



**Valdemar Figueredo Filho**

**Teologia Política Emancipadora**  
Convergência possível entre ateísmo  
e mística

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA**

Programa de Pós-Graduação em  
Teologia da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro  
Agosto de 2018



**Valdemar Figueredo Filho**

**Teologia Política Emancipadora  
Convergência possível entre ateísmo e  
mística**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Dr. Paulo Fernando  
Carneiro de Andrade

Rio de Janeiro  
Agosto de 2018



**Valdemar Figueredo Filho**

**Teologia Política Emancipadora**

Convergência possível entre ateísmo e mística

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia.

**Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Orientador e Presidente

PUC-RJ

**Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma**

PUC-RJ

**Prof. Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua**

PUC-RJ

**Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida**

UFJF

**Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida**

UENF

Rio de Janeiro, 14 de Agosto de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## Valdemar Figueredo Filho

Graduou-se em Teologia (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil – STBSB, 1993) e em Ciências Sociais (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2000). Concluiu o mestrado em Ciência Política (UFRJ, 2002), o doutorado em Ciência Política (Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro – IUPERJ, 2008) e o doutorado em Teologia (PUC-RJ, 2018). Professor universitário, atua nos seguintes temas: comunicação política, ética, Estado laico, teologia política, direitos humanos e mística.

### Ficha Catalográfica

Figueredo Filho, Valdemar

Teologia política emancipadora : convergência possível entre ateísmo e mística / Valdemar Figueredo Filho ; orientador: Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – 2018.

261 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Comunicação política. 3. Ateísmo. 4. Mística. 5. Emancipação. 6. Modernidade. I. Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A Raimunda, minha mãe, que me ensinou as trilhas da fé. Testemunhos de luta,  
carinho e superação.

A Patrícia, minha esposa, a escolha mais acertada da minha vida. Melhor amiga,  
parceira, mulher, meu amor!

A João Luca e Pedro, meus filhos, bênçãos na minha vida. Que a maior herança que  
eu venha a deixar seja o amor por Jesus Cristo e uma teimosa esperança em relação à  
Igreja.

## Agradecimentos

Deus é bom. O período deste doutorado foi extremamente sofrido por questões da vida. Anos de muita dor e incertezas. O amor de Deus foi a certeza mais decisiva para não desistir. Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, que acreditou no projeto. Ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia, prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes, pelo suporte administrativo que foi fundamental para a conclusão deste doutorado. O secretário Sérgio Albuquerque foi de uma generosidade imensa, sempre prestativo. Samuel Victor Figuerêdo é bem mais do que um bom revisor, sobrinho amado que é sempre meu primeiro leitor. Agradeço a PUC-RJ (professores, alunos e funcionários) pelos estímulos constantes e pela boa convivência. Sonhei muito estudar nesta universidade. Profundamente grato e honrado por ter sido aluno desta instituição. Em especial, Patrícia, João Luca, Pedro e Raimunda (minha mãe). Fundamentais sempre! Parceiros da vida toda! É bom amá-los!

## Resumo

Figueredo Filho, Valdemar; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. **Teologia política emancipadora**: convergência possível entre ateísmo e mística. Rio de Janeiro, 2018. 261p. Tese de Doutorado – Departamento de teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Analiso nesta pesquisa bibliográfica a mística cristã como promotora da emancipação humana. A definição de Modernidade enquanto autonomia humana fica relacionada com ambiente supostamente fértil para gerar ateus. Esta inferência encontra óbices decisivos. A teologia política emancipadora pode até ter início na experiência mística em que ocorrem fenômenos como o êxtase e a contemplação, no entanto, ela só será completa se for promotora da *práxis*, ações sociais públicas situadas na história. Entre ateus e místicos o elo possível é a emancipação humana. O sentido de hermenêutica, conforme o concebe Paul Ricoeur, se constitui como importante marco metodológico e teórico. O ateísmo Moderno é descrito pelas biografias e bibliografias pontuais dos “mestres da suspeita” (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud), enquanto o sentido de místico não é representado na retórica apologética, mas na expressão do testemunho, seja dos filósofos (Henri Bergson, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo) ou de teólogos (André Torres Queiruga, Jurgen Moltmann e John Baptist Metz). As melhores definições de fé são experiências existenciais. A teologia política é teologia se é mística. O ânimo trazido pela experiência com o Espírito Santo conduz a *práxis* do seguimento a Jesus, em que a face de Deus é buscada e a face do próximo é encontrada.

## Palavras-chave

Comunicação Política; Ateísmo; Mística; Emancipação; Modernidade; Ética; Experiência.

## Abstract

Figueredo Filho, Valdemar; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de (Advisor). **Emancipatory political theology: possible convergence between atheism and mystic.** Rio de Janeiro, 2018. 261p. Tese de Doutorado – Departamento de teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

I analyze in this bibliographic research the Christian mystic as a promoter of human emancipation. The definition of Modernity as human autonomy is related to a supposedly fertile environment to generate atheists. This inference finds decisive obstacles. The emancipatory political theology may even begin in the mystical experience in which phenomena such as ecstasy and contemplation occur, however, it will only be complete if it promotes praxis, public social actions situated in history. Between atheists and mystics the possible link is the human emancipation. Hermeneutics, as Paul Ricoeur conceives it, is the methodological and theoretical framework adopted in this study. Modern atheism is described by the biographies and bibliographies of the "masters of suspicion" (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud), while the meaning of mysticism is not found in the apologetic rhetoric, but in the witness expression of philosophers (Henri Bergson, Paul Ricoeur and Gianni Vattimo) and theologians (André Torres Queiruga, Jurgen Moltmann and John Baptist Metz). My findings are that the best definitions of faith are existential experiences, therefore, political theology is theology if it is mystical. The liveliness brought by experiencing the Holy Spirit leads to the praxis of following Jesus, in which the face of God is sought and the face of the neighbor is found.

## Keywords

Political Communication; Atheism; Mystic; Emancipation; Modernity; Ethics; Experience.



## Sumário

|  |    |
|--|----|
| 1 Introdução .....   | 27 |
| 1.1 Justificativa .....  | 31 |
| 1.2 Objetivo .....   | 31 |
| 1.3 Hipótese .....   | 32 |
| 1.4 Objetivos .....  | 33 |
| 1.5 Metodologia .....  | 34 |
| 1.6 Estrutura .....  | 35 |
| <br>   |    |
| 2 O estado da arte do ateísmo moderno .....                        | 39 |
| 2.1 Introdução .....   | 39 |
| 2.2 Aporia dos termos: ateísmo, agnosticismo e ceticismo .....     | 40 |
| 2.3 Aporia do tempo: Modernidade .....                             | 45 |
| 2.4 Aporia da condição cristã: <i>GAUDIUM ET SPES</i> .....        | 51 |
| 2.5 Conclusão .....  | 55 |
| <br>   |    |
| 3 O ateísmo antropológico em Ludwig Feuerbach .....                | 59 |
| 3.1 Introdução .....   | 59 |
| 3.2 Trajetória pessoal com o cristianismo .....                    | 60 |
| 3.3 Teologia reduzida à antropologia .....                         | 63 |
| 3.4 A filosofia reformada representaria o ocaso da teologia? ..... | 67 |
| 3.5 A apologética em suspensão .....                               | 71 |
| 3.6 Conclusão .....  | 75 |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 4   | Ateísmo materialista em Karl Marx .....                  | 77  |
| 4.1 | Introdução .....   | 77  |
| 4.2 | Trajétória pessoal com o cristianismo .....              | 78  |
| 4.3 | Emancipação humana e desmitificações religiosas .....    | 85  |
| 4.4 | O Deus a que Marx rejeita .....                          | 92  |
| 4.5 | Conclusão .....  | 95  |
| 5   | O ateísmo niilista em Friedrich Nietzsche .....          | 97  |
| 5.1 | Introdução .....   | 97  |
| 5.2 | Trajétória pessoal com o cristianismo .....              | 100 |
| 5.3 | Emancipação humana e morte de Deus .....                 | 106 |
| 5.4 | O Deus a que Nietzsche rejeita .....                     | 115 |
| 5.5 | Conclusão .....  | 118 |
| 6   | O ateísmo psicanalítico em Sigmund Freud .....           | 121 |
| 6.1 | Introdução .....   | 121 |
| 6.2 | Trajétória pessoal com o judaísmo .....                  | 123 |
| 6.3 | O mal-estar na cultura .....                             | 131 |
| 6.4 | O sentimento oceânico .....                              | 136 |
| 6.5 | Horda e pai primordial .....                             | 141 |
| 6.6 | Conclusão .....  | 146 |
| 7   | A experiência mística em diálogo com a modernidade ..... | 151 |
| 7.1 | Introdução .....   | 151 |

|      |  |     |
|------|--|-----|
| 7.2  | Experimental Deus hoje .....   | 155 |
| 7.3  | Novas formas de crer e Emancipação .....                             | 162 |
| 7.4  | Estudos de caso: Deus implícito e explícito .....                    | 167 |
| 7.5  | Conclusão .....  | 172 |
| 8    | Teologia política enquanto mística .....                             | 175 |
| 8.1  | Introdução .....   | 175 |
| 8.2  | Teologia Política em Henri Bergson: Elã Vital .....                  | 179 |
| 8.3  | Teologia Política em Paul Ricoeur: crítica e convicção .....         | 185 |
| 8.4  | Teologia Política em Gianni Vattimo: revelação contínua .....        | 197 |
| 8.5  | Conclusão .....  | 202 |
| 9    | Teologia política enquanto emancipação .....                         | 205 |
| 9.1  | Introdução .....   | 205 |
| 9.2  | Teologia Política em André Torres Queiruga: a dignidade humana ..... | 209 |
| 9.3  | Teologia Política em Jürgen Moltmann: laicidade .....                | 215 |
| 9.4  | Conclusão .....  | 227 |
| 10   | Teologia política enquanto biografia .....                           | 229 |
| 10.1 | Introdução .....   | 229 |
| 10.2 | Apologética .....  | 231 |
| 10.3 | Testemunho .....   | 236 |
| 10.4 | Mística .....  | 240 |
| 10.5 | Conclusão .....  | 245 |

11 Conclusão .....247

12 Referências .....253

## Lista de tabelas

|  |     |
|--|-----|
| Tabela 1 – Freud, confissão de ateísmo.....  | 148 |
| Tabela 2 – Freud, testemunho de Pfister..... | 149 |

*Senhor, o meu coração não é soberbo, nem os meus olhos são altivos;  
não me ocupo de assuntos grandes e maravilhosos demais para mim.  
Pelo contrário, tenho feito acalmar e sossegar a minha alma; qual  
criança desmamada sobre o seio de sua mãe, qual criança desmamada  
está a minha alma para comigo.*

Salmos 131:1-2

# 1 Introdução

Às vezes quero crer mas não consigo  
É tudo uma total insensatez  
Aí pergunto a Deus: escute, amigo  
Se foi pra desfazer, por que é que fez?  
Mas não tem nada, não  
Tenho o meu violão  
(Cotidiano nº 2. Vinicius de Moraes)

Esta pesquisa visa responder à questão central da emancipação humana no âmbito do Estado Moderno. Para abordar esse tema a partir da teologia política apresentamos três objetivos principais.

O primeiro consiste em apresentar um quadro panorâmico dos mestres da suspeita com o que poderemos entender o ateísmo enquanto contestação das forças históricas resistentes à emancipação humana. Podemos chamar este quadro de representativo da Modernidade. Vozes que interpelam certos tipos de teologias que se prestam a legitimar certas estruturas políticas.

O segundo objetivo versa sobre outro tipo de quadro panorâmico: em chave-positiva, como filósofos e teólogos, a partir da afirmação da mística, asseguram a promoção da emancipação humana. Neste sentido, a valorização da experiência com Deus ganha contornos de testemunho público.

E por fim, o terceiro objetivo tem o caráter prático de trabalhar a questão da linguagem da teologia política na contemporaneidade. Na chamada modernidade tardia, observam-se novos embargos em torno das relações entre Estado e Igreja; Estado laico e Estado confessional a partir da suposta “ditadura da maioria”; fundamentalismo religioso e sistemas políticos totalitários. Embora não pretendamos tratar tais questões de forma fenomenológica, almejamos oferecer subsídios teóricos e conceituais para que a teologia política se pronuncie na condição de emancipadora.

Os três objetivos principais têm a ver com análises de linguagem numa visão panorâmica da Modernidade, o que justifica a metodologia adotada de estudo e interpretação de textos. Mais detidamente, orientados pela hermenêutica conforme indica Paul Ricoeur, priorizaremos as interpretações dialógicas em que biografia e bibliografia se relacionam, textos e contextos são indissociáveis, autoria e intenções

dos autores são levadas em conta. Tendo como pano de fundo histórico o Estado Moderno, como diferentes atores políticos desempenharam os seus papéis e pronunciaram os seus discursos.

Estamos cientes que este tipo de visada não é o mais usual nas teses doutorais em que se privilegiam as abordagens analíticas de objetos de pesquisas que permitam os estudos dedutivos. No entanto, optamos pela hermenêutica em que os discursos só são compreensíveis se postos no contexto dos *jogos de linguagem*. Estamos cientes também que qualquer opção metodológica representa simultaneamente escolhas e renúncias. Não teremos ao fim deste trabalho de pesquisa o aprofundamento de determinado pensamento ou conceito, mas pretendemos apresentar um quadro panorâmico, contextos dos *jogos linguagem*, em que o autor desta tese apresenta suas inferências e contribuições para o debate da teologia política.

Entre ateísmo e mística existem diferenças e divergências incontornáveis. Cientes disso, estamos ressaltando a convergência possível, ponto de contato, ponte que permite o encontro, e não descrevendo processos de convencimentos ou superação das contestações. O testemunho de quem teve experiência com Deus seria mais promissor como base de diálogo do que os discursos racionalizados típicos de um certo modo de apologética cristã.

Após nomear os objetivos e assim justificar nossas abordagens hermenêuticas, importa localizar a nossa perspectiva diante deste objeto de pesquisa. Faremos isso através da exposição da nossa experiência pessoal com o tema. Julgamos que tal explicitação da experiência pessoal do autor contribui para a coesão textual e o sentido de objetividade que se pretende alcançar com este trabalho de pesquisa. Portanto, a seguir, enumeramos três dimensões da nossa experiência que estão relacionadas com o tema desta tese.

Primeiro: Experiência de fé. A fé, antes de ser um assunto do qual nos ocupamos para estudar, é uma experiência fundamental que vivemos. Deus enquanto realidade viva doadora de sentidos. Experiência transformadora que instiga, confronta, desafia e inspira. No seguimento a Jesus, adquirimos a convicção de que Deus se revela de forma concreta e não se esconde nas ideias abstratas. Conquanto saibamos que nossa fé oscila e dela não podemos falar com consciência plena, essa



experiência nos constitui e é definidora das nossas subjetividades pessoais e concretudes sociais. Nossa experiência com Deus é marcada pela busca existencial de partilha comunitária em que o testemunho de fé se encarna nos gestos situados historicamente.

Segundo: Experiência acadêmica. A nossa formação universitária ocorreu através de dois fluxos simultâneos e nem sempre conexos. Graduação em Ciências Sociais e em Teologia. Os esforços para estabelecer interfaces na pós-graduação entre Ciências Sociais e Teologia revelaram na nossa experiência o quanto as instituições acadêmicas afirmam nos discursos a necessidade da interdisciplinaridade, mas o quanto, na prática institucional, desestimulam tais apropriações. Nesta tese, afirmamos o nosso interesse em desenvolver a linha de pesquisa da Teologia Política em interface com a Ciência Política. Pode parecer a princípio um capricho desnecessário essa informação, mas a reputamos como fundamental para justificar nossas escolhas temáticas e opção metodológica. Na linha de pesquisa que pretendemos desenvolver, as análises que realizamos na área de Ciência Política procuram pela Teologia, enquanto que na nossa produção teológica a interface com a Ciência Política é uma constante.

Terceiro: Experiência pastoral. O tema desta pesquisa nasce das inquietações pastorais. O autor é pastor batista. Denominação evangélica que no Brasil é fruto do trabalho das missões estadunidenses. O grupo em questão é marcado por forte pregação apologética. O espírito evangelizador que perdura majoritariamente é pouco afeito ao diálogo e muito menos ainda às possibilidades da convivência ecumênica. Neste contexto, o ateu é classificado como aquele a ser convencido. Em resumo, o fechamento ao diálogo é traduzido pela disposição de um tipo deturpado de apologética. Como dissemos, o tema desta pesquisa nasceu das inquietações pastorais. Portanto, os investimentos de pesquisa que fizemos têm a ver com o caráter prático. Intentamos alcançar conhecimento que nos ofereça subsídios para uma pastoral humana e humanizadora em que o discurso seja o nosso agir. Em termos mais contundentes, queremos, na condição de pastores, valorizar na arena pública bem mais o sentido de experiência mística, que determina o teor do testemunho, do que os discursos evocados pela apologética enquanto detentora de verdades

irrefutáveis, que determinam migrações da condição de ateu para a condição de crentes.

Querer afirmar a imagem de um Deus todo poderoso, absoluto, senhor, que por delegação atribui a missão aos fiéis que governem sobre os infiéis, além de macular a imagem do divino, em potencial, inviabiliza o diálogo. A chave hermenêutica mais apropriada para o conceito de *Reino de Deus* não seria a disputa política pelo poder, mas a disposição cristã para o serviço.

A Modernidade preceitua exatamente a autonomia da vida pública dos valores religiosos. No máximo, as motivações religiosas seriam admitidas para conduzir a vida dos indivíduos, jamais definidoras do teor de “bem-comum”. Em diversos contextos no Ocidente chegou-se perto da realidade da ditadura da maioria cristã, seja na versão Católica ou Protestante. Planos de poder investidos da linguagem bíblica com supostas fundamentações teológicas. Tamanhos abusos geram mais céticos do que Repúblicas que de alguma forma revelam a essência do conceito de *Reino de Deus*.

A Teologia Política é o testemunho cristão baseado no serviço despojado. Inspirada no Cristo encarnado, a Igreja se põe a serviço do mundo. A ética motivada pela fé, nessa dinâmica, não cansa nem sobrecarrega a quem quer que seja, pois não é manipulada como fardo nos ombros alheios. No entanto, esses valores baseados na misericórdia, na empatia e no respeito pelo outro, seja ele ou ela quem for, alivia. Em suma, o *Reino de Deus* liberta os oprimidos e os opressores.

A Teologia Política da qual estaremos tratando tem a ver com uma experiência fundante: a experiência de Deus.

Tomados pelas perplexidades existenciais ou pelo pasmo com a condição humana, uns se desintegraram, outros perderam a fé, muitos preferiram métodos de entorpecimentos e houve quem se entregasse ao cinismo. No entanto, nessas épocas de extremos, teve quem conseguisse radicalizar a busca por uma vida integral, encontrasse a fé, esvaziasse mente e coração das ideologias e se entregasse de corpo e alma ao que consideraram um viver decente. Diante da conclusão da fugacidade da existência passaram a admitir as possibilidades místicas.

A mística da qual tratamos é a mística de olhos abertos. Ou seja, trata-se de uma experiência com Deus que potencializa enxergar o outro com misericórdia, enquanto conduz a própria vida com sentido de missão objetiva.

## **1.1 Justificativa**

Pretendemos, nesta pesquisa, trabalhar com um tema que tenha aderência clara à teologia, o que podemos chamar de pertinência. Simultaneamente, que o tema seja viável para estabelecer interfaces com a filosofia e as ciências humanas. Entendemos que assim a Teologia Sistemática Pastoral estará devidamente na perspectiva da Modernidade.

Portanto, a pesquisa em questão é pertinente para a área de Teologia Sistemática Pastoral. Embora a abordagem seja teórica, torna-se relevante à medida que nos oferece subsídios de reflexões para pensar situações concretas com as quais o Cristianismo contemporâneo está desafiado a conversar. Em melhores termos, sugerimos que o mais adequado para em plena Modernidade tardia propor como interlocução com sociedades marcadamente ateias não seja a apologética, mas a mística. Mais do que as definições de fé em formatos rígidos de teologias sistemáticas, para o diálogo com os céticos e ateus, o que nos parecem mais promissoras seriam as narrativas pessoais e comunitárias da vivência da fé. Testemunho.

Sob o ponto de vista pastoral, os encontros com pessoas confessadamente ateias revelam que entre outras razões, uma muito frequente que justifica essa condição tem a ver não com reflexões que remetem ao transcendente, mas estão relacionadas a situações bem concretas. Em resumo, trata-se do que chamaremos de ateísmo ético. Desconforto com a comunidade de fé que leva a concluir que Deus não existe ou se existe é um ser bastante contraditório.

## **1.2 Objetivo**

A tradicional visão da metodologia da pesquisa recomenda apropriadas delimitações para abordar adequadamente os objetos de estudo. Aconselha-se olhares detidos em objetos micros, preferencialmente estáticos. Contudo, dependendo do tema, ignorar múltiplas facetas do objeto de estudo para simplificar as conclusões não deveria ser chamado de prudência. Assumidamente estamos lidando com uma questão multifacetada. Grandes áreas que não estão isoladas, mas sabidamente relacionadas: teologia política, ética, ceticismo, ateísmo, apologética e mística.

Quando intensificada a descrença na linguagem política (ética) dos crentes, a falta de fé por parte dos ateus é uma variável fundamental? Ou será que, tratando-se da falta de fé por parte dos que se confessam ateus, a decepção com a comunidade dos crentes é uma variável fundamental?

A prevalecer essa modalidade de ateísmo ético, se na Modernidade houve o desenvolvimento da apologética cristã para fazer frente aos ruídos de comunicação, contemporaneamente, na Modernidade tardia, que se convencionou chamar de Pós-Modernidade, existiria maior abertura de interlocução com a mística?

Surge, portanto, como questão a ser investigada: a Teologia Política da qual estamos nos ocupando é baseada na retórica (apologética) ou no testemunho (mística)?

### **1.3 Hipótese**

O ateísmo gerado pela confusão das contradições geradas pelas comunidades de fé não se contorna com a apologética cristã que apela essencialmente para o cognitivo, mas com a linguagem mística que aciona outros sentidos. Isto é, na Modernidade tardia, aqueles que se confessam ateus mostram certa abertura para dialogar com aqueles e aquelas que a partir de uma experiência de Deus vivenciam um testemunho.

Nossa hipótese é que a experiência mística cristã antecede a pertença religiosa, daí a Igreja ser sensível a manifestar a identidade do Deus conhecido. O testemunho daquele que fez a experiência de Deus que não apela ao “sensível” torna-se ineficaz no âmbito cognitivo.

Ainda como hipótese, na teologia, o discurso majoritário lida com o tema do ateísmo como debate de ideias. Problematizada a “verdade cristã”, os teólogos se põem a defender a fé com argumentos racionais fortes. No entanto, essas categorias estariam ocupando posição central inadequadamente. O que interpela a Igreja, e por extensão os teólogos, é a ética. Mais precisamente, os crentes estão com reais dificuldades em ajustar a práxis à fé.

A crise de fé está mais relacionada à crise de confiança do que à crise de linguagem. Neste sentido, quem suspeita do grupo que se ajusta em torno de Deus e pronuncia o nome Dele, polifonicamente, em potencial, desenvolve a crise de fé suspeitando de Deus. Questão de projeção e transferência. Ateísmo em que a questão ética adquire centralidade em relação à ontologia.

#### **1.4 Objetivos**

Objetivo geral: Que esta pesquisa consiga ser propositiva tanto para a comunidade de fé como para os que se confessam ateus. Para tanto, pretendemos destacar as possibilidades de diálogos a partir de pontos convergentes.

Objetivos específicos: Os itens a seguir discorrem sobre dois aspectos que são indissociáveis na nossa experiência. Desdobramentos do que assumimos como vocação única e não dupla: exercício do ministério pastoral eclesiástico e exercício do magistério teológico acadêmico.

