (ibidem, n. 220).

A conexão entre mística e Mistério nos místicos cristãos aparece com toda claridade também em outros fatos. Assinalemos a configuração vivamente personalizada e personalizante da experiência dos místicos cristãos, eco e repercussão subjetiva do caráter eminentemente pessoal da configuração do conteúdo desta experiência que vem dada pela fé cristã e sua representação do Mistério de Deus nos termos do Deus único Criador do mundo e Senhor da história, revelado no Novo Testamento, que como Pai, pela ação do Filho, nos comunicou seu Espírito. É essa configuração trinitária do conteúdo da experiência o que distingue o mistério e a mística no cristianismo das místicas do Absoluto da maior parte das tradições, orientais, do Oriente Médio e da mística islâmica, por mais parentesco que com elas possa ter a mística cristã (ibidem, n. 221).

Este novo elemento brilha de maneira inequívoca na dimensão cristológica não eliminável de todas as formas de mística cristã. Ainda que no estado de união pareça que o místico transcendeu todos os modos, figuras e determinações do conhecimento humano de Deus, inclusive os que estão presentes nos enunciados nos quais a Fé expressa seu conhecimento obscuro do mistério trinitário e, mais concretamente, as determinações e os modos que comportam o conhecimento e a representação da humanidade de Cristo Jesus, permanece a referência para a vivência e a descrição das experiências desses mesmos místicos cristãos, inclusive de seus mais elevados estados de união e transformação amorosa na divindade (ibidem, n. 108). A narrativa da vida de Jesus, a contemplação de seu Mistério e as experiências vividas de seu seguimento formam o núcleo duro da mística cristã. Nele o Mistério se encarna e assume a vulnerabilidade da condição humana. A experiência mística deverá então assumir essa encarnação no meio de um mundo dividido pelo pecado e a vulnerabilidade que daí decorre.

### **Narrar a experiência: porta de entrada ao discurso e à práxis**

A fonte primordial do conteúdo da experiência mística é o testemunho dos próprios místicos. Eles são os primeiros e mais importantes teóricos de sua experiência e os mais abalizados a refletir sobre ela. A biografia do crente, do místico, portanto, é a condição de possibilidade de uma leitura teológica sobre a experiência mística e sua mensagem no mundo de hoje (SCHNEIDER, 2000, p. 22).

Muitos teólogos contemporâneos afirmam a importância de se passar de um pensamento teológico por demais especulativo para uma teologia narrativa, em que os Mistérios revelados podem ser ditos, narrados e então

refletidos<sup>47</sup>. Há também uma crescente ênfase na teologia atual sobre a importância de se fazer teologia não apenas baseada em textos, mas a partir do relato e do exemplo de vida das testemunhas<sup>48</sup>. A conexão entre a fé e a práxis do seguimento de Jesus implica que este não pode ser substituído por pura reflexão ou investigação teórica. A teologia é até certo ponto obrigada a pensar partindo do seguimento de Jesus e pode ser chamada teologia apenas quando este seguimento define o lugar adequado de reflexão, e também quando a reflexão é a prática do compromisso existencial e do seguimento (SCHNEIDER, 2000, p. 24).

Quando isto acontece, então, ler as vidas dos místicos será ler a revelação de Deus em Si mesmo, o Qual está escrevendo com o Espírito, no corpo e na vida do místico. São Paulo diz isso claramente em 2 Cor. 3,3, quando afirma: “Sois uma carta de Cristo confiada ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, que são os corações humanos.” A reflexão teológica, então, não se preocupará com Deus como um objeto externo, mas será Deus em pessoa que se imporá sobre o pensamento humano nos êxtases de uma existência crente.

Em meio a circunstâncias comuns e correntes, os místicos reinventam o cotidiano, sendo sujeitos ativos de sua própria história e criando novo alfabeto para dizer o que constitui o motor principal de sua vida. Mesmo falando das coisas dos homens e do mundo em suas trivialidades cotidianas, falam sempre das coisas de Deus.<sup>49</sup> Falando do Mistério, que contemplam e que os enchem de amor, força e coragem, os místicos falam daquelas coisas que não é necessário primeiro conhecer para depois amar, mas sim amar para conhecer, num movimento que só através do amor penetra na verdade. Muitos pensadores e pessoas de fé de nosso tempo têm refletido sobre como é difícil encontrar palavras significativas para falar dessas coisas de Deus aos ouvidos contemporâneos.

Há tempos em que discursos e escritos não bastam mais para fazer compreensível a toda a verdade necessária. Nesses tempos os feitos e penas dos místicos devem criar novo alfabeto, para desvelar novamente o segredo da verdade. O nosso presente é um desses tempos.

Podíamos recordar as palavras de Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*: “O homem de hoje não escuta os mestres. Escuta as testemunhas. E se escuta os mestres, é porque são testemunhas.”<sup>50</sup> Essa invenção de um novo alfabeto para a narrativa amorosa que flui e transborda da experiência do Mistério colide com as normas de expressão costumeira da linguagem, cuja *ratio* emancipada da lógica do coração articula e se pronuncia sobre o real. Geralmente esse pronunciamento é um acontecimento prenhe de consequências em tempos onde o discernimento constitui necessidade primeira em meio às crises que o mundo experimenta.

Esses místicos e místicas mergulham fundo no mundo e aí vivem e dão testemunho. Em outras palavras: reconhecem o valor próprio do real e do profano. Estão conscientes de que esse reconhecimento implica em não sucumbir perante a lógica do secularismo e renunciar a ser “figura de uma lógica da gratuidade” (VALADIER, 1991, p. 87), atitudes que exigem a aceitação sem reservas de todos os riscos do gesto de “amor louco” da Encarnação. É precisamente isso que fazem os místicos, presentes nesse mundo como sinais “d’Aquele que não se deixa manipular, nem apropriar, nem trocar pelo que quer que seja”.

Foi assim desde sempre na história das religiões e muito especialmente na história do cristianismo, que pode ser lida e narrada não apenas como história do pecado, tal como muitas vezes foi feito por uma mentalidade negativa. Revela-se então como a história da revelação do Mistério Santo e da resposta a esse Mistério no consentimento a entrarem uma relação radical de amor e entrega, de união. Reconhecida ou não oficialmente, essa experiência narrada hoje vai ao encontro da enorme sede de Transcendência por parte dos homens e mulheres que experimentaram a queda das utopias; que viram o que era sólido desmanchar-se no ar e liquefazer-se em uma frustrante cultura de sensações.

Amigos de Deus e amigos da vida, os místicos contemporâneos – assim como o de outros tempos – merecem ter suas histórias de vida contadas a partir de suas próprias narrativas. As mesmas nos mostram a possibilidade da vivência da exemplaridade da “da autonomia heterônoma” vivida no primado da Alteridade divina e humana no século sem Deus.

Além disso, esses místicos e suas narrativas são memória perigosa e subversiva que não permite que a narrativa do Mistério que se aproxima em Graça e se autocomunica a toda criatura que vem a este mundo perca sua força interpeladora e sua potencialidade salvífica.

47 Ver, por exemplo, os trabalhos de Moingt, J. *L'homme qui venait de Dieu* e também *Dieu qui vient à l'homme*. Também ver METZ (*Memoria Passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007), assim como Jon Sobrino, com a perspectiva total de sua teologia, “*no de textos sino de testigos*” (não de textos, mas de testemunhas).

48 Isso também poderia encontrar suporte na *Evangelii Nuntiandi*, n.4, do Papa Paulo VI, sobre a necessidade de que haja testemunhas para que o homem moderno creia.

49 Simone Weil dizia que para saber se uma pessoa amava a Deus, havia que prestar atenção não para a maneira como ela falava de Deus, mas para a maneira como ela falava do mundo.

## Narrar a história de Deus: acesso ao Mistério de Deus

As transformações socioculturais que caracterizam a sociedade atual como pós-metafísica seguirão transformando profunda e radicalmente não só a ideia de Deus na cultura contemporânea, mas também as condições e possibilidades do discurso e narrativa de Deus em nosso contexto. Essa realidade coloca em questão a teologia como discurso humano sobre Deus, obrigando inclusive a perguntar-se pela condição de possibilidade de sua existência em termos reais.

A partir do Concílio Vaticano II, firmou-se para dentro da teologia cristã a história como categoria central para construir o discurso e a linguagem sobre Deus. Da mesma forma, os estudos da religião afirmam a centralidade do mito como lugar de origem para a narrativa da realidade (ELIADE, 1986, p. 11).<sup>51</sup> O Mito, então, em si mesmo, busca narrar como as primeiras sociedades humanas e pessoas respondiam a questões fundamentais sobre sua existência, seu lugar no mundo, as razões da vida e da morte e o sentido da existência humana.

A relação entre mito e história será fundamental para que a humanidade vá construindo sua compreensão do que é o mundo, a vida, os outros e o si mesmo. A história é forma narrativa das ações humanas. Ajuda a humanidade a narrar seu passado, a entender seu presente e a projetar seu futuro. Porém, a história não é apenas narrativa linear, mas sim interpretação do que é narrado. A inter-relação da história narrada com a experiência vivida gera uma nova significação da relação entre o mito e a história, ou seja, entre a experiência fundadora e sua interpretação submetida à caducidade e ao movimento do tempo histórico. A história será, então, a possibilidade de valorizar o tempo no qual ocorreu o evento refletido e captar melhor seu conteúdo. Quando o conteúdo se refere a uma presença do sobrenatural no natural, da eternidade no tempo, do divino no humano, há que recorrer a analogias, metáforas, símbolos para poder narrar o que escapa à linguagem humana e, no entanto, só por ela pode ser dito (BOFF, 1989).

A narrativa de Deus engloba essas três características, já que, dando-se na história e na carne vulnerável e mortal de pessoas humanas, transcende o nível da historicidade e da corporeidade mortal e finita, introduzindo uma ruptura que abre para a ética e a teologia. O dito extrapola a si mesmo e termina por dizer o acontecido na história e na carne para além do factual, nomeando o inominável.

Assim fazendo, a narrativa religiosa, espiritual ou mística, que pretende narrar a experiência do Mistério inefável que se dá na história, é chamada

hoje a reconduzir a especulação e a dogmática, segundo Ricoeur, em direção “às modalidades mais originárias da linguagem através das quais os membros da comunidade de fé interpretaram sua experiência por si mesmos e pelos outros”<sup>52</sup>. E é ainda o mesmo Ricoeur que acrescenta: “Foi aí que Deus foi nomeado” (RICOEUR, 1977, p.)<sup>53</sup>.

O conteúdo vital da experiência de Deus e da *práxis* da fé resiste a deixar-se definir em termos puramente teóricos ou intelectuais. Não é possível contê-lo nos limites de uma teoria ou em um sistema conceitual abstrato. Tampouco é possível analisá-lo no mesmo sentido em que se analisa um problema cognitivo ou abstrato (Schneider, op. cit., p. 60). Trata-se de vida vivida e padecida por pessoas. É conteúdo nunca fixado nem fixável, mas perpétuo movimento em pleno curso do tempo histórico e situado em meio ao espaço cósmico, que não se deixa apreender a não ser pela contemplação atenta, seguida da narrativa.<sup>54</sup>

Por isso, algo que se firma hoje em teologia é o fato de que, em lugar de formular o conteúdo vital da fé e da experiência de Deus em um sistema dogmático, se fará muito melhor expondo-o em forma narrativa (SCHNEIDER, op. cit., p. 60), a ponto de alguns teólogos chegarem a afirmar que “contar e ouvir biografias constitui um dos processos fundamentais de ser cristão” (FUCHS, p. 1984, p. 187).

## Conclusão: Deus experimentado, Deus narrado

A linguagem sobre Deus hoje justifica a necessidade de realizar uma série de superações primeiras, que já a própria tradição atribuía a Santo Agostinho na célebre passagem na praia, contemplando uma criança em sua tentativa de colocar o mar dentro de um pequeno buraquinho, deixava perceber.<sup>55</sup> Pois, diante das interpelações da secularidade e do pluralismo religioso, além da dificuldade hermenêutica que sempre cercou e marcou a disciplina sobre Deus dentro do conjunto da teologia sistemática, algumas elaborações teológicas – excessivamente apoiadas sobre uma argumentação teórica – acabaram por optar permanecer apenas com um Deus, deixando de

52 Cf. RICOEUR, P. Herméneutique de l'idée de révélation". In: LEVINAS et al. *La révélation*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires St.-Louis, 1977.

53 *Ibidem*

54 Cf. o que diz Simone Weil no primeiro trabalho de filosofia que teve que fazer para seu professor e mestre Alain: “Entre os mais belos pensamentos de Platão estão aqueles que ele encontrou pela meditação dos mitos.” O trabalho em questão será sobre os seis cisnes de Grimm. Cf. Sobre isso nosso artigo “Simone Weil e os irmãos Grimm: elementos para uma soteriologia nas asas do Mistério de um conto”. In: 22º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião Soter, 2010, p. 56-70. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br>>.

55 Cf. a apresentação e introdução da obra de AGOSTINHO, *De Trinitate*, na edição brasileira: *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995, col. Patrística, p. 5-17.

51 Cf. ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 11ss: “O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’.”

lado a vida de Deus, que se revela na história e se dá na convivência a amorosa em três pessoas, assim como na experiência e na narrativa das vidas humanas que se deixam cativar por esse Mistério de Salvação.<sup>56</sup> O contrário igualmente aconteceu: outras correntes detiveram-se na diferença de pessoas, concluindo ser a comunhão trinitária resultante da pluralidade e não ontológica e constitutiva do Mistério cristão de Deus.<sup>57</sup> Na verdade, isso, a nível teológico, pode ser identificado como um risco de contrapor a razão à revelação.

A Salvação da qual afirmamos ser o Deus da fé cristã Mistério – *Mysterium Salutis* – tem sua forma e acontecimento na história, configurando a esta como história de Salvação. O fato de que os que creem no Deus que é o Senhor desta história possam e tenham o direito de contar a história de sua vida e de sua fé, ou a história da fé de outros, vivida de maneira que consideram exemplar, eleva a narratividade ou a historicidade à categoria de existenciário da Igreja. Como consequência, cada teoria da ação da Igreja, suas instituições e comunidades estão obrigadas a assumir a palavra-chave biografia como um componente inalienável e necessário de seu próprio ser (FUCHS, 1988, p. 87).

Diante dos elementos que enrijecem a fé, aprisionando-a em um sistema dogmático e abstrato, a práxis cristã da fé, nascida das experiências pessoais, comunitárias e processuais de Deus vai encontrar uma formulação verbal muito mais adequada a sua verdade e a seu verdadeiro rosto em uma linguagem narrativa. Todas as experiências profundas que o ser humano faz nestes tempos de bruscas transformações e dolorosas interrogações anseiam por encontrar uma linguagem narrativa que possa dizê-las, de forma oral ou escrita. A análise especulativa pode ajudar em certo momento da interpretação, mas somente após lhe ser possível sair ao encontro enquanto experiência geradora de vida em termos narrativos (SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 63).

As biografias das existências que foram vividas em profunda aliança com o Mistério dizem o indizível, falam do inefável, narram o que é impossível de ser narrado. Assim fazendo, dão testemunho de ser mais que uma ciência entre outras, mas sim, de ser a teoria de uma *práxis*, que dá como fruto uma arte: a arte de viver (*ibidem*).<sup>58</sup> Arte essa que apenas por seu exercício desvela no mundo e na história o acesso ao Mistério de Deus.

56 Ver sobre isso o crítico artigo de Davis, K. "John Hick on Incarnation and Trinity", citado por O'COLLINS, G. "The Holy Trinity: The state of the questions". In: DAVIS, K. – O'COLLINS, G. (orgs.). *The Trinity – An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: University Press, 1999, p. 251-272.

57 Críticas deste teor são algumas vezes feitas, por exemplo, ao livro de Boff, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1989.

58 O autor usa o termo *ars vivendi*.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995, col. Patrística.

BINGEMER, Maria Clara. "Simone Weil e os irmãos Grimm: elementos para uma soteriologia nas asas do Mistério de um conto". In: 22º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião Soter, 2010, p. 56-70. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br>>.

BOFF, C. "Constantes antropológicas e revelação". In: *Pastor*. A lógica do inefável. São Paulo: Loyola, 1989.

BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1989.

DAVIS, K. "John Hick on Incarnation and Trinity" In: O'COLLINS, G. "The Holy Trinity: The state of the questions". In: DAVIS, K.; O'COLLINS, G. (orgs.). *The Trinity – An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: University Press, 1999, p. 251-272.

DE LUBAC, H. *La mystique*. Paris: PUF, 1970,

DUPRÉ, L. verb. "mysticism". In: ELIADE, M. (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Nova York: Macmillan, 1987.

EGAN, H. "Translator's Foreword". In: RAHNER, Karl. *I remember: an autobiographical interview with Meinhold Krauss*. New York: Crossroad, 1985.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

FUCHS, E. "Narrativitat und Widerspenstigkeit. Struktur analogien zwischen biblischen Geschichten und christlichen Handeln". In: *Serfass (ed.). Erzählerglaube – erzablende Kirche*. Freiburg-Basel-Wien 1988, p. 87-123.

GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vol. Saint-Maximin: Vie Spirituelle, 1923.

MARTIN VELASCO. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madrid, Trotta, 1999.

MCGINN, B. *The Foundations of Mysticism*, New York, Crossroad, 1992.

\_\_\_\_\_. *Doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*. New York, Crossroad, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Growth of mysticism*. New York, Crossroad, 1994.

\_\_\_\_\_. *The flowering of mysticism*. Men and women in the New Mysticism – 1200-1350. New York, Crossroad, 1998.

\_\_\_\_\_. *Early christianmysticis*. The divine vision of the spiritual masters. New York, Crossroad, 2003.

METZ. *Memoria Passionis*. Santander: SalTerra, 2007.

MOINGT. *L' homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 1997/Dieu qui vient a l' homme. Paris: Cerf, 2002, vol. I.

RAHNER, Karl. Cf. *Curso fundamental da fé*, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. *Christian at the crossroads*, New York. Crossroad/Seabury Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *The Christian of the future*, New York, Herder and Herder, 1967;

\_\_\_\_\_. *The practice of faith*. A handbook of contemporary spirituality. New York, Crossroad, 1984.

\_\_\_\_\_. *Theological Investigations*. vol. XVI, New York, Crossroad/Seabury Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *I remember*. An autobiographical interview. New York, Crossroad, 1985.

\_\_\_\_\_. *Theological Investigations*. vol. III, Baltimore/London, Helicon/Darton, Longmand & Todd Press, 1967.

\_\_\_\_\_. "Experience of self and experience of God". In: *Theological Investigations*, 13, p. 122-132.

\_\_\_\_\_. "The experience of God today". In: *Theological Investigations*, 11, p. 149-165.

\_\_\_\_\_. "Experience of Transcendence from the standpoint of Christian dogmatics". In: *Theological Investigations*, vol. 18, p. 177-181: God and Revelation.

\_\_\_\_\_. *The practice of faith – A handbook of contemporary spirituality*. Nova York: Crossroad, 1984.

\_\_\_\_\_. "Reflections on the program of gradual ascent to Christian perfection". In: *Theological Investigations*.

RICOEUR, P. "Nomear Deus". In: *Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Herméneutique de l'idée de révélation. In: LEVINAS et al. *La révélation*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires St.-Louis, 1977.

SCHNEIDER. *Teologia como biografia – Una fundamentación dogmatica*. Bilbao: Desclee, 2000.

SILLER. "Biographische Elemente im kirlichen Handeln". In: FUCHS, E. (org.). *Theologie und Handeln*. Beitrage zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie. Dusseldorf, 1984, p. 187-208.

VALADIER, P. *Igreja e modernidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

# A DOUTRINA DA UNICIDADE DA EXISTÊNCIA (*WAHDAT AL- WUJÛD*) NO SUFISMO DE JÂMÎ

Edrisi Fernandes<sup>59</sup>

Conforme apregoa Nûrad-Dîn 'Abd ar-Rahmân al-Jâmî (Nûruddîn 'Abdul-Rahmân Jâmî) na conclusão de sua obra mais conhecida, intitulada *Lawâ'ih* (Lampejos)<sup>60</sup>, a doutrina da *wahdat al-wujûd* (unicidade da existência ou unidade do ser), conhecida no pensamento islâmico em associação às ideias de Muhyî ad-Dîn ibn 'Arabî (1165-1240), trata da abrangência essencial de toda a realidade pela Presença da Divindade (o Real, *al-Haqq*)<sup>61</sup>. O entendimento da expressão *wahdat al-wujûd* deve levar em conta uma concepção da realidade que transcende o panteísmo porquanto preserva a tensão entre a similaridade (*tashbîh*) e a incomparabilidade (*tanzih*) de Deus em reação à criação.

Jâmî (1414-1492) foi um erudito do Islã oriental no medievo tardio, o mais celebrado poeta do seu tempo, além de ser considerado como o último escritor eminente na história da literatura clássica persa<sup>62</sup> e o autor da mais refinada poesia em língua persa<sup>63</sup>. Ele foi um polímata notável, simultaneamente um magnífico poeta, grande místico e notável erudito (em muitos

59 Doutor em Filosofia. Prof. Colaborador da Cátedra UNESCO-Archai (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFRN). E-mail: edrisi@email.com.

60 Plural de *lâ'ihah*, "brilho; cintilação; clarão; esplendor; fulgor". Em persa, *Lavâyeḥ* [MURATA, 2000, 128-210 (páginas pares)], obra completada em 1465 e que consiste numa coleção de ensinamentos sufis com paráfrases em versos, escritos "com atenção plena para as obras de seus antecessores" e "um bom sumário daquilo que Jâmî considera os ensinamentos-chave de Ibn 'Arabî, sendo os tópicos que ele cobre representativos dos temas que ele debate em todos os seus escritos teóricos e também em grande parte de sua poesia" (MURATA, 2000, p. 115). A primeira citação completa.

61 Jâmî, trad. Chittick, em MURATA, 2000, p. 210.

62 Ele é conhecido por alguns como *al-khâtam as-shu'arâ*, "o poeta final", pois ele foi o último na era dourada da poesia sufi clássica.

63 Conforme Reuben Levy, "diz-se que os persas consideram seus sete maiores poetas como sendo Firdawsî pela poesia épica, Nizâmî pelos romances poéticos, Rûmî pela poesia mística, Sa'dî por seus versos sobre assuntos éticos, Hâfiz pela lírica e Jâmî pela excelência geral em todas essas formas poéticas" (*Persian Literature: an introduction*. Londres: Oxford University Press, 1928, p. 83). Seyyed Hossein Nasr qualifica Jâmî de "talvez o gênio poético mais multifacetado da língua persa, que foi ao mesmo tempo mestre da poesia lírica, didática, épica, moral e mística" [introdução a Jâmî, *Lawâ'ih – A Treatise on Sufism*, trad. E. H. Whinfield e M. M. Kazvîni, c/ uma nova introdução por S. H. Nasr. Londres: The Theosophical Publishing House, 1978 (reproduzindo a paginação da 2ª ed., de 1914, reimpr. em 1928, e com o texto persa às p. 62-115), p. 21-22].

dos seus escritos os limites da linguagem poética, teológica ou filosófica são muito difíceis, se não impossíveis, de traçar), autor de mais de 50 obras sobre uma grande variedade de assuntos, tais como o Corão, a missão, vida e elocuições do profeta Maomé (Muhammad – que a paz de Alláh esteja sobre ele!), a peregrinação a Meca (*hajj*), aspectos teóricos e práticos do sufismo, política, história, ciência, filosofia, música, literatura, enigmas (*mu'ammayât*), gramática árabe e persa.

Jâmî foi um mestre da confraria sufi Naqshbandî, e seu sufismo se expressa na linguagem da poesia persa e da teosofia *akbarî* – da escola de Ibn 'Arabî, conhecido entre os sufis como *as-Shaykh al-Akbar*, “o Grande Mestre” – , veiculada numa dicção ou numa roupagem que é essencialmente aquela do neoplatonismo islâmico (cf. FERNANDES, 2001). É importante enfatizarmos aqui que no sufismo, assim como no neoplatonismo, favorece-se uma visão emanacionista da criação. Em diversos momentos da obra de Jâmî encontramos metáforas que descrevem a emanção (*fayd*; efusão) como irradiação luminosa<sup>64</sup>, como no Lampejo 16 do *Lawâ'ih*: “Glória a Ele/Ela [Deus/a Divindade], que Se velou pelas instâncias da manifestação de Sua luz<sup>65</sup> e tornou-Se manifesto(a) ao deixar cair Seus véus<sup>66</sup>”. Poucas linhas abaixo, Jâmî torna mais claro seu pensamento no poema que fecha a seção:

[...]

Enquanto o sol está plenamente a brilhar  
seu manancial jamais se poderá avistar//.

Quando o sol arremessa sua bandeira de luz sobre a esfera [celeste]

64 Para as matrizes akbarîs da ontologia luminosa de Jâmî, cf. Ibn 'Arabî, *Risâlat al-Anwâr* (em: *Rasâ'il Ibn al-'Arabî*, 2 partes. Hyderabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya, 1948, parte I), o cap. 9 do *Fusûs al-Hikam*, o “O Engastê da Sabedoria Luminosa na Palavra de José” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, 120-127), e a seguinte passagem: “Os [entes] existentes (*mawjûdât*) são todos individuações [= entificações (*ta'ayyunât*)] das luzes do Sol do Poder (*Qudra*). A luz [irradiada] do sol não compartilha com o Sol do *status* de concomitância (*ma'iyya*), mas do *status* da vela (*sham'iyya*)” [que a outras velas transmite sua chama e, **consequentemente**, sua luz] (*Al-Ajwiba al-Lâ'iqâ*, fólio 6b). Ibn 'Arabî compara ainda o Criador e as criaturas com a luz e as sombras: A luz (o Ser) é uma, e suas sombras se multiplicam segundo o número de coisas que ela ilumina (*Fut.* IV, 279).

65 Ibn 'Arabî, seguindo um conhecido *hadîth* (mencionado mais abaixo no nosso texto) menciona duas categorias de véus pelos quais Deus se vela, “véus de escuridão, que são as formas [= os corpos] naturais, e véus de luz, que são os espíritos sutis” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, p.56).

66 Esses véus (*hijâb*) fazem parte de um grupo maior: Jâmî relatou que Junayd al-Baghdâdî reconheceu que os *shaykhs* do Corassã (região do mundo persa onde nasceu Jâmî) aceitavam a existência de três tipos de véus, 1.a natureza (*khalq*) ou a disposição inata (*khulq*) [do homem] (a leitura de *kh.lq* é duvidosa aqui); 2. o mundo; e 3. a concupiscência. A esses véus, que Junayd diz que se aplicam ao coração dos homens comuns, ele acrescenta um quarto, dos “homens especiais” (os sufis): “a via das obras; a consideração das recompensas devidas às ações; e a via dos serviços [a Deus]. O *shaykh al-Islâm* [= Abû Ismâ'il 'Abd Allâh al-Ansârî al-Harawî] disse (sobre isso): Deus é velado pelo coração do homem que vê suas próprias ações; ele é velado [...] por aquele que desvia seus olhos do Benefeitor, ocupando-se de considerar o bem-feito” (JÂMÎ, 1977, p. 157).

com seus raios ele consegue de longe os olhos ofuscar.  
Quando ele brilha através de uma cortina de nuvens  
o contemplador pode olhá-lo sem [sua visão] falhar.

Paradoxalmente, se um velamento completo de Deus implica na invisibilidade (inexistência) do mundo<sup>67</sup>, um Seu desvelamento completo implicaria na aniquilação do mundo, como esclarece um conhecido *hadîth* citado por Abû Hâmîdal-Ghazâlî (*Mishkât al-Anwâr*, I, §2)<sup>68</sup> – “Deus/a Divindade tem setenta véus de luz e escuridão; se Ele/Ela os fosse erguer, as augustas glórias de Sua face queimariam todos cuja vista O/A percebessem” (GHAZÂLÎ, 1998, p. 1) –, de modo que só com desvelamentos parciais as coisas vêm a existir, e o homem pode contemplar a Divindade por meio delas. Isso também pode ser percebido no seguinte poema:

Amigo, na verdade o mundo é como uma sombra do Sol,  
vê como Deus onipotente a sombra difunde!  
É uma só a existência da sombra e do Sol<sup>69</sup> -  
aos leigos, no entanto, isso às vezes confunde.

Num momento, o Sol diminui seu brilho,  
chama-se a isso sombra, mas é o Sol que a dispõe.  
A luz do Sol na Terra é sombra  
No momento em que algo entre os dois se interpõe  
(JÂMÎ, 1984, p. 307).

A existência da sombra e do Sol é única porquanto “em relação ao Real, aquilo que é ‘outra coisa que não a Realidade (*siwâ al-Haqq*)’, que é chamado de cosmos, é como uma sombra em relação a ‘Aquilo’ que projeta a sombra, pois ele [o cosmos; aquilo que não é a Realidade real] é a sombra de

67 Segundo Al-Manîrî (ou Manerî; *Maktûbât-i Sadî*, epístola 62), o velamento de Deus é o único inferno verdadeiro (*Shaikh Sharfuddîn Manerî* [“*Makhdûm-ul-Mulk*”], *Letters from a Sûfi Teacher*, trad. Baijnârh Singh. Benares: Theosophical Publishing Society, 1908; reimpr. N. Iorque: Samuel Weiser, 1974 [outra ed.: *Letters from a Sûfi teacher: being an abridged translation of the celebrated Muktubat-e-sadi or the collection of one hundred letters covering different topics of spiritual training/ written by one of the eminent Sufis of the sub-continent*, Sharaf-ud-Din Yahya Manerî; translated by Baijnath Singh. Lahore: Al-Kitab, 1980]), p. 81.

68 Cf. também o *Mishkât al-Anwâr* (“O Nicho das Luzes”), I, §§ 61-5; GHAZÂLÎ, 1998, 22-24, e q. v. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 365-381.

69 “aquilo que é ‘outra coisa que não a Realidade (*siwâ al-Haqq*)’, que é chamado de cosmos, é, em relação à Realidade, como uma sombra é em relação àquilo que projeta a sombra, pois ele [aquilo que não é a Realidade] é a sombra de Deus” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, p. 123). Por outro lado, a “ipseidade da Realidade (*huwiyat al-Haqq*)” de certo modo “é [a mesma coisa que] Sua sombra, pois ela manifesta-se a partir d'Ele/d'Ela e para Ele/Ela a manifestação inteira retorna, pois a sombra nada mais é do que Ele/Ela” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, p. 124).

Deus” (Ibn Al-‘Arabî, 1980, 123). Por outro lado, “a ipseidade da Realidade (*huwiyat al-Haqq*)” de certo modo “é [a mesma coisa que] Sua sombra, pois ela manifesta-se a partir d’Ele/d’Ela e para Ele/Ela a manifestação inteira retorna, pois a sombra nada mais é do que Ele/Ela” (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, p. 124).

Tanto na luz total quanto no escuro da existência potencial, quando as realidades e entes ainda estão em Deus, as cores de sua existência apariciona ainda não podem ser discernidas (embora já existam prefigurativamente, de modo arquetípico, e sejam imutáveis)<sup>70</sup>, da mesma maneira que todas as cores<sup>71</sup> desaparecem no branco, que é a soma de todas elas, e no preto, que absorve todas elas (não irradiando nenhuma). Daí a comparação que Jâmî faz das realidades e entes arquetípicos com vidraças coloridas pela passagem da luz do Ser:

Os entes eram todos vidraças coloridas  
sobre os quais caíram os raios do Sol do Ser.  
Em cada vidraça – vermelha, amarela, azul –  
na cor da vidraça a luz veio a aparecer  
(*Naqd an-Nusûs*<sup>72</sup>, 71-72; *apud* MURATA, 1992, p. 33).

Jâmî elucida esses versos da seguinte maneira:

A luz do Ser de Deus – “E Deus é a mais alta perfeição” [Corão, 16: 60] – é como a luz do sensorio, enquanto as realidades e entes imutáveis são como diferentes peças de vidro colorido. As variações da Automanifestação do Real nessas realidades e entidades são como as diversas cores.

As cores da luz mostram-se de acordo com as cores do vidro, que é o véu da luz. Mas, na realidade factual, a luz não tem cor. Se o vidro é claro e branco, a luz aparece nele como clara e branca. Se o vidro é escuro e colorido, a luz aparece escura e colorida. Ao mesmo tempo,

70 No Corão aprendemos que a aliança de Deus com os arquétipos humanos, pela qual o fado (*dahr*) de cada homem foi fixado (Corão 7: 172), implica que quando a Divindade criou o homem: “a sua imagem (*bi sûratihî*)” ela o fez conforme uma imagem arquetípica preexistente.