- (1) Na linha de pesquisa “Religião e Modernidade” enfatizar o caráter prático da Teologia Sistemática Pastoral. Oferecer subsídios reflexivos que possam efetivamente contribuir para o “seguimento de Jesus”.
- (2) A fé em busca de experiência e o testemunho cristão em busca de referências.
- (3) Estudar clássicos da teologia política na perspectiva do testemunho cristão.
- (4) Estudar clássicos do ateísmo Moderno como crítica ao modo de vida dos cristãos.
- (5) Relacionar teologia política, ética e mística.

- (6) A mística como encontro com o “Absoluto” que redundará na busca de encontros com pessoas.
- (7) Estudar a mística sem idealizações “esotéricas” em que os indivíduos mergulham em si mesmos. Diferente disso, mística como experiência com o “Totalmente Outro” que estimula compromissos com os “outros”.
- (8) Fundamentação teórica a partir das obras de referência para participar do debate público no Brasil contemporâneo.
- (9) Ao sermos propositivos pensar novas possibilidades eclesiológicas.
- (10) Definir a Teologia Política como linha de pesquisa para retomar efetivamente a carreira de pesquisador acadêmico.
- (11) A formação dupla (doutor em ciência política e agora em teologia) direcionada para a mesma linha de pesquisa: teologia política.

## **1.5 Metodologia**

Pesquisa bibliográfica em que as fontes serão prioritariamente obras de referência.

Os textos acadêmicos de comentaristas divulgados em formatos variados (periódicos científicos, teses, dissertações, anais, livros) serão pesquisados. Mas dado o título temático de largo espectro e a variedade de autores, tanto no campo filosófico como no teológico, privilegiaremos a pesquisa bibliográfica de obras de referência.

O projeto de pesquisa é realizar a leitura hermenêutica dessas obras de referência. A delimitação atenderá ao critério da objetividade. Isto é, como não se trata de uma tese sobre um autor, as obras clássicas dos autores selecionados serão aquelas que objetivamente tratam do tema em questão. Por exemplo, a obra de Sigmund Freud é vasta. Os aspectos clínicos não fazem parte dos nossos objetivos de estudo. Portanto, as obras de Freud que serão submetidas à leitura hermenêutica interpretativa serão aquelas em que a questão do ateísmo está posta. E assim por diante, faremos leituras interpretativas de obras de referência pertinentes ao tema e não aos autores.

Na introdução dos capítulos, faremos breves referências aos procedimentos específicos adotados. Mas, como metodologia geral, a noção que estará presente em todos os capítulos será a de Hermenêutica, conforme a concebe Paul Ricoeur. A atividade intelectual impressa neste registro é a do exercício interpretativo da linguagem. Mas convenhamos que se a atitude filosófica é pelo compreender, a linguagem não só revela como dissimula. Trabalharemos com a hermenêutica que adota a incumbência da desmistificação.

A incumbência da hermenêutica é a interpretação dos textos. Para tanto, pergunta-se pelo contexto histórico. Esta perspectiva hermenêutica pretende ir além da atividade de catalogação dos sentidos etimológicos das palavras e dos textos. Afasta-se da concepção de que os intérpretes desvendam os sentidos ocultos dos textos restituindo-lhes as ideias originais do autor. Uma mesma palavra pode ser, e geralmente é, polissêmica. Para contornar a polissemia e habilitar o sentido específico é recomendável colocar as palavras e os textos nos seus devidos contextos. Haveria, então, nessa concepção a valorização da história em detrimento da filologia? Não. Segundo Ricoeur, em resumo, hermenêutica seria um passo adiante à exegese e à filologia.<sup>1</sup>

Enfim, referenciados pela hermenêutica conforme o registro de Ricoeur, faremos leituras analíticas e interpretativas das obras de referência pertinentes ao tema desta pesquisa. Por tratar-se de uma tese doutoral, vamos observar o necessário caráter dialético do trabalho. Estamos cientes que limitar-se a descrições sobrepostas é apequenar a pesquisa. A hermenêutica conforme a estamos entendendo é por definição dialógica. Além de consultar, ouvir e repercutir outras interpretações, sabemos da necessária exposição das nossas ideias neste debate. Em outras palavras, além de interpretar o que os autores disseram sobre o tema nos pronunciaremos com a nossa própria tese.

## **1.6 Estrutura**

---

<sup>1</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*, p. 17, 18.

O trabalho será dividido em duas partes. Cada parte terá um capítulo introdutório com o propósito de situar o campo de pesquisa.

Na primeira parte, o primeiro capítulo cumprirá a função de situar o debate sobre o ateísmo entre os “mestres da suspeita”: “O estado da arte do ateísmo Moderno”. Enquanto que na segunda parte, o sexto capítulo introduzirá o tema da mística no debate da teologia política.

A primeira parte versará sobre o ateísmo Moderno entre os “mestres da suspeita”. Termo cunhado por Paul Ricoeur.<sup>2</sup> Quatro capítulos em que relacionaremos biografia com bibliografia. A tarefa será contextualizar o ateísmo na Modernidade tardia através da vida e pensamento de Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Karl Marx e Sigmund Freud.

Em termos metodológicos, faremos análises hermenêuticas das obras de referências dos “mestres da suspeita” em que o tema “ateísmo” é explicitado. Para a necessária contextualização dos autores e conceitos, daremos especial atenção às respectivas biografias. Sempre procurar as fontes biográficas consagradas pelo uso dos pesquisadores especializados. Então, a bibliografia selecionada relaciona-se com as biografias de referência.

Interessa-nos caracterizar os seus óbices de natureza ética referente às respectivas comunidades de fé que tinham mais acesso. Teremos elementos suficientes para aprofundar concepções referentes à relação entre religião e Modernidade.

Em termos de interfaces, sem dúvida alguma a teologia teve na filosofia sua grande interlocutora. Por isso que é impactante constatar o diagnóstico de Gianni Vattimo,<sup>3</sup> para quem a teologia simplesmente não está em questão na principal artéria da filosofia moderna. Em outras palavras, no âmbito da filosofia não há atualmente o desenvolvimento de um pensamento ateu militante. Negar a fé através da lógica, razão e debates intelectuais não parece ocupar os filósofos. Vattimo se arrisca a explicar tamanho descaso:

---

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> VATTIMO, G. *Depois da cristandade*, p. 108, 109.



Todavia, o silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes. Em sua maioria, os filósofos não falam de Deus, ou, antes, se consideram explicitamente ateus ou irreligiosos, por puro hábito, quase por uma espécie de inércia.<sup>4</sup>

Muito embrionariamente, ainda como intuição, o descaço dos filósofos pelo diálogo franco com os teólogos, conforme dito por Vattimo, talvez se deva ao fato de que temos pouca tolerância com o contraditório. Quando os interlocutores falam a partir das concepções céticas ou ateias são respondidos com os argumentos da apologética. Falação sem diálogo, pois não há quem ouça.

A segunda parte abordará a mística no contexto da teologia política moderna.

No sétimo capítulo afirmaremos a concepção de que mística não se resume à experiência pessoal, ela se desdobra em experiência comunitária. Faremos essa discussão a partir de três filósofos que não confinam o tema fé a especulações transcendentais, mas o aborda no âmbito da experiência. Para não nos perdemos nos vastos campos teóricos em que cada um se situa, utilizamos o critério de apresentar breves notas biográficas (para aguçar o sentido de experiência) seguidas de um conceito chave desenvolvido por eles. Sendo assim, Henri Bergson disserta sobre o conceito de *Elã Vital*, Paul Ricoeur discute a relação binária *Crítica e Convicção* enquanto Gianni Vattimo explora o sentido de *Revelação Contínua*.

No capítulo oito, seguimos com os mesmos procedimentos metodológicos em torno do conceito central da tese: *Emancipação*. Faremos a investigação a partir da teologia política de Andrés Torres Queiruga, que acentua o sentido da *Dignidade Humana*. Enquanto que da teologia política de Jürgen Moltmann, importa-nos principalmente compreender o conceito de *Laicidade*.

Por fim o capítulo nove. A teologia política em John Baptist Metz coloca em relevo três conceitos: *Apologética, Ética e Mística*. Evidentemente que não estamos nos propondo a fazer pesquisa exaustiva sobre este autor. Para promover a coesão da pesquisa nos propomos a fazer as devidas delimitações. A visão panorâmica em torno do pensamento de Metz para compará-lo com os dois outros teólogos do capítulo anterior.

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 109.

A realização de uma pesquisa relacionada à defesa de tese doutoral compreende a consciência de que é preciso se expressar em termos acadêmicos para a comunidade acadêmica. Por tratar-se de uma tese em teologia pastoral, aguça a percepção que o conteúdo diz respeito à comunidade de fé. Conscientes da natureza do trabalho, não queremos começar sem antes dizer que nosso pressuposto mais importante é a fé.

Falamos no espaço acadêmico sobre “Teologia Política Emancipadora” não como detratores ou analistas distantes da Igreja. Falamos de dentro da Igreja. As críticas antes de atingir a quem quer que seja atingem a nós mesmos. Cultivamos uma teimosa esperança sobre a pertinência da Igreja e o necessário cultivo da responsabilidade do testemunho que se alimenta do seguimento de Jesus Cristo. Portanto, para além do título acadêmico e dos arranjos eclesiais, almejamos com esta pesquisa nos tornarmos pessoas melhores que tomam a teologia como biografia. A experiência mística não como um conceito abstrato, mas como experiência que refina os sentidos e promove os encontros com Deus e com o próximo.

## 2

### O estado da arte do ateísmo moderno

Mas crer em Deus não é crer numa energia; é crer numa vontade ou num amor! Não é crer em qualquer coisa; é crer em alguém! E é nessa vontade, nesse amor, nesse Alguém – o Deus de Abraão e de Jacó, o de Jesus ou de Maomé – que, quanto a mim, não creio.  
(COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2007, p. 84)

#### 2.1

##### Introdução

Neste capítulo, situaremos o debate sobre o ateísmo entre os mestres da suspeita. Para tanto, distinguimos ateísmo de ceticismo e de agnosticismo. Caracterizamos o ateísmo como espírito de época. Mais precisamente, assim como o teísmo ganha feições específicas no tempo e espaço, o ateísmo é situado no contexto. Importa-nos pesquisar o ateísmo enquanto “espírito de época” na Modernidade. Nos capítulos subsequentes, quando estudarmos o ateísmo entre os mestres da suspeita, já teremos em tela o contexto histórico-social-filosófico em que Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud desenvolveram seus argumentos.

Esclarecemos que ao longo deste capítulo introdutório da primeira parte da tese não primaremos pelas etimologias das palavras para encontrar as origens e evoluções dos conceitos. Optamos pela aproximação conceitual via aporias dos termos. Ou seja, conquanto não negamos a possibilidade de chegarmos a uma definição objetiva, preferimos tratar os conceitos de ateísmo, agnosticismo, ceticismo e Modernidade dentro de uma concepção linguística em que se valoriza os *jogos de linguagem*. Nestes termos, partimos dos paradoxos conceituais, admitimos que os conceitos são polissêmicos e as proposições possuem múltiplos sentidos de acordo com os distintos contextos. A aporia da qual fazemos uso não renuncia à atividade da interpretação dos termos, mas a faz admitindo os impasses e frequentes problematizações dos sentidos dos signos e das construções dos autores.

Ainda no propósito de com este capítulo estabelecer o contexto dos próximos quatro capítulos, caracterizaremos o ateísmo moderno como rejeição/negação do teísmo moderno. Portanto, importa caracterizar a Modernidade muito mais como

“espírito de época” do que encontrar um sentido unívoco para o conceito. Em suma, aporia como paradoxo pressupõe dificuldades para se chegar aos sentidos das proposições.<sup>5</sup>

O ateísmo na Antiguidade clássica foi desenvolvido na filosofia grega. Os gregos conceberam o termo “*atheos*” enquanto os romanos o trataram como “*atheus*”. Para além da etimologia, mesmo nos primórdios, o termo “ateu” passou a ser usado como rótulo. Neste sentido, quem rotulava os oponentes de “ateus” eram aqueles que se consideravam crentes.<sup>6</sup>

Numa concepção mais linguística, o teísmo moderno é uma construção. O que o ateísmo moderno rejeitava era o resultado dessa construção teísta. Por isso cabe sempre perguntar “o Deus a que se recusa” sem esquecer de considerar “quem recusa”. “É visível que o ateísmo moderno foi a rejeição de uma forma moderna de teísmo”.<sup>7</sup>

O deus, enquanto ente referido na natureza humana e capturado pelas excessivas expectativas seculares, foi taxativamente refutado. A tarefa de contextualizar o teísmo é simultânea a descoberta do tipo de ateísmo em curso.

## 2.2

### Aporia dos termos: ateísmo, agnosticismo e ceticismo

Ateísmo<sup>8</sup> não faz suspensão de juízo. Por definição é afirmativo: não existe Deus, nem deuses, muito menos realidades divinas. Ateísmo é a negação do teísmo. Tentar definir o ateísmo é lidar inescapavelmente com negações. A tradição ateia foi construída por aqueles que se negam a acreditar em Deus. Negam os argumentos

---

<sup>5</sup> “Aporia significa literalmente ‘sem caminho’, ou ‘caminho sem saída’, daí decorre ‘dificuldade’. (...) proposição sem saída lógica, como uma dificuldade lógica insuperável” (MORA, 2000, p. 167).

<sup>6</sup> BREMMER, J. N. O ateísmo na antiguidade, p. 32.

<sup>7</sup> HYMAN, Gavin. O ateísmo na história moderna, p. 55.

<sup>8</sup> Sobre o ateísmo, o trabalho de fôlego do George Minois (2014) oferece-nos uma visão panorâmica. A erudita narrativa cronológica da história do ateísmo começa na Antiguidade grega e chega até a caracterização desse fenômeno no século XXI. O autor apresenta duas assertivas fundamentais: 1. O ateísmo é tão antigo quanto o pensamento humano; 2. O ateísmo é plural e variável e não único e contínuo. A apresentação da longa tradição filosófica tem a ver com a intenção de não deixar que a única vertente definidora de ateísmo fique por conta dos religiosos que a entendem no sentido da falta ou da negação.

daqueles que dizem crer. Negam explicações causais que tentam relacionar os eventos históricos e naturais às supostas realidades divinas.

Outra forma de apresentar o ateísmo é acompanhar o uso do sentido evocado em diversas acusações, ainda que a palavra em cada contexto não fosse a mesma, a ideia desqualificadora opõe crentes a descrentes. Assim foi com alguns filósofos da Grécia antiga, também com o averroísmo e com o spinozismo. Não são os únicos exemplos, mas representam o mecanismo de definir o ateísmo como designação desqualificadora.<sup>9</sup>

É correta a noção de que ateu é aquele que não crê em Deus. Mas dizer isso não é o bastante quando constatamos que definições amplas correm o perigo de se tornarem imprecisas. Dependendo das circunstâncias históricas ou do contexto intelectual em que o conceito está sendo discutido, há uma variedade considerável de nuances.

Segundo Kerry Walters,<sup>10</sup> o conceito de “ateísmo” pressupõe variedades de descrença. Descrença inclui (1) suspensão agnóstica; (2) ateísmo positivo militante que tenta demover o crente, e por outro lado, ateísmo negativo moderado que se pauta tão somente pela ausência de crença; (3) ateísmo enquanto suposição ativa que influi diretamente na prática da vida ou ateísmo filosófico que se resume a descrença intelectualmente justificada.

Walters não está propondo nenhuma taxionomia capaz de abarcar a complexidade do que se entende por “ateísmo”. Seus esforços vão no sentido oposto: não simplificar a definição de ateísmo, uma vez que compreende diferentes suposições e variadas aplicações.

A escuta ativa é sem dúvida a atitude sensata do teólogo que se empenha a estudar o ateísmo. Sem melindres ou sem compreensão formal fechada que resulta em respostas prontas típicas dos apologistas, mas com a escuta ativa se conclui que por diferentes caminhos se chega ao ateísmo:

- a) Filósofos: descrença em Deus motivado pelo uso da razão;
- b) Ateísmo gerado na infância com experiências religiosas infelizes;

---

<sup>9</sup> MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*, p. 213.

<sup>10</sup> WALTERS, K. *Ateísmo*, p. 24.

- c) Deus sumamente bom é todo poderoso, não obstante, o mal existe, o sofrimento em abundância é visível;
- d) Alegado temperamento cético que leva a um tipo de “ateu natural”;
- e) Da repulsa estética pelo ritualismo religioso passa-se para o ateísmo;
- f) Ateus por mera frivolidade intelectual;
- g) Ateísmo gerado pela repulsa à hipocrisia de alguns líderes religiosos.

Em resumo, Walters cita algumas possibilidades que levam o indivíduo a afirmar-se como ateu. Esses não são caminhos obstruídos em que os percursos daqueles que se afirmam nessa condição foi um ou outro. Não se trata de tipologias absolutas. Dessa forma, os caminhos são sinuosos e geralmente cruzados. Os sentidos são misturados e as experiências variadas.<sup>11</sup>

Literalmente, agnóstico<sup>12</sup> é aquele que não sabe e agnosticismo é a posição daquele que não sabe ou não pretende saber. Os agnósticos entendem que o conhecimento disponível é aquele propiciado pela ciência. As realidades cogitadas que estão para além da ciência, simplesmente, não lhes desperta interesse, muito menos empenho. O conhecimento científico é o que há. O método científico geralmente não trabalha com a hipótese “deus”, logo, Deus não está em questão para os agnósticos. Nessa linha, toda suposta realidade transcendente é inacessível ao conhecimento humano. O agnosticismo, na tradição filosófica, pode ser caracterizado de modo geral como a inacessibilidade prévia “de toda suposta realidade transcendente e absoluta, realidade que foi às vezes denominada de o ‘incognoscível’”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Ibid., p. 25-30.

<sup>12</sup> O agnosticismo, diferente do ateísmo, tem a sua origem relacionada aos avanços técnicos-científicos do Ocidente. A valorização da realidade tangível em detrimento das descrições de fenômenos imateriais. O método científico não poderia se contentar com as explicações típicas das crenças, intuições ou costumes. Dessa forma, o agnosticismo é um fenômeno típico da Modernidade. O “credo” do agnóstico foi forjado nos contextos histórico-filosófico das Revoluções Científicas Modernas. Neste trabalho, não investimos na pesquisa sobre o agnosticismo. O apresentamos neste capítulo com o propósito de refinar melhor a compreensão do conceito de ateísmo. Ao darmos noções breves do que vem a ser o pensamento agnóstico, o diferenciamos do ateísmo. Estamos usando a metodologia que define os conceitos a partir dos *jogos de linguagem* definido por Paul Ricoeur na sua compreensão de hermenêutica. Os conceitos são definidos nos *jogos de linguagem* e não pelos seus sentidos etnológicos isolados. Dessa forma, podemos nos aproximar dos sentidos do conceito de ateísmo quando o compreendemos na distinção do conceito de agnosticismo.

<sup>13</sup> MORA, J. F., op. cit., p. 58.

A descrença tem variedades de graduações seja na sua natureza ou na aplicação. Tratando-se do agnóstico, podemos defini-lo como aquele que opta pela suspensão da crença. Não encontra elementos para negar categoricamente as possibilidades transcendentais, muito menos para admiti-las. De uma forma peculiar, diante do mistério inacessível, prefere emudecer.

Essas noções básicas afastam-nos da tendência de estabelecer Deus como o objeto de estudo principal dos agnósticos. Trata-se do extremo oposto. Não há empenho para desautorizar a crença religiosa. Tão somente renunciam a posição de ter que se pronunciar sobre realidades transcendentais, seja de caráter metafísico na tradição filosófica ou de caráter espiritual conforme o designa os religiosos. “Em suas origens, o agnosticismo relacionava-se com a renúncia a saber algo de Deus, que se supunha ser incognoscível por excelência”.<sup>14</sup>

Com outra visada, o vocábulo “cético” tem a ver com examinar cuidadosamente. Por definição, o cético se caracteriza pela postura de cautela frente à necessidade de escolha. Os seus pronunciamentos são precedidos pela circunspeção. A tradição cética na filosofia tem vários matizes, mas o que de fato agrupa os adeptos fica no âmbito da teoria do conhecimento em que todo saber é passível de forte dúvida. Não há respostas prévias nem certezas absolutas, tão somente porque não há saber consolidado. No aspecto prático, o cético nega-se a adesões seja de doutrinas, autores ou grupos que possam tornar suas opiniões previsíveis.<sup>15</sup>

O cético<sup>16</sup> indaga constantemente, refuta soluções dogmáticas. O dogmatismo tende a promover a acomodação porque quem acha a “verdade” vive para conservá-la. Diferente dessa postura, uma vez satisfeito com uma resposta, é típico do cético

<sup>14</sup> Ibid., p. 59.

<sup>15</sup> Ibid., p. 437.

<sup>16</sup> Ver o ensaio de Renato Lessa (1997), *Veneno pirrônico*, para ampliar a concepção do conceito de ceticismo. Segundo esse autor, ceticismo tem a ver com um modo de se fazer filosofia em que contestação, desconstrução e conflitos se estabelecem como procedimentos e métodos. Os céuticos duvidam e argumentam contra todo tipo de dogmatismo. O ceticismo investe tanto contra a teologia como contra a própria filosofia. Ou seja, o cético é definido pela sua disposição em refutar as certezas cristalizadas ou em rediscutir as definições canonizadas pela tradição e instituições. Renato Lessa apresenta o seu ensaio citando o padre inglês Thomas White que no século XVII caracterizou a crescente difusão do ceticismo na Europa como *Veneno Pirrônico*. Fica, portanto, caracterizado o ceticismo como uma forma de filosofar.

lançar-se a outras perguntas. Duvida da apreensão da verdade, por isso continua investigando. A suspensão do juízo é produto imediato das indagações frequentes.

O ceticismo pode ser confundido com a mera dúvida ou com a suspensão do juízo. Mas precisa ser contextualizada no sentido de “concepção de mundo”. A atitude cautelosa não pode restringir-se a um aspecto e ignorar outros. Embora o ceticismo possa ser desdobrado em metafísico, religioso, ético, dentre outros, denota muito mais uma concepção de mundo que orienta posturas do que divisão da realidade em quadros estanques.<sup>17</sup>

Em suma, a atitude em relação à crença em Deus:

- a) Ateísmo: negação
- b) Agnosticismo: suspensão
- c) Ceticismo: cautela

A história do ateísmo traçada em linha cronológica permite recuar à Antiguidade Clássica, ou até mesmo partir da ideia de que o ateísmo é tão antigo quanto o pensamento humano. Georges Minois contempla essa abrangência na sua obra a “História do Ateísmo”. Trabalho de fôlego sem descuidar da qualidade das fontes. Muito do que foi produzido sobre o ateísmo foram registros realizados pelos deístas. Minois procurou adotar uma historiografia em que o tema fosse apreciado de forma positiva. Isto é, entre as versões dos ateus sobre as suas ideias e as versões dos intérpretes dessas experiências, Minois privilegiou as vozes ateias. O ateísmo, em tantos contextos históricos diferentes, assumiu diversas formas discursivas.<sup>18</sup>

Isto posto, ajuda-nos a desfazer a pressuposição de que o ateísmo é essencialmente um fenômeno moderno, resultado direto do Iluminismo. É fato que no século XIX foi significativa a mobilidade de pessoas que fizeram a experiência “da crença à descrença”. Conversões à descrença se deram em larga escala. A Modernidade caracterizada pelas novidades culturais, transformações técnicas, desenvolvimentos das ciências humanas e exatas. Enfim, efervescia das atividades intelectuais como abertura a esse “espírito de época”. Quanto à Igreja, assumiu a postura de ruptura com a Modernidade. Não aderiu. A postura da Igreja de

---

<sup>17</sup> MORA, J. F., op. cit., p. 438.

<sup>18</sup> MINOIS, G. *História do Ateísmo*.



excomungar o *anátema* reforçou a ideia de que a religião era uma força reacionária no sentido contrário ao entusiasmo com o potencial da razão humana em mudar o mundo.<sup>19</sup>

A generalização eclesiástica neste contexto considerava *anátema* quase tudo que era resultado da razão humana autônoma. No aspecto da ascendência da ciência e da construção teórica enquanto doadora de sentido, não só racional, mas também existencial, a Igreja refratária ficou isolada.

Como se perde a fé no século XIX? Segundo Minois, (1) a defasagem entre fé religiosa tradicional e cultura moderna; (2) evolução intelectual determinante para romper com as crenças religiosas; (3) revolta contra a Igreja social e politicamente reacionária; (4) revolta contra a educação cristã que receberam como cultura imposta; (5) revolta contra os pais que impuseram valores religiosos.<sup>20</sup>

Esses não são os únicos percursos trilhados no século XIX determinantes para as muitas deserções, mas os citados são representativos. Podemos concluir que este fenômeno tem a ver com a afirmação da razão enquanto manifestação da busca pela emancipação humana e também com a posição refratária da Igreja. Por um lado, o ateísmo como “afirmação” do humano, por outro, o ateísmo como “negação” da cultura religiosa. Com essa assertiva não queremos deduzir que “Deus” foi preservado quanto à “negação”. A pesquisa de Minois apresenta fontes históricas suficientes para fazer-nos concluir que o ateísmo Moderno vivido no século XIX na Europa não se resumiu à inadequação à cultura cristã. O processo foi mais fundo no aspecto teórico e mais largo no aspecto comunitário. Diante dos relatos de confissão do ateísmo ou das elaborações filosóficas em que a ideia foi explanada, embora reconheçamos os muitos aspectos que influem nesta decisão, entendemos que se trata principalmente da “negação” de Deus.

### 2.3 Aporia do tempo: Modernidade

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 572.

<sup>20</sup> Ibid., p. 588.

A dificuldade em determinar precisão numérica que inscreva a Modernidade no tempo é incontornável. Tal aporia não determina anacronismo da Modernidade. A maneira de abordá-la deve, portanto, seguir a ideia de espírito de época, mais do que os marcos da data de nascimento e do seu ocaso.<sup>21</sup>

Quem chega à conclusão que a vida humana não faz sentido, por certo, já se debateu em busca de sentido. Pode eventualmente não achar aquilo que existencialmente procura. A pergunta pelo sentido nasce da necessidade. Uma das possibilidades de definir a Modernidade é através da caracterização da aceleração da crise de sentido.

Peter Berger e Thomas Luckmann<sup>22</sup> referem-se à instabilidade do mundo diante de fundamentos cambaleantes. Tremores e estrondos que impactam sobre os indivíduos perplexos e angustiados. Essas reflexões não nascem através de incursões do tipo ilações psicológicas generalistas. O espírito de época que evoca o termo “Modernidade” é estudado no plano histórico e sociológico. Por isso são estabelecidas comparações de contextos distintos e efetuados estudos analíticos.

A vida humana passa por transformações radicais ensejando inseguranças e constantes mudanças na constituição social. Os fundamentos não são fixos. As certezas são provisórias. As instituições não são doadoras de sentido, muito menos instâncias de referência para o indivíduo.

A Modernidade definida nos termos da crise de sentido não investe num tipo de autópsia para constatar o vazio. Ao contrário da subjetividade individualista, a constatação da crise de sentido do indivíduo é possível mediante o estudo da vida cotidiana do agir social. A identidade do indivíduo é modelada na vivência social. De forma que a formação da identidade sempre ocorre na interação. O ambiente do

---

<sup>21</sup> Consideremos quatro marcos históricos do Ocidente que são importantes para pensarmos nas mudanças de concepções sobre o indivíduo em relação a Deus: Reforma Protestante, Humanismo Renascentista, Revoluções Científicas e o Iluminismo. Em ambos os eventos o sujeito ocidental foi afirmado como capaz de se conduzir e de dirigir os processos de transformações humanas. A cultura Ocidental Moderna enquanto expressão da criação humana. Tomando esse breve quadro como contexto mais amplo, consideremos quatro autores significativos para caracterizar o pensamento Ocidental Moderno: Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche. Os *mestres da suspeita* são autores que nos ajudam a entender as mudanças de concepções tanto em relação a Deus quanto em relação ao sujeito individual. Nesta pesquisa, a abordagem de Modernidade enquanto “espírito de época” abarca tanto as mudanças históricas quanto as mudanças filosóficas no entendimento sobre Deus e sobre o sujeito humano.

<sup>22</sup> BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p. 13.

colapso das estruturas sociais denuncia o estado de indivíduos angustiados, perplexos e confusos quanto aos sentidos existenciais e sociais.

Berger e Luckmann cogitam, como hipótese para explicar a crise de sentido, o “pluralismo”. A crise não decorre do vazio de opções, pelo contrário, acontece pela multiplicidade de instituições que tentam dar conta da organização da vida social. As instituições são múltiplas, instáveis e efêmeras. Daí, fracas para oferecer sentidos capazes de modelarem as comunidades nas quais os indivíduos se socializam. Em suma, “O pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e da interpretação. Os antigos sistemas de valores e de interpretação são ‘descanonizados’”.<sup>23</sup>

Na Modernidade caracterizada pela “descanonização” ampla, as instituições não ajudam os indivíduos com soluções prontas, pois, certamente, existirão paralelamente outras opções a que se possa recorrer. A propósito, o “reconhecimento autoevidente”, se não for impossível na Modernidade, ao menos será algo raro. O mundo é sim confuso e exige a ação social da escolha pessoal diante das várias opções.

A economia de mercado e a democracia são instituições pluralistas por excelência. Traduzem muito bem a essência da sociedade moderna. Por outro lado, as instituições religiosas não gozam do poder de atribuir sentidos. Não há monopólio de sentidos por parte das instituições religiosas nem por qualquer outro tipo de organização.<sup>24</sup>

As religiões sob o signo do pluralismo moderno demonstram pelas suas práticas que mudar para sobreviver tem a ver com o contexto de disputa, ou se preferirmos a expressão, agradar ao fiel antes que ele seja seduzido por outras ofertas. A perda da autoevidência determina a perda de todo tipo de monopólio, seja por parte das instituições religiosas ou qualquer outra instituição.

Valorações éticas ou religiosas estão fora de questão nessa tentativa de contornar o tema da Modernidade. Indagar se o processo descrito é bom ou mal está fora do nosso escopo nesta seção. O que de fato nos interessa é caracterizar a

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 50.

<sup>24</sup> Ibid., p. 61.

Modernidade como espírito de época. O homem moderno sobrevive num tempo essencialmente plural. Isto é fato. Agora, se alguém julga isso como o pior, ou melhor, dos tempos, seja qual for o critério de validação do juízo, trata-se de outro debate. Escapa-nos a possibilidade de dar sentido à “falta de sentido” da Modernidade.

Segundo Marshall Berman, a vida moderna é marcada pelas ambiguidades. Os movimentos são constantes e abruptos. Quem observa os ambientes espaciais e sociais é acometido de vertigem. A experiência do sujeito moderno no mundo que se transforma rápido diante dos seus olhos é de desorientação. Na medida em que tudo a volta do sujeito se desfaz, ele aguça a sua percepção de desintegração. “Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição”.<sup>25</sup>

Berman não reduz a “Modernidade” a um tempo determinado nem a um lugar específico. Ser moderno é viver num ambiente de transformações sociais que provocam transformações no âmbito pessoal. No entanto, o autor situa a Modernidade geográfica e historicamente. As fontes de “energias” que põem a Modernidade em movimento acelerado: avanços significativos nas ciências físicas; industrialização da produção sob o signo da aceleração das máquinas, bem como do ritmo de vida; explosão demográfica; crescimento urbano devido ao deslocamento em massa para as cidades industriais; sistema de comunicação de massa; Estados nacionais geridos através de complexas estruturas burocráticas; movimentos sociais de massa em ascensão; enfim, esses processos fazem parte da expansão do mercado capitalista mundial.<sup>26</sup>

Berman sugere a divisão da Modernidade em três fases:

(1ª) Entre os séculos XVI e XVIII: As pessoas não sabiam nomear as mudanças que estavam em curso. Não havia o devido afastamento temporal nem espacial para tanto. Mas percebiam que o cenário em transformação lhes atingia. Jean-Jacques Rousseau traduz o ambiente europeu nesta fase como *tourbillon social*. Em face das mudanças profundas e rápidas, estariam à beira do abismo.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> BERMAN, M. *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*, p. 13.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 17.

(2<sup>a</sup>) Entre os séculos XVIII e XIX: A Revolução Francesa figura como ícone da onda revolucionária que desencadeou profundas transformações no âmbito da vida pessoal, social e política. As vozes de Karl Marx e Friedrich Nietzsche são marcantes neste período para apontar as contradições da sociedade moderna. De fato, cada autor ao seu modo, pronuncia-se como se estivesse em pleno caos observando que “tudo o que é sólido se dissolve no ar”.<sup>28</sup>

(3<sup>a</sup>) Essencialmente o século XX: Embora os processos da Modernidade tenham se afirmado e não deixado de se intensificar, houve o empobrecimento em termos de reflexão sobre o fenômeno. O simplismo de colocar os pensadores entre aqueles que celebram a Modernidade em oposição aos que a refutam, apequena o debate. O tipo de dualismo que afugenta a ideia de que a Modernidade é ambígua. Enfim, o debate intelectual travado para dizer que a paisagem moderna era uma construção social, ao que tudo indica, perde a força. A ordem econômica mundial caracterizada como “cárcere de ferro” por Max Weber. A ordem capitalista burocratizada era uma realidade “inexorável” para o indefeso indivíduo.<sup>29</sup>

Sobre a aporia do tempo, a Modernidade é sublinhada no trabalho de Berman enquanto ação da burguesia na aceleração do mercado mundial. Dessa forma, a Modernidade é o mesmo que o ritmo frenético imposto pelo capitalismo. A fluidez do mercado é o registro da fluidez dos valores. As mentalidades são tão volúveis quanto o comércio internacional. No mundo do primado dos produtos para consumo, todas as barreiras são derrubadas, sejam os impostos dos Estados nacionais ou valores arraigados na consciência do indivíduo.

Andrés Torres Queiruga localiza a Modernidade como a tensão de um mundo que para vir a ser precisava contornar os alicerces culturais moldados pela experiência cristã. Outro modo de dizer, o Ocidente havia sido modelado e configurado pelo cristianismo, qualquer mudança de época passava pela tensão com esses fundamentos. Com a Modernidade em curso houve a crise sistêmica do

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 19-22.

<sup>29</sup> Ibid., 27-29.

cristianismo, seja no aspecto institucional ou mesmo na linguagem teológica. Citando o Concílio Vaticano II, Queiruga relaciona o nascimento do ateísmo moderno à falta de habilidade dos cristãos em adequar a vivência da fé nos contextos Modernos. Em suma, mesmo na Modernidade os cristãos continuaram na vivência de um cristianismo pré-moderno.<sup>30</sup>

No mundo pré-moderno, o indivíduo deparava-se com a cosmologia encantada, enquanto a Modernidade pronuncia-se com visões de mundo em que o indivíduo é instigado a situar-se historicamente alimentando sua tendência à autonomia. Forças sociais multiplas questionam a legitimidade das autoridades tradicionais. O mundo desencantado é onde se realiza o indivíduo autônomo. Contudo, todo cuidado é pouco com o didatismo esquemático. A Modernidade é um processo complexo com várias nuances.

A Modernidade como mudança de paradigma provoca nos observadores atentos um tipo de “vertigem”. As transformações são tão profundas quanto velozes. No campo religioso, a Modernidade caracteriza-se pela polaridade: conservadorismo eclesiástico e teológico, por um lado, e crítica secularista e ateia, por outro. Vencidas as radicalidades das tensões, pergunta-se pelas bases do possível diálogo. Contudo, impossível conceber, neste diálogo moderno, a teologia restrita aos problemas e ênfases pré-modernos.<sup>31</sup>

Enquanto tarefa para a teologia, novos moldes culturais encejados pela Modernidade reclamam por novas abordagens. O giro é radical. O problema da linguagem evidencia o quanto a teologia pode se restringir ao pré-moderno e tornar-se inócua na Modernidade. Tal enfrentamento não é o mesmo que desprezo pela tradição teológica, mas também não se reduz a ela. Será que para as questões inéditas a teologia já tem respostas prévias? A pretensão das soluções prontas nada tem que ver com o espírito da Modernidade. Ainda que relutantes, os teólogos estariam em condições melhores para o diálogo caso aprendessem a calar e assim exercerem a escuta ativa.

---

<sup>30</sup> QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 18.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 23, 24.

O apego ao literalismo bíblico em plena era da “virada linguística” gera, num primeiro momento, desconforto e posteriormente afastamento. Apegar-se aos mitos que se referem à criação e tomá-los por descrição de como as coisas efetivamente foram geradas é tão desconcertante quanto ler o Apocalipse e pensar que as condições climáticas da eternidade estão devidamente decifradas. O cotidiano das comunidades cristãs e mesmo as produções teológicas dão provas abundantes que o alerta da “desmitologização” foi em boa parte solenemente ignorado. “De fato, sabemos muito bem que, durante quase um século, neste caso concreto a fidelidade à letra converteu-se em uma terrível fábrica de ateísmo”.<sup>32</sup>

A mudança de paradigma cultural deixa-nos cientes do quanto o literalismo bíblico coloca as comunidades cristãs e mesmo a teologia num contexto cultural anterior ao Iluminismo. O fosso entre a Modernidade e essa cosmologia bíblica fica sem as devidas construções de mediações interpretativas. Linguagens desconexas que impossibilitam, até mesmo, o diálogo pela falta de decodificação. Neste caso, o ateísmo não é gerado pelas reflexões no âmbito cognitivo. Simplesmente não há interação que gere possibilidade de entendimento pelo uso da razão. Fica, quando muito, na esfera das sensações e impressões.

Diante do exposto, mesmo sem sermos exaustivos na discussão do tema, podemos concluir que uma das possibilidades de definição de Modernidade vai na direção da rejeição aos valores e instituições que moldaram o Ocidente cristão. Modernidade enquanto redescoberta do período clássico e rejeição a Idade Média. O Iluminismo enquanto marco divisório da autonomia do homem em relação a Deus, Igreja e tradições. Portanto, o ceticismo faz parte da paisagem moderna. O ateísmo moderno não é só fruto das escolhas dos indivíduos que reenvindicam os critérios da razão para crer. Tais indivíduos decidem dentro de estruturas sociais que exercem fortes influências.

## 2.4

### Aporia da condição cristã: *GAUDIUM ET SPES*

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 85.

O que o Concílio Vaticano II diz sobre o ateísmo moderno? Enquanto preâmbulo, a Igreja tem o compromisso de prestar atenção nos sinais dos tempos e à luz do evangelho interpretá-los. Essa tarefa não restringe as investigações no caráter ativo da Igreja no mundo. Antes disso, pergunta-se como está situada a humanidade no mundo. O Concílio presta-se a refletir sobre a humanidade nos dias atuais dizendo com isso que a Igreja precisa ter a disposição de interagir com sociedades humanas dinâmicas. O tempo e o espaço importam para a Igreja compreender os anseios e realizações humanas.

Qual é, então, a condição do homem (mulher) no mundo de hoje? A notória aceleração das transformações sociais e culturais no contexto da Modernidade reflete tanto nas instituições religiosas quanto nas formas de crer. Só para ajuizarmos os termos, progresso técnico científico que fala tão bem da potência humana, não resulta imediatamente em condições de vida mais favoráveis das culturas. “Progresso” é uma palavra que denota movimento. Os movimentos podem evoluir ou provocar efeitos perversos. O estar atento aos sinais dos tempos é a iniciativa de entender os fortes impactos provocados pela Modernidade na vida humana e, por decorrência, na Igreja.

O desenvolvimento técnico científico, sem dúvida, possibilita o planejamento e a previsibilidade humana. Contudo, o tempo marcado pela aceleração industrial dos grandes centros urbanos é por demais caracterizado pela instabilidade. Industrialização e urbanização evocam o sentido, material e espiritual, que tudo é fugaz. As transformações são profundas e vorazes. Tocam nas produções econômicas, arranjos familiares, discursões morais, contornos artísticos, relações políticas, assim como nas questões eclesiais e na profissão da fé.

Subjacente a essa tematização, a Igreja anuncia com o Concílio Vaticano II que antes do pronunciamento existe uma pergunta da qual não quer fugir: “O que é o homem?”. Tal introspecção analítica revela mudança de postura da instituição religiosa. A procura por ler os sinais dos tempos humaniza a Igreja no sentido que a Modernidade confere à humanização. A Igreja não se investe de prerrogativas divinas para dar a palavra final a uma questão que está em aberto. Juntam-se àqueles que buscam sentido em plena era em que muito se fala em crise de sentido. O Concílio Vaticano II, para a Igreja, foi um divisor de águas: fim do cristianismo pré-moderno.



“O que é o homem?”. Tentativas de respostas remetem ao campo da antropologia, seja a cultural ou a teológica. No entanto, queremos destacar o dialogismo típico da linguística. O discurso com os seus sentidos não se constrói sobre si mesmo, mas em relação ao outro. A identidade do outro condiciona o discurso do eu. “O conceito de intertextualidade concerne ao processo de construção, reprodução ou transformação do sentido”.<sup>33</sup>

O texto do Concílio Vaticano II não percorre essa senda teórica/metodológica inspirada na linguística. Mas para responder - “o que é o homem?” - põe em relevo a relação com Deus criador. A identidade do homem está referida na identidade de Deus. O homem chamado para viver em comunhão com o Criador. Convidado a dialogar com Deus.

O que é o ceticismo? Para o Concílio Vaticano II, em poucas linhas, a recusa do homem de viver a relação com Deus ou simplesmente rejeitar essa possibilidade. O homem convidado ao diálogo com Deus ou não crê que isso seja possível ou recusa a oferta.

A fim de dar contornos mais claros ao tema ateísmo no texto do Concílio Vaticano II, passemos a enumerar as diferentes nuances do fenômeno essencialmente moderno. Ateísmo é uma palavra que abarca diferentes sentidos:

- a) Negação da existência de Deus;
- b) Nada pode ser afirmado de forma precisa sobre Deus;
- c) O problema “Deus” não faz sentido;
- d) Com os recursos da ciência é possível contornar as coisas tangíveis;
- e) Não existe verdade absoluta, logo, Deus não existe;
- f) Afirmam mais o homem do que negam a Deus;
- g) Concebem um tipo de Deus diferente do Deus do Evangelho e o rejeitam;
- h) Sequer abordam o problema de Deus;
- i) Protesto contra o mal que há no mundo;
- j) Anseio por liberdade que posta o homem como único demiurgo da sua existência;
- k) A libertação econômica passa pela libertação da ideia de Deus.

---

<sup>33</sup> FIORIN, J. L. Polifonia textual e discursiva, p. 29.

Lendo o *GAUDIUM ET SPES*, entre as distintas naturezas atribuídas ao ateísmo, queremos destacar o aspecto residual. Ou seja, antes da afirmação da condição do ateísmo existem vários fatores que o condiciona. Ateísmo como variável dependente. Não desprezando a relação anterior, sublinhamos o ateísmo ético. Isto é, o fator motivador para não crer em Deus ou ignorá-lo reside nas contradições verificadas na vida dos que dizem crer e nas instituições eclesiais que dizem proclamar a sua mensagem. Sobre o ateísmo, “Os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade neste ponto”.<sup>34</sup>

Admitir o ateísmo como um dos maiores desafios para a Igreja na Modernidade não obscurece a análise de que talvez os crentes possam ter participação efetiva nesta conjuntura. A gênese do ateísmo no ambiente da religião cristã. Essa constatação não parte dos críticos sem vínculos, mas do próprio documento oficial do Concílio Vaticano II.

Perguntar pelas causas do ateísmo não redundaria no exercício dos recortes apologeticos. A escuta ativa não se preocupa com o que tem para falar, apenas ouve. Ouve para entender e não responder. Alguns ateus têm nitidez dos motivos das suas recusas, mas não todos. Sobre a Igreja no mundo Moderno, o Concílio Vaticano II preceitua que ela invista em descobrir as causas do ateísmo e ocupe-se de exames sérios e profundos a respeito.<sup>35</sup>

Esta tese é responsiva a este apelo. Exames profundos através da pesquisa que não parte da resposta, mas das perguntas. Análise de importante escopo teórico sobre o tema. As nossas inferências serão típicas daqueles que querem dialogar e não impor “verdades”. Com este objeto de estudo e com essa postura metodológica julgamos que estamos baseados na tradição teológica. A boa teologia se constrói nas relações dialógicas, jamais no silêncio imposto.

Pode-se viver sem religião? André Comte-Sponville<sup>36</sup> diz que para ele é possível, no entanto, para outros, o sentido de desalento é tão agudo que a religião passa a representar uma necessidade vital. Os rituais que acompanham e traduzem os

---

<sup>34</sup> GAUDIUM ET SPES. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje, p. 25.

<sup>35</sup> Ibid., p. 27.

<sup>36</sup> COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo*, p. 15.

lutos exemplificam o apego à divindade. “O ateísmo não é nem um dever nem uma necessidade. A religião também não. Só nos resta aceitar as diferenças”.<sup>37</sup>

A estratégia textual de Comte-Sponville para tratar do tema ateísmo parece-nos exemplar. Declarando-se ateu com memória da sua formação religiosa cristã católica, com a qual não colide, mas reconhece que é parte constituinte da sua vida. Não se concentra em Deus, mas na religião. Isso é o mesmo que inferir que o que de Deus conhece, “viu” na face da Igreja. Quando perdeu a fé por volta dos dezoitos anos foi uma experiência de rompimento com os vínculos religiosos (imanência) ou desconexão das realidades espirituais (transcendência)?

O que resta do Ocidente Cristão quando ele já não é cristão? As sociedades sobrevivem sem fé num Deus pessoal. Em termos sociológicos pode parecer a alguns que a fé em Deus e a religião que decorre dela é o fator de coesão das sociedades Ocidentais. A perda da fé como fato social traria a possibilidade da desagregação. Segundo o autor, vive-se sem fé, mas não sem comunhão. Mas as bases da comunhão não precisam ser necessariamente a fé e a religião, mas sim a “fidelidade” aos valores. Ainda que os valores tenham sido introduzidos pela linguagem religiosa. O argumento é que para que haja comunhão entre as pessoas bastaria a fidelidade aos valores que são respeitosos da dignidade humana.<sup>38</sup>

Tomando por referência a sua experiência pessoal, Comte-Sponville explicita o que considera “fidelidade”. O ateu cristão não acredita em Deus, porém acredita nos valores que orientam os cristãos. Logo, vive como um cristão. O mesmo ocorre entre os judeus. Alguns judeus que não acreditam em Deus, mas acreditam na comunhão judaica. Vivem de acordo com a cultura do grupo. Portanto, as pessoas que professam o ateísmo não precisam, necessariamente, romper com a sociabilidade comunitária. O paradoxo “ateu cristão”, em breves palavras, seria a vivência dos valores cristãos, embora sem Deus.<sup>39</sup>

## 2.5 Conclusão

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 20.

<sup>38</sup> Ibid., p. 35, 36.

<sup>39</sup> Ibid., p. 39.

Deus existe? O crente através da sua profissão de fé crê que sim. O ateu nega essa possibilidade. Enquanto que o agnóstico é indiferente a questão. Se existe não sabe, mas se não existe não tem certeza. O agnóstico não nega, mas também não afirma. Ora sugere a suspensão, ora a indiferença. Quanto ao cético, prefere a dúvida metódica.