71 No vocabulário sufi, o vocábulo *talwînât* (“colorações”) designa a habitual instabilidade e mutabilidade de cada ente, equivalendo no nível humano individual às mudanças psicológicas que correspondem a transformações (*taqallubât*) internas da alma.

72 A obra *Naqdan-Nusûs fi Shahr Naqsh al-Fusûs* (“Textos selecionados para comentar o *Naqsh al-Fusûs*”), de 1459/863, um comentário em 250 páginas, em prosa mista em árabe (dois terços) e persa, sobre o *Naqsh al-Fusûs* (“Impressão do *Fusûs*”) de Ibn ‘Arabî [cf. Jâmî, *Naqdan-Nusûs fi Shahr Naqsh al-Fusûs*, ed. W. Chittick. Teerã: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977/1398 a.H./1355 Hijri-Shamsi, e William Chittick, “Ibn ‘Arabî’s own summary of the *Fusûs*” - The Imprint of the Bezels of Wisdom”. *Sophia Perennis* (Teerã), 1 (2), outono de 1975: 88-128, e 2 (1), primavera de 1976: 67-106; reimpr. no *Jaf the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 1, 1982, p. 30-93].

a luz é em si mesma uma, simples, e tudo-envolvente. Ela não tem cor ou forma. De modo similar, em cada realidade e entidade ocorre uma Automanifestação da luz do Ser Real. Se essa realidade e entidade estão perto da simplicidade, luminosidade e claridade – como os entes dos intelectos desprendidos [da matéria] e as almas – a luz do Ser aparece nessa estância de manifestação em extrema clareza, luminosidade e simplicidade. Se ao invés disso ela está longe da simplicidade, como os entes das coisas corpóreas, então a luz do Ser aparece densa, mesmo que, em si mesma, ela não seja densa nem sutil.

Portanto, é Ele/Ela – exaltado(a) e santificado(a) seja Ele/Ela – que é o verdadeiro Um, livre de forma, atributo<sup>73</sup>, cor e aspecto no nível da unidade. E é também Ele/Ela quem Se manifesta nas múltiplas estâncias de manifestação em diversas formas, em conformidade com Seus nomes e atributos (*Shahr-i Rubâ’iyyât*, 53-54<sup>74</sup>, *apud* MURATA, 1992, p. 33-34).

No Lampejo 5 aprendemos, ademais, que

o Absolutamente Belo é a Presença do Possuidor da Majestade e da Dádiva Generosa. Cada beleza e perfeição manifestadas em todos os níveis [de seres] é o [brilho, ali, do] raio brilhante de Sua beleza e perfeição, e através dele os possuidores dos níveis ganharam os traços da beleza e os atributos da perfeição. Resumidamente, tudo são atributos d’Ele/d’Ela (Deus/a Divindade), descidos do pináculo da universalidade e da não limitação, e descerrado nas profundezas da particularidade e dos laços (trad. Chittick, em MURATA, 2000, p. 142).

Nas duas passagens imediatamente acima temos uma bela e concisa exposição da doutrina akbarî da “unicidade da existência” (*wahdat al-wujûd*), que segundo Jâmî trata “da abrangência essencial [de toda a realidade] pela Presença do Real [= Deus/a Divindade] [...] e do trespassamento de todos os níveis da existência pela Sua Luz” (Jâmî, em MURATA, 2000, p. 210).

Em sua apresentação como metáfora da luz, a doutrina da “unicidade da existência” conforme exposta por Jâmî, é a mesma que foi exposta no tratado

73 Na Essência divina existiria uma unidade absoluta dos atributos. Al-Fârâbî, por exemplo, afirma a identidade comum entre Conhecimento e Vontade divinos (*Mabâdî ‘Arâ’ Ahl al-Madîna al-Fâdila/On the Perfect State*, edição, introdução, tradução e comentários por Richard Walzer. Oxford: Clarendon, 1985, cap. I, p. 57-87). Na opinião de Michael Sells, os sufis criticam todo entendimento predicativo ou instrumental dos atributos divinos, defendendo em seu lugar a posição de que os atributos são “perceptualizações”, simultaneamente entendimentos e factualizações não instrumentais [M. Sells, “The semantics of mystical union in Islam”. Em: M. Idel, B. McGinn, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*. Nova Iorque: Continuum, 1996, p. 87-124, p. 97].

74 Jâmî, *Shahr-i Rubâ’iyyât*, ed. N. Mâyil Hirawî. Afeganistão: Anjuman-i Jâmî, 1964/1343 Hijri-Shamsi.

*Zubdat al-Haqâ'iq*<sup>75</sup> (A Quintessência das Realidades), do sufi 'Azîz Nasafî (séc. XIII)<sup>76</sup> [que, até onde se sabe, foi o primeiro a empregar em persa a expressão *wahdat-i wujûd* (unidade do ser/unicidade da existência), descritiva da ideia geral da doutrina da Ibn 'Arabi].

O povo da Unidade diz que a dimensão não manifesta do universo é luz. Essa luz é a alma do mundo, que está cheio até a borda com essa luz. Ela é uma luz ilimitada e infinita, e esse é um oceano infundo e sem praias. A vida, o conhecimento, o desejo e o poder das coisas/dos entes derivam dessa luz, assim como a natureza, qualidade, ação, visão, audição, fala, apreensão e direção. Contudo, existe apenas uma luz; de fato, tudo é essa luz. Mesmo que os atributos, atos e nomes das coisas sejam dessa luz, ela é não mais que uma, e todos os existentes individuais são seus locais de manifestação. Cada um é uma janela para a manifestação dessa luz, e seus atributos brilham através de todas essas janelas (NASAFÎ, 2002, p. 155)<sup>77</sup>.

Uma sentença aparentada a essa<sup>78</sup>, do *Kashful-Haqâ'iq*<sup>79</sup> (Desvelamento das Realidades) de Nasafî, conforme paráfrase em um artigo de Fritz Meyer<sup>80</sup>, foi evocada pelo físico Erwin Schrödinger (prêmio Nobel de Física em 1933), numa prosódia ainda mais assemelhada àquela de Jâmî: “O mundo espiritual é um único e singular Espírito que se situa como uma luz por trás do mundo material e que, quando qualquer criatura singular vem a existir, brilha através dela como se fosse através de uma janela. De acordo com o tipo e o tamanho da janela, menos ou mais luz entra no mundo. A luz, contudo, permanece imutável” (SCHRÖDINGER, 1992, p. 129).

75 NASAFÎ, 2002, 129-190.

76 'Azîz ad-Dînîb Muhammad an-Nasafî ('Azîz-i Nasafî, c. 1200-1300), um dos maiores místicos persas do século XIII.

77 Cf. tb. *Maqsad-i Aqsâl* "A Meta Mais Distante [ou: Sublime]" (NASAFÎ, 2002, 41-128), p. 112-113.

78 Cf. ainda o *Kitâb-i Tanzîl* ("Livro do Descenso", *John Rylands Library* [Manchester] ms. C112), cit. por Lloyd Ridgeon, *'Azîz Nasafî*. Richmond, Surrey: Curzon, 1998, p. 39.

79 Tratado cujo terceiro capítulo está traduzido em Nasafî, 2002, 191-230. A seção parafraseada por Méier, não traduzida por Lloyd Gerson, diz respeito à sexta estação (*maqâm*) descritiva da relação entre o caminhar e Deus, ou sexta face (*wajh*) da realidade, que explica as criaturas como lugares de manifestação da luz de Deus (*madhâhir* [mazâhir]-i nûr-i Khudâ) ou como janelas (*darîcha*) através das quais brilha a luz da Divindade.

80 Nasafî. *Kashf ul-Haqâ'iq*, *Nurosmaniye* [Istambul] ms. 4899, 266b11-267b2; mencionado (sem citação direta) em Fritz Meyer, "Das problem der Natur im Esoterischen Monismus des Islams". *Eranos-Jahrbuch*, 14. Zürich: Rheinverlag, 1946, p. 149-227; p. 190 [trad. como "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam". Em: J. Campbell (ed.), *Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbooks*; 1 (Bollingen Series XXX, 1). N. Iorque: Pantheon Books, 1954 (2ª ed. Princeton, N. Jérsei: Princeton University Press, 1972), p. 149-203; p. 170]: "Die Geisterwelt ist einziger Geist, der wie ein Licht hinter der Körperwelt steht und durch jedes entstehende Ein zelwesen wieder durch ein Fenster hind urchscheint. Je nach der Art und Größe des Fensters dringt weniger oder mehr Licht in die Welt. Das Licht aber bleibt unverändert".

De forma simplificada, podemos dizer que somente a Divindade tem existência real, e que tudo o mais que existe são efusões/emanções (*fuyûdât*) ou teofanias [Autodescerramentos (*tajalliyât*)] de Deus [ou da Sua luz], momentos, acontecimentos, níveis, sinais ou atributos Seus. Tudo o que numa certa condição espaço-temporal existe fora de Deus já esteve desde sempre prefigurado na Divindade, e para lá há de retornar. O neoconfucionista islâmico Wang Tai-yü (Wang Daiyu; c. 1590 – c. 1657-8)<sup>81</sup>, ao apontar três níveis da realidade no cap. I do “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino (*Cheng-chiao Chen-ch'üan*)” (MURATA, 2000, p. 50) chama o terceiro e mais inferior de *mei-Chen* (escurecimento do Real), enquanto os outros dois, em ordem progressiva de assunção da realidade, são denominados *i-Chen* (mudança do Real) e *ssu-Chen* (semelhança ao Real)<sup>82</sup>.

O *khwâja* (persa *khvâjeh*, mestre) 'Ubayd'ullâh Ahrâr (1404-1489; 20º mestre na corrente dourada da confraria Naqshbandî) ensinava antes de Jâmî que

A soma das ciências exotéricas consiste em *tafsîr* (exegese corânica), *hadîth* (ditos da tradição) e *fiqh* (jurisprudência); a essência de todas estas é o sufismo. O assunto da ciência do sufismo é o Ser; diz-se que, em todos os níveis de manifestação, existe apenas um único Ser, que se manifestou através das formas latentes em Seu próprio conhecimento (*suvar-i 'ilmiya-yi Khud*). Esse é um assunto muito difícil e sutil; adentrá-lo através da inteligência e da imaginação leva a extravio e heresia. Isso se dá porque neste mundo existem cães e porcos e outros animais inferiores, assim como várias coisas imundas e impuras. Aplicar a palavra “Ser” até esses entes é ofensivo e abominável; por outro lado, excluí-los do Ser invalidaria o princípio geral. Para os membros da comunidade dos Mestres da Sabedoria, portanto, é tarefa mandatória trabalharem até a exclusão de todo o resto, ocupando-se em remover as marcas do ser criado (*nuqûsh-i kaunîya*) do espelho de sua essência, de tal modo que, uma vez limpa e purificada, a essência receba o raio da luz do Ser, e o espelho da percepção sutil (*latîfa-yi mudrika*)<sup>83</sup> adquira claridade plena. A Realidade do Ser é então

81 Para uma breve biografia de Wang Tai-yü, cf. Murata, 2000, 19-24, e Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: a cultural history of Muslims in late imperial China*. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Asia Center, 2005, p. 105-6, 134-138, 144. Para a data de nascimento de Wang, James D. FRANKEL propõe “c. 1570” [*Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allâh's Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the Tianfang Dianli* (tese de doutoramento). Columbia University: Graduate School of Arts and Sciences, 2005, p. 42].

82 Este último, com os prováveis equivalentes islâmicos *at-tashabbuh bi'l-Ilâh*, “assemelhamento a Deus” (em Ibn 'Arabi), e *at-takhalluq bi Akhîqâq Allâh*, “caracterização como Deus” (conforme outros sufis).

83 *Mudrik* = aquele que percebe ou apreende; *latîfa* (“sutileza”; plural *latâif*) = centro de percepção espiritual (assim como os chakras do yoga). Cf. N. K. SINGH, “Lataif-e-Sitta”. Em: *Global Encyclopaedia of Islamic Mystics and Mysticism*, 4 vols. N. Delhi: Global Vision Publishing House, 2009, vol. 1, p. 221-225.

compreendida, e essa Realidade não pode ser posta nos moldes da fala (Safi, 2001, 297, com reparos<sup>84</sup>).

A linguagem convencional, atrelada ao espelho da razão, pode não ser difícil de aprender, mas pode ser insuficiente para veicular algumas verdades esotéricas que demandam que se direcione o espelho do coração desde o mundo até Deus<sup>85</sup> (a suprema Luz; a suma Beleza), como apregou Jâmî: a realização do Real consiste em “virar-se desde (*i'râd*) tudo (*mâsiwâ*)” e “virar-se para (*iqbâl*) Deus”. É ainda Jâmî quem explica:

O eu natural do homem assemelha-se a um espelho, voltado para o mundo externo. É necessário virá-lo em direção à Verdade Divina (*Haqq*). Quando o coração se conecta a Deus, o ser humano experimenta uma perda de consciência que o faz esquecer o mundo exterior – isso é chamado de estado espiritual (*hâl*). Algumas vezes essa conexão não o faz esquecer – isso é chamado de conhecimento (*'ilm*). [...] [...] O grau dessas qualidades varia conforme a aptidão do indivíduo que tem a experiência (SAFÎ, 2001, p. 182).

Para conhecer melhor a posição da Beleza Absoluta na doutrina da *wahdat al-wujûd*, passemos a uma elegia à Divindade extraída do poema *Salâmân-u Absâl* (Salomão e Absal)<sup>86</sup>:

Ó Tu, cuja memória aviva a alma dos amantes  
e cuja fonte de alegria renova a língua de quem ama!  
Tua sombra<sup>87</sup> projeta-se sobre o mundo; os amantes  
Te reverenciam, e dos ricos em beleza  
Tu és a riqueza que ensandece os amantes. [...] [...]  
Amado e amante não são nada mais do que Tu  
e a beleza mortal nada mais é que um véu que oculta  
a Tua beleza celestial, da qual se nutre a beleza mortal  
e por quem nossos corações anseiam como que por uma noiva

84 Reparos a partir da tradução de Hamid Algar, “Reflections of Ibn ‘Arabi in Early Naqshbandi Tradition”. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 10, 1991: 45-66 [há versão disponível na web, e tradução turca: “*Ik Dönem Nak İbendî Gelene inde bn Arabî'nin Dü üncesinin zier'i: slâmî Ara tirmalar* (Ankara), 5 (1), 1991, p. 1-20].

85 Um ditado antigo ensina que “o universo é o espelho de Deus; assim como o coração do homem é o espelho do universo” (N. S. Fatemi, “A message and method of love, harmony and brotherhood”. Em: L. F. Rushbrook-Williams, *Sufi Studies: East and West*. N. Lorque; E. P. Dutton & Co., 1974, p. 46-73; p. 62).

86 Sobre as fontes dessa alegoria e para uma discussão das qualidades artísticas desse poema cf. Iraj Dehghan, “Jâmî's Salâmân and Absâl”. *Journal of Near Eastern Studies*, 30, (2), 1971, p. 118-126.

87 Recorde-se o seguinte poema: “Num momento, o Sol diminui seu brilho, chama-se a isso sombra, mas é o Sol que a dispõe. / A luz do Sol na Terra é sombra! No momento em que algo entre os dois se interpõe” (JÂMÎ, 1984, p. 307). Aqui, a sombra equivale ao véu da beleza mortal.

a fitar-nos através de um véu, mas mesmo assim a beldade do véu [celestial] a ninguém dá-se a conhecer. Até quando seguirás a iludir o mundo com a fantasmagoria de um véu, através da qual podemos espiar? Já é tempo de descerrares Tua beleza perfeita. Serei Teu amante, e apenas Teu – com os olhos meus selados por Tua beleza e nada mais que Tu; sim, perdido do meu eu na revelação de Ti, e abandonado na inconsciência de bem e mal. Tu te moves sob todas as formas da verdade, sob as formas de todas as coisas criadas; olhar irei, portanto, até que venha a discernir no universo inteiro apenas Tu (apud Hadland Davis, 1908, p. 41).

Jâmî se sentia à vontade empregando a linguagem do amor<sup>88</sup> para falar da relação de Deus com o mundo através do homem, criatura de Deus que, ao tornar-se um com a amada, configura o amor do homem à Divindade, fechando o círculo numa unicidade final<sup>89</sup>. Em *Salâmân-u Absâl* Jâmî disse o seguinte:

[Fui para o deserto, até a fonte do amor,]  
para a face de homem algum ali jamais vislumbrar  
a perscrutar minha tenda, para ali  
a minha amada eu sempre fitar,  
até não mais a ela enxergar,  
nem ver a mim mesmo estando a isso a contemplar;  
até que ela e eu não mais existamos, mas  
num ser indiviso fundidos possamos estar.  
Tudo que não é Um deve sempre  
a ferida da ausência carregar  
e quem na cidade do amor entrar  
espaço para apenas um encontrará  
e somente na Unidade a união realizará  
(apud Hadland Davis, 1908, p. 50).

Aqui, a cidade do amor é o coração, o que fica mais claro com a leitura dos seguintes versos de Jâmî (SAFÎ, 2001, p. 176): “Se queres contemplar a

88 A esse respeito, cf. Maurice Gloton, “The Quranic Inspiration of Ibn ‘Arabi’s Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development”. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, XXVII, 2000, p. 37-52.

89 No estágio final da união suprema, o eu afoga-se no seu amor de tal modo que o amante não sente mais seu amar, nem se percebe mais como sujeito distinto do seu objeto de amor: “Eu sou aquele a quem amo/ e aquele a quem amo é [sou] Eu” (Al-Hallâj, *Diwân*, ed. Louis Massignon. Paris: Cahiers Du Sud, 1955, p. 92-93).

face do(a) Amado(a),/dou-te aqui um conselho:/ Atenta a teu coração/ e faz dele um espelho!”

Segundo Murata (2000, p. 116), Jâmî trata no *Lawâ'ih* de dois assuntos principais, *tawhîd* (o princípio basilar do pensamento islâmico, a asserção da unidade [de Deus]; literalmente, tornar [ou fazer] um) como teoria e *tawhîd* como prática. “*Tawhîd* exige que toda a existência seja governada por uma Realidade suprema singular – a qual os ulemás chineses não objetaram de chamar pelo termo neoconfuciano ‘Princípio (*Li*)’. Tudo vem desse Uno, Princípio Real, e tudo retorna a ele” (MURATA, 2000, p. 8).

O sentido profundo da *tawhîd* escapa a toda contingência, donde a celebre resposta de Abû Bakr as-Shiblî a uma pessoa que o interrogou sobre isso:

Quem define a *tawhîd* de modo explícito é um apóstata, quem lhe faz alusão é um biteísta, quem a evoca é um idólatra, quem emite raciocínio sobre ela é um inconsciente, quem guarda silêncio a seu respeito é um ignorante, quem se acredita próximo [dela] está distante, quem faz dela seu êxtase é deficiente; tudo aquilo que vós distinguis por vossa imaginação e que apreendeis por vossa inteligência é rejeitado, devolvido a vós posto que é contingente e criado como vós (TÛSÎ, 1914, p. 30).

Quem faz da *tawhîd* seu êxtase é deficiente na medida em que, conforme outro mestre, no seu grau supremo a *tawhîd* “cega o clarividente, confunde aquele que raciocina e estupefaz aquele que está seguro do seu julgamento” (TÛSÎ, 1914, p. 33). Num poema do *shaykh* Abû Ismâ‘îl ‘Abd Allâh ibn Muhammad al-Ansârî al-Harawî (m. 1089), lemos:

Ninguém que realizou (ou afirmou) a *tawhîd* realizou [realmente] a unidade do Uno, pois todos os que afirmaram Sua unidade O negaram<sup>90</sup>. A *tawhîd*, por parte de qualquer pessoa que ensaie descrever Sua qualificação, é [por assim dizer] um empréstimo do qual o Uno provou por Si mesmo a falsidade: Sua *tawhîd* [enquanto percepção] é verdadeiramente Sua *tawhîd* [enquanto realização]; qualquer pessoa que O qualifique está maculada pela inverdade (JÂMÎ, 1977, p. 74)<sup>91</sup>.

Uma glosa de ‘Abd al-Ghafûr al-Larî esclarece que

O sentido disso é, grosso modo, que a profissão real da unidade só pode ter lugar enquanto Deus, que é o Ser verdadeiramente simples, é

compreendido sem nenhuma resistência (*muzâhama*) do que quer que seja. Ora, isso só pode se passar em Deus, dado que Ele é simples, e que não há nada que se Lhe resista. Em relação a tudo que não é Deus, isso não pode existir, pois todo ser que não é Deus é mais ou menos composto, e aquilo que é composto não pode compreender pela via da gustação [espiritual] (*dhawq*). [...] Se, portanto, qualquer pessoa pretende professar em toda a realidade a unidade de Deus, sua própria condição [de ser composto] evidencia a mentira sua pretensão (JÂMÎ, 1977, p. 74 n. 1).

Como prática, *tawhîd* é o significado profundo do *Islâm* (literalmente, submissão), “a efetuação da *tawhîd* para pela supressão dos ‘eu’: não diga mais ‘a meu ver’, ‘por mim’, ‘de mim’, ‘para mim’. [...] *Tawhîd* consiste em apagar todo traço de humanidade (*mahwâthâr al-bashariyya*) a fim de que surja, despojada, a Divindade (*tajarrud al-Ulûhiyya*)” (QUSHAYRÎ, 1988, p. 302). Conforme Jâmî, “Junayd [al-Baghdâdî] disse: ‘a profissão [de fé] do sufi consiste em permanecer um instante sentado sem enfermidade’. O *shaykh al-islâm*<sup>92</sup> perguntou: ‘Que significam essas palavras sem enfermidade?’. [Junayd respondeu:] ‘É encontrar sem procurar, e ver sem olhar, pois aquele que olha [não se aniquilando n’O Visto] tem uma enfermidade na vista<sup>93</sup>’ (JÂMÎ, 1977, p. 152).

Para Ibn al-‘Arabî, “*tawhîd* consiste em que seja Ele/Ela (Deus/a Divindade) quem contempla e quem seja contemplado(a)” (IBN AL‘ARABÎ, 1948, p. 34). Conforme Walter Stace,

A característica mais importante e central, com a qual concordam todas as experiências místicas *completamente desenvolvidas* e que, numa análise última, define-as e serve para distingui-las de outros tipos de experiências, é que elas envolvem a apreensão de uma unidade *suprema* em todas as coisas<sup>94</sup>, uma unicidade ou um Uno ao qual nem os sentidos nem a razão podem penetrar. Noutras palavras, ela transcende inteiramente nossa consciência intelectual sensória [...] [...], mas na consciência mística desaparecem todas as distinções entre “Eu” e “você”/“tu”, e “ele” e “ela” (STACE, 1960, p. 15; 27)<sup>95</sup>.

92 Aqui, provavelmente Abû Ismâ‘îl ‘Abd Allâh al-Ansârî.

93 Quando o vedor e O Visto, o buscador e O Buscado, não são Um.

94 “Unidade indiferenciada” em Stace, 1960, p. 21.

95 Do mesmo modo que Stace pensam R. Otto (*Mysticism East and West*. N. lorque: McMillan, 1932, p. 19-32), R. C. Zaehner (*Mysticism, Sacred and Profane, an inquiry into some varieties of praeter-natural experience*. Oxford: Clarendon, 1957, p. 168-184; 198; *Hindu and Muslim Mysticism*. Londres: Athlone Press, 1960, p. 21-40; 45), P. Morewedge (*Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oneonta, N. lorque: The Dept. of Philosophy of the State University of New York, 1995, p. 225-227; 271-273) e outros.

90 Pois Conhecedor e Conhecido eram, então, Um só.

91 Cf. o poema, em seu contexto original, em *Khawâja ‘Abd Allâh al-Ansârî, Manâzil as-Sâ‘irîn*, ed. S. De Laugier De Beaurecueil. Cairo: L’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1962, p. 113.

Jâmî (1977, p. 67-73) reconhece quatro graus da prática da *tawhîd*, ou realização da Unidade:

1) grau da fé (*'ilmâni*), que “é produto da ciência exterior (*'ilm-i zâhiri*)”, consistindo em “crer de coração e expressá-lo oralmente”;

2) grau da ciência (*'ilmî*) ou “da determinação formal (*rasmî*)”, que “é produto da ciência interior (*'ilm-i bâtinî*) que é chamada de ciência da convicção (*'ilm-i yaqîn*)”, consistindo em um conhecimento “produzido pela energia da fé, e não por argumentos e provas” (JÂMÎ, 1977, p. 68 n. 1). Nesse grau, uma pequena parte das formas é dissipada (JÂMÎ, 1977, p. 72);

3) grau do estado [extático] (*hali*), no qual “a realização da unidade torna-se uma qualidade inerente e inseparável do unitário (*mutawahîd*). [...] [...] A luz da realização da unidade se esconde e se confunde na luz do estado do unitário, do mesmo modo que a luz das estrelas se confunde naquela do sol [...] [...] O produto desse grau de *tawhîd* é a luz do desvelamento [místico] (*kashf*)<sup>96</sup> e a luz [interruptamente recompensadora] da expectativa constante (*raqb*)<sup>97</sup>”. Nesse grau, a maior parte das formas desaparece, e “o motivo porque ainda resta alguma coisa das formas na realização do estado [extático] é para que a justa direção das ações e da bondade das palavras possa vir da parte do unitário”;

4) grau da Divindade (*ilâhî*), no qual “há, *a priori*, a qualificação de Uno (*Ahad*) e Único (*Wâhid*)”. Nesse estado, tudo que não seja a “face de Deus” perece (Corão, 28: 88). A união com a Divindade é retratada no sufismo como transcorrendo em três estâncias ou instâncias (QUADRO 1); essas instâncias também podem ser vistas como estágios de retorno/ascensão [em grego *epistrophé* (latim *reversio*) ou *anábasis*/ árabe *ma'ad* / chinês *hui*] ao Uno (de cima para baixo), ou de processão/descida [grego *próhodos* (latim *processio*) ou *katábasis*/ árabe *mabda'* / chinês *fa*] (de baixo para cima) a partir do Uno, havendo aproximações semânticas: *ma'ad* retribuição; retorno; ressurreição; *ruj'at*, “retorno; *jam'*, reunião; *su'ud*, ascensão; *mabda' / ibdâ*, expressão; *fayd*, emanação; efusão; *kashf*, desvelamento; *jalá'*, descerramento; *tajallî*, autodescerramento; *tafriqa / farq*, dispersão; *tanazzul*, descida; *nuzûl*, descenso.

96 I. e., do “ver a descoberto (*mukâshafa*)”; cf. Jâmî, 1977, 71 n. 2. “A base da posição (*mústânad*) tomada pelos sufis é o desvelamento [místico] e a intuição (*al-kashfwa al-'iyân*), ao invés da razão e da demonstração (*an-nazarwa al-burhân*)” (Durrat al-Fâkhirah, 11, em Jâmî, *The Precious Pearl – Al-Jâmî's Al-Durrat Al-Fâkhirah together with his Glosses and the Commentary of 'Abd al-Ghafûr al-Lâfî*, ed. e trad. por Nicholas Heer. Albany: State University of New York Press, 1979, p. 37).

97 I. e., do “ver por estar expectante (*murâqaba*) [meditando]”. Cf. JÂMÎ, 1977, 71 n. 2.

Quadro 1 - Estâncias/instâncias de união com a Divindade

ISLÂ (SUFISMO)	DHÛ'N-NÛN AL-MISRI <sup>98</sup>	JÂMÎ (1850, 161) <sup>99</sup>	WANG TAI-YÛ <sup>100</sup>
<i>Tawhîd</i> (feitura do Uno), ou <i>tawhîd</i> da gente comum ( <i>'âmm</i> )	<i>al-'ilm al-yaqîn</i> (certeza do conhecimento) - arrependimento)	<i>fanâ'</i> (aniquilação do eu pessoal)	<i>shun-I</i> (seguimento do Uno) <i>mei-Chen</i> (escurecimento do Real)
<i>Ittihâd</i> (Unificação), ou <i>tawhîd</i> dos eleitos ( <i>khâss</i> )	<i>al-'ayn al-yaqîn</i> (certeza do olho) - confiança em Deus e comunhão com a Divindade)	<i>baqâ' billah</i> (imortalidade em Deus) <sup>101</sup>	<i>jen-I</i> (reconhecimento do Uno), <i>i-Chen</i> (mudança do Real)
<i>Wahda</i> (Unidade); <i>Ittisâl</i> (União), ou <i>tawhîd</i> dos eleitos dentre os eleitos ( <i>khâss al-khawâss</i> )	<i>al-haqq al-yaqîn</i> (certeza real), <i>al-'ayn al-qalb</i> (olho do coração) - conhecimento da realidade além do poder do aprendizado e da razão humana	<i>fanâ' al-fanâ'</i> (aniquilação da aniquilação) <sup>102</sup>	<i>ch'eng-I</i> (assunção do Uno); <i>ssu-Chen</i> (semelhança ao Real)

Simplificadamente, podemos dizer que a doutrina da *wahdat al-wujûd* expõe a teoria da *tawhîd*, que é brilhantemente exposta no Lampejo 24 do *Lawâ'ih*:

Na realidade, a Existência/o Ser não é mais do que uma/um. Ela/Ele perpassa todos os níveis e todas as realidades dentro deles ordenadas.

98 Cf. Sachiko Murata, William Chittick, Tu Weiming, *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Asia Center, 2009, p. 519-20.

99 Em outras fontes Naqshbandis temos 3, 5 ou 7 instâncias: *fanâ' as-sifât* (aniquilamento dos atributos), *fanâ fi adh-Dhat* (aniquilamento na Essência divina) e *fanâ' al-fanâ'* (aniquilamento do aniquilamento); ou essas instâncias precedidas por *fanâ 'il-Fa'li* (aniquilamento nas Ações divinas) e seguidas por *baqâ ba'd al-fanâ'* (permanência após o aniquilamento); ou o entendimento de *fanâ' as-sifât* como três instâncias separadas, *fanâ' fi as-Sifât ath-Thubûtiyya* (aniquilamento nos Atributos Positivos), *fanâ' fi as-Sifât adh-Dhâtiyya* (aniquilamento nos Atributos Essenciais) e *fanâ' fi as-Sifât as-Salbiyya* (aniquilamento nos Atributos Negativos), mantendo-se as outras quatro instâncias.

100 “Comentário Real sobre o Verdadeiro Ensino” (*Cheng-chiao Chen-ch'uan*; 1642), cap. I (MURATA, 2000, p. 50).

101 “Por permanência (*baqâ*), entende-se o começo da marcha em Deus [...], e o que se entende por *marchar em Deus* só tem lugar quando o devoto, estando inteiramente morto [para as coisas sensíveis e para si próprio (para o próprio eu)], Deus consente em agraciá-lo com uma existência e uma natureza purificadas de todas as sujeiras dos acidentes temporais, a fim de que mediante isso ele se eleve e tome lugar no mundo dos seres que vestem-se (são investidos) das qualidades divinas, e que se formam sobre o modelo dos atributos do Ser Superior” (JÂMÎ, 1977, p. 41-42).

102 Aniquilação da consciência de passar por uma aniquilação, ou aniquilação última da aniquilação experimentada pelo eu da alma desde que se viu “aniquilada” na prisão da materialidade.

Dentro desses níveis e realidades, Ela/Ele é o mesmo que eles e elas. Do mesmo modo, dentro d'Ela/d'Ele esses níveis e realidades foram [antes de existirem individualmente] o mesmo que Ela/Ele, pois "Deus foi, e nada existia [paralelamente] com Ele" [*hadith* do Profeta](trad. Chittick, em MURATA, 2000, p. 182).

Em dicção poética, nos Lampejos 24 e 25 temos:

O Ser manifesta-Se em tudo [...]//

Na tabuleta da não existência, os lampejos da luz da Eternidade lampejaram [...]//

Não tome o Real como separado do mundo, pois no Real está o mundo, e no mundo o Real nada mais é que o mundo.

[...]

Sem desleixo e erro, saiba que em todas as coisas trazidas à existência há somente Uma Entidade – apenas Uma Essência.

'Alî ibn Husayn al-Kâshifî "as-Safî" registrou em sua obra *Rashahât 'Ayn al-Hayât* (Gotas da Fonte da Vida, completada em 1503-1504), o seguinte testemunho de Jâmî, em quem apontou (SAFÎ, 2001, p. 165) uma inclinação a "ver as coisas sob o ponto de vista da unidade na multiplicidade (*wahda fi'l-kathra*)":

Fiquei tão impressionado com o segredo da unicidade (*wahda*) e com o significado da afirmação da unidade (*tawhîd*) que sou incapaz de descartar essa impressão que me domina. A esse respeito, não tenho absolutamente qualquer vontade pessoal. Nada pode superar esse conceito dentro de mim, e, no meu espírito, essa ideia situa-se acima de todos os pensamentos e sensações (SAFÎ, 2001, p. 166).