Deus existe? Três supostas provas, que segundo o autor, são fracas. Afirmar que Deus existe pela via ontológica (definições que caminham no exercício lógico) não pode ser considerado um conhecimento, mas tão somente objeto de fé. A partir da prova cosmológica afirma-se uma razão suficiente para as coisas. O mundo não é uma razão suficiente para auto existência. Tem que haver algo que anteceda ao mundo e, por conseguinte, o explique. Enfim, com a prova cosmológica reclama-se pela contingência do mundo. Por fim, a terceira prova fraca, segundo o autor, é a prova físico-teológica. Consiste em defender pela observação do mundo que há uma inteligência ordenadora. Teoria do desenho inteligente que chama atenção para complexidade e harmonia do mundo. Logo, supõe a existência de uma inteligência criadora e ordenadora.<sup>40</sup>

A concepção de “ateu cristão”, cunhada por André Comte-Sponville, apresentado aqui logo após a apresentação do relatório do Concílio Vaticano II, provoca um estranhamento. O “ateu cristão” reconhece para si a pertinência da “fidelidade”. Não crê em Deus, mas não despreza a comunhão entre as pessoas a partir dos valores cristãos. Elogia a comunidade e a razoabilidade da ética cristã. Enquanto que no documento oficial da Igreja constatamos a preocupação com aqueles que professam a fé em Deus, mas vivem de forma contraditória em relação aos valores éticos propugnados pelo cristianismo. Creem, mas são fragmentemente “infieis”.

Ora, a vivência da fé é o mesmo que o seu anúncio. Indissociáveis essas duas facetas. A negligência da fé gera sinais trocados que nada revela sobre Deus. Mais do que isso, deturpa o que deveria revelar. As contradições verificadas na vida da Igreja, bem como na vida dos fiéis, geram prejuízos morais e sociais.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 78-88.

A questão é que não são poucos que qualificam Deus a partir das suas testemunhas. Rejeita-se o deus que se vê. Refutam-se os sentidos proclamados como divinos, mas que notoriamente oprimem as culturas.

Deus existe? Tendemos a concordar com Comte-Sponville que as supostas provas são frágeis. As provas ontológica, cosmológica e físico-teológica não conseguem responder à pergunta. Nossa proposição é que a “experiência” de Deus que redundava em “testemunho” tem um poder maior do que as três alegadas provas. Por essa via caminha o relatório do Concílio Vaticano II, indicando que a base de diálogo na Modernidade com o ateísmo não seria o fator convencimento, mas compartilhamento. Ao menos, foi assim que o lemos.

Nos próximos capítulos vamos pesquisar o ateísmo moderno entre os “mestres da suspeita”. Priorizaremos os relatos biográficos e teóricos de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Ou seja, faremos leituras das suas obras utilizando o método interpretativo proposto pela hermenêutica *ricœuriana*. Ainda que reconheçamos a relevância das análises dos intérpretes dos “mestres da suspeita”, tais versões não serão priorizadas. Em outros termos, entre as confissões dos “mestres da suspeita” e as versões dos intérpretes, deteremo-nos nas confissões de ateísmo. Na segunda parte desta tese, reunimos os capítulos concernentes a biografias representativas da confissão de fé.



### 3

## O ateísmo antropológico em Ludwig Feuerbach

Como? O ser humano é apenas um equívoco de Deus? Ou Deus apenas um equívoco do ser humano?  
(NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia de bolso, 2017, p. 9)

### 3.1

#### Introdução

Pretendemos neste capítulo ir além da mera especulação que localiza Feuerbach apenas como crítico da religião. Tendo ciência do debate, ateremo-nos aos próprios textos do Feuerbach. Essa postura não tem a ver com desprezo sobre o que tem a dizer os intérpretes. Antes, tem a ver com sublinhar a autodeclaração do autor sobre a sua condição frente ao ateísmo. Ao longo deste capítulo constataremos que Feuerbach declara-se ateu. Dizer que ele estava imerso no espírito positivista moderno, refutando uma experiência religiosa reacionária, certamente, diz muito sobre Feuerbach e faz muito sentido, no entanto, importante ressaltar que essas conclusões são interpretações.

Não é raro nos depararmos com textos que limitam os “mestres da suspeita” a três autores: Marx, Nietzsche e Freud. Considerando que o termo foi cunhado por Paul Ricoeur, importa verificar se essa apropriação está correta. Na articulação original *ricoeuriana*, os mestres da suspeita são quatro e não um trio. Por enquanto basta dizer que Feuerbach foi fundamental para a produção sobre fé, crítica à religião e ateísmo levado a cabo por Marx, Nietzsche e Freud. Feuerbach foi muito mais do que autor de referência dos “mestres da suspeita”. Segundo Ricoeur, num tipo de genealogia intelectual, Feuerbach foi o primeiro dos quatro “mestres da suspeita”.<sup>41</sup>

A pesquisa bibliográfica sobre Ludwig Feuerbach (1804-1872) leva-nos logo a localizá-lo entre dois autores que marcaram o pensamento ocidental. Friedrich Hegel (1770-1831) é a grande referência teórica da qual jamais se apartará. Isto é, mesmo quando a tentativa é subverter a filosofia hegeliana, Feuerbach a tem como interlocutora principal. Por outro lado, o trabalho de Feuerbach constitui-se como

---

<sup>41</sup> RICOEUR, P. *Escritos e conferências I*, p. 157.

referência para a filosofia de Karl Marx (1818-1883). Dessa forma, a proximidade com tais autores talvez explique a tendência de reservarem posição secundária a ele.

Conquanto pareça um mero membro da “esquerda hegeliana”, da qual Karl Marx viria a transformar-se na figura de destaque, quem pretende pesquisar o ateísmo moderno há de avultar Feuerbach juntamente com os mestres da suspeita: Karl Marx, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939).

Em Feuerbach fica devidamente configurada a modernidade do programa Iluminista francês: promover a centralidade do humanismo esbarrava na teologia política medieval teocêntrica. A vitalidade do pensamento antropocêntrico marca e define a Modernidade. O Ocidente cristão analisado pela racionalidade histórico-antropológica em oposição ao idealismo, seja filosófico ou teológico.

Neste capítulo discutiremos o ateísmo moderno localizado entre o Idealismo e o Materialismo Histórico. Importa frisar que nosso objetivo é aprofundar o debate teológico.<sup>42</sup>

### **3.2 Trajetória pessoal com o cristianismo**

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) nasceu em Landshut (Baviera). Influenciado pelo pai, o jurista Anselm Ritter Von Feuerbach, na época do bacharelado iniciou os estudos em teologia em Heidelberg. Em 1824 vai para Berlim para continuar sua formação teológica. Impressiona-se com aulas de Friedrich Hegel e Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Nesse ambiente, deixa a teologia e

---

<sup>42</sup> Localizamos duas possibilidades de análise da obra de Feuerbach no que consiste as suas considerações sobre o ateísmo: 1) Querer criticar prontamente as críticas de Feuerbach; 2) Querer entender as críticas de Feuerbach para de certa forma deixá-las cumprir os seus efeitos assertivos na comunidade de fé. A tese doutoral de Carlos Henrique Menditti (Cristianismo em diálogo com o ateísmo: as críticas do ateísmo humanista, suas interpelações e a fundamentação da fé cristã como afirmação e desenvolvimento integral do humano) defendida na PUC-RJ no ano de 2009, é representativa da tendência do primeiro tipo de análise, enquanto que o livro de Hans Küng (*‘Existe Dios?’*), publicado pela editora Ediciones Cristiandad, 1979, explora o segundo tipo. Conforme dissemos na introdução desta tese, nosso diálogo afasta-se da postura apologética que tenta se sobrepor aos supostos oponentes. Preferimos o modelo adotado por Hans Küng (pronto para ouvir e tardio para falar). Com este esclarecimento não estamos sugerindo qualquer demérito à tese de Carlos Henrique Menditti. Fez um trabalho de pesquisa admirável e cumpriu com louvor a tarefa que se impôs. Essa nota nos ajuda a termos clareza do percurso metodológico que adotaremos na leitura da obra de Feuerbach.



estabelece a filosofia como sua perspectiva e campo de estudo. O tema “Deus” continua a fascinar, mas não conforme os teólogos o abordam.<sup>43</sup>

Referindo-se a sua trajetória pessoal no âmbito teórico e existencial, Feuerbach revela: “Meu primeiro pensamento foi Deus; o segundo, a razão; o terceiro e último, o homem”.<sup>44</sup>

Da teologia migra para a esquerda hegeliana e posteriormente rompe com o que chama de todo tipo de idealismo, seja religioso ou filosófico. O depoimento em questão foi elaborado na maturidade e não nos primórdios da sua formação acadêmica.

A propósito, sobre o rompimento ainda na juventude com a teologia ou com qualquer possibilidade de vínculo eclesiástico ou religioso, em carta para o irmão Feuerbach confidencia: “Querido irmão! Eu teria infinitamente muito para te escrever. Mas falta-me tempo e vontade para tal. Apenas isto: eu troquei a Teologia pela Filosofia. Fora da filosofia não há salvação”.<sup>45</sup>

Por esta fala é possível perceber o contexto teológico alemão ainda fortemente influenciado pelo pensamento de Martinho Lutero (1483-1546). Feuerbach insurge-se contra toda forma de dogmatismo, seja de caráter filosófico ou religioso. Incube-se da missão de reformar a filosofia através de teses desmitificadoras.

Nas suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach coloca em relevo a sua ambição nada modesta de reformar. A palavra “Reforma” não foi posta de maneira aleatória nem como complemento. Via-se como um tipo de reformador como fora o monge agostiniano Lutero. A diferença era que, enquanto Lutero pensou a reforma da teologia e da Igreja Cristã, Feuerbach propunha reformas em que reduzia a teologia à antropologia. Os termos dos títulos com os quais trabalha revelam a abrangência da empreitada intelectual. A reforma proposta pela filosofia feuerbachiana inspira-se no movimento da Reforma Protestante.

Wilhelm Bolin, um dos editores das obras do autor de *A essência do cristianismo*, relata que “Feuerbach, em tom de brincadeira, costumava dizer de si mesmo: Ich bin

<sup>43</sup> HARTMANN, P. A. *Feuerbach e o ateísmo antropológico*, p. 18.

<sup>44</sup> FEUERBACH apud MORA, J. F., op. cit., p. 1027.

<sup>45</sup> FEUERBACH apud SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 20, 21.

Luther II. Assim, Feuerbach era considerado pela maioria de seus seguidores como o segundo Lutero ou como Lutero II”.<sup>46</sup>

Os acontecimentos se precipitaram. Obteve o título de doutorado em 1928 com a tese “*De ratione una, universali, infinita*”. Lecionou como professor adjunto por breve período, entre 1829 e 1932. Sua carreira acadêmica foi praticamente encerrada quando foi descoberto que ele era o autor de *Pensamentos sobre morte e imortalidade*. Obra que foi publicada inicialmente de forma anônima. Descoberta a autoria, podemos dizer que foi iniciada a carreira de escritor independente. Jamais viria a lecionar novamente de forma oficial. O livro *Pensamentos sobre morte e imortalidade* tecia severas críticas à teologia e às tradições eclesiásticas. Punha em suspensão a ideia de imortalidade pessoal ou vida eterna.<sup>47</sup>

Ainda sobre sua publicação anônima, seu pai foi lacônico ao dizer-lhe que os poderes eclesiásticos, políticos e intelectuais jamais lhe perdoariam o erro. O veredito paterno se confirmou, pois, Feuerbach nunca teve uma cátedra universitária.<sup>48</sup>

Feuerbach inicia suas preleções<sup>49</sup> dizendo-se farto tanto do idealismo político quanto do idealismo filosófico. O que resultou em exílio voluntário no campo por doze anos. Rompeu com o sistema político, bem como com as doutrinas filosóficas e religiosas. Declara-se um materialista.

Já nessas preliminares em que comenta o conjunto da sua obra é possível perceber o quanto era importante para sua formação a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Feuerbach nega o idealismo e afirma o materialismo relendo o conceito de dialética hegeliano. A crítica de Karl Marx à religião tem nessa abordagem influência fundamental.

Sem meias palavras ou sem emendas, a filosofia da religião desenvolvida por Feuerbach conclui que “teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *theós* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem”.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> SOUZA, D. G. Hegel e a reforma da filosofia, p. 71.

<sup>47</sup> HARTMANN, P. A., op. cit., p. 19.

<sup>48</sup> TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*, p. 20.

<sup>49</sup> FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 29.

A atividade filosófica em questão assume ambições tipicamente iluministas. Livrar os homens de qualquer tutela de entes abstratos suprassensíveis. Seja a servidão política ou religiosa, protelam, inibem e comprometem a consciência e a liberdade humana. Portanto, conclui, não existe nenhum Deus. Na concepção de Feuerbach, perguntar pela essência da religião é afirmar o ateísmo em termos materialista em negação ao idealismo.<sup>51 52</sup>

### 3.3 Teologia reduzida à antropologia

O que é o homem? Essa questão é fundamental para o saber antropológico. Seja no âmbito da antropologia teológica ou cultural. Contudo, Feuerbach investiga a natureza humana para tratar da essência de Deus. Conclui que Deus é projeção do humano. A linguagem religiosa seria a capacidade de referir-se aos atributos e anseios humanos projetados em Deus.

O argumento central nessa elaboração teórica diz que Deus não vai além da essência objetivada do homem. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo”.<sup>53</sup>

Neste sentido a religião seria bem mais a projeção do humano do que do divino. As manifestações públicas da religião são revelações das intimidades dos homens. O que de Deus se conhece do humano se reveste. Em suma, “O homem adorou a sua própria essência”.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Ibid., p. 37.

<sup>52</sup> Importante registrar que entre os quatro autores caracterizados como *mestres da suspeita* por Paul Ricoeur, as opções de biografias na língua portuguesa sobre Marx, Freud e Nietzsche são abundantes, enquanto que sobre Feuerbach, são escassas. Não saberíamos dizer o porquê deste fato nem informar sobre se isso ocorre também na realidade editorial de outros países. Registramos também que não é raro ouvirmos em comunicações acadêmicas orais ou mesmo artigos científicos e livros, quando da menção aos *mestres da suspeita*, se limitarem a considerar os trabalhos de Marx, Freud e Nietzsche. Enfim, não saberíamos precisar os fatores implicados nesta questão de certa exclusão do Feuerbach do grupo seletivo. No entanto, certamente, excluimos a hipótese do critério da qualidade do conjunto da obra. Feuerbach é um hegeliano de primeira grandeza. Isso fica expresso nos trabalhos de Marx, Freud e Nietzsche que foram fortemente influenciados, cada um ao seu modo, pela obra Feuerbach.

<sup>53</sup> FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p. 44.

<sup>54</sup> Ibid., p. 45.

Feuerbach inverte a perspectiva religiosa que convencionava o conhecimento da criatura a partir da contemplação do criador. Os predicados divinos são na verdade predicados humanos. Ou seja, o conhecimento de Deus, na sua essência, limita-se ao conhecimento humano.

A distinção entre o objeto (neste caso Deus) e a sua representação (o autor usa o termo “imagem”) é irreligiosa. Isto quer dizer que na experiência religiosa objeto e representação são tomados como uma totalidade. Logo, o ceticismo seria definido enquanto exercício de distinção entre objeto e a sua representação (ou a sua imagem).

O pensamento cético desenvolvido por Feuerbach reduz os predicados religiosos a antropomorfismos. Com isso conclui que o fato do homem precisar, ou querer, não torna a representação de Deus um Deus. A imagem que se constrói de Deus não convence da existência de Deus, mas tão somente dos predicados humanos.

Para não cair em contradição o autor aborda o seu argumento noutra direção. Sujeito e predicados. O ateu não acata os predicados como Deus, muito menos celebra predicados como divinos por supostamente Deus os possuir. Enfatiza que os atributos divinos dão conta da natureza humana e não da essência divina. “O homem, em especial o religioso, é a medida de todas as coisas, é a medida da realidade”.<sup>55</sup>

Feuerbach argumenta que a essência humana na roupagem religiosa confecciona a essência de Deus. O ser divino nasce da aspiração humana. “A personalidade de Deus não é em si mesma nada mais que a personalidade do homem exteriorizada, objetivada”.<sup>56</sup>

A propósito, o seu ceticismo aborda fundamentalmente a essência do cristianismo e não a essência de Deus. O Deus projetado pelo cristianismo é mero antropomorfismo. Chama atenção para o fato que as crenças são construídas em contextos históricos definidos. Portanto, Deus não é o objeto de estudo, mas sim as projeções históricas do cristianismo sobre Deus. Feuerbach não produz uma teologia, mas sim uma filosofia da religião. Nesse âmbito elabora uma antropologia humanística original.

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 52.

<sup>56</sup> Ibid., p. 228.

Ainda que não seja objeto do nosso interesse direto, Feuerbach declara que a base da religião é o sentimento de dependência. Tal sentimento ganha contornos culturais e naturais. O viver humano em condições incontornáveis. Dessa forma, destaca-se na busca pelo sobrenatural ou suprassensível às realidades do medo, da morte e da natureza. Fatores que estariam na base da busca pelo religioso. Deus enquanto ente criado para suprir as necessidades humanas.

Pessoalmente, o autor se situa para ilustrar a sua concepção de sentimento de dependência: “Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza”.<sup>57</sup>

Nem amedrontado com as possíveis intempéries da cultura nem apavorado com a própria finitude. Atraído pela natureza no que tange a sua concretude sem nela inculir sentidos espirituais. Feuerbach defende que a liberdade humana passa pela tomada de consciência.

Na essência da religião, o homem busca egoisticamente promover a sua própria essência. Por exemplo, o culto aos animais, não se trata de reconhecimentos de características sobrenaturais dos entes adorados. Os animais cultuados não foram escolhidos de forma aleatória. As culturas cultuaram os animais “apenas por causa de seus méritos com relação à humanidade”.<sup>58</sup>

Segundo Feuerbach, esse dado antropológico prova que fundamentalmente o homem dirige seu culto a determinado animal tendo na própria essência humana o seu objetivo final. Seria o efeito reflexo: o alvo de culto é a imagem (anseio) do homem. Nessa abordagem histórica/antropológica, os deuses dependem dos homens para vigorarem como deuses. Enquanto forem benéficos para os homens, poderão “exercer” a sua divindade. Em suma, os deuses são relativos, enquanto o ente absoluto nessa relação é o homem.<sup>59</sup>

Amplios são os exemplos que destacam que justamente na experiência religiosa é que o homem se nega, automutila-se, humilha-se, põe-se em condições extremas para se expressar como devoto. Isso seria o oposto do egoísmo? Mesmo na versão ocidental cristã mais amena até as chamadas expressões pagãs antigas, abnegar-se é

---

<sup>57</sup> FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 49.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 70.

no fundo a tentativa de obter autoafirmação que viabiliza atrair favores dos seus deuses. Isto é, a religião do sacrifício evidencia o egoísmo e não o despojamento.<sup>60</sup>

Mesmo o sacrifício, auto imolar-se, pôr fim à vida baseado na motivação religiosa, não se trata de ação altruísta. A finalidade do sacrifício revela essencialmente a natureza humana egoística. Feuerbach chega a essa conclusão através de amplos exemplos históricos/antropológicos. Analisa as culturas nas suas múltiplas manifestações religiosas e assinala como regularidade a motivação essencial: “Na religião, o homem não contenta nenhum outro ser; ele contenta sua própria essência”.<sup>61</sup>

O homem sacrifica-se por si mesmo e quando muito pela sua comunidade. Dirige-se a Deus com a expectativa que ele seja responsivo. Não se espera que com o sacrifício humano que Deus responda com a mera admiração. A origem da religião remonta a natureza humana egoísta.

Como amplamente comentado, a filosofia da religião desenvolvida por Feuerbach não se baseia em especulações generalistas. O idealismo hegeliano foi refutado de forma objetiva por Feuerbach ao produzir ideias baseado em fenômenos históricos e empíricos. Os fatos reais são alvo de análises filosóficas. Portanto, não lida com o conceito de natureza humana enquanto ideias *a priori* da teologia ou da filosofia, prefere as abordagens históricas e antropológicas para construção da sua filosofia essencialmente materialista. Nessa linha, concluiu que a essência da religião é a antropologia. O homem vai a Deus em busca de si mesmo.

O materialismo de Feuerbach tem implicações mais profundas. Ainda que não seja um adepto do culto à natureza, adverte que na experiência é compreensível o fascínio que ela desperta. Através da perspectiva histórica/antropológica, exemplifica como as culturas antigas expressaram-se religiosamente como se os elementos da natureza fossem divindades.

Mundo às avessas. Assim compreende Feuerbach quando aborda a crença cristã de que Deus se manifesta na natureza. Seria o contrário. Não foi a natureza que surgiu de Deus, mas Deus que surgiu da natureza. Quando os predicados de Deus não são

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 83.

<sup>61</sup> Ibid., p. 92.

pensados a partir do homem, são expressões da essência da natureza. Neste sentido, conclui: “Assim está demonstrado que a natureza não surgiu de Deus, que o ser real não surgiu do ser abstrato, que o ser material não surgiu do espiritual”.<sup>62</sup>

### 3.4

#### **A filosofia reformada representaria o ocaso da teologia?**

A necessidade de reformar a filosofia decorria do fato de estar perante um período novo da humanidade. A filosofia hegeliana sintetizava o período precedente em que a filosofia contemporizava em relação aos sistemas antigos. Na formulação reformista de Feuerbach, a tarefa era romper com os sistemas antigos e não harmonizar.

A dedução é ampla e radical. Indicação da necessidade da filosofia que parte da negatividade absoluta. Isso porque a humanidade era radicalmente outra em relação às reflexões filosóficas tradicionais.

Para lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da igreja, a política; a terra substitui o céu, o trabalho substitui a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão.<sup>63</sup>

A imperiosa reforma da filosofia anunciada tem a ver com o ser humano assumir o lugar do divino. Para o lugar da religião a política. A vida depende das ações humanas e não da providência divina. A filosofia que se sustenta numa negatividade absoluta consiste no abandono de um Deus distinto do homem.

O ateísmo é a negatividade absoluta que funda e sustenta a filosofia reformada para o período novo da humanidade.

O ateísmo prático seria a mobilização da humanidade na política fundando Estados com a compreensão de que conta consigo mesmo. Não há Deus. A origem do Estado denuncia a desconfiança dos homens na providência divina. No Estado, o homem busca soluções imediatas para sua condição de vida. “Não é a fé em Deus, mas a desconfiança que funda os Estados”.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 136.

<sup>63</sup> FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 16.

<sup>64</sup> Ibid., p. 17.

Feuerbach dialoga com a realidade histórica na qual está inserido. Para a construção da proposta da reforma da filosofia não cita teólogos que supostamente estariam sugerindo repúblicas cristãs ou monarquias teocêntricas. Conclui que a fé inibiria as transformações modernas. A nova filosofia representaria o ocaso da teologia. Importava observar as trajetórias humanas na reconstrução da política e não conjecturar as ações divinas por vias religiosas. Enfim, o realismo histórico não poderia conviver com qualquer tipo de idealismo.

Nas teses provisórias para a reforma da filosofia, Feuerbach contrapõe a filosofia espinosista a hegeliana. Enquanto a primeira destaca que a matéria é um atributo da substância, a outra enfatiza o espírito e a autoconsciência. Portanto, Feuerbach conclui que ao fundar todo o seu sistema filosófico na abstração, Hegel projeta o pensamento transcendente como fundamental, promovendo dessa forma a filosofia que aliena o homem de si mesmo.<sup>65</sup>

A filosofia especulativa primava pelo olhar do abstrato para o concreto, do ideal para o real. Feuerbach sugere a inversão da ordem para efetivar a filosofia prática: do concreto para o abstrato, do real para o ideal. “A filosofia é o conhecimento do que é. Pensar e conhecer as coisas e os seres como são – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia”.<sup>66</sup>

Realidades supostas pela filosofia ou teologia especulativas que são atemporais e não ocorrem no espaço, por definição, segundo Feuerbach, são quimeras. Os critérios para começar a considerar a existência de algo é a identificação do tempo e lugar. O real se consolida no tempo e lugar.

A concretude da matéria é a sua existência. Tal princípio aproxima Feuerbach do pensamento de Baruch Espinosa (1632-1677) e contexta a filosofia de Hegel. Em termos claros: “Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. [...] A filosofia hegeliana é o último lugar de refúgio, o último suporte racional da teologia”.<sup>67</sup>

A inversão da dialética de Hegel, proposta por Feuerbach, em poucas palavras, com acentuadas implicações para a teologia: “O ser é o sujeito, o pensamento o

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 19-22.

<sup>66</sup> Ibid., p. 26.

<sup>67</sup> Ibid, p. 31.



predicado”.<sup>68</sup> O que passa disso é especulação, idealismo, devaneio, alienação, enfim, quimeras.

Dialética materialista que contrasta com a dialética de Hegel que estaria “invertida”. O mundo às avessas, segundo Feuerbach, preconiza que o pensamento “gesta” o homem nas suas conformações históricas. Mas na verdade, o homem é quem “gesta” as ideias. Na dialética mundo material *versus* mundo espiritual (pensamentos) a opção de Feuerbach constata as postulações hegelianas. A dialética materialista abordada por Feuerbach foi fundamental para a crítica da religião formulada por Karl Marx.

Na dialética Deus *versus* Natureza, a abordagem adquiriu um tom tipicamente moderno: afirmação do antropocentrismo em detrimento da negação do deísmo; declaração do materialismo a partir de pressupostos empíricos trabalhados pelas ciências naturais; asseveração de um proceder filosófico em que materialismo e naturalismo são baseados no cientificismo típico positivista que supostamente apresenta provas verossímil, plausível, aceitáveis.

As crenças em um Deus criador, sustentador e regente do mundo ficam prejudicadas frente às múltiplas provas científicas. A civilização científica problematiza o conhecimento que o crente tem de Deus. A coexistência da ordem natural com a suposta ordem divina é impossível. Atribuir a um Deus os fenômenos naturais remete à infância da humanidade.

Sobre os fenômenos naturais que espantam tanto quanto encantam as culturas e os levam a pensar em forças espirituais que estão para além da matéria, Feuerbach serve-se dos relatos dos viajantes como um típico antropólogo de gabinete europeu da sua época. Sua pesquisa pauta-se na leitura e não na alteridade proporcionada pela experiência de pesquisa de campo. Nesse sentido, o que toma como “infância da humanidade” não deixa de ser expressão de certa visão “evolucionista” das culturas. Reflete o etnocentrismo europeu oitocentista.

Uma das fontes de Feuerbach para tratar das expressões religiosas como infância da humanidade é sugestiva desde o seu título: *Conhecimento do homem em seu estado rude e selvagem*. O suposto conhecimento é limitado, mas tão limitado

---

<sup>68</sup> Ibid., loc. cit.

que não chega a ser conhecimento. O homem no seu estado rude só é perceptível nesta condição porque o autor fala a partir da Europa oitocentista. Assim como o entendimento que se tem do homem selvagem parte da referência do civilizado.

O ateísmo humanista de Feuerbach é acentuadamente eurocentrista e oitocentista. Analisa o fetichismo como comportamento não racional. Apresenta o comportamento religioso tão ignorante quanto primitivo. O fetichismo é típico dos povos rudes e selvagens, segundo essa concepção.

Em síntese, a religião ilude o homem ou o homem ilude-se na religião. Seja no paganismo ou mesmo nas expressões cristãs racionalizadas, seja na expressão da idolatria através das imagens materiais ou da idolatria das imagens da mente, o homem cria Deus conforme a sua imagem e não o contrário. Logo, Deus seria uma fantasia humana.

Feuerbach evidencia o quanto a sua perspectiva humanística é limitada há um tempo e a um lugar quando se coloca numa posição melhor do que os filósofos precedentes. Difere o seu tempo do início da Idade Moderna. O fator determinante para tal distanciamento encontra-se na evolução das ciências. Enquanto os reformadores seminais da Idade Moderna falavam de espíritos livres por um lado, no que se referia à religião, continuavam modestos e servis. Emudeciam frente às questões eclesiásticas e religiosas. Divididos entre a razão e o obscurantismo. Essencialmente, enquanto tarefa, caberia aos filósofos e aos homens da ciência terminar com essa duplicidade. Encerrar definitivamente com a rudeza típica da infância humana.

As preleções sobre o naturalismo e o materialismo chegam a ridicularizar o homem religioso ao igualá-lo às mulheres e crianças no que tange a fé. A religião surge da ignorância. Não haveria condições de conciliação entre a evolução da cultura com homens livres e religiosos ao mesmo tempo. Pois a religião é a essência infantil do homem. Enfim, os pressupostos antropológicos de Feuerbach são baseados na ideia de que a humanidade teria etapas evolutivas. O devido uso da racionalidade Ocidental Europeia poria fim a uma era de ilusões. Hoje sabemos que as assertivas da Modernidade proclamadas por Feuerbach como espírito científico, tão cientes da exatidão, postulam visões pejorativas sobre as alteridades.

Portanto, concluímos que meros binarismos ou dialéticas mais elaboradas não fogem da possibilidade de grandes generalizações que reconhecem ignorância alheia sem conseguir perceber suas próprias obscuridades. Feuerbach não foi o único autor a exagerar no otimismo em relação à Modernidade que punha os avanços técnico-científicos como o ponto alto do desenvolvimento humano. Instrumentalização confundida com o prático que melhora a cultura e instaura a dinâmica da civilização. Nesse ambiente pode-se prescindir das ilusões religiosas. Portanto, a conclusão de Feuerbach sobre a essência da religião fundamenta-se em premissas antropológicas absolutamente preconceituosas, etnocêntricas.

### **3.5 A apologética em suspensão**

Paul Ricoeur, ao indagar sobre a religião dos filósofos, o faz dentro de uma lógica distinta do “espírito” apologético. Não se trata de um filósofo cristão com forte adesão teológica trabalhando para enfraquecer ocasionais autores céticos ou ateus. No que se refere à obra *O Homem Revoltado* de Albert Camus (1913-1960), Ricoeur revela que sua intenção era compreender Camus, e não criticar a sua descrição da miséria humana sem o consolo de Jó ou qualquer outro sentido oculto possível. Nesta obra Camus traduz a vida humana como absurdo. Diante disso, Ricoeur se pronuncia: “Não temos a intenção de criticar Camus nem atraí-lo para nós: é mais importante compreendê-lo; e sobretudo compreender como, a partir do absurdo, ele tenta viver”.<sup>69</sup>

Diante de tantas interpelações provenientes das obras de Feuerbach é forte a tendência de teólogos se pronunciarem em tom apolológico. No entanto, o proceder de Paul Ricoeur citado anteriormente é o que adotamos nesta pesquisa. Queremos entender Feuerbach não para superá-lo, muito menos “atraí-lo” para a razoabilidade cristã. Tal postura é adotada efetivamente para compreender o ateísmo moderno. Para tanto não há a disposição intelectual de submeter a obra de Feuerbach a um tipo de escrutínio severo para provar seus erros. O exercício da escuta atenta deve ser o

---

<sup>69</sup> RICOEUR, P. *Leituras 2*, p. 81.

primeiro estágio do trabalho teológico que visa se pronunciar racionalmente sobre as questões da fé.

Ao traçar a linha tênue entre a complexidade e a simplicidade do conhecimento de Deus, Karl Barth (1886-1968) isola o sentido de emoção religiosa dessa possibilidade. Conquanto a busca pelo conhecimento de Deus seja uma possibilidade real, isso é distinto da fabricação de ídolos. Barth é enfático ao dizer que homens notoriamente irreligiosos mantiveram a importância de Deus como algo vital. O juízo sobre a religião foi mantido com certo distanciamento em relação ao conhecimento de Deus. Para esses irreligiosos a questão sobre Deus mereceu atenção intensa até mais do que para religiosos piedosos e zelosos.<sup>70</sup>

A experiência de reconhecer a distância entre o conhecimento de Deus e a religião tem algo de libertador. Contudo, por outro lado, acentua a possibilidade de árida solidão. Quem se desvencilha da segurança proporcionada pela repetição dos ritos comunitários e se vê diante do *totalmente outro*, do *mysterium tremendum*, há de radicalizar a experiência dialética em que as contingências humanas são lidas sem desprezar a sublimidade da experiência de Deus. É com este panorama mais geral que Barth refere-se à Bíblia como livro que vai além dos sentidos sugeridos pelos *ouvidos acostumados*.<sup>71</sup>

Outra distinção sugerida por Barth remete à teodiceia bíblica do livro de Jó. Também nessa linguagem fica caracterizado o antagonismo entre a apologia e a experiência. Nesse sentido, os amigos de Jó são representativos da fala apologética. Quem fala, fala “de fora do redemoinho”. No final da narrativa o discurso de Jó resume o pronunciamento daqueles que falam a partir da existência/experiência: “Falava das coisas que ouvia, mas agora os meus olhos te veem”. Não obstante todo caráter típico do gênero literário do livro de Jó, Barth sugere mais uma via de possibilidade de ilustrar a dialética entre a superficialidade da apologética e a profundidade da experiência. A experiência de Deus é algo que a pessoa vive no absoluto mistério.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> BARTH, K. *Palavra de Deus e palavra do homem*, p. 45.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 59, 60.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 62.

Convidado a ministrar palestra para esboçar o que seria a sua teologia, Barth declina e prefere tratar sobre a pregação bíblica cristã no ambiente cultural em que por um lado existe grande expectativa, por outro, tal comunicação encontra pessoas definidas como “desapontadas”. A palestra de Barth frisou o papel crucial do ministro como expositor da revelação no contexto de muitos desertores da igreja. Enfrentou uma questão prática bem no espírito da sua teologia pastoral: o esvaziamento da igreja e o acentuado processo de incredulidade da pregação cristã.<sup>73</sup>

As objeções que os detratores da igreja fazem despertam reações pretenciosas dos ministros e teólogos cristãos. Apressam-se a apresentar defesas presunçosas com sutis apologéticas. Sutis e frágeis argumentos que dão uma falsa segurança. O conselho de Barth é que os apologetas silenciem para que as críticas cumpram os seus efeitos purificadores: “Não seria melhor para nós, ao invés da leitura ministerial, teológica e de periódicos similares, tomarmos Feuerbach, por exemplo, e lê-lo sem tentar escapar continuamente de suas armadilhas?”<sup>74</sup>

Constatamos no pensamento de Barth que o ateísmo não se combate com apologética apressada. O sacerdote no exercício da pregação deve ser pronto para ouvir, mesmo as críticas dos “desapontados”. Existem neste contexto dois formatos de apologética: (1) a presunçosa que combate frontalmente toda discordância com fraseados ortodoxos; (2) e a sutil, que embora se apresente mais respeitosa com os desapontados, tenta demovê-los das suas convicções através da pregação.

Barth recomenda que Feuerbach seja levado tão a sério de forma a não ser subestimado nem reduzido à condição de mais um descrente. A citação a Feuerbach é exemplar. Segundo Barth, esse pensador é representativo de uma tendência. Mas não tece grandes comentários sobre o seu pensamento ateu, apenas chama atenção para a pressa dos pregadores que acham poder desautorizar as vozes discordantes numa série de sermões dominicais. Barth recomenda humildade e prudência aos pregadores e teólogos. Uma crítica bem construída à igreja ou à superficialidade da experiência cristã pode ser mais útil do que algumas séries de sermões ortodoxos.

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 85.

<sup>74</sup> Ibid., p. 97.

Não compartilhamos da interpretação que afirma que, em relação à fé, Feuerbach experimentava um “amor infeliz”. Neste entendimento, suas críticas visavam purificar a fé e não a destruir, aperfeiçoar a Igreja e não a derrubar. Preferimos ficar com a própria declaração de Feuerbach do que com as versões dos seus intérpretes. “Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza”.<sup>75</sup>

Quanto ao ateísmo de Feuerbach destacamos três reações de Hans Küng (1928 - ). Não que sejam as únicas, mas conforme nossa avaliação são as mais significativas para esta pesquisa.

(1) A profecia sobre a morte do cristianismo ainda não se cumpriu. A perda de influência pública, política e cultural não é o mesmo que perda da fé pessoal em Deus.<sup>76</sup>

(2) A fé em Deus e o ateísmo têm algo em comum: são indemonstráveis. Com isso Küng adverte que Feuerbach não fundamenta cientificamente o seu ateísmo.<sup>77</sup>

(3) Não se pode ignorar a Feuerbach.<sup>78</sup>

Das três, a terceira reação é a mais incisiva. Isto é, por mais que a partir da teologia haja discordâncias profundas com o pensamento de Feuerbach, o maior erro seria reduzi-lo à condição de heresias que precisam ser combatidas com a apologética ortodoxa. Contrário a essa tendência, o enunciado de Küng ganha força. Não se pode ignorar a Feuerbach: “Los teólogos parecen tener dificultades, casi miedo, para mirar de frente a un ateísmo tan descarnado y entrar en diálogo con él. Prefieren eludirlo, ignorarlo, escamotearlo dialécticamente”.<sup>79</sup>

Rubem Alves (1933-2014) também interpreta o pensamento de Feuerbach a partir da filosofia da linguagem como fez Barth. “A essência do Cristianismo” seria propriamente uma crítica radical à linguagem teológica ainda sujeita à mitologização. Feuerbach não seria indiferente, nem hostil à religião. Muito pelo contrário, seria um apaixonado, senão, não se daria ao trabalho minucioso de compreender *A essência do*

<sup>75</sup> FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 49.

<sup>76</sup> KÜNG, H. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tempo*, p. 293.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 296-304.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 296.

*Cristianismo*. Essa paixão seria tamanha a ponto de sacrificar a carreira acadêmica e ficar no ostracismo das instituições universitárias com a publicação da sua obra. Para todos os efeitos, a grande ilusão não seria a essência do cristianismo, mas o discurso teológico que tenta dar conta dessas realidades metafísicas e suprassensórias. Na interpretação de Feuerbach proposta por Alves, “o que é ilusão não é a religião mas, antes, a tradução que dela faz a teologia.”<sup>80</sup>

O recurso recorrente às metáforas caracteriza o texto do Rubem Alves. Assim ele distingue o teísta do ateu. Uma casa avistada por duas pessoas. A casa está diante dos olhos. Enquanto a primeira afirma que tem alguém na casa (teísta), a outra sustenta que a casa está vazia (ateu). Então, qual o ateísmo de Feuerbach? Segundo Alves, um terceiro interlocuto seria representativo da voz de Feuerbach. Ainda que olhando para a mesma direção que os demais, pronunciaria-se nestes termos: “Mas, que casa? Não vejo casa alguma”.<sup>81</sup>

A grande crítica seria ao sistema de crenças e dogmas sustentados pela mediação da linguagem. Nega-se não a “pessoa” de Deus, mas a tradução da teologia. Segundo Alves, Feuerbach estaria distanciado da interlocução tradicional entre teísmo/ateísmo. Não por acaso privilegie o termo “essência” em detrimento das amplas possibilidades interpretativas dos discursos religiosos através dos “símbolos”.

### **3.6 Conclusão**

Diante do ateísmo de Feuerbach pode existir na comunidade dos crentes a pressa para responder a cada pergunta. No entanto, neste contexto, demarcamos um traço comum nos apontamentos teológicos de Karl Barth, Hans Küng e Rubem Alves: mais urgente do que responder é entender o pensamento de Ludwig Feuerbach.

Procuramos observar essa recomendação. Motivo pelo qual evitamos entrar nas disputas que opõem apologistas a ateus. A busca pela compreensão do outro passa

---

<sup>80</sup> ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*, p. 38.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 46.

necessariamente pela paciência de ouvir os seus argumentos sem pressa para respondê-lo ou mesmo supor que sempre terá respostas.

“Em qual campo de atividades humanas existem mais sepulturas que na história da apologética cristã, de sua dogmática, de sua fé, ou de seu ensino social?”.<sup>82</sup>

Algo em torno de quarenta anos depois da morte de Marx, Friedrich Engels (1888) faz a revisão do que seriam as diferenças fundamentais entre materialismo histórico e filosofia alemã. Alude às circunstâncias que não foram favoráveis à publicação do que ele e Marx produziram a respeito. Portanto, com o devido distanciamento, Engels, no seu artigo “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, pronuncia-se revelando que o pensamento de Feuerbach se constituiu em um “anel intermediário” entre a filosofia hegeliana e a concepção do materialismo histórico. Ou seja, o pensamento de Feuerbach foi “luminar” para os jovens da esquerda hegeliana exercendo influência definitiva. Fala dessa influência como período de efervescência. Chegaram a Hegel via Feuerbach que notadamente acentua o caráter crítico.<sup>83</sup>

Se houve um pensador moderno que não desprezou as obras de Feuerbach, esse foi Karl Marx. Tal aproximação não foi o mesmo que adesão irrestrita. As teorias de Marx sobre a religião e a sua dialética materialista são fortemente orientadas pelo pensamento de Feuerbach. No caráter prático da teologia, a construção do saber ocorre a partir da fé, mas dialeticamente em diálogo com as diferentes disciplinas da ciência moderna. É justamente o que pretendemos realizar neste trabalho.

---

<sup>82</sup> BARTH, K. *Carta aos Romanos*, p. 364.

<sup>83</sup> ENGELS, 1888 apud MARX; ENGELS. *Sobre a religião*, p. 231.



## 4

### Ateísmo materialista em Karl Marx

No ventre de Maria  
Deus se fez homem.  
Mas, na oficina de José  
Deus se fez classe.  
(CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos adversos*: antologia. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 43)

#### 4.1

##### Introdução

O pensamento *marxista* é controverso na formulação e na aplicação. Fosse esse o objeto de estudo deste capítulo teríamos que pesquisar a amplitude de temas, contextos e autores, pois o *marxismo*, enquanto mobilizações filosófica e econômica, tem consequências práticas nos âmbitos políticos e sociais. A ilação mais ligeira e corriqueira que se pode fazer em relação a Karl Marx (1818-1883) nos ambientes cristãos é que o mesmo é o grande responsável pelo comunismo ateu.

O título da obra de Raymond Aron (2005) é sugestivo: *Le marxisme de Marx*. Isto o distingue de outros. Aron classifica três pontos de vista pelos quais o *marxismo* é estudado: (1) a história e o desenvolvimento do pensamento de Marx; (2) adesões ao pensamento de Marx de indivíduos, grupos ou partidos; (3) história dos movimentos políticos e sociais, com desdobramentos em formações de Estados, inspirados no pensamento de Marx.

Corroborar com este argumento o fato de consultarmos enciclopédias e dicionários especializados em teologia, ciências sociais e filosofia e constatarmos que os verbetes “Karl Marx” e “*Marxismo*” estão separados.

Portanto, nossa abordagem teológica restringe-se ao ateísmo em Karl Marx.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> As confusões em torno desta questão são enormes e persistentes. Muito se fala sobre o Comunismo Ateu como se fosse o mesmo que falar sobre o ateísmo em Karl Marx. Poderíamos sugerir o paralelo sobre a possível confusão entre Jesus Cristo e a Cristandade. Óbvio que o pensamento de Jesus aplicado em diferentes conjunturas históricas deu origem a diversos modelos políticos e sociais. Conquanto estejamos conscientes que no século XX o mundo foi dividido em dois blocos e a teoria marxista esteve no centro do debate teórico político, não podemos inferir que olhando somente para a história do século XX podemos deduzir quais os pontos capitais do ateísmo em Karl Marx. Por isso que estamos sendo modestos na delimitação da pesquisa. Não daríamos conta em caracterizar o que se entende por Comunismo Ateu. Nossa pesquisa consiste em tentar compreender o tema do ateísmo nos escritos de Marx.

Interessa arguir as fontes para saber até que ponto os “mestres da suspeita” afirmam o ateísmo a partir de suas experiências com o contexto religioso. Utilizaremos os mesmos princípios do capítulo anterior traduzidos nos argumentos de Paul Ricoer, Karl Barth e Hans Küng. Respectivamente: (1) interesse em entender aqueles que não conseguem crer e não os criticar a partir do “espírito apologético”; (2) discernir os motivos dos “desapontados” e levá-los a sério; (3); e não ignorar a “Feuerbach”.

O que fora formulado para pensar o ateísmo em Feuerbach utilizaremos neste capítulo para pesquisar o ateísmo em Karl Marx. Pois, não se pode ignorar a Karl Marx ou a qualquer outra pessoa que se define pelo ceticismo, agnosticismo ou ateísmo.

## 4.2 Trajetória pessoal com o cristianismo

Karl Marx nasceu na cidade de Tréveris, Sul da Prússia, nas fronteiras com a França, em 5 de maio de 1818. Os pais, Hirschel e Henriette Marx descendiam de rabinos judeus. Os judeus passaram a sofrer perseguições quando Tréveris foi anexada à Prússia após a derrota francesa em 1815. Napoleão vencido, o governo prussiano sob Frederico Guilherme III notabilizou-se como um absolutismo antifrancês e antisemita. Antes de Karl Marx nascer os seus pais converteram-se ao protestantismo. Mudança por conveniência que ocasionou comportamento protocolar em termos religiosos da família Marx.<sup>85 86</sup>

Ainda sobre Tréveris, localizada nas fronteiras ocidentais da Alemanha, importante dizer que essa cidade foi fundada pelos romanos quando do apogeu do Império Romano. Decorrem dessas raízes, mesmo no século XIX, os vínculos com o

---

<sup>85</sup> KONDER, L. *Marx*, p. 13.

<sup>86</sup> Leandro Konder figura, entre os brasileiros, como um dos grandes conhecedores da obra de Karl Marx. Adota um estilo literário mais próximo do “manifesto” do que do “tratado”. O seu texto é de uma objetividade e clareza raras, ainda que reconhecidamente erudito. Essa tese não é exclusivamente sobre Marx, caso fosse, teríamos em Leandro Konder uma importante referência para pensar vida e obra de Marx, bem como os diálogos com importantes intérpretes desse pensamento. Autores frequentemente mobilizados por Leandro Konder como: Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Walter Benjamin (1892-1940), Gyorgy Lukás (1885-1971) e Antonio Gramsci (1891-1937).

catolicismo. “A religião Católica estava profundamente enraizada em Tréveris, cujos habitantes rejeitavam de forma veemente a Reforma”.<sup>87</sup>

Não apenas na região sudoeste da Alemanha onde se localizava Tréveris, mas para o europeu do século XVIII, ainda que as organizações políticas dos Estados não fossem como na contemporaneidade (fronteiras definidas, povo específico, regidas pelo estatuto legal, definição de soberania), havia um grupo numa situação peculiar: “Para os europeus do século XVIII, os judeus formavam uma nação cujos membros se encontravam dispersos por toda a Europa”.<sup>88</sup>

Portanto, no século XVIII ainda não havia se consolidado o que viríamos a conhecer como Nação-Estado. Não havia uma comunidade orgânica nacional. O que tornava a situação da “Nação Judaica” algo ainda mais complicado, uma vez que precisava ajustar-se às regras dos senhores locais. “Os judeus eram forçados a pagar tributos e obrigações especiais a seus senhores pela prerrogativa de residir no interior de territórios pertencentes a tais senhores”.<sup>89 90</sup>

Além dos tributos, os judeus tinham restrições para exercerem as suas atividades profissionais. As estruturas políticas, econômicas e sociais davam conta da excepcionalidade da “nação judaica” dispersa na Europa no século XVIII.