Nos versos abaixo Jâmî oferece outra belíssima defesa da *wahdat al-wujûd*:

Uma árdua tradição de supressão da inverdade diz que nada existe exceto a verdade.

A verdade é una, e sua unidade

é clara para os homens da Divindade [= os sufis]//

Mas a cada visada diferente

ela tanto pode aparecer absoluta quando dependente.

Afasta-te de nomes e atributos, e sente

que a existência não se toma fragmentariamente!

(JÂMÎ, 1984, p. 298-99).

Por essa perspectiva, o sufismo é essencialmente a prática da *tawhîd*, como aprendemos no Lampejo 10:

*Tawhîd* é tornar uno o coração; isto é, é purificá-lo e desengajá-lo do apego a qualquer coisa que não o Real [= a Divindade], tanto em termos de aspiração e desejo quanto em termos de conhecimento e gnose<sup>103</sup>. Noutras palavras, a aspiração e o desejo [do sufi] devem ser removidas de todos os objetos de aspiração e desejo, e todos os objetos de conhecimento e intelecção devem ser removidas da mirada de seu olho interior. Ele desvia sua atenção para longe de cada face [= direção particular], de modo que desaparece toda consciência e atencividade que não seja aquela do Real (trad. Chittick, em MURATA, 2000, p. 130; versão nossa acatando modificações a partir de Chittick e Wilson, em NURBAKSH, 1981, p. 94).

A tradicional afirmação de fé islâmica, *lâ ilâha illâ Allâh* (não há divindade fora Deus), calcada no Corão<sup>104</sup>, é considerada pela maioria das autoridades como uma expressão da absoluta *tawhîd*, se bem que alguns mestres sufis empregaram distintas invocações na realização de *tawhîd*: Muhammad al-Ghazzâlî – *lâ huwa illâ Hu* (não há ele/ela fora Ele/Ela); Abû Bakr al-Kattânî – *lâ anta illâ Anta* (não há tu fora Tu); Bâyezid Bestâmî – *lâ anâ illâ Anâ* (não há eu fora Eu). Defensores da invocação de Bâyezid<sup>105</sup> postulam que o "Tu" da invocação de Kattânî ainda sugere uma separação entre objeto e sujeito, enquanto essa dualidade é impossível no domínio da Unidade (NURBAKSH, 1981, p. 76-77).

103 Aqui, conhecimento e gnose provavelmente equivalem a "gnose teórica" (*'irfân-i nazari*) e "gnose experimental" (*'irfân-i 'amali*).

104 "Allâh! Não há Deus/Divindade fora Ele/Ela..." (2: 255 [256 dos xiitas]); "Não há Deus fora Ele/Ela" (3: 16 [16 dos xiitas]); "Saiba que não há Deus fora Allâh" (47: 19); "Dize: 'Ele/Ela é Deus/a Divindade, Uno(a) e Único(a)'" (112: 1).

105 Que disse ainda: "tornei-me como fui quando [ainda] não havia ser, e a realidade (*al-haqq*) era sem ser, relação, posição ou qualidade" [cit. por Michael Sells, "The semantics of mystical union in Islam". Em: M. Idel & B. McGinn, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*. Iorque: Continuum, 1996, p. 87-124; p. 104, a partir de Reynold Nicholson, "An early Arabic version of the *Mi'raj* of Abû Yazid al-Bistâmî". *Islâmica*, 1, 1926: 402-15]. O prelúdio da união com a Divindade (estado de eterno agora) é a visão pessoal do eu que existia antes da criação e a visão do Senhor, que é quem se expressa nesse e por esse eu, como aprendemos do seguinte *hadith*: "quem quer que tenha conhecido a seu eu [= a si], conheceu a seu Senhor (*man 'arafa nafsahu faqad 'araf rabahhu*) [Isma'îl ibn Muhammad al-'Ajlûnî, *Kashf al-Khifâ' wa Muzîl al-Ilbâs 'ammâ Ashtahara min al-Ahadith 'alâ Alsinat an-Nâs*. Cairo, s/d, vol. 2, p. 361. Cf. "Quem conheceu a seu eu conheceu a Deus (*man 'arafa nafsahu fa 'arafa rabahhu*)", Sajjad H. Rizvi, "The Existential Breath of *al-rahman* and the Munificent Grace of *al-rahim*: The *Tafsir Surat al-Fatiha* of Jamî and the School of Ibn 'Arabi". *Journal of Quranic Studies*, 8 (1), 2006: 58-87, p. 78 n. 1]. Não podemos, em última instância, dizer se o eu que o místico encontra na união suprema seria a reflexão do Eu divino no coração humano ou a reflexão do eu humano na Mente divina [SELLS, 1996 (*op. cit.*), p. 107].

No pensamento monista de Jâmi, que essencialmente é aquele de Ibn 'Arabî, o Ser Universal (*Wujûd al-Kullî*, persa *Hastî-i Kullî*; *Wujûd-i Kullî*) é distinto de qualquer existência<sup>106</sup>, intelectual ou exterior, na medida em que entes intelectuais e exteriores pertencem a alguma classe de seres, enquanto o Ser Universal não está subordinado à condição de nada: Ele/Ela é absoluto(a) e soberano(a), e não é geral ou parcial, especial ou comum, não é um pela unidade de partes, não é substância, nem acidente (atributo contingente<sup>107</sup> da substância), e é em si mesmo Uno, e não um múltiplo, distinguindo-se pelo nome *martabah al-Ahadiyya* (nível/ordem/classe/ estágio da Unidade), posto que todas as coisas são necessárias no Ser Universal, segundo seus níveis e estações – tudo o que existe são diferentes estâncias/instâncias (teofanias ou subsistências) do Ser Universal, *al-Lâh* (*Allâh*; persa *Khodâ*), o Uno/Único Deus<sup>108</sup>, a Existência Absoluta (*Wujûd al-Mutlaq*) – definida como *min hayth-Huwa huwa* (existência como ela existe em si), *lâ bi-shart shay'* (incondicionada por qualquer coisa) (N. Heer em JÂMÎ, 1979, p. 223)<sup>109</sup>.

Aprende-se na “Epístola sobre a Existência”, de Jâmi (*Risâla fi'l-Wujûd*, 19 e 26), que Deus, o “Necessário Existente” (*Wâjib al-Wujûd*), não se pauta pela “lei da dependência (*al-qâ'idah al-far'iyah*)”, que determina que “a subsistência de algo em algo depende da existência daquilo em que esse algo subsiste”<sup>110</sup>.

Isso ocorre assim porque, com a exceção da natureza, nenhum dos particulares existe externamente de um modo tal que alguém possa conceber uma falta de unidade com relação à existência devido à prioridade (*taqaddum*) ou posterioridade (*ta'akhhur*). [...] Na opinião daqueles que afirmam a unidade da existência, a natureza da existência

(*tabi'at al-wujûd*) é que existe, e todas as outras coisas, tais como as quiddidades e seus inseparáveis acidentes (*lawâzimiha*), são entidades inerentes nela e existentes através dela (JÂMÎ, 1979, p. 252-253 [ár.]; 240; 241 [ingl.]).

Sem ter a condição de uma “coisa” (*shay'*; persa *chiz*)<sup>111</sup> ou de uma “não entidade” (*lâ-shay'*; persa *na-chiz*), o Ser real (Deus em si) é chamado de *Huwîyya*<sup>112</sup> (“Ser Absoluto”), e em oposição à sua manifestação como existência (*wujûd*, persa *hastî*) está o nada (*'adam*, o não ser), que só existe como condição espaço-temporal de possibilidade do ser<sup>113</sup> – falamos de não ser quando na verdade nos referimos ao que já foi ou àquilo que ainda não foi, ou que nunca será por absoluta impossibilidade de vir a ser. A teofania que se segue à *Ahadiyya* (Unidade) é a “Alma Universal (*an-Nafs al-Kullîyya*)”, contendo os Atributos de vida, conhecimento e vontade, e aparecendo no *martabah-i jamâ* (nível/ordem/classe/estágio da união) sob as formas de alma racional, alma animal e alma vegetativa.

Segundo as generalidades e especialidades [nas palavras de Ibn 'Arabî, *al-hullat al-wujûd* (as vestes da existência)] assumidas em Sua manifestação como entes individuais (*ijâd al-a'yân*), o Ser real é chamado por nomes e atributos do nível divino, e isso é chamado de *wahdat al-maqâm*, “solidão da estação” e *jamâ* (união). O primeiro atributo a emergir na existenciação é a Inteligência (*'Aql*), e o primeiro nível de todas as realidades é sua forma intelectual, como realidades inteligíveis (*haqâ'iq al-ma'qûlah*) ou entidades arquetípicas. A existenciação, a seu turno, ocorre em dois estágios, conhecidos como *martabah al-'ilmî* (nível do conhecimento) e *martabah al-'ayn* (nível da entidade). No primeiro estágio – correspondente à “existência no conhecimento” (*wujûd al-'ilmî*) –, os entes, ainda sem existência externa (árabe *wujûd al-khârijî*)<sup>114</sup>, aparecem no conhecimento divino sob a forma

106 Cf. o Corão 2: 255 [256 dos xilitas] (“*Ayâh* do Trono [*Ayât al-Kursî*]”).

107 Persa *shayâd-buwad*; árabe *mumkin*.

108 “O[s] ser[es] contingente[s] [...] não são autossuficientes (*lâ-yastaqill*) com relação à sua existência, como é óbvio, nem com respeito a trazerem outro[s] à existência, posto que o estágio do trazer-à-existência (*martabah al-ijâd*) é consequente aquele da existência [*martabah al-wujûd*] [...]” [Durrat al-Fâkhira, 3 [JÂMÎ, *The Precious Pearl*, 1979 (op. cit.), p. 33].

109 “Nas obras usuais islâmicas sobre lógica o universal natural é comumente definido como a natureza ou quiddidade [*mâhiyyat*] como ela é em si mesma (*min hayth hiya hiya*), absoluta (*mutlaq*) e incondicionada por qualquer coisa (*lâbi-shartshay'*), seja isso universalidade, particularidade, existência, inexistência, ou qualquer outra coisa. Ele se distingue de dois outros tipos de universais, o universal mental (*al-kullî al-'aqlî*), que é a natureza enquanto ela é universal, isto é, a natureza condicionada pela universalidade (*bi-shart lâ-shay'*), e o universal lógico (*al-kullî al-mantiqî*), que é o próprio conceito da universalidade. [...] [Para Jâmi], apenas um universal, a existência absoluta, existe fora da mente. Ela existe através de si mesma, e não através de uma outra existência subsistindo nela, sendo, portanto, necessariamente existente. Todos os outros universais e seus particulares são individuações [= entificações] da existência absoluta e existem através dela. Contudo, essas individuações da existência absoluta têm apenas existência mental [*wujûd ad-dhihnî*]” (N. Heer em Jâmi, 1979, p. 227; p. 230. Cf. também p. 234, n. 6).

110 “*Thubût shay' li-shay' far' li-wujûd al-muthbat lahu*” (Jâmi, *Risâla fi'l-Wujûd*, 2, cit. por N. Heer em JÂMÎ, 1979, p. 225).

111 Ibn 'Arabî por vezes emprega a palavra *shay'* para designar algo que ele não quer definir categoricamente. *Shay'* nem é manifesto, imanente, como *al-wujûd* (“o ser, a existência”), nem algo não manifesto, transcendente, como *ad-dhât* (“a essência”).

112 Sobre o emprego desse termo no sentido místico (de “Divina Alteridade”) como sendo distinto do filosófico [de “entidade”, “ipseidade”, “ser”, cf. Jâmi, *The Precious Pearl*, 1979 (op. cit.), p. 79, n. 2 ao ¶22], cf. Soheil M. AFNAN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E. J. Brill, 1964, p. 121-123. Nâsir Khosrow emprega o neologismo persa *Ûîh* no lugar de *Huwîyya*.

113 Ser ou existência é aquilo cuja conjunção (*bi-indimâmihi*) com quiddidades (*mâhiyyat*) resulta nos efeitos próprios dessas quiddidades (*al-âthâr al-mukhtassah bihâ*) (JÂMÎ, 1979, 248 [ár.] e 237 [ingl.]).

114 Conforme Jâmi [*Naqd an-Nusus* (apud MURATA, 1992, p. 48)], a não manifestação (*butûn*) é um atributo essencial das entidades (“*al-butûn sifa dhâtiyya li'l-a'yân*”). Esse estado imanifesto é chamado por Ibn 'Arabî de *hâl 'adamîhâ*, “estado de não ser” ou de inexistência [cf. IBN AL-'ARABÎ, 1980, 64, e *Futûhat* II, 587 e ss.; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989 (op. cit.), p. 11 e 87-8]. Cf. ainda Ibn 'Arabî, *Kernel of the Kernel*, trad. Bulent Rauf, 1981, p. 10.

de entidades arquetípicas imutáveis (*a'yân-i thâbitah*<sup>115</sup>, “fontes, essências, entidades ou existências fixas/estabelecidas”); no segundo estágio, as entidades arquetípicas imutáveis ou “mães” são como que “fecundadas” pelos Nomes divinos ou “pais”, e seus “filhos”, os entes, adquirem os atributos e propriedades da existência externa no mundo físico, como entidades concretas (*a'yân-i mawjûda*, essências ou entidades existentes)<sup>116</sup>. E assim se faz a criação.

Buscando comunicar sua experiência do caminho sufi e superar as limitações da linguagem<sup>117</sup>, Jâmî fez largo emprego de histórias sapienciais e poemas, facilitando a difusão e assimilação das ideias islâmicas na Ásia, notadamente sob a forma do sufismo. Em todo o mundo persianizado o pensamento místico-filosófico de Jâmî serviu de “ponte” essencial para a familiarização dos muçulmanos com os ensinamentos de Ibn ‘Arabî e sua “escola”.

## REFERÊNCIAS

FERNANDES, E. “Impacto e repercussões duradouras do neoplatonismo na civilização islâmica”. In: BAUCHWITZ, O. F. (org.), *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001, p. 119-145.

GHAZÂLÎ, [A. H.] AL-. *The Niche of Lights/Mishkât al-Anwâr, a parallel English-Arabic text*, trad. introd. E notas por D. Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.

HADLAND DAVIS, F. *Jâmî*. Londres: John Murray, 1908/Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., 1909 (reimpr. Nova Iorque: Kessinger, s/d).

IBN AL-‘ARABÎ. *The Bezels of Wisdom*, trad. R. W. J. Austin. Nova Iorque: Paulist Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Kitâb at-Tajalliyyât*, In: *Rasâ’il Ibn ‘Arabî*, 2 partes. Hyderabad-Deccan: Dâ’irat al-Ma‘ârif al-‘Uthmâniyya, 1367 (1948; reimpr. Beirute: DârIhyâ’ at-Turâth al-‘Arabî, s.d.), parte I.

JÂMÎ, ‘A. AR-R. AL-. *Kulliyât-i Dîvân-i Jâmî*, ed. Shams-i Brilvî. Teerâ: Intishârât-iHidâyat, 1362 Hijri-Shamsi (1984).

\_\_\_\_\_. *Treatise on Existence/Risâlah fi al-Wujûd (Risâla al-Wujûdiyyah)*, ed. e trad. por Nicholas Heer como “Al-Jâmî’s Treatise on Existence”. In: MOREWEDGE, P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press, 1979, p. 223-256, com o texto árabe às p. 247-256 e traduções p. 237-243.

\_\_\_\_\_. *Vie des Soufis ou Les Haleines de La Familiarité/Nafahât al-Uns* [somente os Prolegômenos e a Vida de Junayd], ed. e trad. Sylvestre De Sacy. Paris: Michel Allard Éditions Orientales, 1977.

MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü’s Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm*, with a New Translation of Jâmî’s *Lawâ’ih* from the Persian by William C. Chittick (prefácio por T. Weiming). Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.

115 Abul Ela AFFIFÍ (*The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939 [reimpr. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964], p. 47) pensa que Ibn ‘Arabî foi quem usou pela primeira vez a expressão “*al-a’yân ath-thâbitah*” (variadamente traduzida como “entidades fixas” [M. Fakhry], “arquetipos permanentes” [T. Izutsu], “protótipos fixos” e “realidades latentes das coisas” [A. E. Affifi]), que “claramente guarda intercessão com – embora não seja o mesmo que – a doutrina platônica das formas ou *ideias*, que Ibn ‘Arabî apresenta sob um disfarce místico. Por essa expressão ele quer dizer que todas as coisas [já] existiram potencialmente como arquetipos ou protótipos na mente de Deus” [an Richard NETTON, *Allâh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Richmond (Inglaterra): Curzon, 1989, p. 277]. As *a’yân ath-thâbitah* são individuais e particulares, e não universais como as *ideias* platônicas. “Podemos definir *al-a’yân ath-thâbitah* como os estados latentes, tanto na mente quanto na Essência de Deus; de Seu ‘vir-a-ser’ futuro, estados que somente podem ser expressos em termos dos Nomes divinos e todas as possíveis relações existentes entre eles” (Affifi, p. 47-8; cf. também as p. 46 e 53). No *Naqd an-Nusûs Jâmî*, traduzindo a linguagem de Ibn ‘Arabî em vocabulário aristotélico, faz equivaler as *a’yân ath-thâbitah* às *quididades (mâhiyyât)*.

116 O fato de uma entidade ser trazida à existência externa é secundário à sua condição primária, essencial, de entidade imutável: “[...] em sua imutabilidade, a entidade é idêntica à entidade em seu estado de existência, exceto por Deus tê-la vestido com o robe da existência através de Si, de tal modo que a existência pertence a Deus, o Real, enquanto a entidade permanece em sua imutabilidade, sem diminuir ou aumentar” [*Futûhat* IV, 320; *apud* Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989 (*op. cit.*), p. 85].

117 Conforme Jâmî, “o real significado do sufismo não se expressa na fala” (SAFÍ, 2001, 173).

... *The Tao of Islam: a sourcebook of gender relationships in Islamic thought*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1992.

NASÂFÎ, 'Â. *Persian Metaphysics and Mysticism: selected treatises of 'Azîz Nasafî*, ed. e trad. L. Ridgeon. Richmond, Surrey: Curzon, 2002.

NURBAKHSI, J. *Sufism: meaning, knowledge, and unity*, trad. W. Chittick e P. Wilson. Nova Iorque: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981.

QUSHAYRÎ, A. AL-Q. AL-. *Risâla al-Qushayriyya*. ed. Ma'rûfâz-Zurayq e 'Alî 'Abd al-Hamîd al-Baltajî. Beirute: Dârar-Risâlat, 1408 (1988).

SAFÎ, M. (*Mawlâna*) 'A. IBN H. [AS-]. *Rashahât 'Ain al-Hayât/Beads of Dew from the Source of Life: histories of the khwâjagân, the masters of wisdom*, trad. do turco por M. Holland. Fort Lauderdale: Al-Baz, 2001.

SCHRÖDINGER, E. "Mind and Matter". In: *What's Life? with Mind and Matter and Autobiographical Sketches*. N. Iorque/Cambridge: Cambridge University Press, [1958] 1992, p. 93-163.

STACE, W. T. *The Teaching of the Mystics*. Nova Iorque: The New American Library/Mentor Books, 1960.

TÛSÎ, A. N. 'A. Â. AS-S. AT-. *Kitâb al-Luma' fi at-Tasawwuf*, ed. R. A. Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co., 1914.

## A FILOSOFIA/TEOLOGIA REVOLUCIONÁRIA DE MARGUERITE PORETE, UMA MULHER DO "ESPÍRITO LIVRE" EM PLENA IDADE MÉDIA

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>118</sup>

Da vida de Marguerite de Hainault (conhecida como "Marguerite Porete"<sup>119</sup>) pouco se sabe, apenas o que consta nos autos de sua condenação, como, por exemplo, que fora uma beguina (SARANYANA, 2007, p. 115)<sup>120</sup> e que tenha sido queimada na fogueira, como herética, na *Place de Grève*, no coração de Paris, em 01 de junho de 1310, por causa de seus escritos, especialmente pela obra *Mirroirdesâmes simples et anéanties* (Espelho das almas simples e aniquiladas)<sup>121</sup>, que embora tenha aparecido anonimamente em 1296, lhe fora atribuído<sup>122</sup>.

Segundo Saranyana (1999, p. 248-249), ainda hoje "se discute muita acerca da origem das Beguinas. O mais provável é que se tratava de associações de mulheres piedosas que faziam vida comum sob a direção de uma

118 Professor da Graduação em Filosofia da UFPE - Brasil. Professor do Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado) em Filosofia da UFPE/UFPB/UFRN.

119 Segundo Borges (2006, p. 1, n.2), o nome 'Porete', "no século XIII designa uma espécie de cebola que cresce muito".

120 "A beguina Marguerite Porete, nascida em data incerta, seguramente entre 1250 e 1260, natural da região de Hainault, agora sudoeste da Bélgica, entre Brabante e a fronteira francesa, cuja capital era, por aqueles anos, a cidade de Valenciennes, morreu na fogueira em 01 de junho de 1310, na *Place de Grève*, centro de Paris". Schwartz (2005, p. 28), por sua vez, baseada em comentários de Bernard Mc Ginn, diz que, por demonstrar alto nível intelectual, é possível que Marguerite Porete fosse oriunda de classe nobre.

121 Segundo Saranyana (2007, p. 116), "o original da obra de Porete, hoje perdido, foi escrito em picardo, provavelmente a língua materna de Porete e de toda região [...]. Todavia, ainda em vida de Margarita, foi traduzida para o latim, da qual temos uma versão crítica 1986 [...]. Do picardo se fizeram também três versões depois que queimaram Marguerite, em médio-inglês, que remetem, respectivamente, a 1330 e a 1350-1370 [...]; outra ao médio-francês, em data incerta, da qual se conserva um manuscrito de final do século XV (entre 1450 e 1530) e outra para o italiano, da qual se conservam quatro manuscritos, que remontam ao final do século XIV e início dos anos XV [...]. Vallarsa (s.d, p. 111), por sua vez, diz que diferentemente de Hadewijch e Matilde de Magdeburgo, Marguerite Porete não usa o estilo nas "visões": o "*Espelho das almas simples e aniquiladas* pertence ao gênero literário dos 'Espelhos'".

122 Richards (1993, p. 73), confirma a informação que Marguerite Porete tenha sido condenada e morta principalmente por seu envolvimento com as beguinas, adeptas da "heresia do Espírito Livre": "O medo provocado por esta heresia [O Espírito Livre] cristalizou-se em torno da figura de Marguerite Porete, uma beguina itinerante que escreveu um livro chamado *The mirror of simple souls*. Acusada de heresia, se recusou a retratar-se, e foram, ela e seu livro, queimados numa fogueira em 1310".

'mestra' e se dedicavam à piedade e as obras de caridade". Igualmente, diz Zamboni (1997, p. 30): "As beguinas eram mulheres que decidiam seguir uma vida de cunho religioso, vivendo juntas em certos quarteirões da cidade grande. Não estavam ligadas a nenhuma autoridade da Igreja [...]. Escolhiam um gênero de vida modesta, que se aproximava aos movimentos religiosos mais radicais, que escolhiam a pobreza como modo de vida". Ou seja, trata-se de leigas penitentes que, segundo Vauchez (1995, p. 120), "viviam em comunidade sob a direção de uma delas, sem pronunciarem votos religiosos propriamente ditos e associando o trabalho manual e a assistência aos doentes a uma intensa vida de oração". E, mais adiante, completa: "Eram celibatárias ou viúvas que, em idade adulta, assumiram uma vida religiosa individual ou comunitária, uma vivência associada à prece, à prática da caridade e ao trabalho manual" (p. 152). Por isso, não eram reconhecidas pela hierarquia oficial da Igreja, antes pelo contrário, foram consideradas heréticas, adeptas ou simpatizantes da "heresia do Espírito Livre", pelo Concílio de Viena, em 1311-1312.

Conforme informa Richards (1993, p. 73),

Beguinas e beguinos foram acusados e sentenciados por serem adeptos da 'heresia do Espírito Livre'. 'O Espírito Livre' era um estado de espírito, relacionado estritamente com o movimento místico ortodoxo. Seus adeptos eram indivíduos, muitos dos quais mulheres, cuja principal motivação era a busca da perfeição espiritual. Eles esperavam atingi-la através da imitação da vida apostólica e enlaçando, no decorrer de suas vidas, uma união total e permanente com Deus. De fato acreditavam que alcançar este estado de perfeição os tornaria incapazes de pecar e os libertaria das restrições morais convencionais e da obediência à Igreja. Esta posição de amoralismo teórico facilitou aos adversários do Espírito Livre deduzir dela um padrão de imoralidade real e ativa. Mas, na realidade, eles acreditavam que a perfeição só poderia ser alcançada pela prática do extremo ascetismo e de uma vida apostólica.

E, na página seguinte, conclui: "No concílio de Viena (1311-1312), o papa Clemente V editou uma Bula que denunciava a heresia do *Espírito Livre* e condenava as beguinas por violarem a proibição da criação de novas ordens" (p. 74).

Finalmente, outra fonte que nos leva a entender o que venha a ser uma beguina ou o movimento das beguinas, encontramos no verbete do *Dicionário Italiano de Mística*: "O termo francês *begin[e]*, originalmente utilizado no Brabante Meridional, nos territórios de Liège e nas regiões renanas, pode ser uma corrupção popular de Albigenses, mais provavelmente, do antigo anglo-saxônico *beggen* (pregar, mendigar), ou ainda, mais provavelmente,

do antigo francês *bege* (tipo de lã grossa ou não tingida) com o sufixo *inus*, ou seja, *beg(u)inus*, pessoa que usa vestes dos hereges (cátaros ou lulardos)" (BORRIELLO, *et al.* orgs, 1998). Já Falbel diz que "de acordo com a lenda do século XV, a corporação teria sido fundada por Santa Bega (+694), filha de Pepino, o Velho, ou pelo pregador Laberto, *lebégue* (o gago) ou *le béguin*, em Liège, em 1177. Outros pensam que o nome deriva de albigenses, ou talvez do habito *biege* (= bege, lã em seu estado natural) das mulheres" (FALBEL, 1976, p. 81). Mas, apesar de condenadas pela Igreja, Sandra Ferrer (2013) lembra que, se por um lado "as beguinas tiveram grandes detratores também tiveram homens de Igreja que defenderam seu modo de viver. Roberto Gossatete, Roberto de Sorbonne e o rei São Luis IX de França, chamado ironicamente de *o pobre rei das beguinas*. Jaques de Vitry, cônego agostiniano e futuro bispo de Acre foi outro de seus defensores. Confessor e amigo de Marie d'Oignies (beguina), defendeu sempre as beguinas".

Na *Miroirdesâmes simples et anéanties* (Espelho das almas simples e aniquiladas), em 138 capítulos, escrita ora em prosa, ora em versos, ora em diálogo, Marguerite Porete expressa sua antropologia filosófico-teológica, que é uma descrição da condição humana, em que a Alma (principal personagem da trama, ao lado do Amor e da Razão), que com a queda perdeu sua condição de imagem e semelhança de Deus, busca o retorno ao estado primitivo, por um processo aspiral dialético ascendente de autossuperação, negação ou mortificações, até atingir a nadificação final ou aniquilamento, momento em que se dá a união definitiva com Deus, ou, numa linguagem alegórica, entre o amante e o Amado, no Amor – Deus.

Esse processo passa por sete degraus ou estados, conforme sintetiza Ceci Baptista Mariani:

O aniquilamento é seu grande tema. Ele é, para ela, fruto de um processo que implica várias mortes. Marguerite vai distinguir, nesse caminho, sete estados: ao longo dos quatro primeiros se dá a libertação da alma que se encontra embaraçada pelo pecado, pela escravidão da natureza, pela escravidão da razão e pela escravidão do desejo. O quinto estado será para Marguerite um marco fundamental. Depois de morta para o pecado e morta para a natureza, a alma que se dispôs a empreender esse caminho experimenta a morte para o espírito, porta de entrada para a vida de glória que será plena somente quando da união definitiva com o amado "LoinPrès". O quinto estado é o da "liberdade da caridade"; a alma aí se encontra desembaraçada de todas as coisas. O sexto é o estágio em que a alma tem a visão (provinda do sétimo estágio) da glória que Deus quer para ela, é o estado em que a alma é pura e iluminada. Aí a alma não conhece nada, não ama

nada, não louva nada que não Deus, porque sabe que não existe nada que seja fora dele. Nesse estado a alma iluminada não vê nem Deus nem ela mesma, mas Deus se vê por ele mesmo nela, por ela, sem ela. Vê tudo o que é por bondade de Deus e sua bondade doada é Deus mesmo, a bondade é o que Deus é. No sexto estado, portanto, a Bondade na alma se vê por sua bondade, se vê na transformação de amor que opera na alma. O sétimo estado é aquele que Amor reserva para a glória eterna. O itinerário descrito no *Mirouer* é o movimento que o amado “LoinPrès” – que não é outro que não a Trindade mesma – opera na alma para a manifestação de sua glória. Enfim, a alma aniquilada, amorosa de Deus lançando-se ao nada, recebe tudo, mais saber do que o contido nas Escrituras, mais compreensão do que a que está ao alcance da razão, ganha a liberdade perfeita e torna-se capaz de experimentar a “paz de caridade” (MARIANI, 2012, p. 59)<sup>123</sup>.

Traduzindo, ou trazendo para realidade, alegoricamente, a exemplo de Santo Agostinho que divide a humanidade em dois tipos sociedades: a “Cidade de Deus” (dos homens que amam a Deus acima de tudo) e a “Cidade terrena” (dos homens soberbos que amam a si mesmo em detrimento de Deus), Marguerite Porete divide as almas ou a humanidade em dois tipos de comunidades: das “almas livres”, ou a “grande Igreja” ou “verdadeira Igreja”, daqueles que alcançam a liberdade ou “verdadeira felicidade”, enquanto a comunidade dos fiéis guiados pela hierarquia eclesiástica, das “almas complexas”, é a “pequena Igreja”. Mais do que isso, a Igreja das “almas livres” é chamada de “simples” (daí o título de sua obra *Mirroirdesâmes simples et anéanties* (Espelho das almas simples e aniquiladas) que significa, além de “não complexa” ou “una”, filosoficamente monista, contrariamente à Igreja hierárquica que é complexa ou dualista, por pregar uma dicotomia existencial entre o querer e o fazer, o querer e o poder, a vida ativa e vida contemplativa, que Marguerite Porete chama do “conflito entre o interno de si e o externo de si”, pelo qual uma das partes sente uma espécie de falta de alguma coisa (de si mesma) e a necessidade de ir buscar lá fora – na Igreja hierárquica. Falta esta que nos faz sofrer.

Na “pequena Igreja”, o homem busca suprir esta necessidade ou a sua perfeição fora de si, no fazer, na Igreja Hierárquica, onde nada encontra e

vive a sofrer<sup>124</sup>. Já na “grande Igreja”, das “almas livres”, o homem busca em si mesmo, na sua própria natureza, por meio das boas obras e de uma vida regrada e controlada pela vontade livre. Nesta segunda Igreja, a alma busca e encontra o bem dentro de si mesmo, na vida contemplativa, sem, no entanto, negar a vida ativa ou o fora de si, conforme diz Chiara Zamboni, comentando as ideias de Marguerite Porete:

A chave religiosa para compreender as almas complexas e as almas simples é esta. As almas complexas são as almas que buscam a Deus, que é Amor, fora de si, isto é, nas obras boas e nos comportamentos virtuosos. As almas simples coincidem com a unidade simples, que é Deus dentro de si e não fora de si, ao que chamamos de Amor<sup>125</sup> (ZAMBONI, 1997, p. 35).

Assim, dentro do princípio de que não há necessidade de se seguir as regras da Igreja hierárquica para se alcançar a perfeição, mas tão somente a própria natureza ou a vontade livre, Marguerite Porete diz que a “Igreja grande”, das “almas livres”, não se regula sobre a lei, porque não há necessidade de indicar os comportamentos justos, distinguindo-os dos errados. Basta que as almas simples sigam a própria natureza, que coincide com o Ser, movendo-se sobre o amor. Por isso, Chiara Zamboni diz que os personagens principais do pensamento de Marguerite Porete são “a alma, o amor e a razão ou a vontade” (ZAMBONI, 1997, p. 38). A razão ou vontade, movida pelo amor, torna-se sujeito moral, ou há uma identidade ou unidade entre eles, tornando-se “una”, ao que chama de “alma simples” (alma nova), centrada em si mesma e, por sua vez, identificando-se com o próprio Amor ou Ser – Deus, havendo uma espécie de anulação da alma complexa (alma velha, centrada na dualidade), uma vez que não há mais diferença entre amor e vontade, mas apenas Amor.

Esse processo assemelha-se a um salto da experiência empírica do agir para uma experiência mística do amor, em que a alma vivencia o próprio Ser – Deus, com um único problema: a união ou identificação da alma com Deus se dá pela razão ou vontade livre, uma espécie de “luz da razão” que ilumina internamente a inteligência. Uma luz que se vê com o olhar (uma experiência) da alma,

123 A mesma comentadora considera haver uma estreita relação entre esse processo de aniquilamento de Marguerite Porete e a “Teologia Negativa” do Dionísio-Pseudo Areopagita: “a influência da teologia negativa de Dionísio, o Areopagita, é inegável. Marguerite se soma a essa teologia que assume como caminho a negatividade e pede despojamento, renúncia dos sentidos, das operações intelectuais, de todo o sensível e o inteligível, enfim, que pede que se deixe de lado o entender, no esforço de subir o mais possível até a união com aquele que está além de todo ser e de todo saber” (*Ibid.*).

124 A esse respeito, diz Schwartz: “Em seus polêmicos diálogos entre a Razão e o Amor, implicitamente entre a pequena Igreja e a grande Igreja, Marguerite Porete combate a racionalidade patriarcal que prevalecia na igreja hierárquica, a qual, em todas as oportunidades, a autora mostra como inadequada e estúpida” (SCHWARTZ, 2005, p. 34).

125 Igualmente Borges (2006, p. 11), diz que “Marguerite concebe todo processo de realização de si como um processo de ‘aniquilamento’. A alma deve passar por três mortes: primeiro a do ‘pecado’, da qual nasce a ‘vida da graça’; depois a da ‘natureza’, da qual nasce a ‘vida do espírito’; finalmente a do próprio ‘espírito’, pela qual passa a viver da ‘vida divina’”.

pela razão, daí o caráter pagão ou racionalista (portanto, herético) da mística de Marguerite Porete, conforme acentua Nelson Omeña:

Marguerite Porete, uma adepta da seita dos *Irmãos do Espírito Livre*, que chegou a sentir uma anulação de sua alma, confundida no coração de Cristo, inferiu que, desde que a alma se fundia na essência do Senhor, não tinha mais qualquer resquício de vontade, e o que viesse a anelar deixava de ser pecado. Assim, pensava de ser emanção da vontade divina o que aspirasse a alma absorvida em Deus, mesmo que demandasse à satisfação dos mais torpes apetites carnis (OMEGNA, 1969, p. 103).

Portanto, os homens não precisam de um guia fora de si, na Igreja hierárquica, por exemplo, para alcançar a salvação, senão seguir a sua própria vontade ou razão.

Em síntese, segundo Zamboni (1997, p. 31-32), o pensamento de Marguerite Porete centra-se em dois pontos básicos: i) a não necessidade da observância das virtudes (teológicas, cardeais ou cristãs), que eram apontadas pela Igreja como condição para se alcançar a salvação; ii) e a possibilidade de se seguir livremente a própria natureza em qualquer situação.

Esses pontos ficaram conhecidos pelo nome de “princípios da alma livre”, por se oporem radicalmente à ideia de uma comunidade de fiéis guiados por uma hierarquia eclesiástica. Daí chama a atenção Silvia Schwartz, para o fato de que,

a maioria dos textos compostos por ou sobre as místicas medievais ancoravam sua autoridade, ao menos em parte, em visões diretamente dadas por Deus. A maioria das mulheres medievais, incluindo Macthild de Magdeburg e Hildegarda de Bingen, utilizam o *topos* da fraqueza feminina: Deus escolhe as coisas fracas – as mulheres – para confundir os fortes – os homens. Isso não ocorre no *Mirouer* de Marguerite Porete, que não contém nenhum recital visionário, chegando mesmo a ser hostil às visões. Além disso, em nenhum momento Marguerite Porete se desculpa por ser mulher e dá a sua obra a autoridade de uma nova forma de evangelho. Porete explicitamente resiste ao masculino, ao latim e ao escolástico, ao domínio das instituições eclesiásticas e mesmo à faculdade da razão. E fala em sua própria voz, com a autoridade das almas aniquiladas, pois não tinha amparo eclesiástico algum para sua proteção (SCHWARTZ, 2005, p. 28).

Por conta disso, Marguerite Porete recebeu diversas sanções e proibições, que culminaram com sua morte na praça pública de Paris, em 1310.

Primeiro, num processo de caráter estritamente diocesano, entre 1296 a 1306, coordenado pelo bispo de Cambrai, Gui de Colmieu, no qual seu livro foi condenado e um exemplar queimado na praça pública de Valenciennes, além de ser a autora proibida de escrever, difundir e pregar suas ideias, sob pena de excomunhão.

Mas, apesar da proibição,

Marguerite Perete continuou a pregar sua doutrina e a difundir sua obra, tendo enviado exemplares para a avaliação de três autoridades teológicas que o aprovaram, apesar de algumas ressalvas: Goffredo da Fontaines (faculdade teológica da Sorbonne), Franco (um cisterciense da famosa abadia brabantina de Villers) e John di Querayn (um franciscano inglês) (SCHWARTZ, 2005, p. 35).<sup>126</sup>

Por conta disso, dois anos depois, em 1308, foi aprisionada pelo novo bispo de Cambrai, Philippe de Marigny, e enviada a Paris para ser investigada pelo inquisidor geral do reino, o dominicano Guilherme Humbert, que ficou famoso por ter julgado e condenado os Templários, tendo alguns de seus membros sido executados na mesma praça que haveria de ser queimada Marguerite Porete. Este reúne uma junta de 21 teólogos e cinco canonistas especialistas em direito, que dois anos depois (tempo que Marguerite ficou presa), em 31 de maio de 1310, após analisar a obra, apontaram 15 pontos em desacordo com as Escrituras, declarando serem a obra e a autora heréticas.

Marguerite Porete, instada a responder as acusações e/ou a se retratar, preferiu o silêncio, coerente com aquilo que acreditava e com o que escrevera em sua obra, quando, por exemplo, o Amor, a ela se referindo (a Alma ou a própria Marguerite, que se identificam na obra), diz:

Essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, transcendentemente livre [...]. A herança dessa Alma é a mais pura liberdade [...]. Ela não responde a ninguém a menos que queira se ele não é de sua

126 Teixeira (2010) reforça essas informações: “A advertência que Marguerite Porete recebeu e a condenação de seu livro pelo bispo de Cambrai em 1306 não surtiram efeito. Porete continuou seus esforços para disseminá-lo e aprová-lo. Após a 1ª condenação de seu livro, Marguerite Porete o enviou a três autoridades eclesiásticas que o aprovaram. O primeiro era um franciscano chamado John de Quaregnon, o segundo um cisterciense, Dom Franco, da abadia de Villers, monastério famoso por sua direção e suporte às bégüines, e o terceiro, o teólogo secular Godfrey de Fountains, um dos mais importantes filósofos escolásticos de Paris, de 1285 a 1306”. Saranyana (2007, p. 115-16), por sua vez, além de reforçar esses nomes, acrescenta a informação de que alguns contadores chegaram a relacionar o nome de John de Quaregnon ao famoso filósofo franciscano João Duns Scoto. Informação confirmada por Vallarsa (s.d., nota 435, p. 108), que diz: “para Guarnieri poderia tratar-se de João Duns Scoto: também ele estava em Paris, com Eckhart e Godfrey de Fountains, no final de julho de 1303, ano em que ela se transfere para Colonia a fim de defender sua doutrina que vinha sendo usada de forma errônea pelos homens do Livre Espírito”.

linhagem, pois um nobre não se digna a responder um vilão que o chama ou intimida no campo de batalha. Portanto, aquele que intimida uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta<sup>127</sup>.

Em seguida Marguerite Porete foi entregue ao braço secular, sendo queimada, juntamente com sua obra, em praça pública de Paris, em 01 de junho de 1310<sup>128</sup>.

Dois anos depois, em 1312, o Concílio de Viena condenava definitivamente o movimento beguinas, o qual, segundo Silvia Schwartz, continha três erros que contrariam a ortodoxia católica:

- 1) que o homem podia alcançar um estado de perfeição terrena no qual era incapaz de pecar;
- 2) que, para tal, o homem não precisaria orar e jejuar, porque em seu estado de perfeição a sensualidade está subordinada à razão, de forma que ele pode garantir livremente seu autocontrole;
- 3) também não necessitaria obedecer a leis humanas e da Igreja, pois “onde o espírito do senhor está, há liberdade” (SCHWARTZ, 2005, p. 38).

Apesar de tais condenações, a obra de Marguerite Porete continuou sendo lida, influenciando pensadores, especialmente místicos, ao longo dos séculos, como relata Marco Vannini:

O livro de Marguerite, embora condenado, continuou a ser lido, mais ou menos ocultamente. Seguramente foi conhecido por santa Catarina de Gênova, assim também pela milanesa Isabella Berinzaga, cujo Breve compendio *Sulla perfezione cristiana*, traduzido ao francês no fim do século XVI, está na base do extraordinário florescimento místico do século XVII na França. Simone Weil (sempre se trata de mulheres!) também o leu e o amou, mesmo que no fim de sua breve vida, e hoje me parece que ele é unanimemente reconhecido em toda a sua extraordinária profundidade (VANNINI, 2012, p. 9).

Mas, provavelmente, o pensador mais próximo cronologicamente e que mais sofreu influência da obra de Marguerite Porete foi o Mestre Eckhart, conforme diz Ceci Baptista Mariani:

Marguerite e Mestre Eckhart habitaram o mesmo mundo. O Movimento Beguinal esteve sob a orientação espiritual das ordens mendicantes: os franciscanos se dedicaram aos begardos, e os dominicanos, às beguinas. Marguerite participa da tradição renana. No tema da relação entre aniquilamento e nobreza, por exemplo, que é um tema nuclear na obra de Marguerite, encontramos um claro paralelo em escritos de Mestre Eckhart. Para ambos os autores, a nobreza é condição que nos vem do aniquilamento. No sermão O Homem Nobre, Mestre Eckhart vai descrever o homem nobre como aquele que avança no caminho do desprendimento, degrau a degrau até ‘despojar-se da imagem (humana) para revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de tal modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus (MARIANI, 2012, p. 62).<sup>129</sup>

A tese de que o Mestre Eckhart tenha entrado em contato com a obra de Marguerite Porete apoia-se em duas hipóteses: primeiro, “que tenha conhecido a obra em sua permanência em Paris entre 1302-1303, através de Goffredo de Fontaines, teólogo e colega da Sorbone, que deu uma das aprovações do *Miroir*”<sup>130</sup>. Segundo, pela “convivência do Mestre dominicano com o inquisidor e confrade Guilherme Humbert no convento dominicano de Saint Jaques, durante o segundo magistério parisiense (1311-1313), isto é, apenas um ano depois da execução de Porete”<sup>131</sup>.

127 Marguerite Porete *apud* Schwartz, 2003, p. 123.

128 Segundo Silvia Schwartz, além dos autos da inquisição, uma segunda fonte segura que narra o longo processo de condenação e o momento em que foi queimada na fogueira na praça pública de Paris, são as Crônicas de Nangis, escritas por um monge beneditino anônimo da abadia St. Denis, que se refere pejorativamente a Marguerite Porete como uma *pseudomulier* (SCHWARTZ, 2005, p. 35-36).

129 Cf. também, Schwartz, 2012, p. 68.

130 VALLARSA, [s.d.], p. 118.

131 RASCHIETTI, 2010, p. 297.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rute Salviano. *Uma voz feminina calada pela inquisição: a religiosidade no final da Idade Média, as beguinhas e Margarida Porete*. São Paulo: Hagnos, 2012.
- BORGES, Paulo. "Do bem de nada ser: supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete". *Metabasis – Revista de Filosofia On-line*. Ano 1, n. 2, 2006.
- BORRIELLO, L. et al. (orgs.). *Dizionariodi Mistica*. Cittàdel Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- FALBEL, N. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- MARIANI, Ceci Baptista. "Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza". *IHU ON-LINE – Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, ano XI, n. 385, 2012.
- OMEGNA, Nelson. *Diabolização dos judeus: martírio e presença dos sefardins no Brasil Colonial*. São Paulo: Distribuidora Recorde, 1969.
- PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Trad. e notas de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RASCHIETTI, Matteo. "Mestre Eckhart e Maguerite Porete: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo". *InterThesis*. v. 7, n. 1, p. 291-301, 2010.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Trad. de Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *História de la filosofia medieval*. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999.
- SARANYANA, Josep Ignasi. "La noción de 'liberdad' en el contexto de la mística neoplatónica – a propósito del Speculum animarum simplicium de Margarita Porete (+1310)". In: STEIN, Ernildo (org.). *A cidade dos homens e a Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 106-114.
- SCHWARTZ, Sílvia. "Marguerite Porete: mística, apofatismo e tradição de resistência". *Numem: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião*. Juiz de Fora, v. 6. n. 2, p. 109-126, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A béguine e Al-Shaykh: um estudo comparativo da aniquilação em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Juiz de Fora: UFRJ, 2005, 315 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), UFRJ, Juiz de Fora, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Marguerite Porete e a 'teologia' do feminino divino". *IHU ON-LINE – Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, ano XI, edição 385, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino. Marguerite Porete. *Diálogos – Blogspot*. 13 de abril de 2010. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/marguerite-porete.html>>. Acesso em: 15 mar. de 2012.
- VALLARSA, Alessia. *Nell'altaconoscenza del nudo amore: un testo anonimodella mística brabantiona del XIV secolo: le Mengeldichten 17-29*. Padova: Universitàdelle Studio di Padova, [s.d.].
- VANNINI, Marco. "A experiência do espírito vai muito além das distinções espaço-temporais e de gênero". *IHU ON-LINE – Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, ano XI, edição 385, 2012.
- ZAMBONI, Chiara. *La filosofia donna: percorsi di pensiero femminile*. Colognola ai Colli: Demetre, 1997.

## TER NA ALMA A SEDE DE INFINITO: Raul Proença

Maria Celeste Natário<sup>132</sup>

Autor de referência do pensamento filosófico do século XX em Portugal, Raul Proença (1884-1941) deixou uma obra multifacetada. O pensamento social e político, em que mais se notabilizou, foi sempre envolvido por uma dimensão espiritualista. É o conhecimento e o reconhecimento dessa dimensão o horizonte temático deste texto. A temática da crença religiosa, bem como da existência de Deus e da imortalidade da alma, ocupou, desde o início do seu percurso existencial, um espaço de questionamento, que se foi adensando e evoluindo num sentido teísta. Se no início (1910), essa visão religiosa apontava já claramente para além do positivismo que até aí perfilhara, não deixava de ser também uma espécie de religião da moral, tendo dela um sentimento eterno para além de todas as transformações, e um sentido, em que acima de Deus e acima da ciência estaria o Divino<sup>133</sup>.

Definido como algo “de mais excelso e mais rico” do que a razão e o sentimento aceitam, não respondia, porém, a algumas das interrogações que do interior mais profundo da sua alma emergiam:

Porque daqui a milhares de anos, a terra será um astro gelado e, mais tarde, quem sabe, poeira cósmica de mundos... Não é uma necessidade humana, um postulado essencial de confiança na vida sabermos que toda a ânsia de Bem, todo o nosso esforço de libertação se não *perdeu*, e que alguma coisa no Universo, nova ânsia de novos peitos, novo esforço de novos braços, bater de asas, olhar de paixão, cintilar de estrela, conserva o frêmito do nosso peito e a sublime exaltação das nossas horas melhores?<sup>134</sup>

E, especificando ainda mais, interrogará, mais claramente, se “todos os resgates e todas as revoluções, tudo o que realmente na vida ligamos a um valor *absoluto*, perecerá na catástrofe final?”<sup>135</sup>. Nesta fase do pensamento de Proença, que passava por uma mutação visível, as respostas para

132 Coordenadora do Grupo de Investigação *Roots and Horizons of Philosophy and Culture in Portugal* / Instituto de Filosofia / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / RG-PHIL-Norte-Porto-502-1948.

133 Raul Proença, “Nós somos religiosos”, in *Alma Nacional*, n.º 19, 16-6-1910.

134 *Ibidem*.

135 *Ibidem*.

interrogações desta natureza eram as da crença iniludível no valor absoluto do que chamou “nosso ideal”, considerando essa crença como “condição de uma vida amorosa, de um vida de afirmação e de acção”<sup>136</sup>.

Desde cedo, o seu vitalismo considerava a vida como uma religião, afirmando, com toda a veemência, que “viver é um acto de fé”, que “derama”, “espiritualiza” e “enriquece” – algo de “imane” à consciência, sendo esta uma consciência que crê na Bondade, no Dever e no Amor que une os homens, os cerca e ilumina, independentemente de serem católicos, protestantes ou ateus. Esta posição constitui uma espécie de universalismo e também de ecumenismo que, acreditava, devia unir todos os homens. Acima de tudo, a sua preocupação ética e humanista tinha como alicerce o valor e a dignidade da vida humana<sup>137</sup>.

Homem de incontornável coerência interna, o seu pensamento leva-o também, desde cedo, a assumir paralelamente uma atitude ética, que pressupunha uma fé no Bem, assim como uma atitude estética de crença no valor moral da obra de arte, defendendo que Beleza e Bondade se podem harmonizar plenamente, afirmando: “Todo o ensino moral verdadeiramente eficaz é um ensaio de alguma forma artística. Penetra-se na Bondade pela Beleza. Foi nas formas do Belo que eu aprendi a ter desejos do Bem”<sup>138</sup>. A relação entre a ética e a estética era, para o pensador e autor de “A Arte é social?”, o reforço da capacidade de criação permanente no valor e realidade que elegeram como superior: a vida humana.

Por isso, é nela que Proença vê a possibilidade do progresso do Homem, escrevendo, em *A filosofia de Epicuro e a concepção heroica da vida*, que a vida é “uma aspiração cada vez mais consciente e menos surda a formas de existência cada vez mais altas”, pelo que, “na ambição cada vez menos fechada e mais generosa”, viu o que designou como “a grande lançadeira que tece a trama da vida”<sup>139</sup>. E nela o prazer e a dor se entrelaçam, podendo exercer também uma função “criadora e voluptuosa”, considerando que, se esta deve ser a concepção da vida do “homem médio”, ao “homem de elite” caberia a função de servir, de trabalhar, de ajudar “a fazer da vida a mais bela obra de arte”. Vendo nas mais altas formas de vida os fins, em detrimento das formas inferiores, acreditava também que essa era condição para que o mundo “não

fosse diminuído em actividade e consciência”<sup>140</sup>. Também por isso, o culto da responsabilidade será de valor inexcedível, devendo ter por base algo semelhante ao “amor paterno” como uma das suas mais altas expressões.

Mas é o problema da existência de Deus e da vida eterna, que Raul Proença considera como “problemas capitais do mundo”<sup>141</sup>, e, como tal, deveriam também ser encarados, segundo uma atitude heroica pelo verdadeiro homem de elite<sup>142</sup>.

Mas é esta atitude heroica, a que no plano exterior do pensamento e na lógica interna, Proença sempre pretendeu manter-se fiel. E aqui se encontrava perante grandes problemas de ordem filosófica, porque o acordo entre o nível da razão e da vontade com o nível do sentimento e do coração manifestava a sua intrínseca e estrutural fragilidade.

Assim, poderíamos dizer que os “problemas capitais do mundo” tinham no pensamento de Proença duas capitais: uma, centrada no polo da ética, e da sua concepção moral da vida; outra, centrada no polo metafísico e religioso com o problema da existência de Deus e da vida eterna.

O pensamento filosófico deste autor deriva, pois, das interrogações e das respostas que a sua inquietude tentou apaziguar, partindo de uma ética do heroísmo da vida, e o que ela supunha, e os problemas de Deus e da eternidade.

A religiosidade profunda de Amor pela vida e por aquilo que a excede, a sua crença de “considerar a vida de joelhos”<sup>143</sup>, a sua concepção da existência do Divino acima do Deus pessoal, a sua ânsia libertadora, a sua esperança sagrada no futuro, esperança de uma vida mais elevada, mas também da morte, têm, neste pensador espiritualista, uma singular ressonância, em que a paz sincera, necessária para apaziguar o seu espírito inquieto, encontra amarguradas dificuldades. Perguntamo-nos aqui como será possível conciliar um ateísmo ético com um inconverso ateísmo metafísico? Desde cedo, a presença, no pensamento de Proença, da reflexão metafísico-religiosa, assumiu um registro que, sob o ponto de vista filosófico, não é possível ignorar.

140 *Idem, ibidem.*

141 *Idem, ibidem.*

142 Ao verdadeiro “homem de elite”, caberia conduzir todos os homens, inclusive através da política, vendo nela “a mais nobre e a mais bela das ocupações do homem”. Embora não sendo essa a realidade, Proença desejava firmemente fazer acordar as “consciências adormecidas” para a grandeza e a fecundidade da existência. Terá sido Proença porventura uma encarnação desse ideal, limitado contudo pela própria realidade, porque afinal, e à semelhança de Platão, que de Sócrates também quis fazer uma espécie de “homem de elite” e uma “lançadeira do progresso”, permaneceu nesse ideal que, embora concretizável, a realidade não permitiu. No caso de Sócrates e talvez também um pouco em Proença, algumas consciências, inconscientemente acordadas, sentiram-se tão incomodamente acordadas que, de diferentes formas, sacudiram os “moscardos” que as incomodavam. Em relação ao problema de Deus e da vida eterna, o homem de elite tinha que ter a coragem suficiente para os rejeitar.

143 *In “A Arte é social?”, ibidem.*

136 *Ibidem.*

137 Em termos políticos e da doutrina social por cada um defendida, nada deveria interferir na “religião pessoal”. Proença, na crítica que faz ao partido republicano, ou a outros partidos políticos que confundem o partido com as crenças religiosas, afirmará nomeadamente em relação ao Cristianismo que esta “é a doutrina da igualdade e da fraternidade” e por isso escreve: “não se pode logicamente aclamar a democracia e negar o cristianismo”. (“O partido Republicano e as Crenças Religiosas”, in *Seara Nova*, n.º 21, 30-6-1910).

138 “A Arte é social?”, in *A Águia*, 1.ª série, 1-1-1911.

139 *Idem*, in *Seara Nova*, n.º 4, Out./Dez. 1920.

A tese de um espiritualismo ético que a Moral de Epicuro e a concepção heroica da vida acentuam, tendo na base da sua pureza e exigência a ausência de crença na existência de Deus e na imortalidade da alma como condição de heroicidade ética, levanta interrogações não confessadas mas que revelam a paisagem interior de uma alma intranquila. Para o problema ético e religioso, as exigências espirituais de Proença não encontraram, numa primeira instância, outra solução senão a atitude ateísta. Porém, não se trata de uma atitude absoluta, pois ela, escrevia o autor, supõe a obrigação de “retesar a alma no mais violento e áspero esforço”, embora fôsse um esforço “de grandeza e de beleza”<sup>144</sup>.

A utilização do verbo “retesar” (que significa esticar, tornar tenso, rijo, teso)<sup>145</sup> tem, em nosso entender, uma força que se reveste de grande importância, pelo esforço feito face à atitude ética que não lhe deixa outra saída senão a de “retesar a alma” e crer na atitude ateísta que, verdadeiramente, era apenas uma espécie de imposição para que a pura essência da moralidade – e, por isso, o Bem – tivesse um real sentido. Afirmando que “se uns necessitam de crer em Deus, outros de não crer nele...”, acrescenta, mesmo assim, que “se no fim de tudo Deus existe – tanto melhor para os segundos, que não precisam de acreditar na sua existência para trilhar o seu caminho!”<sup>146</sup>. Expressiva é esta afirmação. A necessidade de não crer em Deus “servia” para que cada pessoa pudesse “fazer livremente no tabuleiro da metafísica a sua aposta”<sup>147</sup>.

Mas que liberdade era esta? Embora a ideia de “aposta” pressuponha uma certa escolha, é também a afirmação de algo em detrimento de outra coisa, sendo, por isso, também um desafio apostador, dado que contém a possibilidade irreduzível de não acertar, ainda mais porque essa aposta advém de uma necessidade – e aquilo que, de um ou outro modo, nos é imposto, porque necessário, não pode ser completamente livre. Contudo, Proença

<sup>144</sup> *Idem*, “O problema religioso”, in *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922. Acerca do verdadeiro “homem de elite” que perante “os problemas capitais do mundo” deveria adoptar a atitude heróica, escrevia ainda Proença: “Ele desejaria infinitamente que Deus e a vida eterna existissem (com a condição *sine qua non* desta não importar o fim de todo o trabalho e de toda a actividade) mas não precisa de tal existência para dar um valor e um sentido à vida. Crê mesmo que é a diminuta probabilidade duma recompensa futura que dá todo o seu preço à moralidade”, (*idem*, “A filosofia de Epicuro...”). A questão a colocar a Proença seria esta: Porquê esse desejo infinito de que Deus e a vida eterna existiam? E, se o homem não precisa dessa existência para dar valor e sentido à vida, porquê a “diminuta crença na probabilidade duma recompensa futura que dá todo o seu preço à moralidade?” Aliás, em nota de pé de página do artigo citado, são claras as dúvidas do autor também quando escreve: “Se a vida eterna tem de ser o repouso à mão direita, ou à esquerda, do Deus Padre, eu peço a Deus que me não dê a vida eterna. Para que a quiereria eu com efeito se ela teria todos os característicos da morte, com mais um – a consciência, a consciência da própria mortal!”

<sup>145</sup> Cf. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Bertrand, vol. II, 24.ª edição, Lisboa, 1991.

<sup>146</sup> *Idem*, “O problema religioso”.

<sup>147</sup> *Idem*, *ibidem*.

tem consciência do risco que esta escolha supõe – afinal, sob o ponto de vista da vida, não traz nenhuma satisfação eterna, mas um “oceano de vácuo”, uma absoluta nudez.

A “viril coragem de olhar a verdade de frente”<sup>148</sup>, deixando aos outros “o seu sonho de *haschich*”, é de uma grandeza e, por isso, também de uma luta e dor quase inexplicáveis. A concepção heroica da vida exigia-lhe não crer na existência de uma consciência que pudesse registrar os nossos atos – e, a partir do seu “juízo”, premiá-los ou castigá-los. Por isso, “crer na morte definitiva e todavia fazer da vida a nossa eternidade” era o que se lhe impunha – daí “a crença na inexistência de Deus e da vida eterna, com todas as sanções futuras que andam ligadas a essas duas ideias”<sup>149</sup>, como condição da moralidade pura. Através desta doutrina, acreditava Proença poder surgir a humanidade profunda, porque assim “apenas das sarças ardentes do nosso espírito sairiam as tábuas da lei...”<sup>150</sup>.

A “ausência de fé” exigiria segundo o corajoso pensador “a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade”<sup>151</sup> – e, por isso, escreve: “a um filho, se o tivesse, não pregaria outra fé”, porque dele gostaria que resultasse um homem “e não um boneco raciocinador ou um adormecedor dos problemas angustiosos da consciência”<sup>152</sup>.

Pensamos, porém, que esses “problemas angustiosos da consciência” fazem parte do homem, e mais ainda do homem e do pensador Raul Proença, sendo esses mesmos os problemas que ele tentou fazer adormecer, talvez de forma consciente, porque, voltando “às volúpias e às torturas de análise, às curiosidades indiscretas do pensamento, ao viver dialéctico, às paisagens interiores”<sup>153</sup>, não pôde fugir a elas, não pôde deixar de as enfrentar. Porém, como escreveu igualmente, “todo o verdadeiro pensador que é um verdadeiro *homem*, para atingir uma verdade, põe toda a sua alma em sangue, se for preciso”<sup>154</sup>, ainda que seja para atingir uma verdade e não a Verdade.

Auscultando, até ao mais fundo, a razão e o coração, concluirá, progressivamente, que a existência no mundo tem que compreender “o terrível destino dos humanos”, que consiste em “ter na alma a sede do infinito e ao mesmo tempo a certeza do limitado e do precário”, sentindo ainda que “a consciência

<sup>148</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>149</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>150</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>151</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>152</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>153</sup> Raul Proença, “Regresso ao próprio espírito. À margem das ideias e da vida I, Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência”, in *Seara Nova*, n.º 40, Jan. 1924.

<sup>154</sup> *Idem*, *ibidem*.

é um átomo no seio do universo, esse vazio imenso”<sup>155</sup>. É mais, muito mais do que um desafio, o que Raul Proença encontra – é uma verdadeira tortura: “a tortura da verdade e a alegria do triunfo”<sup>156</sup>. Contudo, nela quis, com toda a força da sua alma, acreditar – para que a vida e o bem pudessem ter um sentido mais puro. Não foi este um repto demasiado elevado, quase sobrenatural, para o nosso pensador? Uma resposta imediata para esta pergunta exigiria explicações detalhadas, o que não cabe num artigo desta índole<sup>157</sup>.

A atitude de Proença perante o problema religioso, em que o ateísmo, como dissemos, se lhe impôs pela razão, é uma atitude profundamente consciente mas também de lealdade para com a sua concepção ética, não o impedindo mesmo assim, antes pelo contrário, de considerar deísmo e ateísmo como “duas atitudes, dois métodos, duas maneiras igualmente legítimas [porque a verdade absoluta nos é inacessível] de reagir perante os problemas do universo e da vida”<sup>158</sup>. Aliás, num pensamento em que é sobretudo a pessoa e a sua dignidade o que se torna imperioso preservar para que a vida possa ter sentido, não seria legítimo a exclusão da diferença, principalmente a um nível tão íntimo da pessoa humana como o da crença religiosa – razão pela qual defendia, já em 1909 e 1910, que as crenças e convicções religiosas não devem interferir nas doutrinas e convicções políticas<sup>159</sup>, ideia que reafirmará até ao fim da sua vida<sup>160</sup>.

Assim, perante o problema religioso e no “tabuleiro da metafísica”, Proença assume então que, contrariamente a Pascal – que “viu só uma aposta, quando há na verdade duas apostas a fazer”<sup>161</sup> –, a posição de jogar “no par”, afirmando, ao terminar o artigo de “O problema religioso”: “Porque eu jogo no par, hei-de exigir aos outros que não joguem no ímpar? Que cada um jogue segundo o seu temperamento e os seus apetites...”. Parece, pois, que o

155 *Idem*, “O problema religioso”.

156 *Idem*, *ibidem*.

157 A este respeito, ver o nosso estudo: *O Pensamento Filosófico de Raul Proença*, Lisboa, IN-CM, 2005.

158 *Idem*, “O problema religioso”.

159 Ver por exemplo “Nós somos religiosos” e “O partido republicano e as crenças religiosas”, in *Alma Nacional*, 1910.

160 Uma das grandes provas dadas por Proença no que respeita a esta questão é aquela que decorre da sua adesão e apoio a uma proposta de lei apresentada por Leonardo Coimbra (quando por um curto período de tempo, este ocupou as funções de Ministro da Instrução Pública) para que fosse autorizado o ensino da religião em escolas católicas. O respeito pelas diferentes crenças religiosas fora sempre uma constante quer do intelectual político das inúmeras páginas de política quer do pensador do Eterno Retorno. Para aqueles que não compreendiam como Proença ateu, respeitava o catolicismo; ele respondia: “Torno a insistir que sou ateu, por motivos de ordem científica e preferências de ordem moral. Mas o meu ateísmo não se incomoda nada com o catolicismo dos outros, visto que ateísmo e catolicismo não são reivindicações sociais ou modos diferentes de considerar os problemas políticos: são *simples atitudes da alma, simples disposições interiores*”, (in *Seara Nova*, n.º 31, 15-2-1924).

161 *Idem*, “O problema religioso”.

nosso autor, em quase todas as fases do seu pensamento, foi levado a jogar no par, por vezes de forma mais tímida, por vezes de forma mais clara – jogo que, pensamos, decorre intrinsecamente do seu temperamento inquieto e intranquilo de homem e de filósofo.

Sob o ponto de vista da lógica do seu pensamento, em que “a verdadeira moral nada admite acima de si própria, porque é já em si o reino dos fins supremos e como tal superior à religião”<sup>162</sup>, o seu forçado ateísmo metafísico poder-se-á compreender. Mas, ao surgir como condição e garantia do seu espiritualismo ético e ontológico, algo de paradoxal se apresenta, mesmo que a “ausência de fé” seja “o que exige a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade”<sup>163</sup>. É claro que nada foi fácil para o nosso pensador – disso teve ele consciência, procurando, por isso, de todas as formas, esclarecer e fundamentar o mais possível as suas posições.