Com essas breves noções do contexto histórico, podemos ter uma compreensão melhor do que significa dizer que Karl Marx nasceu em 1818 na cidade de Tréveris. Quanto à caracterização da sua família, “descendeu de uma longa linhagem de rabinos de Tréveris”.<sup>91</sup>

A conversão de judeus não era algo incomum na Europa do século XIX, sendo que um dos principais motivos tinha a ver com as ampliações das possibilidades de ascensão social. Conquanto seja compreensível, o que não fica claro é porque Heirich

<sup>87</sup> SPERBER, J. *Karl Marx*, p. 22.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>89</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>90</sup> O maior mérito da obra de Jonathan Sperber é deixar bem caracterizado que Karl Marx é um personagem do século XIX. Parece óbvio, mas não é. A biografia *Karl Marx uma vida do século XIX* nos ajuda a olhar o personagem histórico com um maior distanciamento. Livra-nos do fulgor das interpretações apaixonadas. Dessa forma, o entendimento do contexto histórico do autor nos ajuda na arte da interpretação hermenêutica. Autor e obra são colocados nos seus devidos contextos. O erro que Jonathan Sperber nos ajuda a prevenir é aquele de considerar Karl Marx como o profeta do mundo moderno e julgá-lo na chave do futurismo. O que fora previsto e não aconteceu desmerece a obra e o autor. Sperber não projeta o futuro para construir a biografia, prefere pesquisar a história.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 24.

Marx optou pelo protestantismo e não pelo catolicismo. “Deixar o judaísmo pelo protestantismo, em uma Tréveris profundamente católica, significava trocar uma minoria por outra”.<sup>92</sup>

A hipótese do historiador Jonathan Sperber para essa questão vai no sentido de afirmar a opção de Heinrich Marx pelo racionalismo iluminista. Isto é, contestava o clericalismo em detrimento ao racionalismo e ao empirismo de inspiração iluminista. Ainda que as influências racionalistas estivessem presentes na Igreja Católica, no século XIX na Alemanha, tais influências eram mais definidas no contexto do protestantismo.

Entendemos que as raízes históricas da família de origem, do tempo e lugar em que se deu o nascimento, são fortes influências. Mas não deduzimos que são definitivas ou determinantes. Embora não queiramos explicar o ateísmo de Marx a partir dessas raízes, reconhecemos que as condições religiosas conturbadas na infância e juventude geraram consequências:

Karl Marx nasceu e cresceu no seio de uma família que lutava para se libertar do ambiente restrito e confinado da “nação” judaica na Europa da sociedade de ordens. Os membros da família viriam a substituir esse ambiente por uma vida fundamentada nas doutrinas do Iluminismo: uma abordagem racionalista do mundo, uma religião deísta, uma crença na igualdade humana e nos direitos fundamentais e o anseio de se tornarem cidadãos produtivos em uma comunidade de cidadãos produtivos.<sup>93</sup>

Leandro Konder sintetiza a infância de Karl Marx no ambiente escolar da seguinte forma: “Não fez muitos amigos no Ginásio de Treves. [...]. Era protestante de origem judaica, ao passo que seus colegas eram geralmente de famílias católicas”.<sup>94</sup>

Na Universidade de Berlim, o jovem Marx conheceu os *hegelianos de esquerda* através da influência do seu professor Eduardo Gans. Diríamos que essa foi a primeira e mais significativa “conversão” de Marx: hegelianismo. Gans era um judeu convertido ao protestantismo com a mesma motivação dos pais de Marx: fugir dos prejuízos sociais do antissemitismo.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 36.

<sup>93</sup> Ibid., p. 49.

<sup>94</sup> KONDER, L., op. cit., p. 17.

<sup>95</sup> Ibid., p. 21.

Isaiah Berlin (1909-1997) publicou a primeira edição da biografia intelectual de Karl Marx em 1939. Desde então figura como obra de referência. O biografado não foi tratado com devoção nem com antipatia. Essa ressalva se faz necessária tratando-se da biografia de Karl Marx, que para muitos estudiosos, com certa frequência, é confundido com o marxismo, sendo ora aclamado, ora hostilizado. A justificativa para o empenho da elaboração de uma biografia que presa pelo distanciamento necessário figura logo nas primeiras linhas: “Nenhum pensador do século XIX teve uma influência tão directa, deliberada e poderosa na humanidade como Karl Marx”.<sup>96</sup>

97

Sobre a infância e adolescência de Marx fica nítida a forte influência do pai. Herschel Levi descendia de uma família de rabinos e adotou o nome de Heinrich Marx após o seu batismo na Igreja protestante. Não dispomos de instrumentos analíticos para entrar no mérito das convicções pessoais dessa mudança. Basta-nos enfatizar que ulteriormente a família de Karl Marx vivia protegida numa comunidade judaica piedosa e fechada. Seguindo a nova tendência, com as leis antijudaicas de 1816, Heinrich Marx entendeu que a ascensão social a partir do exercício da advocacia passava necessariamente pela superação do “gueto judaico”. Isto é, entre outras possíveis motivações e convicções, o dado concreto é que Heinrich Marx acenou com o seu batismo cristão a decisão de criar os filhos dentro do protestantismo. Em poucas palavras, típica família burguesa alemã.<sup>98</sup>

Sobre o ateísmo de Marx, não queremos nos precipitar e inferir que se tratava de questões mal resolvidas no âmbito familiar. O antissemitismo teria forçado o pai a uma conversão por conveniência, mas não sem constrangimentos. O tipo de trânsito religioso em que os implicados rompem com a comunidade de origem, no entanto, não conseguem ser plenamente aceitos pela comunidade a que se destinam. O “não-

---

<sup>96</sup> BERLIN, I. *Karl Marx*, p. 33.

<sup>97</sup> Escrever uma biografia intelectual de Karl Marx na crise econômica aguda da década de 1930 na Europa e América certamente foi um desafio. Separar o “biografado” dos acontecimentos históricos em curso, certamente exigia do historiador um talento excepcional. A obra de Isaiah Berlin se consolidou como um clássico exatamente porque contornou esse desafio. Época de crise e também de disputas políticas radicais. Como o historiador poderia escrever uma biografia intelectual num ambiente tão polarizado? Isaiah Berlin esteve muito próximo do *marxismo* como objeto de estudo, precisou de muita habilidade para entender o pensamento de Marx com isenção e objetividade sem misturar de forma distraída fatos e ideias.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 53.

lugar”, nestes casos, não tem a ver com anomia ou motivações étnicas. Embora Heinrich Marx tenha desenvolvido a sua profissão dentro da normalidade socioeconômica, o mesmo não ocorreu sob o ponto de vista da socialização religiosa. Em resumo, ficaram na condição de judeus sem o judaísmo enquanto expressão religiosa e cristãos sem a devida convivência na comunidade de fé.

Avancemos para a interpretação do ateísmo de Marx levando em consideração a influência intelectual na Universidade de Berlim. Nesse enquadramento, estamos afirmando que ao estudar em Berlim deparou-se com um ambiente intelectual em que predominava a filosofia hegeliana. Seja na adesão ou crítica aguda, o dado fundamental é que Marx teve na filosofia hegeliana a sua principal referência.

Longe de quereremos descrever um inventário do racionalismo e materialismo desenvolvidos nos séculos XVII e XVIII, principalmente na França, Inglaterra e Alemanha, almejamos registrar que essas tendências criticavam fundamentalmente as ideias e doutrinas de determinismos religiosos.

Marx enquanto estudante na Universidade de Berlim entre 1836 e 1840 soube das tensões entre iluminismo e clericalismo. Ademais, as influências da cidade de Berlim podem ser resumidas no termo “espírito de época”. Marx não era o tipo de estudante que vivia confinado nos corredores universitários. Ao lermos traços da sua biografia fica nítido que viveu intensamente na cidade de Berlim no que tange aos aspectos culturais, políticos e sociais. Marx foi um jovem cosmopolita.<sup>99 100</sup>

A esse respeito o título da obra de Jonathan Sperber elucidada o argumento que Marx era um homem do seu tempo: *Karl Marx: uma vida do século XIX*.

Embora seja razoável interpretar o ateísmo de Marx levando em conta as escolhas do sujeito, bem como a socialização primária desse sujeito no ambiente familiar, não podemos ignorar aspectos do contexto histórico que influem e incidem nas decisões. Portanto, o ateísmo de Marx não decorre de um único motivo ou única

---

<sup>99</sup> ARON, R. *O marxismo de Marx*; BERLIN, I., op. cit.; KONDER, L., op. cit.; SPERBER, J., op. cit.

<sup>100</sup> Raymond Aron foi um obstinado pesquisador de Marx porque pretendia entender o *marxismo*. O ponto intrigante era como foi possível um pensamento teórico que refutava o servilismo ser utilizado para fundamentar experiências históricas de totalitarismos? Falso pensar que enquanto Aron criticava o *marxismo* tão somente elogiava a produção de Marx. De fato, o fascínio que tinha pelo trabalho de Marx era visível. Mas nunca se comportou como intérprete servil. Aron foi um obstinado leitor crítico da obra de Marx que reconhecia a sua grandeza, mas não sem críticas.

motivação. Tanto os contornos biográficos como a história das ideias são importantes para entender a confissão de ateísmo formulada por Marx.

Essa compreensão não é o mesmo que sugerir qualquer tipo de determinismo histórico que amolda a fé ou o ateísmo. Queremos apenas caracterizar o ambiente em que Marx viveu. Sem subestimar a capacidade individual de avaliar e fazer escolhas, mas também sem ignorar as influências do ambiente social sobre o indivíduo.

No período em que esteve em Berlim como estudante, Marx constatou a seguinte dicotomia: “Ateus, cépticos, deístas, materialistas, racionalistas, democratas, utilitaristas pertenciam a um campo; teístas, metafísicos, apoiantes e apologistas da ordem existente, ao outro”.<sup>101</sup>

Os jovens hegelianos adquiriram como traço comum a subversão da teologia de Hegel. O ambiente teológico do protestantismo alemão no século XVIII teve como marco o movimento denominado de “Alta Crítica”. David Friedrich Strauss, da Universidade de Tübingen, fez a distinção entre fatos históricos e textos bíblicos que eram meras projeções místicas da esperança cristã. Ou seja, o ex-pastor protestante no ambiente acadêmico leu a Bíblia a partir do racionalismo propugnado pelo Iluminismo. Na Universidade de Berlim, Bruno Bauer aplicou a “Alta Crítica” aos seus estudos bíblicos. Nos textos de Feuerbach, as influências dos trabalhos de Strauss e Bauer são nítidas.<sup>102</sup>

Quando começaram seus estudos da religião, os Jovens Hegelianos, a exemplo dos primeiros teólogos que desenvolveram a Alta Crítica, estavam tentando reforçar e purificar sua crença, isolando, em bom estilo protestante, os textos cristãos originais e autênticos contidos na mensagem bíblica daqueles incluídos nas edições posteriores. O resultado não intencional do conhecimento adquirido e sua expressão literária foi o solapamento da fé, que se fez sentir, no início dos anos 1840, na conversão de muitos integrantes desse grupo em ateus convictos e assumidos.<sup>103</sup>

Sobre o acesso de Marx ao debate teológico, podemos dizer que ocorreu pelo intermédio dos Jovens Hegelianos. Embora não fosse o único, Bruno Bauer, da Universidade de Bonn, foi o principal interlocutor de Marx neste debate. Entre os Jovens Hegelianos, Bauer era caracterizado como conservador radical que tentava

---

<sup>101</sup> BERLIN, I., op. cit., p. 64.

<sup>102</sup> SPERBER, J., op. cit., p. 76.

<sup>103</sup> Ibid., p. 77.

conciliar o pensamento de Hegel com a ortodoxia cristã. No entanto, foi para o extremo oposto do hegelianismo teológico. Assumiu-se como ateu radical.<sup>104</sup>

Os biógrafos dão amplo espaço às experiências de vida de Marx em que a questão religiosa aparece enquanto possibilidade, de no mínimo, um diálogo.

Seja como propagandista da revolução que lhe parecia eminente ou como intelectual que regularmente passava os dias na Biblioteca Pública de Londres, havia algo de caráter prático que precisava ser contornado: a sobrevivência da sua família. Marx não alcançou espaço nas universidades para ensinar. Também não conseguia manter a regularidade do sustento através do ofício do jornalismo. A militância contra o capitalismo trazia consequências práticas para a sua família. A remuneração pelos artigos que escrevia aliviava por alguns dias, mas eram insuficientes. As contribuições de Friedrich Engels (1820-1895) chegavam frequentemente como emergência em dias limites.

Seja na discussão filosófica em que o sofrimento humano era analisado como teodiceia ou as dores pessoais pelas condições humanas precárias em que vivia, o fato que merece ser destacado é que Marx não considerava a hipótese *deus*, seja para buscar algum tipo de conforto nos desesperos ou para argumentar que a miséria humana era a prova cabal de que a cultura religiosa judaico-cristã era um absurdo.

Ao ver o filho com sérias dificuldades para assegurar até mesmo o alimento diário para a família, a mãe de Marx o abordou dizendo que ele teria feito melhor se ao invés de escrever *O Capital* tivesse concentrado sua inteligência para *ganhá-lo*. O episódio revela o quanto essa contradição persistiu ao longo da vida de Marx.<sup>105</sup>

A situação financeira precária que os levava a viver em condições insalubres em Londres, talvez, tenha sido o fator preponderante da morte de quatro dos sete filhos que teve com Jenny von Westphalen. Somado a pobreza e a dor da perda das crianças, o estado de saúde de Marx se agravou com doença do fígado, inflamação dos olhos e furúnculos. Com a vida tão desolada declarou: “Sou um empestado como Job embora menos temente a Deus”.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Ibid., p. 79.

<sup>105</sup> KONDER, L., op. cit., p. 14.

<sup>106</sup> MARX, 1858 apud BERLIN, I., op. cit., p. 180.



Em comparação ao personagem bíblico, Marx se assemelhava nas perdas e se distinguia na fé. Como dissemos, seus sofrimentos pessoais não o levaram a admitir os debates metafísicos em torno da teodiceia, muito menos a cogitar o ambiente da fé como possibilidade de lenitivo. Enfim, Marx afirmou o ateísmo enquanto ideia e a asseverou na sua vivência pessoal.

### 4.3

#### Emancipação humana e desmitificações religiosas

Logo no prefácio da *A ideologia alemã*, Marx e Engels estabelecem quais seriam os interlocutores e quais as ideias que combateriam. Investiriam contra as “fantasias” da filosofia dos *jovens-hegelianos* que eram festejados na Alemanha. Os filósofos identificados como *jovens-hegelianos* reproduziriam as representações dos cidadãos alemães. A redundância neste caso foi intencional, irônica, pois os autores acusam a “falsa consciência” dos filósofos que se pretendiam intérpretes da realidade. Portanto, o projeto da obra *A ideologia alemã* prioriza identificar as “fantasias inocentes” dos *jovens-hegelianos* pueris. Caso específico de falsa consciência.<sup>107</sup>

O que os críticos da modernidade alemã não conseguiam notar? O que era comum aos *jovens-hegelianos* como ao povo alemão em geral era a euforia com o que seria a “revolução sem paralelo” em curso naquela nação. Neste contexto, as críticas de Marx e Engels classificam o pensamento dos *jovens-hegelianos* como charlatanice, mesquinhez e tacanhez filosófica.<sup>108</sup>

Até então a filosofia alemã reduzia-se à crítica de representações religiosas. Marx e Engels são propositivos ao anunciarem o que deveria ser um passo que levasse além daquele caráter descritivo/analítico: as ações humanas no sentido de produzir os meios de vida. “Aquilo que os indivíduos são, depende, portanto, das condições materiais da sua produção”.<sup>109</sup>

Longe de ser uma postura fatalista ou dogmática. Os autores anunciam a premissa materialista no esforço de “desnaturalizar” a história. Historiografia que não ignora os aspectos naturais, mas os põe em perspectiva de mobilidade devido às ações

<sup>107</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 15.

dos homens na história. “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência”.<sup>110</sup>

Frase representativa do giro dialético. Propunham a substituição das “naturalizações” típicas do idealismo hegeliano pelo materialismo histórico.

Feuerbach reconhece o homem como “objeto sensível”. Isso é insuficiente na compreensão de Marx que pensa o homem enquanto “atividade sensível”. Ou seja, a crítica consiste não no que Feuerbach observa, mas no que ignora: homem como “objeto sensível” nas múltiplas conexões sociais. Enquanto predominava em Feuerbach o sentido abstrato referente ao homem, na concepção de Marx e Engels a ênfase recai sobre o materialismo histórico. O homem é estudado nas suas múltiplas relações sociais, ora forjando-as, ora sendo formado pelas estruturas. Refutam, portanto, a visão idealista.<sup>111</sup>

Aprofundando o que no início da seção foi dito de forma superficial, as *Teses sobre Feuerbach* podem ser interpretadas em dois sentidos: o ponto comum e a divergência fundamental entre Marx/Engels e Feuerbach.

Ambos foram identificados como jovens hegelianos. Iniciaram seus respectivos projetos intelectuais a partir de Hegel. No entanto, nas suas teses, Marx e Engels criticam Feuerbach por não tomar a atividade humana (*Práxis*) como algo objetivo. Ou seja, nessa visão, Feuerbach seria tão idealista quanto Hegel.

“Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana”.<sup>112</sup> Mas o que seria a natureza humana? Supor que o humano teria uma essência e isso independeria do tempo e lugar, conduziria a afirmação de que muito do comportamento humano enquanto natural explicaria os contornos e destinos históricos.

A crítica de Marx consiste em dizer o contrário. Na relação dialética não é a consciência que condiciona a história, mas a história que forma a consciência.

Na sétima tese, Marx e Engels afirmam que “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio sentimento religioso é um produto social, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade”.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 23.

<sup>111</sup> Ibid., p. 29.

<sup>112</sup> Ibid., p. 109.

<sup>113</sup> Ibid., loc. cit.

Fica evidente que o conceito de materialismo histórico é chave para entender a originalidade de Marx e Engels no trato com a dialética hegeliana. Neste sentido, também divergem da premissa tão cara a Feuerbach que vincula a “essência do cristianismo” a uma suposta natureza humana religiosa.

Em *A ideologia alemã*, a religião é abordada como estrutura social e não como suposta natureza humana intrínseca. As narrativas histórico-políticas não são catálogos de eventos que tipificam do que a natureza humana é capaz de realizar. Interpretação formulada por Raymond Aron (2005) sobre a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* destaca o afinco de Marx com a questão religiosa. Segundo Marx, “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”.<sup>114</sup>

Nessa formulação não há qualquer tipo de concessão à religião. O ateísmo não é um elemento correlato, mas algo intrínseco ao marxismo de Marx. A crítica da religião em Marx é fundamentalmente ateia.

Consciência falsa de um mundo falso ou consciência invertida de um mundo invertido. A história na sua concretude revela realidades sociais invertidas. Portanto, sobre a religião, trata-se de uma consciência invertida.

O argumento central de Marx na crítica à religião sugere o desmonte da tese de que a experiência de Deus teria o potencial de diálogo com os que se declaram ateus. Isso porque a crítica de Marx abarca a crítica à realidade, assim como a consciência da realidade. Em suma, os homens vivem em mundo falso, daí a consciência falsa, essencialmente a consciência religiosa.

A falsificação do real antecede a falsidade das representações. Livrar a realidade da falsidade deve anteceder às tentativas de libertar a consciência das ilusões. Enquanto Feuerbach “naturaliza” a natureza humana, Marx a coloca em perspectiva histórica e social. A realidade falsa é determinante para a formação de consciências falsas.

Em Marx, “não existe uma essência do homem definida de maneira eterna, abstração feita da criação do homem na e pela história”.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 145.

<sup>115</sup> ARON, R., op. cit., p. 192.

Nas *Teses sobre Feuerbach*, segundo a leitura interpretativa de Aron, ficam nítidas as muitas concordâncias entre Marx e Feuerbach. Sobejamente comentado que Marx apoiou-se nas críticas de Feuerbach ao sistema hegeliano para elaborar as suas próprias críticas. No entanto, convém destacar nesta parte da pesquisa a diferenciação fundamental entre Marx e Feuerbach que nos leva a ampliar o sentido de alienação: “Não existe essência supra-histórica do homem. O homem é o conjunto das relações sociais, e essas relações sociais se transformam continuamente através da história”.<sup>116</sup>

Em diálogo com o pensamento de Hegel, a crítica de Marx estabelece outro paralelismo. A partir da crítica da religião evolui para a crítica da política. Assim como não é Deus que cria o homem, mas é o homem que cria Deus, não é a constituição que cria o Estado, mas o povo que cria a constituição. Segundo Aron, esse mecanismo seria a efetivação da inversão de Marx da relação “Sujeito-Predicado” conforme Hegel o havia concebido.<sup>117</sup>

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2010), Marx enfatiza que a emancipação humana passa necessariamente pela desmistificação das ideologias religiosas. Portanto, equívoco considerar a crítica à religião em Marx como algo apenas transversal no debate sobre a emancipação humana. Na verdade, ele posiciona essa crítica como fundamental. A raiz do problema.

A filosofia política proposta não corre em círculos, muito menos gasta energia com coisas celestiais. A elaboração da reflexão de Marx, assim como o seu convite de caráter prático no que consiste ao apelo revolucionário, podem ser sintetizados enquanto “emancipação humana”. No entanto, não se pode ignorar que a religião estava na raiz desse Estado moderno alemão, e por decorrência, na raiz da filosofia do direito.

Como passar ao largo do problema religioso se o mesmo está bem no âmago da questão? O problema da emancipação humana está relacionado à tarefa das desmitificações religiosas. A partir do encadeamento de ideias expostas tudo levava a concluir que a emancipação política seria resultado da emancipação religiosa. Nesse caso a recíproca não é verdadeira.

---

<sup>116</sup> ARON, R., loc. cit.

<sup>117</sup> Ibid., p. 116.

Trabalhar com a categoria de *consciência invertida do mundo* é deparar-se com a religião enquanto fator explicativo. Marx parte da premissa de Feuerbach que sugere que foi o homem que fez a religião e não o oposto. A partir dessa base avança na análise de que a *consciência invertida* é produto direto do Estado, da sociedade com seus formatos e objetivos. O *mundo invertido* é habitado por pessoas que não desfrutam da consciência da realidade.

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.<sup>118</sup>

Diferente de interpretações “simpáticas” que visam minorar a crítica de Marx à religião como algo localizado no contexto do Estado Alemão ou mesmo elogiar os efeitos do *opium* como alívio passageiro dos males sociais-políticos-econômicos, o fato é que a leitura permite-nos constatar que a proposta em curso é substituir a “felicidade ilusória” pela “felicidade real”. A crítica da religião consiste na crítica a uma dada situação em que os seres humanos vivem com a *consciência invertida* num *mundo invertido*. Para todos os efeitos, a filosofia de Marx, expressa neste texto, não sugere o meio termo que seria transformar o Estado e aquiescer frente ao uso indiscriminado que os indivíduos fazem do *opium* para suportar o *vale de lágrimas*.

O programa proposto no texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é contundente e não deixa espaço para soluções medianas: “Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião”.<sup>119</sup>

Isto é, qualquer realidade histórica em que as estruturas sociais se sirvam de *ilusões* para se manterem, revela em primeiro lugar a inexistência da emancipação humana, e posteriormente, revela que as condições são tão “suportáveis” quanto “inadequadas”. Quem precisa de ilusões está num *mundo invertido* como obra de outras mãos. Assim como não foi a religião que criou o homem, mas os homens a criaram, também é possível deduzir que não foi o *mundo invertido* que criou a realidade.

<sup>118</sup> MARX, K., op. cit., loc. cit.