A sua concepção heroica da vida – que de modo algum quis trair –, de inspiração e *sugestão* nietzschiana, é efetivamente incompatível com a existência de Deus e a imortalidade da alma. Chamou-lhe “muletas sobrenaturais”, retirando a autoexigência ética, por ele elevada ao último grau. As sugestões kantianas, a que não foi insensível, eram também contraditórias com qualquer ideia de sanção futura. Mesmo assim, Proença não desiste da lealdade de consciência e do pensamento, enfrentando o desafio de procurar os fundamentos que dão à sua filosofia da vida um valor com especificidades próprias e um valor maior ao seu pensamento filosófico, que, conjugando ética, política, ciência, metafísica e religião, acaba por colocá-lo no grupo de figuras, cujo pensamento – desde o século XIX –, com Antero de Quental, Amorim Viana, Sampaio Bruno e outros, e até ao século XX, trouxe para o espaço do pensamento filosófico em Portugal uma mais-valia, até há pouco tempo silenciada pelo desconhecimento dos seus textos de índole mais filosófica – concretamente, do seu estudo sobre o Eterno Retorno<sup>164</sup>, teoria que considerou ter sido a experiência mais importante e decisiva de toda a sua existência<sup>165</sup>.

O talentoso bibliotecário que também foi – na Biblioteca Nacional de Portugal – e o autor e coordenador do **Guia de Portugal**, atividades profissionais que muito o mobilizaram e notabilizaram, não deixaram de constituir mais uma faceta importante da sua vida, pois elas não impediram que do núcleo do seu espírito brotassem as “curiosidades mais agudas”, sendo aí

162 *Idem*, “Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência”.

163 *Idem*, “O problema religioso”.

164 É fundamental também conhecer os escritos inéditos de Raul Proença, assim como parte da sua correspondência particular. Sem este conhecimento era quase impossível aproximarmo-nos do pensamento filosófico de Proença. Uma vez mais, remetemos para o nosso estudo: *O Pensamento Filosófico de Raul Proença*, Lisboa, IN-CM, 2005.

165 Cf. “Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência”, in *Seara Nova*, n.º 40, Jan. 1924.

que, escreve, “a minha voz encontrará talvez o próprio acento...”<sup>166</sup>, – interrogando-se, inclusive: “ao percorrer o meu país, não andei sempre um pouco longe de mim mesmo?”<sup>167</sup>.

Viver com “exuberância de sentimentos” mas não fazer “as suas razões dos seus sentimentos”, ser claro como a “clara luz do sol” e de uma pureza semelhante à das fontes das montanhas, foi seu desejo e luta. Contudo, vejamos ainda mais dificuldades: “Quero desejar com toda a minha alma; viver com todo o meu ser – e pensar só com um cérebro autónomo.”<sup>168</sup>. Nas “coisas do espírito”, pensava que o homem só o pode ser verdadeiramente tendo “um cérebro autónomo”. Mas não será que “querer desejar e consegui-lo” é uma coisa, e outra é juntar-lhe o “querer pensar só com o cérebro”? Como conciliar de forma efetiva estes dois desideratos?

O seu racionalismo, de base simultaneamente realista e idealista, isto é, tendo a realidade como base, tinha o idealismo “como aperfeiçoamento e remate, para uma realidade superior e melhor...”<sup>169</sup> – que Proença assim designou para classificar a sua filosofia política –, teve inevitáveis consequências nas outras áreas do seu pensamento, que, no seu todo, constitui a sua atitude perante a vida em geral.

Quer no plano prático quer no teórico, o autor, que escreveu “Para um evangelho duma acção idealista no mundo real” (1928), teve consciência das dificuldades da ação idealista num mundo demasiado real, o que lhe terá suscitado o que se poderá chamar uma espécie de *optimismo trágico* – de certo modo também presente em Nietzsche, com as devidas diferenças.

## Considerações finais

Raul Proença foi, como sabemos, um dos primeiros leitores dignos desse nome de Nietzsche e um dos primeiros, em Portugal, a questionar realmente a sua concepção de “Eterno Retorno” – em particular, numa obra assim mesmo intitulada<sup>170</sup>. Neste, entre muitas outras considerações, rejeita a felicidade “inventada” pelos “últimos homens de Zaratustra”<sup>171</sup>, procurando

energicamente alcançá-la, por via de uma força, o mais possível despida de máscaras ou de qualquer dissimulação.

A sinceridade e lealdade do seu pensamento, sempre querendo ver o real tal como se lhe apresentava, tentando suportá-lo, acabam por conduzi-lo às inevitáveis contradições que, em última instância, nos parecem ter origem no seu ateísmo ético e, simultaneamente, no seu agnosticismo religioso ou, como escreveu, no seu “ateísmo mitigado”<sup>172</sup>.

A sua concepção do universo e da vida, tendo como base uma atitude religiosa sem Deus, ditada pelo heroísmo, colocou-o perante todas as dificuldades. O seu pensamento de um ideal ético e humanista, num certo sentido *sui generis*, ao fundar-se nessa atitude religiosa sem Deus, mas que ao mesmo tempo implicava a esperança de que, ao espírito do homem, estava reservada a missão de gratuidade, e até a possibilidade de tudo elevar e converter a superiores formas de existência, oferecia as maiores resistências.

A filosofia que amava, escrevia, “é uma deusa da Hélade, soberba e tranquila: tem uma inteligência extremamente aguda e uns olhos infinitamente claros”<sup>173</sup>. Pois bem, mas então como conseguir, “quando chegar a vez do cérebro falar”, fazer “calar o coração”? Se essa era, como também escrevia, “a verdadeira santidade do espírito”<sup>174</sup>, terá Proença conseguido essa santidade? Não temos dúvidas quanto à sinceridade do seu pensamento e à expressão de libertação de que estava imbuído, opondo-se tanto ao materialismo como ao positivismo e a outras formas e doutrinas que considerava desleais para com a consciência e a vida. Porém, a luta do seu idealismo com a realidade não foi tranquila, bem pelo contrário, deixando “toda a sua alma em sangue”, se tal fosse preciso, entendendo ser essa uma das características de todo o pensador que fosse um verdadeiro homem<sup>175</sup>.

Uma filosofia como “um sistema de consolações, lisonjeadora de sentimentos”, que pode proporcionar “visões mais etéreas”, como pensou o nosso autor ter sucedido com o pragmatismo, deslocado do terreno em que primeiro fora colocado, ou seja, para o que designou como “o campo largamente aberto a todas as correntes do pensamento e erigido em sistema de metafísica

166 *Idem, ibidem.*

167 *Idem, ibidem.*

168 *Idem, ibidem.*

169 *Idem*, “Algumas palavras de Proémio”, in *Seara Nova*, texto do prefácio redigido para a 2.ª série de *Páginas de Política*, Lisboa, 1939, p. 28.

170 *O Eterno Retorno*, I, introd., fixação do texto e notas de António Reis, Biblioteca Nacional, 1987; *O Eterno Retorno*, II, introd., fixação de texto e notas de António Reis, Lisboa, IN-CM, 1994.

171 Expressões usadas por Proença em “Para um evangelho duma acção idealista no mundo real”, V, in *Seara Nova*, 1928.

172 *Idem*, “Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência”.

173 *Idem, ibidem.*

174 *Idem, ibidem.*

175 *Idem, ibidem.*

consoladora”<sup>176</sup>, era exatamente o oposto da filosofia que Proença concebia: “uma filosofia da lealdade, da veracidade e da virilidade”<sup>177</sup>.

É com base nesta filosofia que Proença escreve:

pensando às vezes no sentido profundo da palavra Religião, pergunto a mim mesmo se a Religião nos obrigará à ebriedade, ao *haschich* mental – e se ela desempenha no mundo um papel análogo ao da cocaína, se os padres serão realmente cocainizantes do espírito – ou se, entendida nesse largo sentido, não nos obrigará antes a mergulhar em plena realidade, a pensar em todas as contradições que implica a existência de Deus e por fim a negar Deus<sup>178</sup>.

Neste texto, “Retorno ao próprio espírito”, coloca também o autor uma outra grande interrogação, aquela a partir da qual irá considerar, a nível da religião, não uma resposta, mas as diversas respostas ou os vários pontos de vista do problema, partindo da consideração de que “o que há de mais estrutural e fundamental no espírito religioso [que é talvez o escrúpulo de consciência] levar-nos-ia, pois a repudiar toda a religião como um sistema de crenças positivas”<sup>179</sup>, para acrescentar que “a flecha, dirigida ao alvo, ricochetearia e iria ferir o ponto de partida”<sup>180</sup>.

176 *Idem, ibidem*. Proença consideraria que o pragmatismo, nomeadamente com Charles Peirce (1878), decorrendo do método da “posição dos problemas”, era uma “orientação do espírito perfeitamente razoável e salutar, pois que nos impõe a determinação do conteúdo real das ideias e a representação das suas consequências práticas” (art. cit.). Nesse sentido, suprimia tudo o que fosse estéril e puro verbalismo, fazendo com que a filosofia descendesse do céu à terra. Contudo, deslocado para o plano da “metafísica consoladora”, como pensa ter acontecido com William James e outros, retiraram-lhe a seriedade e objectividade necessárias, pelo que, escreve Proença: “o pragmatismo, tal como ele foi divulgado e popularizado, é uma sofística voluntária – a última palavra na cocainização do espírito” (art. cit.).

177 *Idem, ibidem*.

178 *Idem, ibidem*.

179 *Idem, ibidem*.

180 *Idem, ibidem*.

## CORAGEM DE SER FRENTE À ANGÚSTIA DO DESTINO E DA MORTE NA CANÇÃO *CAJUÍNA*, DE CAETANO VELOSO

Carlos Eduardo Brandão Calvani<sup>181</sup>

### Introdução

Nos últimos anos, tem emergido nos estudos de religião, o conceito “espiritualidades não religiosas” para indicar manifestações culturais que se afastam de referenciais ligados a sistemas religiosos (cultos, orações, liturgias, rituais específicos ou o tema da mística), embora lidem com temas semelhantes. Esse conceito fundamenta-se no pressuposto de que há formas de espiritualidade alheias a modelos religiosos institucionais e que essas expressões são tão densas e profundas quanto as expressões religiosas. Naturalmente, o termo “espiritualidade” aqui, não é invocado com os mesmos referenciais do linguajar religioso, mas do linguajar filosófico. Espiritualidade refere-se às produções do espírito humano. Desse modo, o conceito também critica a domesticação da experiência religiosa pelas instituições que a controlam, como se tão somente pessoas praticantes de alguma religião pudessem ser “espirituais”. Nesse caso, uma expressão tão rica como essa, torna-se cativa de discursos religiosos como se fosse apropriada tão somente a eles.

Porém, há muita espiritualidade fora do âmbito religioso, porque o termo se refere a um atributo e a uma capacidade de pessoas, de seres humanos, independente de sua filiação a um sistema religioso ou de sua submissão a discursos emanados de instituições religiosas.<sup>182</sup> Toda instituição sempre desenvolve mecanismos de vigilância para policiar textos, poesias, canções ou representações figurativas que se apresentem como críticas ou discordantes daquilo que a instituição entende por tradição, pureza ou fundamentos religiosos. Instituições religiosas se mantêm pela capacidade de controlar e

181 Doutor em Ciências da Religião e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe

182 Desenvolvi essa crítica em um artigo para o dossiê “Espiritualidades não religiosas”, da Revista Horizonte. Ver: CALVANI, Carlos Eduardo B. “Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais”. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 25, p. 658-677, jul/set, 2014.

padronizar experiências religiosas. Essas, uma vez domesticadas, só podem se expressar nas formas autorizadas pela instituição. Sempre haverá, porém, expressões indomesticáveis que lidam com temas semelhantes ou muito próximos aos temas clássicos dos sistemas religiosos, tais como as questões referentes ao sentido da vida ou à angústia do destino e da morte. Tais expressões muitas vezes são mais densas e profundas que as oriundas de tradições religiosas, exatamente por não estarem comprometidas com dogmas, com a submissão a alguma revelação ou a técnicas de elevação espiritual oriundas dos círculos religiosos.

É o caso da arte em suas múltiplas expressões. A arte não tem a pretensão de competir com os sistemas religiosos ou de substituir os discursos racionais. A arte se contenta e se satisfaz em expressar as ambiguidades da vida e de sua profundidade, transfigurar a realidade e antecipar possibilidades de superação dessa realidade, remetendo-nos a níveis mais profundos de percepção e de construção de sentido. Em linhas gerais, essa era a concepção que Paul Tillich tinha da arte. Segundo ele, há três modos através dos quais o ser humano se relaciona com a realidade, atribuindo-lhe sentido – a filosofia, a religião e a arte. A filosofia o faz através de conceitos cognitivos e racionais; a religião através da linguagem própria de mitos e símbolos; A arte através de representações figurativas, cores, sons etc. (TILLICH, 1952/1987, p. 142 e ss). Porém, a arte, por não se basear em qualquer revelação sobrenatural ou na interação com forças da natureza personalizadas e divinizadas - como fazem as religiões - não se propõe necessariamente a dar respostas definitivas aos dilemas humanos. A arte se contenta em interagir com a realidade, expressando-a, transformando-a, transfigurando-a e evocando múltiplas possibilidades de sentido.

Esses verbos traduzem o poder da arte para Tillich: a arte *expressa*, *transforma* e *antecipa*. A arte expressa admiração, fascínio, temor, angústia ou ansiedade diante da realidade, do mundo e da vida; a arte também transforma - ou transfigura - realidades ordinárias de modo a que apontem a partir delas, para algo que se supõe estar além delas; e a arte, finalmente, antecipa possibilidades que transcendem aquelas já dadas. Contudo, a arte não concorre com a filosofia ou com a religião. Ela simplesmente tematiza, de modo próprio, assuntos semelhantes que fazem parte das mesmas preocupações humanas que movem a religião e a filosofia.

A partir desse pressuposto, proponho a escuta atenta da canção “Cajuína”, de Caetano Veloso<sup>183</sup>, sugerindo um exercício hermenêutico da mesma a partir dos temas da angústia do destino, da morte e da

vacuidade de sentido. Aspectos literários e musicais da canção já foram comentados por autores como WISNIK (1999) e GOULART (2003) a quem recorremos para algumas informações bastante elucidativas:

### 1. Existirmos – a que será que se destina? – letra e música da canção “Cajuína”

*Existirmos – a que será que se destina?  
Pois quando tu me deste a rosa pequenina  
Vi que és um homem lindo e que, se acaso a sina  
Do menino infeliz não se nos ilumina  
Tampouco turva-se a lágrima nordestina  
Apenas a matéria vida era tão fina  
E éramos olharmo-nos, intacta retina  
A cajuína cristalina em Teresina*

Essa canção é capaz de cativar mesmo aqueles que não a conhecem e que a ouvem pela primeira vez. Ela exige constantes releituras porque nos envolve em uma das mais antigas inquietações humanas – “existirmos - a que será que se destina?”. Gravada em 1979 no álbum “Cinema transcendental”, enuncia uma pergunta, ao mesmo tempo em que não oferece respostas, como a propor um enigma. Não há nela qualquer referência a Deus, deuses, orixás, orações ou a qualquer suposta força sobrenatural. Aspectos literários e musicais da canção já foram comentados por autores como Wisnik (1999) e Goulart (2003) a quem recorremos para algumas informações bastante elucidativas:

*Cajuína* é um xote rendilhado com uma sutil combinação de três elementos musicais básicos – melodia, harmonia e ritmo. O ritmo é compassado e cativante; a harmonia é singela e a linha melódica simples, mas eficiente. A letra apresenta uma só estrofe repetida três vezes. Mas a cada retorno as frases são enriquecidas por variações instrumentais no arranjo, principalmente o acordeão que adentra as estrofes de forma suave como que comentando-as chorosamente. É uma canção em tom menor, o que favorece uma escuta introspectiva. Ao menos no Ocidente, canções em tons menores, em geral trazem letras reflexivas que expressem sentimentos diversos como amor, saudade, angústia, ansiedade ou depressão.

Luiz Tatit (1996) ofereceu uma bela análise semiótica de canções populares a partir de duas categorias de expressão musical: a tessitura (relacionada à altura, que pode ser concentrada em durações curtas ou longas) e o andamento (relacionado à duração – acelerado ou desacelerado). Conforme

essa tipologia, *Cajuína* é um misto de canção passionalizada e canção figurativa. É “passionalizada” porque sua tessitura traz curvas melódicas que se expandem moderadamente, ao mesmo tempo em que destacam sentimentos como que a solicitar do ouvinte uma empatia com os mesmos. No caso de *Cajuína*, esse recurso aparece explícito no reforço da vogal “i” (destina / pequenina / sina / ilumina / nordestina / retina / cajuína / Teresina), que se destaca como uma cicatriz a reforçar tensões indicadas na letra.

Ao mesmo tempo, a canção apresenta elementos de canções figurativas – ou seja, aquelas nas quais a melodia submete-se às inflexões da fala, enquanto a letra estabelece a presença de interlocutores pessoais (eu-tu, eles, nós), além de categorias temporais e espaciais que determinam a enunciação. Tatit denomina esse processo de programação entoativa da melodia e de estabelecimento coloquial do texto como figurativização por “sugerir ao ouvinte verdadeiras cenas (ou figuras) enunciativas” (TATIT, 1996, p. 21).

Esse modelo de análise compreende letra e melodia como equivalentes em uma só e mesma estrutura, evitando a irresponsável tendência de separar o conteúdo e a forma. Em canções passionalizadas, letra e melodia se combinam, evocando momentos reflexivos como desabafos de tensões e angústias, “como se à tensão psíquica correspondesse uma tensão acústica e fisiológica de sustentação de uma vogal pelo intérprete. [...] Afinal, a valorização das vogais neutraliza parcialmente os estímulos somáticos produzidos pelos ataques das consoantes” (TATIT, 2003, p. 9). Seria esse, conforme Tatit, o estilo mais próprio a canções que remetem a ouvinte a uma profunda reflexão existencial. Em *Cajuína*, temos uma tensão entre a música *stricto senso* e um texto poético que parece nunca se resolver. Uma escuta formal e rígida parece solicitar a finalização musical quando a letra traz o acento na vogal “i”. Contudo, a canção sempre traz uma sílaba a mais, como se houvesse algo ainda a ser dito... Exemplos: Desti-na / pequeni-na / si-na / ilumi-na / nordesti-na / fi-na / reti-na / teresi-na...

A frase inicial da canção (“existirmos, a que será que se destina?”) levanta, abruptamente a pergunta pelo sentido da existência. Contudo, o infinitivo pessoal (existirmos) não está sozinho. É dialogado com um interlocutor não identificado que compartilha a mesma angústia (éramos olharmo-nos), como que a expandi-la para o coletivo. Nesse caso, a pergunta é dirigida a todos os que a escutam.

A explicação para a erupção dessa pergunta é indicada pela conjunção “pois”, que aponta para outra cena - o dom de uma rosa ofertada por um “tu” ao sujeito que a recebe (“tu me deste”). Porém, a cena está envolta pela lembrança de uma terceira pessoa ausente, identificada como “um menino infeliz” e sua sina.

Não há, porém, qualquer resposta para a pergunta inicial. Ela nunca é respondida, exatamente porque não pode ser respondida objetivamente. A pergunta é apenas reafirmada a cada retorno da estrofe como a reclamar uma falta, ligada à sina de um menino infeliz e à ausência de sentido para a fragilidade da vida. Para José Miguel Wisnik, esse recurso nos remete a um segredo:

“Talvez o encantamento enigmático de *Cajuína* esteja ligado ao modo como ela nos faz participar desse segredo: assim como a *cajuína* guarda a essência do caju em sua transparência, tendo decantado radicalmente a sua matéria, a canção nos faz ir ao núcleo emocional de um acontecimento no qual, no entanto, a história está subtraída (WISNIK, 1999, p. 196).

Literariamente, o texto da canção explicita três pronomes pessoais: eu (vi que és um homem lindo); tu (tu me deste a rosa pequenina), ele (a sina do menino infeliz). Tal dimensão de envolvimento orienta a pergunta inicial – “existirmos, a que será que se destina?” – a uma perspectiva que atinge todos os ouvintes - Por que existimos? Ou, em termos filosóficos – porque o ser, e não o nada? Temos, então, a explicitação da condição humana diante do choque ontológico, sem qualquer referência a uma transcendência, ou à esperança de que um poder transcendente de qualquer divindade ou energia cósmica possa nos agraciar com uma resposta que dissipe a angústia da não compreensão quanto a perdas irreparáveis ou do fato de nunca encontrarmos respostas definitivamente satisfatórias para o mistério da vida.

A 5ª frase da canção com o advérbio “tampouco” (“tampouco turva-se a lágrima nordestina”) traz uma adversativa. É muito importante dar atenção às adversativas nas poesias e letras de canções. Nesse caso, “tampouco” enuncia o cerne do que Tillich compreende como “coragem de ser” – a afirmação do ser “apesar de”, que equivale à afirmação da vida, evocando revolta diante da falta de sentido. Ou seja, “apesar” da ausência do menino infeliz, do significado de sua vida e da vida daqueles que o conheceram, a fragilidade da vida, cuja matéria é “tão fina”, exige superação, resistência e coragem nas formas disponíveis no momento – uma rosa pequenina ou um licor de caju. Não há respostas claras e objetivas. Há apenas atitudes que envolvem empatia, cuidado e solidariedade em nossa tragédia de reconhecer que a vida é precária, contingente e limitada.

Além disso, essa frase é melodicamente descendente. Tente entoá-la e perceberá que o timbre de sua voz vai se tornando mais grave. Ou seja, a frase não se expande, mas se interioriza, sugerindo que não são lágrimas de desespero, mas de angústia, remetendo à pergunta de todos nós. A sina do

menino infeliz nos coloca diante de uma incerteza, pois esse destino em nada nos ilumina ou nada nos esclarece. Essa incerteza se expressa, ao final, em dúvida (acaso, porventura, talvez...). Enfim, nada é suficiente para explicar a ausência do menino infeliz. Na ausência de respostas só restam possíveis atitudes consolatórias – a oferta de uma rosa e de um copo de licor envolto em lágrimas.

Entretanto, não são lágrimas de desespero. São lágrimas cristalinas, embora nascidas de uma constatação, de certo modo humilhante – a vida é demasiadamente fina. Ainda assim, são lágrimas que não se turvam, não são opacas, mas são transparentes, translúcidas porque são lágrimas de pessoas acostumadas a perdas e sofrimentos. São lágrimas nordestinas, que apontam para uma angústia irrespondível, e que só pode ser compartilhada em cuidado mútuo, sorvendo a essência, o sumo de um caju esmagado para tornar-se licor; são lágrimas jorradas por quem compreende que a essência da vida, ao mesmo tempo em que é fina e frágil, também pode ser entrega, dádiva, como o caju que se oferece a ser moído para tornar-se licor. Talvez por isso a tradição cristã dê tanto valor ao trigo e à uva, moídos e transformados em símbolos de vida. A lágrima é expressão de reação à angústia. Porém, não se trata de lágrimas de resignação, mas de resistência. Afinal, sempre é possível encontrar, em meio ao absurdo, pequeninas rosas ou frutas de onde se extrair um sumo.

Enquanto obra aberta, a canção não exige maiores explicações em relação ao seu *locus* gerador ou à sua motivação. Ela é suficiente para nos abalar, sem maiores explicações. Por isso só agora trazemos à luz um detalhe que indica sua gênese: Caetano Veloso a compôs após visitar, em Teresina, o pai de seu amigo e poeta Torquato Tasso, colaborador dos tempos da Tropicália, e que se matara anos antes. Durante a visita, conversando sobre Torquato, Caetano se emocionou e começou a chorar. O pai de Torquato o consolou servindo um licor de cajuína e buscou uma rosa do jardim para ofertar ao compositor. A canção nasce da lembrança desse momento. Contudo, sabemos disso apenas em virtude do posterior relato do compositor. A não referencialidade a Torquato estende o impacto da canção a todos aqueles que já experimentaram a morte de um ente querido – seja um amigo, ou um filho, filha, irmão ou irmã. Todas as mortes que acompanhamos anunciam a nossa própria morte e a pergunta pelo sentido de nossa própria vida. Assim, a canção nos abre aos terrenos da metafísica – o porquê do ser. Essa indagação desliza na direção da pergunta por nossa sina e pelos muitos destinos que se não pode compreender.

Ademais, o sufixo “ina” na língua portuguesa aponta para diminutivos femininos ou para fragilidades – a matéria vida é tão fina quanto a rosa é

pequenina. Desse modo, ilumina-se uma possível pista para o destino que nos é dado em nossa curta e frágil existência – a empatia, a solidariedade e o cuidado mútuos, manifestos no dom de uma rosa e de um licor. Essas atitudes são expressões, ao mesmo tempo, de cuidado (Heidegger) e da coragem-de-ser (Tillich). Assim, o artista é iluminado pela coragem-de-ser do pai, encontrada na ausência de respostas e na densidade do nada, que ao mesmo tempo se oferece como possibilidade de força e de resistência.

## 2. Morte, destino e falta de sentido – uma fenomenologia da angústia

A morte de um filho, filha, irmã ou irmão, pai ou mãe é uma das experiências mais perturbadoras que pode sobrevir a uma pessoa. Ela como que antecipa o vazio da própria morte, inaugurando nos sobreviventes uma existência amputada, da qual foi retirada um dos elementos mais basilares e essenciais. À inicial falta de palavras somam-se memórias que eclodem em *flashbacks*, insistindo em lamentar a abrupta interrupção da comunhão afetiva e de um projeto existencial e a transformar pontos de interrogação em perseverantes reticências.

Mas a morte geralmente não vem desacompanhada. Ela deflagra nos sobreviventes outras interrogações, como a do seu próprio destino. Aos poucos, a ausência de respostas significativas capazes de doar explicação ao inexplicável e de configurar uma estrutura de sentido àquilo que “não-tem-sentido-nem-nunca-terá”, conduz à angústia. A intensidade da angústia do destino e da morte oferece, no seu vácuo, um espaço oportuno para a penetração de discursos religiosos. É nesse espaço vazio, terra-de-ninguém, na qual os próprios deuses silenciam pela morte de seus filhos, que muitas mensagens religiosas se instalam, apelando para a autoridade de revelações, iluminações sobrenaturais ou da tradição transmitidas por antepassados.

Contudo, as religiões não detêm a exclusividade da tematização sobre tais assuntos. A imensa capacidade humana para superar limites e enfrentar a fragilidade da vida se manifesta, muitas vezes, em formas não dependentes de compromissos teológicos ou atreladas a sistemas religiosos. Essa capacidade de autocriatividade desapegada de vínculos religiosos (“espiritualidade não religiosa”), indica que, para algumas pessoas, os sistemas religiosos não são capazes de capturar suficientemente a complexidade da angústia humana, exceto sob a forma de subserviência intelectual a dogmas. Em outras palavras, a arte também se apresenta como um espaço para um enfrentamento corajoso da angústia, mas não sob a forma de respostas definitivas,

sobrenaturais ou transcendentais. O que a arte pode oferecer é apenas a descrição do vazio no qual podem operar o desespero e a revolta ou o cuidado mútuo, a empatia e a solidariedade, gestos e atitudes que remetem ao que há de mais nobre na singularidade do existir humano, ao mesmo tempo em que possibilitam um embate poético da angústia.

Na década de 50, quando escreveu *A coragem de ser*, Tillich optou pelo termo *anxiety* (ansiedade) porque o mercado editorial norte-americano na época preferia traduzir *Angst* por *Anxiety*, tal como o fizeram Macquarrie e Robinson na primeira tradução de “Ser e Tempo”. Eglê Medeiros, responsável pela tradução do livro de Tillich em português para a Editora Paz e Terra, seguiu o óbvio, traduzindo *anxiety* por “ansiedade”. A mesma palavra foi adotada por Getúlio Bertelli, na 1ª edição da *Teologia Sistemática*. Optamos, porém, por acompanhar as observações de Ênio Müller, responsável pela revisão técnica da nova tradução da *Teologia Sistemática* publicada em 2005. Resultado de um projeto que envolveu tradutores e pesquisadores da área, a 5ª edição revista da *Teologia Sistemática* no Brasil optou por “angústia” devido ao fato de que, nos textos escritos em alemão, Tillich sempre utiliza *Angst*, em semelhante acepção conceitual a Kierkegaard e Heidegger. Ou seja, embora escrevesse em inglês, Tillich continuava raciocinando em alemão. Além disso, o próprio Tillich, em uma nota da *Teologia Sistemática*, expressa certo desconforto com o termo *anxiety*, pelo fato de este ser facilmente psicologizado e confundido com medo ou temor e não com a situação ontológica de quem enfrenta o não ser (TILLICH, 2005, p. 200). Há também certo consenso entre pesquisadores da obra de Tillich no Brasil, de que o termo “angústia” por sua carga conceitual filosófica e teológica é mais coerente com o pensamento de Tillich, tal como ele mesmo o expressa:

Graças a Søren Kierkegaard, a palavra *Angst* se tornou um conceito central do existencialismo. Ela expressa a consciência de ser finito, de ser uma mescla de ser e não ser ou de ser ameaçado pelo não ser. Todas as criaturas são compelidas por essa angústia, pois finitude e angústia são as mesmas coisas. Mas, no ser humano, a liberdade está unida à angústia. Poder-se-ia chamar a liberdade do ser humano de “liberdade na angústia” ou “liberdade angustiada”. Essa angústia é uma das forças motrizes da transição da essência à existência. Kierkegaard, sobretudo, usa este conceito da angústia para descrever (não para explicar) a transição da essência à existência (TILLICH, 2005, p. 330).

O livro *A coragem de ser* é uma grande fenomenologia da angústia. O modo como Tillich aborda o tema é um híbrido de Kierkegaard e Heidegger. A angústia não é tratada como um fenômeno psicológico e ôntico. Antes, é

tematizada em sua dimensão ontológica. Por isso, acompanhando Heidegger, Tillich distingue a angústia do mero temor ou do medo (“A angústia é ontológica; o temor é psicológico” - TILLICH, 2005, p. 200). Medo e temor podem ser contornados e vencidos, mesmo que à custa de medicamentos. O mesmo não acontece com a angústia, por não haver qualquer objeto específico que possa provocá-la. Ela é a negação de todo objeto. É perda de direção, falta de intencionalidade e ausência de sentido (TILLICH, 1972, p. 28-29). Em termos heideggerianos, o objeto da angústia, é o “completamente indeterminado” (HEIDEGGER, 1986, §30, p.186.). Esse “indeterminado” ou “desconhecido” que opera na angústia é de ordem ontológica – o não ser, aquilo que não pode jamais ser conhecido. O que faz emergir a angústia não é a ameaça de qualquer ente específico, ou de qualquer ameaça objetiva, mas exatamente o não ser, o nada em todo seu potencial angustiante.

Angústia é a consciência da finitude e das ameaças do não ser. A existência humana consciente de sua finitude, reconhece a ameaça do não ser como a inevitabilidade da morte e da própria aniquilação no nada, ou seja, a possibilidade de ser devorado pelo não ser. Em Heidegger, aquilo com o que a angústia se angustia também não é um objeto, mas o “nada” não identificável com qualquer ente; um nada nunca efetivamente presente entre a totalidade dos entes, mas que exatamente por isso, desvela a dimensão de vazio e falta de sentido dos entes e do mundo. O “algo” da angústia é seu próprio “nada”. Conforme Paulo Afonso Araújo, “na angústia o ente dissolve-se na sua insignificância e não oferece mais pontos de apoio para qualquer tipo de projeto: o Dasein é remetido unicamente a si mesmo, sem nenhuma possibilidade de desvio ou fuga. A angústia situa o Dasein diante daquilo que ele é propriamente: seu próprio poder ser, seu ser no mundo como tal (ARAÚJO, 2007, p. 8). Assim, angústia, em Heidegger e Tillich, é muito mais do que tristeza ou depressão pela consciência da inevitabilidade da morte. É consciência da tensão básica entre ser e não ser - é a “angústia diante da falta de necessidade de seu ser. Ele poderia não-ser! Então, por que ele é? E por que deve continuar a ser?” (TILLICH, 1972, p. 205). Tillich reconhece não haver resposta razoável a essa pergunta. Ela só pode ser enfrentada, e este é um ato de coragem – coragem de ser, “apesar de”.

A ameaça do não ser é, ao mesmo tempo, ameaça da morte, do absurdo e da vacuidade de sentido frente ao destino na vida. Mas a angústia, em Tillich, sempre é um desafio a ser enfrentado com os recursos disponíveis, sejam eles oriundos da esfera religiosa ou das artes. Assim, se, por um lado, a angústia desnuda a condição humana, despertando a consciência do vazio da existência, ela também potencializa a abertura para além das superficialidades do cotidiano.

### 3. O vácuo no qual as religiões operam – uma tipologia da angústia

Em *A Coragem de Ser*, Tillich afirma que a angústia humana é uma só, mas se manifesta em diferentes tipos, de acordo com circunstâncias históricas.

A angústia do destino e da morte se apresenta quando o não ser ameaça a autoafirmação ôntica do ser humano: de modo relativo, em termos de destino pessoal; de modo absoluto, em termos de morte universal. A morte é a ameaça da perda definitiva da vitalidade. Pessoas angustiadas com o destino e a morte são suscetíveis a respostas religiosas messiânicas ou apocalípticas. O apocalipcismo judaico-cristão, por exemplo, com seu inerente ceticismo para com a história, conduzia pessoas ao deserto, onde a necessidade de tomar decisões, teóricas e práticas, estava reduzida ao mínimo.

A angústia da vacuidade e do absurdo, por sua vez é a ameaça de um caos sem intencionalidade e sentido. Surge quando o não ser ameaça a autoafirmação espiritual do ser humano quanto à sua segurança de existir de modo significativo para si mesmo e para outros. Desse modo, a vacuidade refere-se à ausência de um sentido para o próprio existir e para tudo o que realizamos na vida, na história e na cultura. Nesse caso, a “preocupação última” se expressa em termos de busca por sentido pessoal e coletivo. Pessoas acometidas por esse tipo de angústia são suscetíveis a formas de espiritualidade cínicas, oportunistas ou a discursos fundamentalistas que oferecem respostas fáceis e apressadas à dúvida, à frustração, ao tédio, à ausência de futuro e ao absurdo.

Há, ainda um terceiro tipo de angústia - da culpa e da condenação, ameaças do não ser à autoafirmação moral do ser humano. Nesses casos, o ser humano questiona o que fez de si mesmo, de sua liberdade finita e das decisões que tomou nas contingências de sua finitude. A angústia, nesses casos, pode levar ao desespero e à autorejeição. Pessoas acometidas por esse tipo de angústia são suscetíveis a religiões legalistas ou cultos de mistério com seus ritos de expiação e purificação ou mesmo formas religiosas orgiásticas.

Essa tipologia tem apenas efeitos didáticos, pois para Tillich, os tipos estão entrelaçados e sempre implicados na existência humana e em sua finitude.

#### Considerações finais - Empatia, solidariedade e cuidado: o diferencial da arte frente ao discurso dogmático das religiões

Não há dúvidas de que destino, morte e “sentido para a vida” sejam temas comuns na grande maioria dos sistemas religiosos. A busca por encontrar

sentido nos acontecimentos históricos e pessoais sempre atuou poderosamente nos subterrâneos das religiões e em muitos debates filosóficos. Essas perguntas geralmente nascem de experiências interpretadas pelo ser humano como ameaçadoras. A morte é a inevitável ameaça do não ser sobre toda existência humana, na forma de aniquilação e nada (Heidegger). A percepção de um destino inevitavelmente predeterminado relaciona-se à ameaça do absurdo (Sartre), ou seja, da destruição da estrutura do ser.

As religiões propõem diferentes explicações teológicas para o destino pessoal trilhado por cada ser humano na sua vida e as expectativas em relação ao que poderia advir após a morte - imortalidade com suas conseqüentes recompensas ou castigos, ressurreição, aniquilação da alma ou da identidade pessoal, absorção no Uno ou sucessivas reencarnações para que novamente se cumpra a roda do destino e se satisfaça o *karma*. Nas culturas de tradição monoteísta, a religiosidade popular contenta-se com a esperança de um paraíso para os fieis e alguma forma de castigo compensatório para injustos e infiéis. Em torno dessas respostas nascem formas de espiritualidade muito próprias ao mundo religioso, dependentes da estrutura de sentido doada por um ou outro sistema teológico. Mas conforme Tillich, só há uma maneira de enfrentar a angústia de tais ameaças: assumi-las corajosamente – “A coragem de ser é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser a despeito daqueles elementos de sua existência que entram em conflito com sua autoafirmação existencial” (TILLICH, 1972, p. 3).

“Cajuína” se oferece como uma possibilidade de compreender o modo como a arte pode reagir, despreziosamente, a esse tipo de angústia, a partir do vazio dela mesma – com empatia, solidariedade e cuidado-mútuo

O silêncio das lágrimas que um dia envolveu dois homens – pai e amigo de um “menino infeliz” – bebendo à memória de um morto, indicam palavras inefáveis, que não podem ser ditas. Naquele momento, apenas o sumo do caju seria capaz de iluminar seus olhares para vislumbrar a fina matéria-vida. Entre o amargor da perda e a doçura do licor, havia o nada: “era só olharmo-nos”, simplesmente enxergar a vida e seu absurdo. E nesse momento a única atitude possível é o cuidado – uma flor e um gole de licor.

O simples cuidado de ouvir, compadecer-se, chorar juntos, beber juntos apresenta-se como uma atitude de enfrentamento da angústia – se não é possível dizer nada capaz de trazer consolo, nem explicar nada, então vamos “tomar um mé” para tirar o amargor da vida frente à insistente pergunta que nenhuma religião parece capaz de responder: “existirmos – a que será que se destina?”

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo. Nada, angústia e morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia política*, vol. 10, n. 2, 2007.

CALVANI. Espiritualidades nao-religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, jul./set. 2014.

GOULART, Audemaro Taranto. Desconstruindo a “Cajuína” – uma leitura do texto-canção de Caetano Veloso. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 25-34, 2º sem. 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 1986.

TATIT, Luis. *Semiótica da canção* – a relação entre melodia e letra na canção popular brasileira. São Paulo, Escuta/USP, 1996.

\_\_\_\_\_. “Elementos para análise da canção popular”, *CASA* – Cadernos de semiótica aplicada, vol. 1, n. 23, dezembro de 2003.

TILLICH, Paul. Art and Society. In: *On art and architecture*. New York: Crossroad, [1952] 1987.

\_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo; Petrópolis. Sinodal/EST, Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Coragem de Ser* (Trad. Eglê Medeiros). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

WISNIK, José Miguel. Cajuína transcendental. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Leitura de poesia*. São Paulo: Ed. Ática, 1999. p. 193-219.

## O CONCEITO DE RELIGIÃO NA OBRA DE PAUL TILLICH

Joe Marçal Gonçalves dos Santos<sup>184</sup>

### Introdução

O presente texto resulta de uma conferência ministrada no primeiro Ciclo de Estudos do Grupo de Pesquisa Correlativos, do Núcleo de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.<sup>185</sup> O objetivo então era oferecer uma introdução ao público de estudantes e professores acerca do conceito de religião na obra de Paul Tillich. A escolha do assunto estava relacionada ao tema do evento, que remetia aos 50 anos da morte de Tillich sob o mote “o legado de sua obra para o estudo da religião hoje”. Assim, conservando um caráter introdutório e didático de sua situação original, a abordagem segue dando relevo ao modo como esse autor responde à problemática própria da crise do idealismo no início do século XX, no contexto cultural e intelectual europeu, procurando reconhecer elementos que tornam significativa sua referência em nosso contexto.

Veremos que Tillich atende ao que se impunha a sua geração como demanda crítica em torno da abordagem da religião. Vale lembrar que se trata de um contexto marcado por uma profunda revisão das próprias bases da ciência, especialmente as Ciências Humanas – para as quais, naquele momento, a religião se colocava como um profícuo “vetor” de novas maneiras de conceber a psique humana e social. Tillich partilha dessas renovações; o faz, contudo, sem perder de vista o que, no seu entender, está implicado no conceito quando correlacionado (mas não confundido) à noção de cultura. Nesse sentido, o que Tillich vislumbra como síntese entre religião e cultura não se configura em uma “harmonização ideológica” entre ambas – como ocorre na chamada *Kulturprotestantismus* derivada da teologia liberal protestante do século XIX. Antes, trata-se de uma síntese que permite pensar e interpretar diferentes processos criativos no âmbito cultural – também

184 Doutor em Teologia. Professor do Núcleo de Graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

185 O evento foi realizado pelo Grupo de Pesquisa Correlativos – Estudos em Cultura e Religião (GPCOR) entre os dias 17 e 19 de novembro de 2015.

aqueles marcados por secularização e/ou relativização da tradição – desde uma perspectiva crítico-religiosa.

O critério fundamental para pensar a religião, nesses termos, é a noção de incondicionalidade de sentido: como veremos a seguir, segundo Tillich, esse conceito fornece o critério que possibilita reconhecer a religião não como essencialmente boa ou má, mas constitutivamente ambígua. E do mesmo modo, a cultura: o critério do incondicional permite perceber sua autonomia como grandeza relativa e ambígua.

## Um “estilo” de pensamento

No âmbito das Ciências da Religião em prática atualmente no Brasil, tão importante quanto estabelecer bases para a pesquisa, na esteira da tradição acadêmica já consolidada na Europa, Ásia e América do Norte, é lançar perguntas e problemas que mobilizem uma investigação própria, e que inovem, em nosso contexto, o modo de se ver, compreender e interpretar a religião.

Paul Tillich está em foco aqui por conta dessas duas razões: tanto pela pesquisa, quanto pela percepção e construção de problemas a serem investigados. A pesquisa em torno de sua obra no Brasil, nos últimos 30 anos, é crescente. Desde as primeiras traduções de sua obra na década de 1950, o espectro de temas em dissertações de mestrado e teses de doutorado ampliou-se consideravelmente.<sup>186</sup> Isto é, o conjunto de pesquisas sobre Tillich, e a partir de Tillich, no Brasil evidencia suficientemente a atualidade de seu legado para pensar e estudar religião em nosso contexto.<sup>187</sup>

Quanto à percepção de problemas, vale nos perguntarmos em que medida Tillich nos ajuda a elaborar questões e problemas criativos e produtivos para a pesquisa sobre religião. Em que medida o contexto, que tanto lhe influencia, determina seu pensamento e define sua obra, se aproxima do nosso? Como poderia o pensamento de alguém ainda tão marcado pela “alta cultura germânica” do século XIX nos dizer algo hoje? E ainda, como poderiam esses conceitos, que falam de algo tão íntimo, vivencial e localizado, como “religião” e “cultura”, dizer algo a respeito de nossa “religião” e “cultura” aqui e agora?

Sem dúvida, o distanciamento histórico e geográfico é um fator importante. Mas ao considerarmos o “estilo” de pensar a religião de Tillich, não demora

em perceber que ele nos é, antes de tudo, um bom interlocutor. Não se trata de um autor “canônico” – na filosofia é tomado por demais teólogo; na teologia, por demais filósofo. Mas a razão para considerar sua obra está, dentre outras qualidades, em seu modo de tratar e sintetizar um problema fundamental para o pensamento filosófico e teológico na passagem do século XIX para o XX.

Quer dizer, Tillich, ao passo que representa com rigor a tradição idealista germânica, é um autor que oferece uma possibilidade de pensamento original acerca da religião, na medida em que associa seus referenciais a uma também radical apropriação das vias críticas da fenomenologia e do neocriticismo kantiano do início do século XX, bem como a reivindicação existencialista que caracterizará o ambiente intelectual europeu a partir de então (DANZ, 2009; PALMER, 1990). E nesse sentido, o que nos interessa é dar também relevo a maneira própria como, ao associar essas possibilidades de pensamento, ter ele se colocado de modo tão criativo, e ao mesmo tempo crítico, numa fronteira entre filosofia e teologia.

Aqui, vale observar dois aspectos biográficos. Primeiro, quanto ao rigor de pensamento que Tillich, em seu escrito autobiográfico, associa tanto à educação formal, quanto ao rígido ambiente familiar. Trata-se de um legado também marcado por ambiguidade, como uma bênção e uma maldição pelo que fornece uma âncora de referência e, ao mesmo tempo, torna-se uma amarra. De todo modo, é desse fulcro que encontramos em sua obra um significativo repertório de autores e temas clássicos da filosofia e da teologia: um repertório que teria se mantido apenas um potencial, não fosse um segundo aspecto, o da criatividade teórica.

Esta última foi movida por algo que Tillich não abandona, apesar das rupturas e das modulações de relação com a tradição teológica e filosófica a qual pertence: isto é, seu engajamento apologético. Trata-se de um interesse que dirige suas preocupações, perguntas e tentativas de resposta não como uma “apologia cristã” em sentido estrito, mas como defesa de uma autenticidade da vida humana, contrariando especialmente as faces desumanizadoras das duas “grandes guerras”, e dando relevo ao que se opunha a tal situação cultural:

Enquanto a antiga apologética se deparava com um humanismo essencialmente pagão, o específico da apologética moderna é que ela se dá frente a um humanismo cristão [...] Só depois da guerra vi com toda clareza a realidade e a essência desse humanismo. O encontro com o movimento operário, com as chamadas massas descristianizadas, me mostrou claramente que também aqui se escondia um conteúdo significativo cristão sob a forma humanista, apesar de seu apelo materialista (TILLICH, 1971, p. 38-39).

<sup>186</sup> Ainda que passível de atualização o artigo intitulado “A recepção do pensamento de Paul Tillich no Brasil” (CALVANI, 2006) merece aqui referência.

<sup>187</sup> Um indicador importante desse interesse em torno de Paul Tillich no Brasil é a quantidade de Grupos e Fóruns de Trabalho sobre a obra de Tillich, ou a ela fazendo referência; nos últimos eventos tanto da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (Soter), quanto da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (Anptecre).

Nesse quadro, o significativo na obra e no pensamento de Paul Tillich é o fato de ter ele dedicado seus esforços para uma compreensão conciliadora sobre o humano, tendo como porta de acesso para esse objeto aquilo que fora colocado como alvo da crítica: a religião.

### A noção de religião: conotações em torno de um conceito

O conceito de religião na obra de Tillich tem razão de ser, ganha relevância e justifica sua prioridade à luz do que acima mencionamos, quanto a uma motivação apologética relativa à autenticidade humana. “Religião” não é um conceito entre outros em sua obra: é o conceito axial. E quando ele se propõe a pensar a religião de forma correlativa à cultura, ele não o faz para defendê-la contra aqueles que a desprezavam. Ele o faz porque se dá conta que, desprezando a função religiosa na vida criativa, o ser humano perde uma dimensão constitutiva da experiência de sentido, sem a qual é inevitável o niilismo.

Porque Tillich compreendeu, com a Primeira Guerra, que a verdade de Deus e da fé não necessitam de “defesa”, de uma “apologia” argumentativa, estética, moral, qualquer que seja. Um Deus baseado em argumentos já deixou de ser Deus – quando muito, é um ídolo obediente à vontade humana.<sup>188</sup> Uma fé feita de “argumentos” e “boas intenções”, já deixou de sê-lo, quando muito trata-se de uma versão religiosa de um modo de vida normativo e consensual.<sup>189</sup> Ora, tal visão se impôs a Tillich e a sua geração como repercussão do anúncio nietzschiano da “morte de Deus”. O Deus que morrera foi justamente este, objetivado em ideais morais e culturais, e cuja respectiva fé não passava de um assessorio do modo de vida burguês herdado do século XIX.

Mas a guerra desestabilizou os ideais de vontade e o modo de vida normativo que ostentava o cristianismo como sua expressão. Aquele Deus e aquela fé, sinônimos de vida regrada nos termos da burguesia alemã, perderam o sentido. Pois a guerra revelou a face demoníaca e monstruosa do espírito de uma época. Não se trata de uma religião particular apenas, ou de uma conspiração do mal a partir de um centro de poder. Tratava-se, em um sentido concreto, da cristandade, da cultura normativa na Europa, mais precisamente na Alemanha, da virada do século XIX para o XX.

<sup>188</sup> “A tarefa da teologia em relação aos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus é dupla: desenvolver a pergunta por Deus que eles expressam e expor a impotência destes ‘argumentos’, sua incapacidade de responder à questão de Deus” (TILLICH, 2005, p. 218).

<sup>189</sup> “As diversas interpretações errôneas da fé podem ser atribuídas a uma só raiz. Fé, como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, é um ato central da pessoa inteira. Se acontecer que apenas uma das funções que constituem a pessoa é identificada com a fé, desfigura-se o sentido da fé. Essa compreensão não está completamente errada, porque cada função do espírito humano participa do ato de crer. Mas cada verdade parcial será parte de um erro global” (TILLICH, 2001, 24).

Por sua vez, em um sentido mais amplo, estamos falando aqui de religião como o “espírito de uma época”: ou seja, não um sistema concreto de ideais e valores, mas a **atitude fundamental** que anima, cria, fomenta conjuntos de ideais e valores. Tillich percebe que essa atitude fundamental, que ele define como “religião”, havia se conformado a um **ethos cultural**: isto é, um código civil. A guerra mostrou a face demoníaca e monstruosa dessa atitude fundamental condicionada ao senso de dever, de valor e de beleza da cultura imperialista da Europa do século XIX, combinada com o senso de dever, valor e beleza da cultura da burguesia do século XX. Com a guerra, as máscaras caíram, o lobo saltou debaixo da pele da ovelha dócil e civilizada, e depois do século das luzes, uma sombra de truculência e de fome de poder toma conta da Europa – e a partir dela, para o mundo.

Com isso, percebemos que o conceito de religião, para Tillich, tem pelo menos três conotações. Em primeiro lugar, no contexto em que Tillich nasceu, cresceu e desenvolveu sua obra, religião é o cristianismo transformado em “lugar comum”. É religião como instituição hegemônica, amparando uma meta narrativa que permeia diferentes esferas da cultura: está na arte, na escola, na família etc.

Tal configuração do cristianismo funciona, nesse contexto, como referência de sentido. Quer dizer, junto de e combinado com tantos outros elementos próprios da vida social, a religião media aqui um universo de sentido, fazendo do mundo um “lugar vivencial”: fornece referências espaço-temporais, valores, prioridades e normas de atitudes cotidianas. Problema é que essa “casa comum” acabou sendo dimensionada como “mundo” único e exclusivo, negando toda diferença a partir de um cristianismo autoritário. Por que isso acontece? Porque a Europa do século XVIII ao XIX se tornou palco histórico de novos impérios. E o espírito do império é este: a religião é lei. O cristianismo europeu, especialmente o protestantismo do século XIX, em sua forma hegemônica, se tornou uma religião imperiosa, dominadora, colonizadora de territórios e consciências.

Uma segunda conotação do termo decorre desse primeiro: trata-se de uma noção de religião pressuposta na obra de Tillich que é um construto teológico-filosófico vinculado a esse “espírito imperial e imperativo”. O idealismo transformado em ideologia é expressão disso. As obras de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e Georg W. F. Hegel (1770-1831) tornaram-se suporte para essa ideia básica de que a cultura cristã europeia realizava uma espécie de “fim da história”, o ápice da humanidade. Em teologia, a expressão disso aparece na chamada “teologia liberal”, cuja aplicação mais imediata e prática foi o cultivo de uma religião racionalizada, moral e sintetizada a normatividade cultural.

A terceira conotação, pelas razões acima apontadas, deriva também do contexto intelectual em que Tillich desenvolve sua obra, mas em sentido especialmente crítico. Aqui, "religião" se tornou um conceito chave da crítica que pensadores como Ludwig Feurbach (1804-1872), Soren A. Kierkegaard (1813-1855), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) e tantos outros levantaram contra o espírito do século XIX.

É arriscado colocar tanto nomes juntos e generalizar um ponto comum em sua obra. Cada qual merece uma atenção específica, mas no conjunto, por meio das leituras que deles faz Tillich, o seguinte poderia ser afirmado: a crítica moderna à religião, em seus excessos, é fundamentalmente legítima por seu elemento profético de protesto contra a "heteronomia religiosa" que determina a cultura do século XIX.<sup>190</sup> Quer dizer, a crítica moderna à religião, centrando seu alvo no cristianismo, tem sua legitimidade na medida em que denuncia uma religião que nega a autonomia e a responsabilidade do ser humano sobre si e a realidade.

Tratava-se, então, da situação religiosa definida nos termos de "cristandade", na qual o cristianismo estabelecia, a partir não apenas da instituição eclesiástica, uma relação de posse da cultura. Atacando a religião, a alma do inimigo era atingida: o inimigo da liberdade de pensamento e da autonomia da ação moral humana. Nesses termos, Tillich reconhecia a qualidade profética da crítica moderna à religião enquanto crítica à heteronomia – que, por sua vez, ele estendeu a outras esferas da cultura, como a política, a arte e a educação. É verdade que, em suas análises, ele reconhece a ambiguidade implicada em cada um desses polos: o protesto autônomo, em sua radicalização, corre o risco de perder de vista aquilo que fundamenta a própria cultura; por sua vez, a reivindicação heterônoma da religião se dá quando esta confunde-se a si mesma com o que é fundamento. A solução de síntese encaminha ao que Tillich define como *teonomia*: tanto cultura quanto religião, enquanto faces da dinâmica realizadora de sentido, repousam sobre um mesmo fundamento de sentido; este, porém, é ao mesmo tempo "abismo" de sentido, porque incondicional e irreduzível a quaisquer condicionamentos de sentido.

Por fim, é em meio a esses três enfoques que o conceito de religião é trabalhado na obra de Tillich. Ele assume a crítica contra a heteronomia religiosa, sem perder de vista a função que a religião tem na vida humana, como orientação da consciência àquelas noções e valores que possibilitam uma vida e um mundo com sentido. Ele rejeita a teologia liberal e a filosofia idealista enquanto expressão de "harmonização" do "absoluto" com a cultura

européia, sem perder de vista um princípio que herdara do Romantismo e da tradição teológica da reforma de correspondência crítica entre Deus e o ser humano, do universal e o concreto, do absoluto e o relativo. Ao mesmo tempo, ele se apropria da crítica moderna à religião, em defesa (apologia) da autonomia do espírito humano, sem perder de vista que essa autonomia é relativa. Quer dizer, para Tillich, o sentido de autonomia é derivado de uma realidade que está fora dela mesma. A chave para compreender o conceito de religião, portanto, é a "teonomia" como síntese derivada dessas oposições e que aponta para o paradoxo do incondicional: fundamento e abismo da dinâmica cultural e religiosa humana.

### Do conceito a suas implicações

Como vimos acima, a noção de religião pressuposta e elaborada em conceito na obra de Tillich baseia-se numa filosofia da consciência de sentido, e não pode ser compreendida sem fazer par com o conceito de cultura. Para ele, ambas definem aspectos intrínsecos à dinâmica realizadora de sentido em meio à vida social, cada qual relativa a uma função específica e complementar à outra:

Se a consciência se dirige às formas particulares de sentido e sua unidade, nós estamos lidando com *cultura*; se ela se dirige ao sentido incondicionado, isto é, ao conteúdo significante [import/Gehalt] do sentido, nós estamos lidando com *religião*. *Religião é orientação ao Incondicional, e cultura é orientação as forma condicionadas de sentido e sua unidade* (TILLICH, 1973 [1959], p. 59 – grifo do autor).

Numa expressão cara a Tillich, é assim que cultura define a superfície daquilo que em profundidade é religião. Isso, porém, não em termos imediatos e estritos, ou seja, em razão de conteúdos de determinada tradição religiosa, que por ser um condicionamento de sentido, é uma "cultura religiosa". Religião é fundamento enquanto princípio orientador da consciência àquilo que é incondicional na dinâmica realizadora de sentido de uma determinada situação cultural. Como fundamento que é, permanece oculta e profunda, dando-se a perceber na e através da criatividade cultural em diferentes âmbitos da vida.

Daí que o conceito de religião não possa ser pensado sem referência ao de cultura. Antes de esferas de ação, ambos definem orientações da consciência. Quer dizer, Tillich não está falando de religião e cultura como "coisas do mundo" ou demarcações entre linguagem e ações distintas, mas como

<sup>190</sup> Um dos textos de Tillich mais completos sobre esse tema é o capítulo "A ruptura da síntese universal", em *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX* (1986, p. 137-196).

faces da consciência humana, ou atitudes subjetivas frente ao mundo. É assim que cultura e religião convergem a um ponto: na realização de sentido. Não se trata, portanto, de falar em sentidos religiosos e outros, culturais.<sup>191</sup> A realização de sentido é um acontecimento só, que ocorre por meio da mediação de formas culturais e ganha relevância através de sua qualidade significativa que, por sua vez, na medida em que expressa incondicionalidade de sentido, tem significado religioso.

Permitam-me um exemplo para ilustrar a questão. A ideia de casa como lugar de proteção e convivência é bastante suscetível, porque envolve uma necessidade primária que, ao mesmo tempo, nos remete a sentimentos bastante profundos de pertencimento. Quando olhamos para uma casa e a vemos como estrutura, um lugar com paredes, telhados e pensamos “ah, olha aí, eis uma casa”, a vemos como forma, em sentido prático. A mesma, porém, abriga um sentido mais profundo que nos sugere um “lar”. São duas faces de uma mesma realização de sentido. Se estiver chovendo, vou correr para a casa procurando abrigo; se estiver com saudade, vou correr para celebrar o amor; talvez chova quando eu sinta saudade, e então vou fazer as duas coisas ao mesmo tempo.

Isso nos ajuda a compreender porque importa, para Tillich, reconhecer como aspectos distintos, mas em relação a estas “duas faces” de uma mesma realização de sentido. Não podemos viver só de correr da chuva, tampouco só de matar saudades. Se construirmos uma casa limitada à forma, poderá ser uma ótima estrutura, mas talvez tenha pouco sentido de “lugar de convivência”. Para isso, é preciso colocar flores sobre a mesa, retratos da família, quadros nas paredes e música para cultivar em si mesmo a devida reverência ao sentido que testemunham essas coisas. Do ponto de vista formal, contudo, os detalhes são secundários: uma casa funciona bem como “abrigo” sem que haja flores, quadros e música. Mas para ela convencer nosso espírito de que é um “lar”, precisa mais que paredes bem rebocadas: ela precisa se tornar um símbolo vivo de amor, que é um valor incondicional por excelência.

É nesse ponto que a “síntese” buscada por Tillich difere de uma harmonização positiva e segura, porque amparada em incondicionalidade, tal

191 “Todo ato cultural contém sentido incondicional, está baseado na profundidade de sentido e na medida em que é um ato de sentido é substancialmente religioso. [...] Mas não é religioso por intenção. Não está orientado ao incondicional propriamente dito, e quando volta-se para a unidade de sentido certamente o faz a partir da consciência de que o sentido incondicional vai além da totalidade do sentido, ou seja, não o faz numa atitude religiosa. Por isso, cultura enquanto cultura é substancialmente, mas não intencionalmente, religiosa. Por sua vez, o ato religioso não pode dirigir-se ao sentido incondicionado exceto através da unidade das formas de sentido. [...] Do ponto de vista formal, portanto, todo ato religioso é um ato cultural. Está orientado à totalidade de sentido. Mas não é cultural por intenção” (TILlich, 1973 [1959], p. 59-60 – tradução nossa).

dináreas

síntese implica numa dimensão crítica e não apenas afirmativa de sentido. Quer dizer, a autonomia do ser humano, tal como Tillich a compreende, repousa sobre um fundamento que é, ao mesmo tempo, abismo. Toda dinâmica cultural vive sob essa tensão constante, e a religião, como orientação ao incondicional, atua em toda e qualquer situação em que o ser humano nomeia, celebra, reverencia símbolos que lhe intermediam uma relação com aqueles sentidos em que pendura sua vida. Se esses sentidos vão dar conta disso ou não, é onde reside a ambiguidade da religião e da cultura: ambas prometem um mundo e uma vida com sentido que, de modo pleno, nunca realizam.

Mas há aqueles símbolos que apontam e nos colocam em relação com esses sentidos incondicionais como uma realidade em esperança, como um sopro de coragem, como inspiração para um agir criativo: segundo Tillich, onde isso acontece, seja lá o nome que receba, ali atua uma função religiosa no espírito humano, que cumpre com sua vocação de tornar o próprio ser humano uma criatura que resiste e transcende constantemente às condições de si mesmo.

## Conclusão

Vimos que o conceito de religião de Tillich é uma tentativa de pensar a religião de forma crítica, em termos modernos. Quer dizer, Tillich atende a um esvaziamento metafísico da noção de religião próprio à contemporaneidade. O faz, contudo, sem abrir mão de reivindicar um princípio que coloque o conceito de religião sob o signo da diferença, ainda que não em termos teológicos tradicionais. É o conceito de incondicionalidade, e seu paradoxo, que se torna critério para tal.

A síntese entre religião e cultura não é, portanto, uma “harmonização ideológica” entre ambas: é uma síntese teórica que permite pensar e interpretar diferentes processos criativos no âmbito cultural desde uma perspectiva religiosa. O critério fundamental para pensar a religião criticamente é a noção de incondicionalidade de sentido: este conceito fornece o critério que possibilita reconhecer a religião não como essencialmente boa ou má, mas ambígua. E o mesmo vale para a noção de cultura como dimensão “formal” da realização de sentido: o critério do incondicional permite perceber sua autonomia como grandeza relativa e ambígua que se inscreve em um processo histórico aberto e contingente movido, contudo, por uma exigência própria à condição humana: de transformar seu lugar vivencial, contra todas as negações e perversões, em um mundo com sentido.

## REFERÊNCIAS

CALVANI, Carlos E. B. A recepção do pensamento de Paul Tillich no Brasil. *Correlatio*, n. 10, nov. 2006, p. 152-163.

DANZ, Christian. Tillich's philosophy. In: MANNING, Russel R. (Ed.) *The companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge Press, 2009.

PALMER, M. Paul Tillich's theology of culture. In: ——— (ed.). *Main works/Hauptwerke: writings in the philosophy of culture*. Berlin/New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990. v.2. p. 1-32.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

———. *En la frontera: de las obras de Paul Tillich*. Madrid: Studium, 1971.

———. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1986.

———. *Teologia sistemática*. 5ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal. EST, 2005.

———. *What is religion?* New York: Harper and Row, 1973.

## DA ÉTICA CATÓLICA AO “ESPÍRITO” DO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Elisa Rodrigues<sup>192</sup>

### Introdução

A proposta desta pesquisa é refletir a respeito dos estudos analíticos de Pierre Sanchis a propósito do campo religioso brasileiro. A forma como esse autor construiu sua abordagem do fenômeno religioso no Brasil, comparativamente ao português, propicia uma valiosa compreensão para, como que arqueologicamente, detectar as camadas de sentidos que historicamente foram se sobrepondo e constituindo fecundas noções de religião, religiosidade e experiência religiosa. Muitas delas espaiadas pelo senso comum, convivendo não sem conflito e fermentando o debate com outras vozes sociais na esfera pública.

Uma metáfora apropriada para expressar o que dizemos nessas linhas iniciais pode ser representada por um quadro de Monet. As pinceladas sobre a tela parecem tão somente um amontoado de pontos. Mas se observado a certa distância, o conjunto de pinceladas revela a pintura de uma paisagem, de uma cena, de uma história que se pretende contar, a partir de vários e incontáveis pontos que parecem à primeira vista misturados. Pontos que, portanto, revelam e escondem algo que lhe é constitutivo. Uma totalidade de fundo, que somente pode ser percebida se houver atenção às partes. Assim parece ser o fenômeno religioso: constituído de variados e incontáveis indícios que se unem por pequenos encaixes: arranjos específicos que se detectados podem desvelar diferentes horizontes de sentidos convivendo sincronicamente. Destarte, as religiões se renovam na articulação e negociação dos elementos diacríticos e, na reinvenção dos símbolos religiosos, permitida graças ao seu traço polissêmico.

De certo modo, um exercício de desvelamento da abordagem teórica sobre a religião desenvolvida por Sanchis foi proposto por Cecília Mariz em *De vuelta al baile del sincretismo: un diálogo con Pierre Sanchis* (2005). Nessa ocasião, a autora salientou o caráter de reabilitação do conceito de sincretismo proposto nas produções do autor. Esse conceito não exclusivo do campo religioso seria, antes de tudo, um termo pelo qual se conhecem

192. Professora do Departamento de Ciência da Religião (Graduação e Pós-Graduação). Mestre e Doutora em Ciências da Religião (UMESP). Doutora em Ciências Sociais, linha Cultura e Política (UNICAMP).

processos culturais e de construção de identidades. Nesse sentido, Sanchis reintroduziu o conceito de sincretismo no debate acadêmico brasileiro, ao demonstrar que não se tratava estritamente de uma categoria ideológica, cujo uso escamotearia relações sociais determinadas pela imposição de grupos dominantes e suas culturas/religiões aos grupos dominados e suas expressões culturais e religiosas subsumidas pelos primeiros. Essa crítica, elaborada principalmente por acadêmicos do final dos anos 1970 até os anos 1980, foi nomeada por Sanchis como um “ardil epistemológico”, cuja abordagem representava uma perspectiva do sincretismo que colocava em destaque somente a forma como foi construída historicamente (SANCHIS, 1995, p. 01), entendendo-a como determinante implacável da qual a criatividade individual e social não poderia escapar.