<sup>119</sup> Ibid., loc. cit.

Consolidou-se na recepção do pensamento de Marx por setores cristãos que a crítica esboçada se relacionava ao que o autor observava no seu contexto imediato, seja na versão católica ou protestante. Sendo assim, a crítica era pontual e localizada. *A Crítica da filosofia do direito de Hegel* não deixa margens para essa flexibilidade interpretativa.

Em nenhuma seção do texto encontramos qualquer admissão que a religião pode vir a ser classificada como fator de emancipação humana. Não há menção a setores das igrejas cristãs que estariam sensíveis aos movimentos libertários que se organizavam na Europa como resistência à Modernidade.

É verdade que a temática principal de Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* são, a princípio, críticas situadas. A Alemanha criticada em três perspectivas distintas e complementares: filosofia, Estado e o direito. Mas daí minimizar a crítica à religião formulada por ele é uma tentativa que fala bem mais dos intérpretes do que do autor.

A supressão [Aufhebung] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião.<sup>120</sup>

O projeto emancipatório não colocava a possibilidade de resgate da religião num tipo de conversão aos princípios revolucionários. Todos os mecanismos de ilusão deveriam ser abolidos e a religião estava na raiz dos males. A emancipação humana poderia ser descrita como a *felicidade real* que seria essencialmente a superação de toda ilusão. Portanto, não havia concessão a nenhuma modalidade de expressão religiosa que pudesse conciliar transcendência condescendente com a emancipação humana. Em tom anedótico, Marx se pronuncia sobre a religião como obstáculo à liberdade: “Tendo nossos pastores à frente, encontramos-nos na sociedade da liberdade apenas no dia do seu sepultamento”.<sup>121</sup>

Quando se refere à história alemã para tratar do tema revolução, Marx cita a Reforma protestante: “Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs

---

<sup>120</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>121</sup> Ibid., p. 146.

no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé”.<sup>122</sup>

Essa passagem no texto nem de longe infere que a Reforma protestante tenha conduzido a Alemanha à realidade de emancipação. Enquanto ocorreu nessa “revolução” alemã a libertação do homem da religiosidade exterior, o mesmo não pode ser dito da consciência do homem. Portanto, conforme o pensamento de Marx sobre a consciência invertida, novas estruturas religiosas vêm a lume, no caso do protestantismo alemão, mas nada que destoe das estruturas de poder expressas no Estado moderno e filosofia alemã. A consciência religiosa não resulta em revolução, mas em ajustes às estruturas de poder.

Definitivamente, o protestantismo, diferente do que alguns podem interpretar precipitadamente, não é citado como exemplo de emancipação. É justamente o exemplo de que o espírito religioso não opera a real emancipação humana. Transferir a autoridade religiosa das estruturas para a consciência do indivíduo não seria propriamente revolucionar o Estado. Longe de estabelecer o dualismo católicos/protestantes com o fim de escolher o melhor formato entre os dois, Marx os afasta da condição de pilares da emancipação humana. A secularização representada pela Reforma emancipou poderes políticos e econômicos sem propriamente emancipar o povo.

Para que não paire qualquer dúvida sobre a contundência desse argumento, quanto à Revolução alemã, que inclui, mas não se resume à Reforma protestante, Marx cita a Guerra dos Camponeses. A Reforma protestante era proponente de importantes giros com impacto direto na vida social. Mas os camponeses buscavam a partir do espírito da Reforma as mudanças estruturais que representassem efetivamente a emancipação humana. Contudo, o maior obstáculo que os camponeses encontraram foi de ordem teológica. Os protestantes que ensinaram libertação em relação a Roma e da estrutura clerical hierárquica, no evento da Guerra dos Camponeses, demonstraram que o espírito libertário e a afirmação da emancipação

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 152.

eram parciais. Segundo Marx, a teologia protestante falhou no seu primeiro grande teste.<sup>123</sup>

De forma que a emancipação política não ocorreu no contexto *revolucionário* da Alemanha por ocasião da Reforma protestante. Essa seria a evidência histórica de que a dialética materialista proposta por Marx contesta a dialética idealista propugnada por Hegel. Enquanto os *papas laicos* (príncipes-governos) e os burgueses foram legitimados e emancipados, os camponeses foram “desautorizados” a lutarem pela sua emancipação. Obstáculo posto pela teologia, adaptada que estava aos novos ares da Modernidade.

O ateísmo em Marx não é algo residual. “O projeto marxista é inseparável da ideia do ateísmo. Não se pode separar a ideia de *desalienação*, a de realização do homem nesta terra, da intenção ateia de Marx”.<sup>124</sup>

*Teses sobre Feuerbach* é o texto em que Marx estabelece o que julga ser o diferencial da sua concepção em relação ao idealismo hegeliano. “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes, a questão é transformá-lo”.<sup>125</sup>

O espírito religioso é um produto social. Quando a sociedade é transformada, o tal espírito é transtornado. A sociedade é historicamente situada. Existe sempre a possibilidade de construções de realidades novas. A religião de uma dada realidade histórica é datada e responde aos anseios dos seus criadores. A religião geralmente é instrumentalizada nas relações de poder não indo além da condição de ideologia.

A convocação – “o que importa é transformar o mundo” – implica em revolucionar todas as estruturas da sociedade burguesa, entre as quais, a religião. Assim como a religião não é neutra em relação às estruturas políticas do Estado moderno, a tese de Marx adverte que o processo revolucionário não pode ser neutro em relação à religião. A proposta de enfrentamento das ideologias para conquistar a condição de sociedade real estabelece a religião como obstáculo a ser superado.

#### 4.4 O Deus a que Marx rejeita

---

<sup>123</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>124</sup> ARON, R., op. cit., p. 269.

<sup>125</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, p. 111.



A partir da dialética da alienação apresentada na seção anterior, podemos fazer uma inferência importante para seguir na pesquisa: o ateísmo de Marx é situado historicamente. O pensamento se constrói na dinâmica social. Dialética que afirma o realismo e distancia-se do idealismo. Neste sentido, o que Marx disse em tese pode ajudar-nos a compreender o ateísmo em Karl Marx.

O que poderia ser dito sobre o indivíduo que professa a sua fé e a vivência nas conjunturas sócio-político-econômico, também pode ser aplicado àqueles que se afirmam enquanto ateus. O ateísmo é uma construção histórica. As instituições que moldam um certo tipo de pensar sobre a vida e as transcendências podem provocar os chamados “efeitos perversos”. Isto é, não satisfazem no nível cognitivo, nem no social.

Nessa lógica interpretativa, Karl Marx recusa contingências históricas objetivas. A partir da sua vivência, refuta as representações de Deus que lhe são apresentadas na cultura. Não há discursos sobre a natureza humana que teria - ou não - propensão para buscar a transcendência religiosa. O ateísmo de Marx é situado na cultura.

Assim como é razoável dizer que o trabalho da maturidade de Marx consistiu na crítica à economia política, enquanto o jovem Marx dedicou-se à crítica à filosofia hegeliana, também é razoável sublinhar que a crítica da religião formulada por Marx ocorreu dentro de um contexto histórico definido. A dialética acionada por Marx estabelece a “crítica” como uma das categorias principais.

A crítica da religião em Marx está situada em três níveis: pessoal, teórico e social. Dito de outra forma, a religião é alvo de críticas no que tange aos aspectos existenciais, intelectuais e comunitários.

O Deus a que Marx rejeita? Julgamos que a resposta figura exposta nos diferentes aspectos deste capítulo. Apontar um fator apenas ou tentar estabelecer uma taxonomia (classificação esquemática) seria simplificar o que é complexo.

A antropologia moderna de Feuerbach, que afirma que Deus é projeção humana, influenciou os autores que viriam a estruturar o ateísmo moderno: Marx, Nietzsche e Freud. Daí, ao tratarmos do ateísmo nas obras dos “mestres da suspeita”, caracterizamos a crítica de Feuerbach – ateísta humanista – ao cristianismo. Essa foi sem dúvida a grande referência de Marx para o tema religião. Muito embora a ideia

de que Feuerbach formulou o ateísmo humanista seja controversa, não restam dúvidas que se dedicou às críticas religiosas. Ideias construídas na cultura cristã não fariam um ser existir, antes, fabricariam deuses à imagem do homem.

Tendo por parâmetro o século XVI no Ocidente, a Modernidade representou um espírito de época racionalista-científico. Afirmção do antropocentrismo em detrimento ao teocentrismo que vigorou no período anterior. A ruptura que deu ocasião ao nascimento da Modernidade punha em questão tanto o pensamento como as estruturas cristãs. “O novo modo do homem se relacionar com a natureza e de interpretá-la, inaugurado por Descartes, Galileu, Bacon e Newton, levantou o problema da relação entre Deus e o mundo”.<sup>126</sup>

Desnecessário tecermos grandes comentários sobre o advento da Modernidade como reação à cristandade, mas não podemos deixar de frisar para entender a questão “o Deus a que Marx rejeita”. A apologética, como ramo da teologia, desenvolve-se sob o signo da resistência à Modernidade.

A apologética teológica foi assumida fortemente a partir do século XVIII como reação à modernidade. Movimento reacionário. A Igreja Católica, naquele contexto, mostrou-se anti-moderna. O novo espírito de época foi interpretado na chave da ameaça. A racionalidade era admitida como campo comum para provar a razoabilidade das interpretações bíblicas administradas pelos setores cristãos. Logo, tal postura dos apologistas tinha por objetivo desautorizar a racionalidade científica autônoma.<sup>127</sup>

Por certo, “o Deus a que Marx rejeitou” foi o “deus” questionado e negado pelo ateísmo humanista moderno.

Enquanto teórico, Marx dedica-se a desnaturalizar a sociedade burguesa nos aspectos econômicos e políticos. Tal sociedade não seria fruto da natureza humana, antes, resultado da revolução burguesa que pôs fim ao sistema feudal. Enquanto revolucionário, Marx acreditava na viabilidade da revolução proletária. A alvorada da sociedade propugnada pela teoria comunista, também, não seria fruto nem da natureza, nem da mera vontade humana.

---

<sup>126</sup> MENDITTI, C. H. *Cristianismo em diálogo com o ateísmo*, p. 29.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 39.

Seja na condição de teórico ou como ativista político da revolução, Marx considerava que as religiões (cristianismo e judaísmo) eram por definição reacionárias. Devidamente ajustados nas sociedades de classes ocidentais, católicos, protestantes e judeus tomaram a forma dos valores burgueses. As religiões providenciavam os lenitivos para os infelizes suportarem o “vale de lágrimas”.

#### 4.5 Conclusão

Portanto, Marx rejeita “o deus” histórico representado e mediado pelas instituições religiosas com as quais tinha contato mais imediato. O “deus” crivado pelas contradições da sociedade de classes. Ou seja, na luta de classes era como se o “deus” a ele apresentado pela cultura iluminista ocidental tomasse partido pelos burgueses. Assim como a filosofia alemã era definida como idealista e Marx mostrava adesão completa ao materialismo histórico, a religião e os religiosos estavam agindo no sentido inverso: Marx reclamava e agia em função da revolução, enquanto as instituições religiosas e as pessoas que professavam a fé atuavam como reacionários.

No espírito Iluminista, importava promover a emancipação humana. Emancipação ou é integral ou não é emancipação. Logo, não havia na missão política assumida por Marx espaço para concessões. Revolucionar as ordens políticas, sociais e econômicas sem alterar a estrutura religiosa representaria a contradição da revolução inclusa. Mesmo no aspecto filosófico, não admitia construir novos pensamentos e novos saberes sobre o que estava posto: idealismo.

Por isso que o pensamento está encadeado com a *práxis*. O mundo material condicionando o “mundo” espiritual. As ideias como fruto de relações de poder. A revolução teorizada por Marx não tinha a ver com o “espírito” de reforma Moderna. Enquanto as reformas na Modernidade eram realizadas pela classe burguesa, as revoluções na Modernidade seriam manifestas através da classe proletária. *Deus* era uma idealização entre muitas outras que deveriam ser abolidas para que o processo de emancipação humana lograsse bom êxito.

O tema da emancipação humana não se restringe à Marx. Sigmund Freud deu relevo a um tipo de cativo humano bem específico. Sua produção não se limitou a fazer diagnósticos culturais e elucubrações sobre a Modernidade. Em Marx o ateísmo ganha contornos sociais, enquanto que em Freud o ateísmo é apresentado como maturidade pessoal. Emancipação humana interpretada como superação de uma suposta fase infantil.

## 5

### O ateísmo niilista em Friedrich Nietzsche

Mas que susto não irão levar essas velhas carolas se Deus existe mesmo...

(QUINTANA, Mario. *Caderno H*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, p. 101)

Já passei pela fase do automatismo, quando Deus se resumia a umas rezas apressadas antes de dormir, ou a uma lembrança mais ardente em véspera de prova difícil. Já passei também pelo ateísmo, embora fosse só de fachada. “Deus está morto” – eu repetia, citando frases de livros que não lera. Mamãe e papai se escandalizavam, eu me achava o máximo da intelectualização.

(ABREU, Caio Fernando. *Limite branco*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014, p. 67)

#### 5.1

##### Introdução

Karl Marx é confessadamente ateu, então, como tarefa no capítulo anterior, caracterizamos tal ateísmo. Neste capítulo, a questão não é tão simples.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) seria um ateu convicto ou um crente ressentido? Neste capítulo, procuraremos responder a esta pergunta. Conforme procedemos nos capítulos anteriores, privilegiaremos os próprios escritos de Nietzsche em detrimento aos debates dos intérpretes. Se por um lado admitimos o perigo das precipitações nessa investida de pesquisa, por outro, inspira-se no próprio Nietzsche enquanto intérprete. Não obstante fosse ilustrado, preferia ler os clássicos com o devido respeito, mas não o suficiente para demovê-lo da condição de interlocutor. Sabemos que Nietzsche levava os autores clássicos tão a sério que não os punha em qualquer tipo de panteão sagrado. Honrar os mestres das letras ou das artes era necessariamente torná-los tão próximos quanto comuns.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> O que dá margens para muitas discussões sobre o ateísmo em Nietzsche é o argumento de que a sua questão não é Deus, mas o cristianismo. O ateísmo de Nietzsche seria na sua essência um anticristianismo radical. Não participaremos neste capítulo deste debate por fugir do nosso propósito e por ser algo vastamente desenvolvido. A apresentação de resultados, caso nos mobilizássemos nesta direção, seria a construção de uma dissertação em que precisaríamos nos ater às descrições das posições dos intérpretes. Como dissemos no primeiro capítulo, queremos ao visitar as obras originais dos mestres da suspeita interpretá-las à luz da hermenêutica. Estamos conscientes que estamos optando pela alternativa menos segura. Contudo, estamos escrevendo uma tese, o risco é inerente a este tipo de atividade intelectual. O modelo monográfico de catalogar as vozes dos intérpretes “autorizados” é o mais usual e a opção acadêmica mais segura. Ainda que admitamos que tal

“Suprimir suas venerações” é a premissa básica do niilismo em Nietzsche. Tal aforismo é representativo do procedimento intelectual de Nietzsche. A partir dessa noção justificamos nossas leituras e interpretações dos textos dos “mestres da suspeita” no tocante a fé e ao ateísmo.

No caso de Nietzsche, biografia e bibliografia se interpassam, não recomendável dissociá-los. Também neste aspecto há diversas interpretações. Enquanto para uns fica caracterizado o ateísmo em Nietzsche, tanto pelo que viveu como pelo que escreveu, para outros, no limite, quando muito, poderíamos classificá-lo como cético, crítico do cristianismo institucionalizado, mas, jamais, considerá-lo como ateu.

Charles Andler realiza exaustiva pesquisa sobre os precursores de Nietzsche, um tipo de inventário sobre os autores que tiveram alguma influência na obra do filósofo. A seriedade da pesquisa decorre do fato de não supor as heranças intelectuais, mas relacionar o texto produzido por Nietzsche com os textos desses autores. Destacamos que, se por um lado, Nietzsche foi fortemente influenciado pelo *humanismo naturalista* de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), por outro, leva a sério a produção de Blaise Pascal (1623-1662), tanto no que diz respeito ao método de exposição (fragmentada), como no que se refere ao conteúdo. Tratando-se de Nietzsche, as referências intelectuais estavam bem mais para ponto de partida do que linha de chegada.

Entre os autores citados por Andler, seja da herança alemã ou entre os moralistas franceses, qual a justificativa para destacarmos aqui na introdução do capítulo Montaigne e Pascal? Sobre Montaigne, Nietzsche disse que entre as pessoas que amava e que estavam mortas encontrava-se ele. O *humanismo naturalista* desse filósofo francês é seguramente uma das maiores referências do ceticismo. Sobre Pascal, Nietzsche teria se impressionado com o pensamento em torno das tiranias humanas, o ímpeto pelo poder não exclui a necessidade de reconhecimentos e afeições. Dobrar as vontades alheias a partir das ambições pessoais. Tudo isso é

---

trabalho de pesquisa tenha o seu valor, para este tipo de investigação não nos satisfaz. Pensamos que ao optar pelo “pensamento livre” e arriscarmos com as nossas próprias interpretações estaremos bem mais próximos do que fora Nietzsche enquanto autor original e adepto de uma filosofia experimental.

acessado por Nietzsche, mas sua grande admiração pelo autor incluía o seu testemunho de fé. Para Nietzsche, Pascal era o único cristão coerente que conhecia.<sup>129</sup>

Montaigne e Pascal, como referências intelectuais, representam vozes ativas, respectivamente, do ceticismo e da fé cristã. Essa breve referência ajuda a problematizar e ampliar o sentido de ateísmo em Nietzsche.

O fato é que as diversas leituras com amplas interpretações dizem muito sobre o autor em questão. Não estamos diante de um filósofo convencional que declara sua escola, que elege claramente suas adesões e dissensos. Utiliza uma linguagem que deixa margens para múltiplas interpretações. O autor em questão faz filosofia no uso dos recursos literários. Isto é, não fica restrito à típica objetividade do racionalismo moderno. Também neste aspecto, Nietzsche é um crítico do espírito moderno.

Suas ideias são apresentadas num estilo literário que o aproxima da poesia e o distancia da estrutura textual tradicional da filosofia. Faz uso de metáforas, parábolas e aforismos. Não tinha a pretensão de criar um sistema, muito menos esteve sujeito a qualquer sistema filosófico. Fundamentalmente, autor “assistemático” ou “antissistemático”. Adepto de uma filosofia experimental.<sup>130</sup>

A trincheira assumida por Nietzsche seria contra o cristianismo enquanto expressão de fé ou contra a institucionalização do cristianismo, enquanto construção moderna com os seus devidos desdobramentos? Provocações para depurar ou para destruir o cristianismo?

Como dissemos, entre as grandes virtudes desse pensador, a objetividade racionalista não é uma delas. Prefere ser o filósofo da suspeita a ser o filósofo do sistema. A obra de Nietzsche é por definição fragmentária e assistemática. Portanto, dá margens a diferentes interpretações.

Nietzsche como filósofo experimental escreve textos filosóficos com notável originalidade artística. Desse modo, concilia razão e sensibilidade, lógica e retórica, forma e conteúdo. A clareza lógica típica do racionalismo moderno não era o fator preponderante nas composições textuais de Nietzsche. “Se o filósofo demorou tanto

---

<sup>129</sup> ANDLER, Charles. *Nietzsche*, p. 141.

<sup>130</sup> MARTON, S. *Nietzsche, filósofo da suspeita*, p. 8-15.

para se tornar objeto de estudo regular em nossas universidades, a culpa é do artista; pois, embora o filósofo provesse o conteúdo, era o artista quem ditava a forma”.<sup>131</sup>

Especificamente em *Assim falou Zaratustra*, o autor distancia-se da forma filosófica e aproxima-se das linguagens dos poetas e dos profetas. Isto é, faz uso de narrativas cheias de simbolismos, metáforas, alegorias, parábolas e fábulas. Tal linguagem repercute a literatura bíblica numa sonoridade tipicamente wagneriana. A produção célebre de Nietzsche é a interpretação do ocidente cristão moderno através de uma “sinfonia” wagneriana no formato de texto sagrado. Esse arranjo não é incidental, tudo fruto de conceitos filosóficos bem assentados. Seja na forma da linguagem ou no conteúdo filosófico, *Assim falou Zaratustra* é obra da maturidade intelectual de Nietzsche em que consegue condensar seus principais conceitos.<sup>132</sup>

Trata-se de provocações teológicas, estéticas, morais e filosóficas. Enuncia novas profecias que colocariam em descrédito tudo que anteriormente havia sido afixado como vereditos divinos pelos antigos profetas ou como vaticínios culturais pregados pelos antigos filósofos.

Sobre a produção, é sempre delicado estabelecer taxionomias, sobretudo pela natureza assistemática das obras de Nietzsche. Contudo, ainda que não se façam sistemas classificatórios rígidos das categorias elaboradas pelo autor, a tentativa de localização de três fases dessa produção é algo aceitável e razoável: primeira fase, trabalhos estéticos-filosóficos; segunda fase, forte influência dos iluministas franceses do século XVIII; e por fim, a terceira, quando Nietzsche adquire sua maturidade/singularidade quanto à forma e estabelece seus grandes temas: morte de Deus, super-homem, vontade de potência e o eterno retorno.<sup>133</sup>

Iremos nos concentrar, prioritariamente, nessa terceira fase. A escolha é justificada pelo objetivo de caracterizar o ateísmo de Nietzsche.

## 5.2 Trajetória pessoal com o cristianismo

---

<sup>131</sup> HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche*, p. 33.

<sup>132</sup> ASTOR, D. *Nietzsche*, p. 219.

<sup>133</sup> ZILLES, U. *Filosofia da religião*, p. 165.



Os seres humanos não são determinados pela herança familiar, no entanto, são fortemente marcados e influenciados, seja na adesão ou na negação da sucessão genealógica.

Friedrich August Ludwig Nietzsche (1756-1826) e Karl Ludwig Nietzsche (1813-1849), respectivamente, avô e pai de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), eram pastores luteranos. Franziska Oehler (1826-1897), a mãe, procedia de uma família pastoral. O avô materno, David Ernst Oehler (1787-1859), também era pastor luterano.<sup>134 135</sup>

Assim como é correto afirmar que as origens de Nietzsche remetem à burguesia alemã, de igual modo, podemos assegurar, seja pela linhagem materna ou paterna, descendem de famílias provenientes do clero.

Herdeiros de uma linhagem de pastores luteranos que remonta ao início do século XVII, seu pai e seus dois avôs eram ministros luteranos e ele passou os primeiros cinco anos e meio de sua vida num presbitério, depois num lar igualmente religioso, e argumenta-se que seu posterior ateísmo deve ser explicado com base nesses fatos.<sup>136</sup>

A ilação, de que a repulsa à religião, do filósofo da suspeita, explica-se pela forte formação religiosa da infância, é frágil. Basta dizer que Nietzsche sempre esteve próximo do tema, seja no que concerne à formação familiar ou nos seus escritos na vida adulta. Daí a deduzir que as experiências infantis de altas expectativas em relação à comunidade cristã o levaram à decepção na juventude, e por decorrência, a desistir da herança espiritual dos seus ancestrais na vida adulta, constitui-se numa precipitação heurística.

Dizem os biógrafos que os vínculos de Nietzsche com o pai eram profundos. Isso intensifica o quanto a perda prematura o marcou por toda vida. Karl Ludwig Nietzsche morreu em 30 de julho de 1849 e o seu filho caçula, Joseph, morreu logo a seguir em 9 de janeiro de 1850, antes de completar dois anos de idade. Além das

<sup>134</sup> JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*, p. 31.