O texto de Mariz fornece-nos um roteiro do percurso que Sanchis traçou no debate e desenvolvimento do conceito de sincretismo, que entendemos ser um dos eixos que atravessam seus estudos sobre o campo religioso brasileiro. Ela apoia-se principalmente no capítulo intitulado *Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*, de 2001, que corresponde a um trabalho refinado pelas discussões que o autor manteve sobre o tema, desde os anos 1990. Conquanto, parece-nos necessário que o retorno à categoria sincretismo suceda após o esclarecimento de duas outras noções que fundamentam a reflexão de Sanchis a respeito do modo como o Brasil, à sua maneira, realiza o sincretismo: 1) a relação social com o espaço e 2) a relação social com o tempo. Nosso objetivo é responder à questão: como essas noções atravessam o pensamento de Sanchis e sua produção acadêmica? Para tanto, recorreremos a três de seus textos produzidos entre os anos 1994 e 1997: *Seria o Brasil uma terra de sincretismo? As camadas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro e O campo religioso contemporâneo no Brasil*<sup>193</sup>.

No primeiro, amparado pelos autores Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre – pais do pensamento sociopolítico brasileiro – Sanchis (re)constitui certa interpretação do Brasil em que salienta a matriz portuguesa e católica, como fundadora de um substrato cultural e religioso que é, em si, sincrético e do qual a sociedade brasileira é herdeira. No segundo texto, Sanchis desenvolve o tema sincretismo, primeiramente, como uma tendência universal genérica das culturas que, em contato, tendem à mistura; em segundo lugar, propondo a reabilitação desse conceito para a análise do campo religioso brasileiro e, por fim, com base na comparação entre Brasil

<sup>193</sup> Sabemos que a produção de Sanchis vai além dos textos que trataremos aqui, mas justificamos esse recorte tendo em vista a pontualidade com que o autor trata a questão do espaço e do tempo nesses títulos e durante a década de 1990.

e Portugal, aponta como os dois modelos de análise histórica – diacrônica e sincrônica – podem ser empregados para compreender o sincretismo em Portugal, que é diacrônico (*pro-ven*) e, no Brasil, que é sincrônico (*ad-ven*). Com base nessa afirmação, Sanchis leva-nos a compreender que o sincretismo das religiões brasileiras combina, simultaneamente, os três períodos da história: pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade, isso, na medida em que mantém elementos de uma tradição (como recurso à preservação ou reconstrução identitária), acena positivamente para o individualismo moderno e os reinterpreta livre e autonomamente à luz da oferta pós-moderna. Este ponto será desenvolvido no terceiro e último texto que selecionamos.

## I

Para responder à pergunta sobre do processo sincrético das religiões no Brasil, Sanchis toma como suposto que esse processo não é uma especificidade brasileira, mas um traço comum a todas as culturas. Nesse sentido, sequer é um processo característico das religiões. A mistura, portanto, seria uma tendência de todas as sociedades e culturas. Isto posto, Sanchis argumenta que o caso brasileiro tem como peculiaridade o fato de ter sua sociedade constituída por três matrizes socioculturais (com *ethos* social e símbolos religiosos) “desenraizadas” de suas respectivas origens e, aqui, na imensidão geográfica do território brasileiro, colocadas em contato. É disso que se trata em *Seria o Brasil uma terra de sincretismo?*<sup>194</sup>

A hipótese de Sanchis, que é a tese desse texto, consiste em dizer que a grandeza espacial do território brasileiro contribui para a formação de núcleos sociais esparsos, entre os quais, a ausência de comunicação e, sobre os quais, a inviabilidade de um controle mais severo por parte das autoridades (da corte portuguesa), permitiu grande mobilidade (ideia de deslocamento) e pouco enraizamento da sociedade em formação (o que equivale a dizer, fraca definição de consciência coletiva). Decorre disso, que o enraizamento deu-se com base em relações patrimoniais, marcadas pelo estilo de vida rural e personalista, desencadeadas em função de dois fatores: extensão/exploração do território e missões/bandeiras. Haveria, então, uma afinidade eletiva entre o Brasil, sua história e os povos, aqui, misturados, que graças a uma peculiar qualidade de formação identitária (do português sincrético, do índio dominado e do negro) permitiu-nos “ser, de uma vez ou paralelamente, ao mesmo tempo ‘isto’ e ‘aquilo’” (SANCHIS, 1994b, p. 13).

<sup>194</sup> Este é um texto de Sanchis não publicado, concebido em diálogo e complementarmente ao artigo de periódico intitulado *Para não dizer que não falei de sincretismo* (1994), citado na bibliografia.

É digno de nota que entre os autores que Sanchis arrola para desenvolver seus argumentos sobre os contatos entre as culturas e religiões de portugueses, africanos e indígenas, constam Caio Prado Júnior (*A formação do Brasil contemporâneo*, 1942), Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*, 1936) e Gilberto Freyre (*Casa grande & senzala*, 1933), todos clássicos do pensamento social brasileiro. Portanto, nos interstícios da concepção de Sanchis sobre cultura e religião brasileira está presente, ainda, o debate sobre a influência ibérica na formação sociopolítica e cultural do Brasil.

Não é nossa intenção fazer a discussão desses clássicos, mas ressaltar temas assinalados em suas obras e que Sanchis retoma em sua reflexão como supostos. Segundo a interpretação de Prado Jr., a construção social do Brasil sintetiza três séculos da experiência europeia e, particularmente, se constitui de modo distinto ao da Europa. Trata-se de um processo que é caracterizado por ser exterior ao Brasil, motivado pela vontade de expansão ocidental e relacionado à empresa socioeconômica capitalista. Nesse sentido, a colonização do território que veio a ser considerado Brasil (já no século XIX) redundou do projeto de expansão mercantilista europeu-português. Entretanto, diferentemente das sociedades capitalistas de princípio filosófico liberal e de orientação republicana em que se previa liberdade de consciência, de mercado e de representação política, o Estado de matriz católica objetivava a expansão (marítima) e a reprodução da tradição de princípios católicos, característica do Estado monárquico centralizador. Decorre dessa orientação, um projeto expansionista legitimado pela autoridade do discurso católico – edênico<sup>195</sup> – e pelo pacto colonial marcado pela extração. De um lado, as missões religiosas e a reprodução das aldeias portuguesas<sup>196</sup>, do outro, a exploração dispersiva e predatória aberta pelas bandeiras. A conjugação desses elementos resultou, segundo Sanchis, na “[...] [...] existência de vários fatores determinantes: extensão da costa que coube a Portugal por Tordesilhas, bandeirismo predador de índios e prospectador de metais e pedras preciosas, mais tarde exploração das minas, ‘que fixou núcleos estáveis e definitivos no

coração do continente’; missões católicas. Elementos todos que contrastam com a ‘inércia castelhana’” (SANCHIS, 1994b, p. 2).

Ao falar da “inércia castelhana”, Sanchis passa a evocar Holanda, para quem os processos de colonização da América portuguesa (do sementeiro) e da América hispânica (do ladrilhador) guardam especificidades quanto ao modelo, que redundarão em diferenças entre os povos, sua ética e a forma de conduta em formação. Essas diferenças explicam-se principalmente pelo caráter de “desenraizamento” dos três grupos sociais que povoaram o Brasil inicialmente, mas também por causa da incompatibilidade entre os costumes da tradição/da hierarquia/do personalismo nas relações sociais, traços herdados do Velho Mundo e os ideais modernos que chegaram com o Estado Republicano. Isso equivaleria a duas visões do Brasil: 1) a da Casa Grande e 2) a das Bandeiras.

Neste ponto, Sanchis remonta a Gilberto Freyre para contrapor a ideia de uma sociedade marcada pelo patrimonialismo e pela hierarquia, que “mistura” os de dentro da casa (senhores/patrões) com os de fora (os agregados), aproximando-os conforme os interesses dos primeiros (de exploração) e dos segundos (de favores), por meio de relações cordiais<sup>197</sup> que expressam “um assentamento desde o início marcado pela convivência dos contrários em meio a certo isolamento e, rapidamente, algum tipo de mistura” (Sanchis, 1994b, p. 3). Portanto, aqui não estamos mais falando em desenraizados, mas de um povo assentado conforme uma dupla orientação: tradicional de um lado e moderna do outro.

## II

Voltaremos à noção de tradicional *versus* moderno adiante. Agora interessa-nos a relação com o espaço, que Sanchis assegura ser, inicialmente, percebido como homogêneo e vazio. Gradualmente essa percepção foi deixada em razão, por um lado, da criação de centros de peregrinação e romarias também herdados da tradição religiosa católica portuguesa, como estratégia de (re)construir certa noção de identidade. Esses centros representariam a tentativa de formar agrupamentos (mental e ideologicamente) em torno de figuras centrais, sejam líderes, coronéis, patriarcas ou, eventualmente,

195 “[...] se os primeiros colonos da América Inglesa vinham movidos pelo afã de construir, vencendo o rigor do deserto e selva, uma comunidade abençoada, isenta das opressões enfim se realizaria o puro ideal evangélico, os da América Latina se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundanal e beatitude celeste, que a eles se ofereceria sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito” (HOLANDA, 2007 [1959], p. XVII).

196 Sanchis fala a respeito dos aldeamentos de índios como estratégia jesuítica para dominar e enfraquecer as noções de agrupamento social e coletividade das tribos. Assim tem origem os *tapuia*: “A missão é o centro por excelência de destribalização e de homogeneização deculturativa daqueles ‘restos de nações menos bravias’, concentrados nos aldeamentos catequéticos. O produto final é o índio privado de sua identidade étnica, o *tapuío* [...]” (SANCHIS, 1994b, p. 05 *apud* AZEVEDO, 1930, p. 228-229).

197 “[...] o homem cordial, caracterizado pela ‘hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter do brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal’. A caracterização do brasileiro como ‘homem cordial’ lhe garante a entrega a uma vida em sociedade que o retira da solidão – nesse sentido, o social é extensão de sua própria intimidade e o público é extensão de sua casa” (HOLANDA, 1995 [1936], p. 146-147).

santos. Nessa orientação para certa figura de autoridade centralizadora e, preponderantemente, masculina, estaria a reprodução de uma estrutura de poder. Sanchis lembra Maria Isaura de Queiroz e seu estudo sobre os santos e chama a atenção para o fato de que os tais, vivos ou não, poderiam gerar romarias, centros em torno dos quais gravitavam noções de lugar sagrado. Essas noções construídas na dialética entre o fixo e a mobilidade são fecundas para a construção de coletividades, organização de grupos no espaço e produção de identidades.

Mas a produção de identidade social seria determinada, ainda, por outra forma de relação com o espaço, dada em função da mistura com africanos. Não alheio aos comentários críticos dirigidos à ideia da mistura como algo positivo – que originou a “fábula das três raças” –, cuja finalidade ideológica seria ocultar a relação de dominação entre colonizadores e escravos, Sanchis aponta que também os discursos que visam à restauração de certa pureza das culturas dominadas constituem discursos políticos. Assim posiciona-se pela consideração de que a mistura é popular e sincrética, ao passo que a pureza é uma reivindicação institucional. Ambas, entretanto, constituem disposições e poder que objetiva a disciplina e o controle dos corpos.

Retomando Holanda, Sanchis seguirá colocando em destaque a mistura como fator que plasma certo traço psicossocial do indivíduo brasileiro: de alguém avesso ao ritualismo e que é livre a ponto de abandonar-se a “todo repositório de ideias, gestos e formas” disponíveis em seu cotidiano, assimilando-as. Citando o viajante inglês Thomas Ewbank (1792-1870)<sup>198</sup>, para quem o protestantismo histórico se “degenerava” em solo brasileiro, Sanchis destaca que a determinação do “espírito capitalista” não encontrou solo fértil no Brasil do ponto de vista estritamente econômico. Mas, a despeito da profecia e fracasso, a tendência ao sincretismo foi capaz de flexibilizar o rigorismo e a postura ascética calvinista. De certo modo, a aderência à cultura brasileira seria com os pentecostais e a crença na “possessão espiritual” (tanto pelo espírito santo, quanto pelos demônios). Para desenvolver esse ponto, cita Gilberto Velho (1982) e discorre a respeito da possessão como experiência que permite ao indivíduo ser isto e aquilo ao mesmo tempo, caracterizando a possibilidade de troca de identidades pela múltipla personalidade. Essa experiência, segundo o autor, corrobora para a visão do espaço sociocultural

brasileiro como espaço dado a um tipo particular de sincretismo (SANCHIS, 1994, p. 8). O interessante é que na possessão do espírito, a personalidade do “cavalo” não é subsumida. Isto é, o crente continua sendo o que é com a responsabilidade ética, típica da razão individual moderna. O que parecia ser antitético em termos de princípio e o é, sincretiza-se na conjugação de tradicional e moderno.

Desse modo, a característica de “aversão ao ritualismo” no decorrer da história, dia-sincronicamente, revelou-se também suscetível ao sincretismo, na medida em que, com as missões protestantes, na virada do século 19 para o 20, a presença evangélica foi gradualmente sendo notada em razão da multiplicação de pequenas congregações, conforme relatou João do Rio: “O protestantismo trouxe para os nossos costumes latino-americanos não sei se a pureza da alma, de que o mundo sempre desconfia, mas o asseio inglês, o regime inglês, a satisfação de bem cumprir os deveres religiosos e de viver com conforto”<sup>199</sup>. Com isso, duas formas de missões passam a compor o quadro das religiões no Brasil e, nesse sentido, duas formas diferentes de se lidar com o espaço, materializadas na formação de uma América iberista e da América hispânica. Voltamos à oposição entre o modo de colonizar do semeador e o do ladrilhador. O primeiro semeia desordenadamente e colhe o que está “à flor do solo” de modo nômade, enquanto o outro encara o vazio, domina-o e funda agrupamentos fortes.

É essa caracterização do português, inspirada em G. Freyre, que acompanhará as impressões de Sanchis sobre a tendência ao sincretismo que marca tanto a cultura quando as religiões no Brasil: “do português que existe enquanto se cameloniza, ao contato do semita, do afreja, menos godo do que o espanhol”, um substrato que faria do português alguém pré-orientado a ser isto e aquilo, sincrético. Sanchis declara que não seria o bastante buscar pelas raízes históricas o sincretismo brasileiro. Antes, seria preciso “acompanhar suas metamorfoses ao longo do tempo, para articular estruturas e acontecimentos” (SANCHIS, 1994b, p. 12).

### III

De certo modo, esses argumentos seguirão na reflexão de Sanchis como que sedimentando sua concepção de sincretismo e, portanto, ocupando lugar central, mas não de destaque, em outro de seus artigos: *As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso brasileiro*, de 1995.

<sup>198</sup> “Quanto mais observo este povo, mais longínqua vejo a possibilidade de sucesso de missões protestantes em meio a ele. As festas são obstáculos de que não poderemos nos livrar facilmente. As cerimônias religiosas não prescindem delas e o coração nacional bate em uníssono com elas; além disto, há poderosas classes interessadas na sua manutenção. [...] As Senhoras zombam da seriedade e das pretensas faces alongadas das famílias inglesas, indo à igreja como se fossem a um enterro. Vê-las é compadecer-se delas! O protestante, diz-se que degenera por aqui” (EWBANK, 1976 [1846], p. 186).

<sup>199</sup> RIO, João do. *As religiões do Rio*. RODRIGUES, João Carlos (Org.). 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. [1904], p. 144.

Nesse texto, as tramas da história consistem na coexistência de marcas de eventos históricos (intrinsecamente distintos, constituídos de éticas, de cosmologias, de representações e de crenças diversas) que, embora ocorridos diacronicamente, isto é, em tempos sucessivos de acordo com uma concepção de tempo linear, foram mantidos sincronicamente, de modo a originar diferentes abordagens teóricas sobre o sincretismo no Brasil.

Sanchis pergunta-se se há: 1) possibilidade de harmonizar “posições antagônicas” sobre o sincretismo (a de não haver sincretismo, do sincretismo como categoria ideológica e do caráter esvaziado desse conceito). Na segunda parte do texto, partindo do pressuposto do caráter propenso da cultura/das religiões brasileiras ao sincretismo herdado da matriz portuguesa, 2) procura identificar e compreender, numa perspectiva comparativa entre Brasil e Portugal, dois tipos de sincretismo: um que *pro-vem* e um que *ad-vem*.

Para tanto, Sanchis dá início ao texto com o esclarecimento de dois de seus importantes supostos: o tratamento que concede ao sincretismo sem atenção aos seus processos internos de empréstimos, confusões e misturas e ou degradações e, em seguida, a disposição de aproximação do fenômeno tendo em vista seu caráter universal, típico “dos grupos humanos quando em contato com outros” que tendem a “utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo”. Esses supostos o conduzem a descrever o sincretismo como processo de natureza universal, genericamente, da cultura e, caracteristicamente, “poliformo e causador em múltiplas e imprevisas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social”.

Assim, se a relação com o espaço dá-se inicialmente caracterizada pela mobilidade que gera frouxidão nos laços de solidariedade e coesão social, a relação social com o tempo é marcada pela capacidade de acomodar de forma não explosiva, “universos abstratamente contraditórios” (SANCHIS, 1995, p. 03) como os da ética católica e da ética protestante. Essa convivência, entretanto, não ocorre sem que disposições de poder e sensibilidades sejam colocadas em jogo por meio de constrangimentos, sanções e reivindicações de legitimidade. Por isso, Sanchis acredita que há espaço tanto para interpretações do sincretismo que o problematizem enquanto processo que pode obliterar identidades étnicas e grupos minoritários, quanto ressaltar transformações inusitadas e criativas de sistemas interpretativos e conjuntos de valores e crenças. Essa relativização da crítica ao conceito de sincretismo, portanto, nos deixaria livres para entendê-lo

tanto como processo de domesticação, quanto em termos de sofisticado revide e resistência de culturas/religiões minoritárias. A pesquisa empírica é o que poderia determinar um ou outro caminho de interpretação, pois o fenômeno é “demasiadamente rico para permitir [...] [...] conclusões generalizantes” (SANCHIS, 1995, p. 03). Seria preciso um instrumental teórico-metodológico que contemple as especificidades de cada modo de sincretismo. Para Sanchis, Bastide (1971) pode fornecê-lo<sup>200</sup>.

Posto isto, as tramas sincréticas da história assentam-se no tipo de relação religiosa que o indivíduo passa a ter com Deus, representada pelo cristianismo sincrético por natureza e, paradoxalmente, exclusivista. A origem do cristianismo cunhada no Mediterrâneo Antigo, historicamente cenário de conflitos e contatos entre civilizações desde os sumérios, babilônios, gregos e, finalmente, romanos, narra a saga do povo hebreu negando ou assimilando influências culturais e religiosas desses povos, esses, âmbitos indissociáveis da vida social dos agrupamentos na antiguidade. O cristianismo surge da articulação incongruente entre fé individual – no sacrifício salvífico de Jesus – e vida coletiva, da classificação e ordenação social que requerem a institucionalização. Desse absoluto emergirá o catolicismo que, não obstante, será “chamado a modular-se e redefinir-se historicamente em função dos campos onde se implanta, dos universos simbólicos que pretende substituir, dos cosmos socializados onde seu sistema de símbolos encontra sentido. É assim que definimos o sincretismo” (SANCHIS, 1995, p. 05).

No caso do sincretismo em Portugal, diz Sanchis tratar-se de uma modalidade diacrônica, isto é, cumulativa, que reinterpreta com base nos termos da cultura/religião local, a cosmologia do outro, incorporando-a sob os termos da aldeia, da tradição rural ou semirural e, assim, produzindo uma identidade religiosa e social que processa o *topos* e o passado de raízes pré-cristãs, de forma unitária. Mas essa unidade não deixa de ser sincrética, pelo reassumir a cada etapa, de estratos anteriores, portanto, um sincretismo e uma identidade que “pro-vem”.

O gênero do sincretismo no Brasil é diferente, marcado pelo “desenraizamento” de três etnias. O catolicismo arrancado de seu solo ao chegar aqui se viu em espaço novo, desmedido, de escalas amplas que desarticulavam as definições identitárias pressupostas, mitos de origem e modelos de

200 Sanchis resume Bastide (1971) com respeito as ideias de *dúpla reinterpretação* – a reinterpretação de traços ocidentais em termos africanos, a fim de preencher o vazio deixado pelo desenraizamento dos segundos; ou a reinterpretação/adaptação dos termos africanos, conforme cosmologias ameríndias e portuguesas – e, de *dúpla aculturação material*, quando um grupo adota valores e comportamentos de outro sem deixar transformar suas estruturas ou *formal*, quando um grupo adota sinais diacríticos de outro, assumindo-os conscientemente como opção identitária, construída com base numa formulação moderna e ocidental (ex.: negritude, germanidade). Cf. SANCHIS, 1995, p. 05.

organização social. A mescla das etnias (no caso de índios e negros, como estratégia de evitar o perigo de revoltas, por exemplo) arrancou-as de seus “universos de significação” colocando-os em face de inusitados encontros.

Antecedido pela citação de Holanda que caracteriza o brasileiro como indivíduo livre para apropriar-se dos mais contraditórios sistemas de pensamento e lógicas, Sanchis afirma que o sincretismo brasileiro “ad-vem” “tornando porosas as identidades, através de todas as opressões e além de todas as resistências e relativizando, nesse sentido, a força propriamente definidora do princípio radical da lógica” (SANCHIS, 1995, p. 07) e conclui com o antropofagismo de Oswald de Andrade: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval” (SANCHIS, *Idem*).

Retomando a ideia do texto anterior, segundo a qual no Brasil é possível ser ao mesmo tempo isto e aquilo, por meio da coexistência de identidades, de cosmologias e conjuntos de representações alargadas ou suprimidas em alguns aspectos, também as identidades religiosas no Brasil, sobretudo, os evangélicos pentecostais, constituem-se com base num tipo de sincretismo que “ad-vem”.

#### IV

Ao dizer que o sincretismo brasileiro é sincrônico porque permite a coexistência de cosmologias antitéticas que, em contato, sincretizam-se mutuamente, Sanchis tem em mente que essa condição somente foi possibilitada em razão de uma grade semântica forjada pelo cristianismo, em si, orientado por duas estruturas: 1) de religião que constitui-se internamente a partir do judaísmo e das trocas e intercâmbios simbólicos com outras religiões do Mediterrâneo Antigo; 2) de religião que no decorrer da história institucionalizou-se e hierarquizou-se, a fim de formar um núcleo (teológico e doutrinário) que lhe conferisse identidade e, simultaneamente, pudesse ser transmigrado para outras sociedades e culturas. É esse cristianismo sincrético que quer fazer-se unitário e de tendência universalizante, que se traduz o catolicismo, possuidor de consciência de totalidade, “que se abre com potencial riqueza para a polivalência do signo, tornando compatíveis elementos que, em outros quadros e circunstâncias, se revelariam totalmente inacomodáveis” (SANCHIS, 1995, p. 08).

Mas esse catolicismo de vocação universalizante não se expande homogeneamente. É preciso notar que o processo se dá em dois níveis, o institucional e o da vivência mesma da religião, isto é, em nível popular. Nesse segundo nível, os cruzamentos e a ressemantização cosmológica é ainda mais criativa e subversiva. Conquanto, a pregnância dessa criatividade pode ser

identificada, ainda, na umbanda – que reivindica para si o estatuto de religião nacional brasileira e resultante de uma construção secular de identidades múltiplas e orientada para o futuro – e, no polo oposto, o pentecostalismo.

A respeito do pentecostalismo, Sanchis destaca que se trata de uma modalidade de religião que, contrariamente à umbanda, pauta-se pelo discurso hostil ao sincretismo e pela noção de pureza. Ao tempo que escreveu esse texto, ardia o episódio que ficou conhecido na história recente como “o chute na santa” e que emblematicamente representaria o conflito com as religiões espírita e afro-brasileiras e suas entidades. Esse conflito assinalava, conforme Sanchis, a disjunção entre concepções modernas de indivíduo/escolha racional e a ideia do indivíduo controlado pelo outro, o demônio. Assim, o autor não problematiza, nesse texto, o conflito entre essas religiões como expressão do processo de construção identitária (neo)pentecostal que ocorria nos anos 1990, processo de construção que por meio da oposição e negatização do outro (de suas crenças e práticas rituais, incorporadas, invertidas e negatizadas, ex.: a demonização das entidades exu, pomba-gira), buscava expandir-se e conquistar a qualidade de religião legítima.

A lacuna que esse texto deixa no que tange à descrição das religiões pentecostais conduz à pergunta: seria possível por meio de um processo de acomodação e negociação de diferentes camadas de símbolos e identidades religiosas, falarmos em sincretismo protestante-pentecostal?

Sanchis sugere certo caminho para pensarmos essa questão em sua conclusão:

A modernidade contemporânea (pós-modernidade?) parece, ao contrário, propiciar ao indivíduo a possibilidade de recriar pessoalmente seu universo religioso (ou parareligioso), por uma operação (universalmente apelidada, nesta literatura, de ‘bricolagem’) através da qual são ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou refundidos elementos oriundo das várias tradições, nativas e importadas, que a mobilidade geográfica das pessoas e dos produtos culturais põe hoje a sua disposição. Sem dúvida, novas entidades coletivas apontam eventualmente no horizonte dessas operações, mas elas tendem, em regra, a serem transconfessionais, ameaçando desde já, nesse sentido, redesenhar nessas sociedades centrais o mapa do campo religioso contemporâneo (SANCHIS, 1995, p. 09).

A ideia sintetizada no parágrafo acima é ampliada no texto *O campo religioso contemporâneo brasileiro*, de 1997. Nesse capítulo publicado no livro “Globalização e religião” (organizado por Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil), Sanchis questiona as “chaves de inteligibilidade” empregadas

para o mapeamento do campo religioso brasileiro e destaca o indivíduo como caminho para compreender o fenômeno religioso coletivo. A tese que percorrerá esse texto é que a diversidade religiosa não é novidade no Brasil, mas seu grau de intensidade e de positividade sim.

A fim de “dar corpo” à ideia do sincretismo brasileiro, ele recorre a um esquema de análise diacrítico e constrói certo modelo ideal-típico que denomina as três modernidades. Como é característico das tipologias, recorre-se a uma definição descritiva que visa classificar algo elencando diferentes aspectos daquilo que o constitui. Essa é uma tentativa, na maioria das vezes, ingrata e insuficiente. O próprio Sanchis reconhece que a tipologia obriga a simplificação abusiva de algo. Conquanto, como o é em outras tipologias, essa tem a função de nos ajudar a pensar e, nesse caso, pensar os efeitos dos períodos históricos: pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade.

Para Sanchis, pré-moderno equivale a tradicional. Trata-se do conjunto de respostas e representações elaboradas conforme a lógica moderna para tornar compatíveis, no mesmo espaço e interiormente aos atores sociais, diferentes sistemas simbólicos que se encontram na história. É um período marcado pela linguagem religiosa, pelo ritual (mágico-religioso) e pela obrigação. O moderno seria simbolizado pela figura de Kant. Pela ideia orientadora de que o “indivíduo é portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que se exerce nos quadros de uma lógica universal. A consciência – transcendental – no sentido precisamente ‘moderno’” (SANCHIS, 1997, p. 104). O pós-moderno seria caracterizado pela forma eclética de se recortar diferentes universos simbólicos, tomando-os como simétricos e, promover “colagens” criativas e inusitadas autonomamente, articuladas ou não a grupos (“tribos”) sociais.

A relevância dessa caracterização diz respeito a como Sanchis aplica-a. Nesse caso, ele entende as três modernidades como “lógicas copresentes”, isto é, não como períodos históricos encerrados, mas como lógicas que constituem formas de pensar, modos de conduta e esquemas de organização. Como “copresentes”, as três modernidades articulam-se numa relação tensiva, negociando seus supostos e promovendo combinações. Uma, em especial, Sanchis identifica no campo religioso brasileiro.

Com base na ideia do catolicismo como estrutura virtualmente sincrética que processa as diferenças e as abarca – referindo-se ao encontro em espaço aberto dos três povos desenraizados – promovendo identidades porosas e contaminações mútuas, emergem as religiões (especialmente católica e africanas) no campo em relação de disputa, negociação e constante reinvenção:

Elas entram em processo de articulação, tanto do ponto de vista da concepção de um universo povoado de mediações, quanto do ponto de vista dos mitos informadores da ação e modelos para ela: da Ética. Dois mundos diferentes na sua raiz ritual, na sua intencionalidade simbólica, na ordenação das relações humanas que eles inspiram, mas profundamente – e diferencialmente, conforme os meios, os lugares, as histórias segmentárias – contaminados um pelo outro – tanto no nível da visão do mundo quanto no do etos [...]” (SANCHIS, 1997, p. 106).

A essas matrizes primordiais se juntarão outras, como o espiritismo. O espiritismo e principalmente a Umbanda são apontadas como religiões mágicas. Embora a origem africana não tenha noções de bem e mal, a Umbanda articulou-se em torno dessas noções e do acento na caridade, oriundo do espiritismo. Por meio da figura de Exu, antes, entidade intermediária entre os deuses e os homens, agora, fundido à concepção católica de diabo, foi formando-se um universo de duplo sentido: bem e mal, direita e esquerda. Nessas religiões, segundo Sanchis, pode-se notar a permanência de traços da lógica pré-moderna como estruturas recorrentes que não se intimidam frente à modernidade de Kant, fundamentalmente oposta à concepção de porosidade e afeita às luzes da razão sólida.

É nesse espectro que Sanchis retoma o pentecostalismo como elemento diacrítico da modernidade. Como manifestação popular, um movimento social que conduz a massa, por meio da adesão pessoal (consciência individual/razão moderna), até a ruptura com a ambivalência das religiões sincréticas. No âmbito das religiões africanas, a imposição do argumento racional pela modernidade também se faria presente na medida em que, por exemplo, nos candomblés o discurso pela purificação e pelo antissincretismo é considerado imperativo para a reconstrução de uma identidade étnica. Esses casos exemplificam reformulações contemporâneas das religiões, articulando-se de forma “moderna” em prol de um princípio de identidade que tem como fundo uma tradição, uma história. Por conseguinte, Sanchis considera que o aspecto institucional, bem como o apego ao rito, representam traços do elemento tradicional ou pré-moderno que habitam certas modalidades religiosas, tanto quanto noções de decisão individual e consciência, enquanto lógicas copresentes.

*A avant-garde* moderna recria a tradição reinventada.

Ao colocar no título deste artigo a palavra espírito entre aspas, a intenção foi retomar a mesma noção que orientou Weber na atribuição do título de uma das suas mais conhecidas obras: *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo (1904-1905)*. A primeira versão desse escrito destacou entre aspas a palavra espírito com a finalidade de ressaltar o significado da conduta na qual relaciona o protestantismo e o capitalismo. A ideia era que a ética típica da modalidade religiosa protestante seria capaz de orientar a conduta de seus adeptos conforme princípios e valores que contribuíssem com o avanço do capitalismo. Isto, principalmente, em decorrência das noções de austeridade e ascese da vocação cristã. Ascese no sentido de uma ética para a conduta no mundo orientada por princípios religiosos restritivos e vocação no sentido de uma profunda propensão ou chamamento especial, que convocava o cristão protestante para realizar seu trabalho profissional com dedicação exclusiva e mão de obra especializada.

No caso deste artigo, ao evocarmos a noção de ética e de "espírito", assim como empregado por Weber, tencionamos com o recurso a essas noções chamar a atenção ao referente cultural cristão e católico que permanece, nos termos de Sanchis, como substrato de símbolos e de imagens que alimentam certo tipo de religiosidade prática que têm influência no campo religioso brasileiro e, em especial, na vertente *neo* do pentecostalismo brasileiro.

Sanchis subsidia-nos na afirmação que o neopentecostalismo brasileiro pode ser considerado sincrético na medida em que acomoda elementos de outras tradições religiosas, do substrato católico e da matriz africana, negociando e ressignificando símbolos e práticas rituais diferentes. Pela articulação da tradição intrinsecamente mágica (pela ressemantização de símbolos como sal grosso, óleo e água, por meio dos cultos de exorcismos de entidades africanas demonizadas e pela relação com o dinheiro expressa em termos de mediador sacramental) e dos pressupostos do protestantismo clássico, precursor das ideias de liberdade de consciência religiosa e sacerdócio universal de cada crente.

Essa articulação criativa opera segundo duas lógicas: a simbólica e a prática, constituindo, nos termos de Sanchis, espécie de paradoxo neopentecostal. Com o movimento pentecostal recente

[...][...] emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretções, pontos entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente sentido e força. Relativização de fronteiras, destas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade. Um

autêntico reencantamento do Mundo, muito pouco 'moderno', pouco protestante também, mas que fiéis neopentecostais reassumem, junto com a revelia de sua 'modernidade' (SANCHIS, 1997, p. 109).

Neste sentido, o sincretismo brasileiro "ad-ven" dessa tendência à porosidade que tem relação com a formação de uma sociedade nômade, afeita aos contatos e às misturas, que coleciona a história mantendo-a como estruturas recorrentes, em termos bourdianos, como *habitus*, que informam e conformam os coletivos sociais. Embora as três modernidades sejam sucessivas e permanentes como um *continuum*, em especial, a pré-modernidade se caracterizaria por ser fundadora: uma memória seletiva de "raízes" e "tradição" inventadas, que expressam a ansiedade dos indivíduos em identificar-se com laços de longa duração.

## REFERÊNCIAS

BRANDAO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. In: *Dados* 48/2 (2005). Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582005000200001&lng=en&nrm=i](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582005000200001&lng=en&nrm=i)>. Acesso em: 18 jun. de 2012.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia; USP, 1976. (Coleção Reconquista do Brasil, v.28).

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. [1936].

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2007. [1959].

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2007. [1959].

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2007. [1959].

\_\_\_\_\_. *Seria o Brasil uma terra de sincretismo?* 1994b. (Texto Mimeo).

\_\_\_\_\_. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 10, n. 28 (1995). Disponível em: <[http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=209:rbcsc-28&catid=69:rbcsc&Itemid=399](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=209:rbcsc-28&catid=69:rbcsc&Itemid=399)>. Acesso em: 08 jun. de 2016.

\_\_\_\_\_. O repto pentecostal à cultura “católica-brasileira”. In: ANTONIAZZI, A. (et al.). *Nem Anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

\_\_\_\_\_. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 9-57.

WERNECK VIANNA, Luiz. Americanistas e Iberistas. A polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. In: VIANNA, L. W.; CARVALHO, M. A. R. de; MELO, M. P. C.; BURGOS, M. B. *A revolução passiva*. Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro, Editora Revan/IUPERJ, 1977.

\_\_\_\_\_. A Institucionalização das Ciências Sociais e a reforma social. Do pensamento social à agenda americana de pesquisa. In: *Revolução passiva*. Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro, Editora Revan/IUPERJ, 1977.

# VERDADE E PLURALISMO RELIGIOSO: soluções de Ratzinger e Hick

Adilson Koslowski<sup>201</sup>

## Introdução

Um dos problemas em filosofia da religião e teologia é o tema do pluralismo religioso. As religiões afirmam conter verdades. De fato, dada a pluralidade de religiões, o resultado é alegarem verdades contrárias e mesmo contraditórias. Diante disso, torna-se possível estabelecer uma religião como verdadeira ou mais verdadeira? Iremos apresentar as soluções do teólogo Joseph Ratzinger (2007), o qual sustenta que o cristianismo primitivo era concebido não apenas como a *vera religio*, mas também como a *vera philosophia*. Esta síntese entre pensamento grego e cristianismo, todavia, rompeu-se durante a modernidade. No outro extremo do espectro, temos o pluralismo religioso do filósofo e teólogo John Hick (1988), pensador que defende a impossibilidade de se saber qual religião é verdadeira ou mais verdadeira e que propõe a relativização do discurso religioso, a aceitação do pluralismo e o entendimento da religião como experiência fundamental da *realidade última*.

## Alguns esclarecimentos acerca da verdade

A verdade é geralmente compreendida como um assunto da metafísica, no sentido de que está relacionada com algo independente de nós, com o mundo e a realidade. Espero que minhas chaves estejam no meu bolso quando chegar a casa. Com efeito, elas não estão; portanto, é falso que “minhas chaves estão no meu bolso”. Se elas estiverem, é verdade que “minhas chaves estão no meu bolso”.

Existe a discussão em torno de quem seria o portador da verdade: a crença, a proposição ou a sentença. Outro problema é o que faz uma proposição verdadeira – a questão do fazedor de verdade. Não precisamos resolver essas questões para os fins que temos em vista neste texto. Assumiremos simplesmente que o portador da verdade é a proposição e o fazedor de verdade é a realidade (algo de algum modo independente do sujeito). Além disso,

devemos entender a verdade como uma família de conceitos não redutíveis: verdade formal, factual, moral e artística.

A verdade formal está relacionada com o conceito de satisfação. Ela não nos diz nada sobre fatos. “Chove ou não chove”, “Dois é um número par”, “Se p então q, p, logo q”. Uma fórmula matemática é verdadeira se é satisfeita em um determinado domínio ou se a fórmula é um teorema. A verdade factual é geralmente entendida como ajustamento e adequação da proposição à realidade. Este tipo de caracterização é apenas uma metáfora, não uma teoria. A verdade moral, sustentada por realistas, afirma que a proposição “A pressão é um mal” é verdadeira; e a verdade ficcional, que sustenta que a proposição “Pato Donald têm três sobrinhos”, é verdadeira (BUNGE, 2006). As instituições religiosas, bem como as pessoas religiosas, certamente concordariam que usam a verdade em todos estes modos. Contudo, o ponto é que alegam ter verdades factuais sobre o universo, o ser humano e os deuses. Algumas das proposições religiosas descreveriam e corresponderiam a fatos.

### **O cristianismo como a *vera religio* e *vera philosophia***

No livro *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo* (2005), no segundo capítulo intitulado “A verdade do cristianismo?”, coloca-se o problema da verdade. Ratzinger começa seu texto descrevendo a crise da fé do presente. Seu objetivo é mostrar que a fé está entre a razão e o sentimento: nem uma religião nos limites da razão pura é viável, nem uma religião abandonada às emoções. A fé é por vezes entendida como a realização de nossos mais profundos desejos, tendo sua importância no tempo normativo, do dever; porém não é algo objetivo, está fora do campo da razão. Portanto, não se localiza no âmbito do verdadeiro ou do falso.

A modernidade abandonou a objetividade da religião quando o projeto “religião dentro dos limites da simples razão” fracassou. O que restava à religião é bem exemplificado por Schleiermacher: “Práxis é arte, especulação é ciência, religião é sentido e gosto pelo infinito” (SCHLEIERMACHER e RUDOLPH RATZINGER, 2007, p. 132). Segundo Ratzinger, a “religião deve ser força sustentadora da vida inteira...” (*Ibid.*, p. 132), com a proposta de integrar o homem na sua totalidade, para reunir sentimento, entendimento e vontade...” (*Ibid.*, p. 132-3). O problema é que nossa sociedade comporta-se de maneira setorizada e abandonou uma visão integral da vida. Existe a necessidade de razão e religião se unirem novamente, mantendo-se ao mesmo tempo autônomas.

Consoante Ratzinger, o cristianismo não constitui sistema intelectual, mas um caminho. Só podemos entender o cristianismo captando a sua totalidade como caminho histórico. O objetivo é apresentar sumariamente este caminho histórico e mostrar o porquê de o cristianismo triunfar diante da decadência das religiões do mundo antigo.

A história inicia-se em Abraão. O Deus de Abraão tem certas características: não traz a pretensão monoteísta de ser o único Deus de todos os homens, não é um Deus de uma nação, de algum âmbito da realidade. Ele é o Deus de uma pessoa. Tal Divindade tem poder em todos os lugares, não estando circunscrito a uma localidade específica. Esse Ser atua fundamentalmente no futuro. O presente é relativizado. Ele dispõe do tempo.

O Deus dos patriarcas, o Deus do Sinai torna-se o Deus de um povo. Porém, o Deus de Israel não está vinculado a qualquer território. Mesmo quando Israel é dominado por povos vizinhos (Deus ensina o povo por meio do exílio e dos fracassos), Ele não abandona o povo na derrota. O Deus todo poderoso e criador de tudo não é adorado por outras religiões, pois é considerado não competente para assuntos privados.

Nos quinhentos anos entre o exílio e Jesus aparecem dois novos fatores. Além dos livros da Lei e dos Profetas surge o terceiro pilar, o da sabedoria. O contexto é a influência das tradições sapienciais egípcia e a influência grega. Radicaliza-se a crítica a outros deuses, já presente nos profetas. O monoteísmo é fortalecido. “A racionalidade que se mostra na estrutura do mundo é entendida como reflexo da sabedoria criadora, da qual procede” (p. 139). A ordem e a racionalidade no mundo têm sua fonte na ordem e na racionalidade do Criador. Outro aspecto importante da relação entre Israel e a cultura grega foi a tradução do Antigo Testamento para a chamada Septuaginta. Com essa tradução para a língua grega, acentuou-se o caráter universalista da religião de Israel.

Mesmo com os avanços apresentados na Septuaginta acerca da harmonia de Deus e o mundo, a razão e o mistério, a religião de Israel continuava uma religião étnica. O não judeu poderia apenas ser um prosélito, nunca poderia participar plenamente da religião judaica, pois não estava unido pela descendência sanguínea de Abraão. Somente com o cristianismo o Deus de Israel torna-se universal. Em Jesus já não há necessidade de laços sanguíneos, nem dos preceitos jurídicos e morais e nem do antigo culto. Tudo isso é sublimado e reconciliado em Jesus. Jesus revela Deus como amor.

Ratzinger pergunta-se se essa síntese pode ser novamente restaurada entre fé e razão. O diagnóstico de Ratzinger é de que tal síntese é quebrada na modernidade pela autolimitação da razão científica. A racionalidade científica moderna é fruto da “união de platonismo e do empirismo, entre a ideia

e a experimentação” (*Ibid.*, p. 145). Destarte, tudo o que ultrapasse as hipóteses e experiências conjuntamente concebidas é uma forma pré-científica ou não científica de conceber a realidade. O teólogo sustenta que esta restrição é metodologicamente importante no campo científico, mas é contraditória se generalizada para todo o pensamento humano, uma vez que faz a própria ciência perder o seu fundamento, “pois afirma e nega o intelecto ao mesmo tempo” (*Ibid.*, p. 145). A contradição da razão parece ser esta, mas não está explícita no texto de Ratzinger. A razão que concebe o mundo ordenado e possível de encontrar leis por meio da razão e experimentação é ela mesma não fundamentada se reduzida à razão científica. A razão científica não pode se fundamentar a si mesma.

A desvinculação entre a razão científico-filosófica de um lado e a fé de outro criam, conforme Ratzinger, as doenças da razão e da fé. Os projetos científicos realizam clonagem e utilizam fetos para elaboração de produtos farmacêuticos. “A ciência tornou-se patológica e perigosa para a vida” (*Ibid.*, p. 146). Há um hiato entre os deveres morais e a ciência. Outro exemplo são as catástrofes naturais causadas pela ciência, que não está mais a “serviço da verdade”. A profilaxia de Ratzinger é dilatar o escopo do que pode ser racional.

O que vimos até agora são duas teses defendidas por Ratzinger. A primeira diz que houve uma síntese entre a religião, o Deus criador e o pensamento grego. Tal união foi uma feliz realização no contexto de decadência das religiões antigas. A segunda tese é de que esta união harmoniosa foi quebrada devido à concepção estreita de racionalidade moderna que a limita à metodologia científica das ciências naturais. Para superar a crise devemos alargar o conceito de razão, liberando-a das estreitezas impostas pelo Iluminismo.

O problema em torno do cristianismo é se podemos ou não aplicar o conceito de verdade à religião. Para o homem de hoje, impera o ceticismo em relação à verdade das religiões. Por exemplo, para Troeltsch, a religião é apenas o modo cultural da experiência de Deus. Se o homem não pode responder às perguntas fundamentais do porquê de estar aqui e para onde vai, sentencia Ratzinger, o homem não passa de uma “criatura malograda”. É o cristianismo verdadeiro? De modo semelhante, Ratzinger busca recontar a história de como o cristianismo se viu como verdadeiro. Para isso descreve a resposta de Agostinho com a filosofia da religião do filósofo romano Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C.).

Varrão compartilhava o estoicismo. Para ele, Deus é a alma do mundo que governa e ordena o cosmos. Mas este Deus não é objeto de culto; tampouco objeto da religião. Segundo o filósofo romano, a religião pode ser estudada de três modos: como *theologia mythica*, *civilis* e *naturalis*. A primeira

é feita pelos poetas, por meio do teatro. Os poetas criam as fábulas em torno dos deuses. A segunda é elaborada pelo Estado, como culto, agindo como zeladora dos costumes. A última é a que se pergunta sobre a natureza dos deuses; ela consiste na desmitologização e na crítica às teologias anteriores, pois os deuses não existem. Por isso, não deve ser de conhecimento público, porquanto a religião estatal tem sua finalidade no controle social.

Agostinho sustenta que o cristianismo é a religião dos filósofos, da teologia natural. O cristianismo está situado do lado do Deus dos filósofos, da razão. Não está do lado místico ou do lado da religião como controle social. Desse modo, Agostinho coaduna-se com o Antigo Testamento e sua crítica à religião pagã, bem como com os antigos teólogos e apologetas e com o Novo Testamento (na carta aos Romanos de São Paulo, por exemplo).

A filosofia foi o elemento preparatório para a vinda do cristianismo, não as religiões. A fé cristã não se baseia na poesia e na política, mas na razão. O fundamento do cristianismo, a *vera religio*, é o conhecimento. “O conhecimento racional tornou-se religião, e não o seu adversário” (*Ibid.*, p. 156). Por conseguinte, o cristianismo é universal, constituindo a verdade acima da aparência e da superstição e devendo ser levado a todas as pessoas. O cristianismo é “a vitória do conhecimento sobre o mundo das religiões” (*Ibid.*, p. 156). O cristianismo é visto pelas religiões politeístas como “ateísmo”.

Entre os “tementes a Deus” existiam aqueles que viam no monoteísmo judaico uma forma religiosa do monoteísmo filosófico. Contudo, o judaísmo era fechado ao não judeu. Com o cristianismo não era o caso. O cristianismo é entendido como a *vera philosophia*, a verdadeira filosofia. Assim, o filósofo que se torna cristão não abandona a filosofia; torna-se filósofo pleno, envolvido com uma filosofia entendida aqui como algo fundamentalmente prático: de como viver e morrer corretamente à luz da verdade.

Com a imbricação entre teologia e filosofia, dá-se a distinção entre a natureza e Deus. Deus é o princípio, a fonte da natureza, mas é distinto da natureza. Separa-se o campo da física e da metafísica. Deus é uma pessoa. Assim, o conhecimento filosófico é absorvido e superado no cristianismo pelos elementos da revelação deste Deus que adentra na história humana.

Além do acolhimento da razão no seio do cristianismo, outro aspecto diz respeito à sua elevada moralidade. A moral está inscrita no coração humano, diz Paulo, o que faz alusão ao estoicismo. Contudo, a religião cristã ultrapassa os limites da moral filosófica da mesma forma que ultrapassou os limites do Deus como alma do mundo. Nas palavras de Ratzinger: “O cristianismo digamo-lo de maneira simples, convencia pela união da fé com a razão e pelo acento da ação na *caritas*, pela assistência amorosa aos sofredores aos pobres

aos fracos, superando os limites das classes sociais” (*Ibid.*, p. 159-160). O sucesso da religião cristã foi sua síntese entre razão, fé e vida.

Uma tentativa vinda do mundo do paganismo para sintetizar a religião e a filosofia foi feita pelo neoplatônico Porfírio, sendo colocada em prática pelo imperador Juliano. Porém, essa tentativa de síntese fracassou. A ideia fundamental era que a verdade está escondida. Segundo Ratzinger, é o mesmo princípio revivido nos dias de hoje que se contrapõe ao cristianismo. “Não há certeza alguma sobre Deus, mas apenas opiniões” (*Ibid.*, p. 161). “Não existe apenas uma verdade, mas várias. Nenhum caminho é o único caminho. O Iluminismo repete a tentativa pagã neoplatônica.”

Questiona-se o cardeal: com os avanços do Iluminismo, será que o cristianismo perdeu o poder de sua síntese? Deverá “inserir-se na visão neoplatônica, hinduísta ou budista da verdade e do símbolo?” (*Ibid.*, p. 162). Ratzinger diz claramente que não tem uma solução para o problema (nem mesmo uma solução puramente teórica), pois o cristianismo também é ação e muito da sua força está contido neste segundo aspecto. Entretanto, ele aponta alguma direção.

Novamente, Ratzinger volta-se ao argumento histórico anterior de que a perda da síntese cristã foi obra do entendimento de razão nutrido pelos modernos durante o Iluminismo, sobretudo por Descartes, Spinoza e Kant. Posteriormente temos Marx com o materialismo e a tese de que o único conhecimento é científico. Augusto Comte sustentou a eliminação da especulação metafísica pela ciência positiva em todos os domínios. Física e metafísica, separadas na Antiguidade, fundem-se em uma única coisa – a física. Com Darwin e sua teoria da evolução das espécies tornou-se a metafísica primeira a base da cosmovisão moderna e iluminista do mundo. Consequentemente, o cristianismo não é mais parte da *theologia naturalis*, não havendo mais espaço para ele no âmbito da razão.

Ratzinger, em algumas páginas de seu texto (*Ibid.*, cf. 164-167), pretende questionar esta nova metafísica primeira. Primeiro, em seus próprios termos, mostrando dificuldades na tentativa de se resolver a passagem da microevolução para a macroevolução e sua visão irracional do mundo, do irracional advém o racional. Enquanto, o cristianismo, sem poder demonstrar isso, tem como fundamento a racionalidade da realidade. E as limitações no campo da ação, da ética, em que a teoria da evolução tem pouco para oferecer a partir de um *ethos* cruel. “Para a ética da paz universal, do amor prático ao próximo e da necessária superação do que é próprio, que é a ética que precisamos, tudo isso serve muito pouco” (*Ibid.*, p. 167).

Na última parte de seu texto, Ratzinger aponta a encíclica de João Paulo II, *Fides et ratio*, como também algumas ideias em torno da fé, verdade e

cultura, as quais podem ser uma direção para a superação da crise em torno da síntese cristã entre fé e razão. Para João Paulo II, se a fé cristã é verdadeira então ela deve ser levada a todos os seres humanos; contudo, se for apenas algo cultural, deve ficar restrita à sua cultura de origem. Por isso, a questão da verdade do cristianismo é central.

Atualmente, para uma parte da cultura a questão da verdade é antiquada. Não podemos conhecer o mundo, pois o que conhecemos são apenas nossos modos de falar sobre o mundo (virada linguística). Além dos consensos democráticos, não podemos estabelecer a verdade. Ratzinger volta a frisar a redução do método científico como o único tipo de racionalidade, impedindo assim qualquer verdade que não seja dado por um método unicamente empírico. “Não se pode abordar o que não é material com métodos adequados ao que é material” (*Ibid.*, p. 176).

A universalidade do cristianismo baseia-se na universalidade da verdade. Contudo, os críticos desta perspectiva sustentam que o cristianismo é apenas uma manifestação espiritual cultural e que critérios objetivos para decidir a questão da verdade em matéria religiosa não são possíveis. As religiões são caminhos de salvação ainda que seus conteúdos sejam diferentes e opostos. Todos os caminhos levam à salvação. O relativismo está posto em matéria religiosa. “A verdade é substituída pela boa intenção: a religião permanece no subjetivo porque o bem objetivo e a verdade objetiva não são reconhecíveis” (*Ibid.*, p. 185).

Ratzinger, em sua meditação da encíclica *Ratio et Fides*, chama atenção para o fato de que as religiões podem ser degeneradas, doentias e alienadoras. Elas devem ser analisadas comparativa e internamente. O relativismo pode ter consequências práticas nefastas. Em relação à questão da salvação deve-se olhar além das religiões, mirando os critérios de vida justa, que não são arbitrários. A salvação depende de o homem se tornar correto neste mundo. “[...] A salvação não reside nas religiões como tais, mas depende delas à medida que conduzam o homem para o bem, para a busca de Deus, da verdade e do amor. Por isso, o assunto da salvação contém sempre um elemento de crítica às religiões; assim como, inversamente, pode também ser vinculada de modo positivo as religiões” (*Ibid.*, p. 186-187). Por fim, Ratzinger chama atenção para a consciência moral, a qual, para São Paulo, é um indício firme de que constituímos uma única humanidade. Hoje a consciência moral é entendida de modo subjetivo e relativista. Contudo, na tradição cristã “a consciência moral era a garantia da unidade dos seres humanos, da perceptibilidade de Deus e do caráter vinculativo e obrigatório comum de um mesmo e único bem” (*Ibid.*, p. 188).

## O cristianismo não é nem *vera religio* e nem *vera philosophia*, mas um dos meios para a *Realidade Última*

O famoso teólogo e filósofo da religião John Hick, em seu artigo *O caráter não absoluto do cristianismo*, apresenta como objetivo o que o próprio título do artigo deixa claro: sustentar o caráter não absoluto do cristianismo. Utilizando sua metáfora, passar o Rubicão teológico é abandonar a antiga concepção claramente exposta no dito católico *extra ecclesiam nulla salus* e assumir a possibilidade de salvação fora da Igreja e de Cristo, para aquela baseada em Deus ou no Absoluto. Como exemplo da mesma ideia exclusivista, Hick cita Julius Richter que, em 1913, define o objetivo da missiologia como “aquele ramo da teologia que, em oposição às religiões não cristãs, mostra a religião cristã como o Caminho, a Verdade e a Vida; que procura desalojar as religiões não cristãs e implantar em seu lugar, no solo da vida nacional pagã, a fé evangélica e a vida cristã” (RICHTER *apud* HICK, 1993, p. 14).

Hick pergunta-se sobre o que fez os teólogos abandonarem nos últimos 70 anos tal posição absolutista. Ele elenca algumas razões que se tornaram conscientes a muitos cristãos. O fator mais importante foi o conhecimento das outras tradições não cristãs. O segundo, o absolutismo teológico usado para encorajar males políticos e econômicos aos não cristãos, principalmente nas colônias europeias do século 18 e 19. Hick ressalta que a sacralização da violência, a exploração e a intolerância não foram monopólio do cristianismo. E fornece a evidência de que o cristianismo não teve a capacidade histórica de transformar a natureza humana para melhor, evitando os negativos desdobramentos acima elencados.

Restringindo-se aos efeitos destrutivos do absolutismo cristão, Hick elenca as consequências para os negros, índios e judeus. Contra os judeus, favoreceu o antissemitismo e inferioridade do judaísmo, religião suplantada pelo cristianismo. As mulheres sofreram consequências negativas em razão das ideias patriarcais e tradicionais da Igreja. A Igreja sacralizou a exploração imperialista do Ocidente sobre o Terceiro Mundo, mormente sobre negros, índios e asiáticos. Ademais, os europeus concebiam a si mesmos como superiores aos colonizados, pois necessitavam da ajuda dos colonizadores para dirigi-los, educá-los e protegê-los. Com poucas exceções, as culturas dos colonizados eram vistas como bárbaras e sua religião como superstição.

Conforme Hick, eventos importantes para abandonar o exclusivismo religioso cristão entre católicos foi o Concílio Vaticano II (1962-1965). O Concílio declarou a possibilidade de salvação fora da igreja visível. Cristo

olhares  
salva sem a necessidade de se estar formalmente na Igreja. Todavia, a superioridade do cristianismo como a única religião fundada pelo próprio Deus não foi abandonada; só se tornou menos explícita do que no passado. As outras religiões têm coisas boas, mas os aspectos verdadeiros e bons dessas crenças são apenas preparação para o Evangelho. No pensamento protestante, consoante Hick (com base nos estudos do católico Arnulf Camps), existe tensão entre um discurso exclusivista de tipo barthiano e uma versão mais liberal do diálogo inter-religioso.

No pensamento de Hick, o cristianismo passou, nos últimos anos, de um exclusivismo intolerante para um inclusivismo benevolente, não perdendo, todavia, a ideia de superioridade como religião revelada e de Cristo como o único salvador. Assim, Hick propõe o pluralismo. Conseqüentemente, passar para uma visão pluralista significa considerar o cristianismo somente como mais uma das grandes religiões mundiais e a salvação como uma experiência de relacionamento com a Realidade última – o Pai Celestial dos cristãos. Da mesma forma, Cristo é apenas um modo de se chegar à salvação oferecida pelo Pai Celestial, não sendo a única e exclusiva fonte salvadora. Hick compara essa passagem do Rubicão teológico com outra metáfora: a da Revolução copernicana. Assim como a Terra não é centro do sistema solar, o cristianismo não é a única religião válida e salvífica. Para Hick, a fim de o cristianismo ser considerado superior às outras religiões ele deve lançar mão de argumentos históricos e empíricos, apelando a fatos, para poder confirmar a sua absoluta verdade. Uma simples definição de fé não é mais suficiente.

Para se estabelecer critérios empíricos sobre a superioridade religiosa, podemos guiar-nos tanto pela transformação individual quanto pela transformação social produzida pelas religiões. Se olharmos os santos, pessoas que deslocaram o autocentramento rumo ao centramento-na-realidade, verificaremos que as grandes religiões também parecem promover esta transformação aproximadamente na mesma medida. Mesmo que não possamos oferecer uma prova sobre tal assunto (dada a precariedade conceitual de como entender um santo e de como confirmar isto dentro da vastíssima literatura religiosa), não podemos presumir, nesse sentido, a superioridade cristã no tocante às outras tradições.

Outro modo tem sido o de estabelecer a superioridade entre as religiões levando em consideração os impactos sociais dos diversos credos. O argumento é o seguinte: o hemisfério norte é “relativamente rico, justo, pacífico, esclarecido e democrático – virtudes devidas ao cristianismo. Está em contraste com o hemisfério sul, relativamente pobre, injusto, violento, atrasado e antidemocrático – mantido atrás por religiões não cristãs” (HICK, 1998, p. 26). Hick contra-argumenta sustentando que o Japão não é pobre

nem tecnologicamente atrasado. Igualmente são ricos os países como a Arábia Saudita ou a Índia que produziu grandes físicos e é uma democracia. Ademais, a injustiça social é um problema de todos os países, não ficando restrita a países não cristãos. Existe grande pobreza e levada injustiça em países cristãos como a África e a América Latina. À guisa de exemplo, violência e tortura estão presentes em países cristãos como Irlanda, África do Sul, Espanha, Argentina, Brasil, Chile, El Salvador, Guatemala, Paraguai e Peru.

A prosperidade econômica do Ocidente é produto da ciência e da tecnologia moderna. Concernente a este critério de impacto social, alega-se que o cristianismo ofereceu o ambiente intelectual adequado à ciência por conceber o cosmos como ordenado e regido por leis. Mas, no pensamento de Hick, concepções como as cosmologias hindu e budistas também formaram um terreno adequado para o florescimento da ciência. O elemento faltante veio do Renascimento mediante as ideias gregas de livre investigação, libertando as mentes da servidão dos dogmas religiosos e incentivando a observação e experimentação. Em pouco tempo, tornou-se a ciência uma atividade independente do contexto religioso no qual nasceu. Hick utiliza-se da metáfora do cuco chocado em um ninho de tordos para ilustrar as relações entre ciência, contexto religioso, independência e crítica. Sendo o cristianismo a religião que se defrontou primeiramente com a ciência e a tecnologia, também foi a primeira a usufruir seus recursos.

Pode-se objetar que religiões orientais, à semelhança do budismo e do hinduísmo que concebem o mundo como irreal, acentuam a renúncia ao mundo e levam a população a níveis de existência mais pobres. Porém, dentro do cristianismo igualmente uma vertente convergiu muito intimamente "o mundo, a carne e o demônio". No entanto, tal ensinamento não impediu o desenvolvimento do capitalismo ocidental e o desejo por alimentos, roupas e artigos de luxo. Além disso, argumenta Hick, a Índia nem sempre foi pobre; no século VI a.C. a Índia setentrional fora próspera. Um fato a considerar é que o desenvolvimento da Índia foi atrasado dois séculos por causa da colonização inglesa. Os ingleses persistiram em deixar a Índia numa condição pré-industrial: apenas como fonte de matéria-prima e não uma nação competitiva no mercado. Destarte, não se pode estabelecer qualquer conexão causal entre industrialização e cristianismo, mas somente constatar que a Revolução Industrial começou na Europa, espalhando-se pelo mundo afora.

Quanto aos ideais liberais modernos de igualdade e liberdade humanas (expressos politicamente em formas democráticas de governo), estes surgiram, segundo Hick, com a desconstrução do pensamento dogmático-hierárquico da Idade Média. Não foi uma criação do cristianismo, porquanto durante séculos a sociedade cristã fora hierárquica; ou seja: santificou a servidão

olhares e submissão das mulheres, velou o direito divino dos reis, queimou "hereges" e "bruxas" e suprimiu a agitação social e especulação intelectual, consideradas anômalas. Logo, os ideais modernos não foram criações do cristianismo; contudo, o cristianismo foi a primeira religião transformada pela modernidade.

Hick conclui que tanto no cristianismo quanto nas religiões não cristãs existem elementos propiciadores de coisas boas e perniciosas. Assim, o hinduísmo valida o sistema de castas, abolido na Constituição de 1947, além de tolerar a prática da imolação de viúvas e a morte das noivas de dotes insuficientes. O budismo, até recentemente, permaneceu indiferente às questões de justiça social. O islamismo promoveu "guerras santas", intolerância fanática, punições bárbaras de mutilação e açoite; uma vida protegida, mas limitada às mulheres. O cristianismo gerou guerras de religião selvagens e apoiou "guerras justas". Queimou "hereges" e "bruxas" num total de 9 milhões após 1484 ou ao longo de 300 anos. Mais: motivou e autorizou a perseguição aos judeus. Dessa maneira, cada tradição religiosa apresenta sua própria mescla de aspectos bons e ruins. Do ponto de vista humano, no parecer de Hick, não podemos mostrar empiricamente qual tradição é superior ou inferior à outra. Cada uma, a seu modo, é uma forma de se relacionar com o Eterno.

## Considerações finais

A posição de Ratzinger é estabelecer a verdade e a superioridade do cristianismo em relação às demais religiões. Igualmente, reestabelecer a unidade entre a fé e a razão rompida entre o pensamento iluminista e científico da Modernidade, bem como estabelecer harmonia entre a teoria da evolução e a doutrina cristã. Ratzinger não oferece uma solução para o reestabelecimento da unidade cultural cristã que fora possível, segundo ele, na Antiguidade e na Idade Média. Em suma, o que Ratzinger nos oferece é um ceticismo em relação ao binômio irracionalidade-razionalidade e a alegação pragmática de que o cristianismo oferece bases para a ação ética que uma concepção naturalista supostamente não pode oferecer.

Posição contrária a Ratzinger é a de John Hick. Hick, que aceita o pluralismo, bem como a impossibilidade de sabermos qual religião é verdadeira. As religiões são meio de libertação do egoísmo, abertura e experiência da Realidade Última. A linguagem religiosa deve ser relativizada, bem como as suas pretensas "verdades". O primado é da *práxis* e não da teoria ou das teologias.

Há várias críticas feitas a Hick; faço apenas uma. Mesmo que a posição de Hick seja correta, ela dificilmente será aceita pelas pessoas religiosas,

vez que a religião não constitui somente experiência, mas também uma tensão em dar respostas às profundas perguntas do ser humano. Um dos motivos da religião é a convicção de oferecer respostas às perguntas sobre o sentido da vida e do mundo. Existe um anseio cognitivo muito profundo na adesão à religião que o modelo teórico de Hick não contempla. E qualquer exploração de um conjunto de proposições comuns a tantas e variadas religiões parece ser igualmente difícil de encontrar. Há uma inevitável tensão entre sustentar a verdade da religião ou relativizar o conteúdo religioso e harmonizar as religiões dentro de uma perspectiva teísta.

Para terminar apontamos outra linha de solução que chamamos de pragmática sustentada por Michael Amaladoss (2006) a partir de uma compreensão cristã, a qual transcende as abstrações de Ratzinger e Hick. As pessoas religiosas devem partir do pluralismo. Não é apenas um fato e uma questão de tolerância, mas um princípio e um direito. Teologicamente, um dom de Deus. Deus chama cada pessoa a pertencer e a trocar de religião. As religiões diferentes e têm aspectos doutrinários e rituais incomensuráveis. É um mistério que só Deus pode resolver. A religião pode ser vista como uma mútua. Você se apaixona e a ama. Não devemos ressaltar a sabedoria, a beleza e a bondade de nossa esposa criticando as demais. Este respeito não impede o diálogo e a convivência harmoniosa. Contudo, a partir de uma visão ortodoxa e universalista cristã (Cf. *Congregação para a doutrina da fé*, 2007), a proposta de Amaladoss não parece ser uma solução teológica viável. Do ponto de vista filosófico, o apelo ao misterismo sempre parece um abandono do problema e não uma solução ideal.

## REFERÊNCIAS

- AMALADOSS, Michael. *Promover harmonia: vivendo em um mundo pluralista*. Vale dos Sinos: Unisinos, 2006.
- BUNGE, Mario. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dominus Iesus*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- HICK, J. O caráter não-absoluto do cristianismo. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, vol. 1, n., p. 11-44, 1988.
- RATZINGER, J. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2007.