<sup>135</sup> Em Nietzsche, fica nítido o quanto a sua “gestação” intelectual tem relação direta com a sua história pessoal. Seguindo neste estilo de biografia intelectual, utilizamos como fonte neste capítulo o trabalho de Curt Paul Janz (2016). Trata-se sem dúvida de uma referência. Biografia erudita em três volumes. Pesquisa com farta citações históricas devidamente amparadas por fontes seguras.

<sup>136</sup> HOLLINGDALE, R. J., op. cit., p. 19.

mortes, houve o deslocamento da família. Desocuparam a casa pastoral em Röcken e migraram para a cidade de Naumburg.<sup>137 138</sup>

Difícil precisar os resultados existenciais de tantas mudanças bruscas na vida de uma criança que não havia ainda completado seis anos de idade. Fica o registro que a experiência de ter o pai como seu principal preceptor em termos religiosos, e mesmo educacionais, foi algo breve. A presença de Nietzsche no contexto da igreja tendo o pai conduzindo e liderando a comunidade não foi algo que durou muito. A lembrança da criança tem como complemento as idealizações.

Por mais que tenhamos acesso a algumas interpretações dos supostos resultados dessas experiências na produção intelectual de Nietzsche, especificamente sobre as características do seu ateísmo, adotaremos como chave interpretativa as próprias notas autobiográficas do autor. Assumimos este critério como uma medida de cautela para não simplificarmos com alusões psicológicas anacrônicas.

Com o fim do período escolar o jovem Nietzsche esteve envolto com a escolha do curso universitário. Desistiu da possibilidade da carreira artística, cortejou a possibilidade de firmar-se como teólogo, o que tinha a ver com as fortes expectativas da mãe. Mas, definiu-se pela filologia dando curso aos seus interesses na escola de Pforta. O interesse de Nietzsche pela teologia, enquanto disciplina acadêmica, estava relacionado aos aspectos filológicos. Ou seja, abordava as fontes neotestamentárias tendo por suporte os recursos da filologia.<sup>139</sup>

Na Páscoa de 1865, Nietzsche aproveita o recesso universitário para passar uns dias em casa com a família. Nesse encontro ficou evidente para a mãe e irmã que sua desistência da teologia tinha um entorno mais abrangente do que elas podiam cogitar. Não as acompanhou à Igreja para participar da Eucaristia no dia da Páscoa e teceu fortes críticas ao cristianismo. Este enfrentamento ocorreu no ambiente familiar num

<sup>137</sup> JANZ, C. P., op. cit.; HOLLINGDALE, R. J., op. cit.; MARTON, S., op. cit.; BEARDSWORTH, R. *Nietzsche*; ANDLER, op. cit.

<sup>138</sup> R. J. Hollingdale (2015) justifica a pertinência da sua biografia, distinguindo-a das demais pela sua capacidade de demonstrar que em Nietzsche a filosofia é parte efetiva da própria vida. A concisão de Hollingdale tem a ver com a sua tentativa de ser o mais preciso possível. Nesse esforço, ele empreende a sua capacidade interpretativa para buscar o que entende como a essência do pensamento de Nietzsche. Doutra sorte, Charles Andler (2016) opta por uma obra exaustiva. Sua biografia da vida e pensamento de Nietzsche teve a pretensão de ser tão extensa quanto detalhista. Narrativa escrita originalmente em seis tomos.

<sup>139</sup> JANZ, C. P., op. cit., p. 123.

dia especial para os cristãos. Isso demarca o quanto Nietzsche estava resoluto em afirmar que representava uma descontinuidade na família em termos de profissão de fé e pertença religiosa. Tratava-se de uma ruptura.<sup>140</sup>

Em outubro de 1865, Nietzsche descobre a obra de Arthur Schopenhauer (1788-1860), *O mundo como vontade e representação*. A postura do filósofo recluso, crítico das instituições modernas, solitário e pessimista exerceu sobre Nietzsche forte influência. A existência humana acontece tendo no sofrimento o fenômeno inexorável. O conhecimento da miséria do mundo, ao mesmo tempo que provoca o pessimismo, promove a libertação. Assim Nietzsche apropriou-se do texto de Schopenhauer. O caminho da ética da libertação passa pela compaixão e renúncia, mas também pela contemplação estética. “[...] na filosofia de Schopenhauer, fascinaria de modo implacável tanto Wagner quanto Nietzsche: a promoção extraordinária da música em metafísica”.<sup>141</sup>

Entre outros aspectos, o ateísmo de Schopenhauer aguçou no jovem filósofo novas percepções sobre o tema. Como visto até aqui, a trajetória de Nietzsche já havia anunciado o ateísmo como pressuposto teórico e como experiência pessoal. No entanto, posteriormente, com suas leituras de Schopenhauer, o ateísmo em Nietzsche ganha novas dimensões.

Segundo Rüdiger Safranski,<sup>142</sup> entre tantos “discípulos e apóstolos” ilustres de Schopenhauer, Friedrich Nietzsche é o mais importante. No que tange a morte de Deus, antes de Nietzsche tocar trombetas anunciando os serviços fúnebres, Schopenhauer já havia considerado a morte de Deus, mas sem fazer do ato fúnebre um espetáculo espalhafatoso. Deus estava morto e isso era tão evidente quanto natural. Contudo, ainda que possamos discordar da distinção sugerida por Safranski, o fato é que não se pode ignorar a forte influência da filosofia de Schopenhauer no trabalho intelectual de Nietzsche.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Ibid., p. 125.

<sup>141</sup> ASTOR, D., op. cit., p. 73.

<sup>142</sup> SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 631.

<sup>143</sup> É notória a possibilidade de admitir a construção de uma “biografia do pensamento de Nietzsche”, conforme fez Rudiger Safranski (2001). Obra monumental que se anuncia como Biografia de uma tragédia.

Pouco sociável, curvado pela tristeza e marcado pelo desânimo. São descrições que se referem ao jovem Arthur Schopenhauer. Com a morte do pai, a melancolia se intensificou. Embora as pressões paternas para que fosse comerciante, seguindo a tradição familiar, deixaram de existir, Schopenhauer lidava com o poder do pai mesmo morto. Melancolia que o leva a pensar sobre o sentido da vida e a existência de Deus. Aos dezoito anos de idade, entregue aos devaneios e melancolia, questiona: como pode um mundo como este ser o resultado da criação de um Deus bondoso? Considerando que Deus é ordeiro, justo e amoroso, como pode o mundo ser a expressão do seu caráter? Para o jovem Schopenhauer, antes mesmo da sua formação filosófica, fazia mais sentido admitir que o mundo é criação de algum demônio que se diverte com o sofrimento alheio. O tormento da vida humana não reflete um criador benevolente.<sup>144</sup>

Seria uma generalização concluir que a concepção de “morte de Deus” desenvolvida por Nietzsche fora uma mera reprodução da filosofia de Schopenhauer. O mais correto é interpretar com parcimônia: Nietzsche foi um ávido leitor de Schopenhauer e foi influenciado em múltiplos aspectos. Inclusive na priorização de uma filosofia imanente.

As tematizações schopenhauereana são nítidas na filosofia *nietzschiana*: dor humana e desamparo metafísico; pessimismo em relação à modernidade; descrença quanto ao otimismo no progresso da humanidade proporcionado quer pela instrumentalização da racionalidade ou pela promoção do materialismo; essas crenças da modernidade são tão descabidas quanto a metafísica de conotação religiosa. “O céu está vazio”.<sup>145</sup> Essas são expressões que falam tanto a respeito de Schopenhauer quanto de Nietzsche.

Para além do círculo familiar, em 1869 Nietzsche chega à cidade de Basileia, Suíça, para iniciar ali a docência de filologia. Foram dez anos nessa universidade, o que representou o período mais longo de vínculo com uma instituição e de permanência numa cidade. Outra nota sobre esse tempo em Basileia, que tem a ver com durabilidade, foi o encontro com Franz Overbeck (1837-1905), que chegou

---

<sup>144</sup> Ibid., p. 113.

<sup>145</sup> Ibid., p. 638.

àquela universidade para lecionar teologia em 1870. Desenvolveram uma amizade profícua até a morte de Nietzsche.<sup>146</sup>

Importante destacar o fato de que o melhor amigo de Nietzsche foi um teólogo. Ainda que não se tratasse de um teólogo que estudava teologia a partir das convicções religiosas ou das experiências de fé, mas enquanto cientista que primava pelos métodos históricos críticos. Ingressou na carreira não com a intenção de tornar-se pastor. Era especialista em exegese do Novo Testamento e em história da Igreja antiga (pré-Reforma). Em 1873 publicou o livro *Sobre a cristandade da nossa teologia atual*. Suas convicções o levaram a declarar que não era mais membro da Igreja Cristã. Contudo, continuou como docente na Faculdade de Teologia cristã em Basileia que primava pela liberdade de ensino e pesquisa.<sup>147</sup>

Esses apontamentos do contexto intelectual nos dão noções sobre as leituras com as quais Nietzsche conviveu, sejam elas, leituras bibliográficas ou das circunstâncias históricas. No entanto, tais influências não são arbitrárias ao ponto de definir o sujeito e condicionar os seus comportamentos. Fora de propósito tentar atribuir o pensamento de um determinado autor as suas filiações genéticas ou intelectuais. Biografia é uma questão de biologia, misturada com história e psicologia. Dito doutro modo: além das questões genéticas parentais, os indivíduos sofrem influências do meio social e das suas próprias subjetividades. Neste sentido, muito importante que os biógrafos de Nietzsche façam um tipo de reconstrução dos laços familiares somados a certa genealogia filosófica com autores e conceitos fundamentais. No entanto, fica claro e patente ao estudarmos Nietzsche que tão marcante quanto as influências sofridas é a afirmação da sua singularidade, seja como pessoa, assim como filósofo.

O ateísmo em Nietzsche não pode ser simplificado com apontamentos sobre suas circunstâncias familiares ou através de uma mera adesão intelectual às filosofias de Montaigne, Schopenhauer ou Feuerbach. Essas aproximações e contextualizações são reveladoras, mas não definitivas.

---

<sup>146</sup> JANZ, C. P., op. cit., p. 287.

<sup>147</sup> Ibid., p. 291.

### 5.3 Emancipação humana e morte de Deus

Desmistificações. A “escola da suspeita” propõe uma hermenêutica que representa a ruptura com toda sorte de mistificações metafísicas. Essa seria a atitude comum dos quatro autores emblemáticos da “escola da suspeita”. Enquanto Marx frisa o conceito de ideologia e Freud o de sublimação, Nietzsche destaca a noção de cultura enquanto “mentira”. A hermenêutica nietzschiana prima pelas desmistificações na cultura moderna. O anúncio da morte de Deus é compreendido neste contexto de pensamento em que a ideia de ruptura se liga à concepção de crítica da cultura. “Crítica da cultura – e, portanto, hermenêutica como desmascaramento, desmistificação, crítica da ideologia – e ruptura são os dois polos entre os quais *A Gaia ciência oscila*”.<sup>148</sup>

Em *Assim falava Zarathustra*, a originalidade do estilo utilizado pelo autor consiste em apresentar conceitos filosóficos numa linguagem literária. Obra concebida através do uso abundante de símbolos, metáforas e poesia. As parábolas do livro funcionam como referências indiretas às parábolas dos evangelhos. Assim como Jesus de Nazaré fez uso do recurso, Nietzsche anuncia a sua filosofia que teria a capacidade de substituir o antigo ensino. A pretensão era cumprir missão libertadora. Antes da efetivação das boas novas anunciadas pelo filósofo eram necessários quebrar e abolir as boas novas do evangelho, bem como todo tipo de doutrina que decorria de qualquer expressão metafísica.

Declarar que Deus está morto é bem diferente de dizer que Ele não existe. Existe e é tão expressivo que, para que nasça o super-homem, Deus deve morrer. A natureza da questão é bem mais desejo de Nietzsche que assim seja do que declaração cabal de negação. Vaticínio (predição) de morte é diferente de atestado de sepultamento. “É uma decisão existencial do próprio homem. Veja-se que Nietzsche não afirma ‘Deus não existe’, nem ‘não creio em Deus’. Afirma ‘quero que Deus não exista’”.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*, p. 275.

<sup>149</sup> ZILLES, U., op. cit., p. 172.

Outra possibilidade de interpretação: Deus não morreu agora, na verdade, nunca existiu, a não ser na consciência dos seus criadores. A obra do homem no engenho de criar Deus para si, agora, no proferimento de Nietzsche, determinaria a sua morte. Para afirmar o primado do homem haveria a necessidade de matar Deus.<sup>150</sup>

Ademais, no ocaso do século XIX, para o público a que Nietzsche se dirigia, não havia nenhuma novidade em dizer que Deus estava morto. Enquanto a religião era abandonada como a única doadora de sentido, a ciência aumentava a sua importância para situar o indivíduo no mundo. Embora a pergunta pelos sentidos das coisas não havia cessado, o grande interesse na modernidade, do primado da ciência, era saber como as coisas funcionavam. Num mundo absorto pelo movimento constante e cada vez mais veloz, os indivíduos indagavam pelas leis científicas mecânicas e energéticas. Soma-se a esse ambiente do mundo da ciência moderna o sistema evolucionista propugnado por Charles Darwin. Portanto, o fator determinante da vida moderna poderia ser atribuído ora à ciência (mecânica e energética), ora ao Naturalismo. E quanto a Deus? “A hipótese de Deus torna-se supérflua”.<sup>151</sup>

Nietzsche se pronuncia muito mais como um intérprete do seu tempo do que um tipo de arauto de coisas novas. Outra figura possível, a transvaloração dos valores anunciada por Nietzsche estaria mais para obra do filólogo hermeneuta do que para o profeta dotado do dom da vidência. Em questão, as antigas e as novas tábuas da lei. Não seria equívoco relacionar Nietzsche à figura do profeta movido pelo carisma convidando ao novo. Mas não se pode esquecer que pelas características pessoais, formação e construção do seu legado intelectual, Nietzsche evoca bastante a figura do sacerdote que reivindica a autoridade do texto e se atribui como missão o papel de intérprete.

Sendo assim, o “Deus está morto”, no pronunciamento de Zaratustra, não é novidade, muito menos vaticínio, mas interpretação dos fatos. Neste caso, os fatos seriam as realidades ensejadas pela modernidade científica naturalista. O abandono de Deus como fator determinante para doar sentido à vida. “Nós o matamos” é o argumento forte para atribuir à cultura a morte de Deus.

---

<sup>150</sup> Ibid., p. 176.

<sup>151</sup> SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, p. 281.

O prólogo de Zaratustra faz lembrar o texto bíblico em que aparece o prólogo de Moisés. Isto é, a libertação dos israelitas do cativeiro egípcio já havia ocorrido, mas o êxodo só estava começando. Ao pé do monte Sinai o povo aguardava as coordenadas divinas para a caminhada. Então, Moisés subia ao monte para falar com Deus e descia do Sinai para orientar o povo. A culminância desse sobe e desce se manifestou no formato de texto: os dez mandamentos. A geografia, com as demarcações de espaços, dava conta das pessoas implicadas e suas possibilidades de deslocamentos. No livro de Êxodo, capítulos 19 e 20, os israelitas se situaram no tempo e no espaço a partir da revelação de Deus.<sup>152</sup>

Zaratustra foi para as montanhas e permaneceu dez anos por lá. Declinar como o sol era a sinalização, temporal e geográfica, que sua descida para o vale era algo imperativo. Mas por qual motivo seu deslocamento era necessário, sendo que no alto do monte estava livre? O que justificava o seu declínio, baixar à profundidade, era encontrar com as pessoas e revelar o que até então estava oculto. Zaratustra desceu pela montanha para repartir os seus tesouros. No primeiro encontro que teve trocou impressões sobre o que o levou a subir o monte dez anos atrás, e agora, o que determinava a sua descida (declínio). O santo eremita com quem Zaratustra conversa conta que sua solidão na floresta tinha a ver com amor a Deus que determinava seu afastamento dos homens. Exatamente o extremo oposto a que Zaratustra se propunha: promover os super-homens, que deveriam “permanecer fiéis à terra”, e anunciar a morte de Deus. “Mas quando Zaratustra se achou só, assim falou para o seu coração: Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”<sup>153</sup>

Escrever novos valores em novas tábuas. Mas, antes, quebrar as tábuas de valores vigentes. O infrator contava com a reação hostil por parte dos crentes. Contudo, estava disposto a promover o super-homem, para tanto, se empenharia em demonstrar a realidade de “nenhum pastor e um só rebanho”. A comunidade dos crentes o consideraria perigoso para a multidão. Zaratustra sabendo que a missão de emancipar o super-homem passava pela necessidade de desagregar os crentes, segue

---

<sup>152</sup> BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*.

<sup>153</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 13.



adiante. Enquanto a missão do pastor é buscar e agregar a ovelha no rebanho, Zaratustra assume o encargo de dispersar as ovelhas e tirá-las do raio de ação do pastor.

Pela natureza literária, cheia de imagens e usos de metáforas, as possibilidades de interpretação dos discursos de Zaratustra são múltiplas como podemos constatar na bibliografia referente a Nietzsche nesta pesquisa. O que nos parece incontestado entre os intérpretes, é que nesses discursos o autor contradiz os valores do ocidente judaico cristão. As virtudes anunciadas por Zaratustra contrapõem a noção de que os bem-aventurados que gozam do bom sono estão em paz com Deus e com os homens. O contrário disso seria não dormir por estar com a consciência pesada. O autoexame que leva ao constrangimento está referenciado pelas tábuas das leis de Moisés. Zaratustra enuncia que o camelo, por ser animal de carga, agacha e renuncia, enquanto o leão prima pela liberdade no seu espírito selvagem. As virtudes celebradas pelo ocidente cristão, em síntese, seriam o amor, a misericórdia e a humildade. Zaratustra nomeia a autoafirmação do super-homem como síntese das virtudes que prega.<sup>154</sup>

Nesse contexto, o conhecido aforismo “Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar”<sup>155</sup> não se restringe à crítica à gravidade das instituições religiosas, ou ao comportamento sisudo dos crentes. Em questão, Nietzsche está proclamando as virtudes que julga serem as mais necessárias para um mundo enquanto um palco de tragédias. Sim, a vida é difícil de suportar, daí as virtudes necessárias podem não ser aquelas ensinadas pela tradição judaico-cristã. Zombeteiros, violentos, corajosos, livres para agirem conforme as circunstâncias. Pessoas que não carregam o peso das “tábuas remotas da lei” são mais leves e podem, assim, dançar.

Nesse aforismo, longe de anunciar um Deus risonho, Nietzsche celebra o humano capaz de dançar a sua própria música sem formar par com Deus. O acreditar ou não acreditar empresta força discursiva para proclamar as virtudes substitutivas das quais Zaratustra é portador. Diferente dos pregadores da morte que recomendam o afastamento da vida, Zaratustra prega que os homens deveriam “permanecer fiéis à

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 29.

<sup>155</sup> Ibid., p. 41.

terra”. Isso porque, “mortos estão todos os deuses, agora queremos que viva o super-homem”.<sup>156</sup>

A inquietação de Nietzsche em relação à cultura do ocidente judaico-cristão é nítida. A questão que pode levar a equívocos de interpretação é reduzir tudo a mero desassossego de traço cultural. Como a querer dizer que não é a Deus a quem Nietzsche nega, mas a cultura. A possibilidade de o autor em questão está negando a Deus e a cultura não é uma hipótese remota. A opção não estaria necessariamente no recorte “um ou outro”, mas, “um e outro”. A cultura ocidental judaico-cristã se fundamentou na ideia “Deus”. Nietzsche não faz o giro filosófico de apenas suplantar essa noção fundante, mas ele precipita a demolição das estruturas a partir da destruição do fundamento. O *super-homem*, enquanto ideia de superação da cultura ocidental judaico-cristã e superação da ideia de “Deus”.

A suposição de que o *Deus* construído na/para a cultura não seria o mesmo Deus da revelação/experiência é uma discussão teológica bastante apreciada, no entanto, não fica nítido nos discursos de Zaratustra que essa distinção fosse significativa. Ademais, quando tentamos inferir os sentidos impressos na argumentação de Nietzsche, entendemos que o destaque fica na ideia de superação, seja da cultura ou de “*Deus*”.

Como o prólogo de Zaratustra fez lembrar Moisés no desvendamento das leis, a segunda parte do livro de Nietzsche trouxe-nos a imagem do prólogo de Jesus. Não propriamente no anúncio das suas interpretações das leis mosaicas, como um novo Moisés, mas na encarnação da figura do redentor. Com isso não estamos dizendo que Nietzsche tenha feito alguma referência ou mesmo haja essa possibilidade no plano das intenções. A aproximação dessa imagem é um recurso interpretativo do qual fazemos uso e não propriamente do autor do *Assim falou Zaratustra*.

Mas vejamos, no início Zaratustra desceu o monte e desvenda novas leis que supostamente trariam a libertação. Posteriormente, na segunda parte do livro, os conceitos que se destacam são “vontade de poder” e “redenção”.

Tomemos como referência o Evangelho de Lucas no capítulo quatro. Sugestivo o fato que no início do ministério público de Jesus (Lucas 4.1-13) ele tenha sido

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 76.

abordado com propostas para demovê-lo da sua missão. Basicamente, foi-lhe oferecido poder. Parece estranha a ideia, mas foi exatamente isso o que ocorreu: o opositor não agiu para esvaziar Jesus dos seus poderes, mas para enchê-lo de mais poder ainda.<sup>157</sup>

Em resumo, a tentação de Jesus foi a oferta de três poderes: (1) poder para promover ampla reforma social (transforme as pedras em pães); (2) poder para promover ampla reforma política (mostrou-lhe num relance todos os reinos do mundo); (3) e poder para promover ampla reforma religiosa (se tu és o filho de Deus, lança-te daqui abaixo).<sup>158</sup>

Zaratustra anuncia com veemência que a redenção dos compassivos não passa de tolices adocicadas que conduzem às ilusões. O Redentor anunciado pelos sacerdotes daria ocasião para formação de virtudes baseadas em humildade, mortificação, vontade pregada na cruz e outras sinalizações de fraqueza humana como ato heroico. A mensagem de Zaratustra traz a novidade da virtude da “Vontade de Poder” como força mobilizadora da vida. Virtude exitosa que não se furta ao direito de aceitar as ofertas de poder. O contrário disso, discursos tolos e mentirosos que dizem que para uma ação ser boa precisa forçosamente ser desinteressada. Assim falou Zaratustra: “A vontade de poder – a inexausta, geradora vontade de vida [...]. Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder”.<sup>159</sup>

Quanto à redenção, ainda no Evangelho de Lucas capítulo quatro, Jesus fez menção à profecia de Isaías registrada no capítulo 61. Em linhas gerais, pautou a sua missão de redentor nesse texto ao anunciar na sinagoga, no dia de sábado, em Nazaré, que o seu poder seria exercido para libertar os oprimidos e presos, dar vista aos cegos, curar os doentes e anunciar a contemporaneidade de fatos divinos na história humana. Sabemos que tal revelação de redenção principiou uma missão de serviço que culminou com o sacrifício.

A redenção anunciada por Zaratustra era de outra ordem. Exatamente o extremo oposto do que fora proclamada e vivenciada por Jesus de Nazaré. O poder deviria ser experimentado na sua plenitude possível para promover o ser humano. E isso sem

---

<sup>157</sup> BÍBLIA, op. cit.

<sup>158</sup> BONHOEFFER, D. *Tentação*.

<sup>159</sup> NIETZSCHE, F., op. cit., p. 108.

qualquer tipo de concessão às amarras das virtudes pregadas pelos sacerdotes nas igrejas. Zaratustra nega-se a curar aos que o procuram. Fala das mazelas humanas como coisas humanas, portanto, mais que deficiências, os que mais o espantava e incomodava eram os “aleijados às avessas”. Isto é, pessoas tidas como as mais virtuosas são efetivamente as mais destetáveis, abomináveis, insuportáveis. São cativas dos seus excessos, assim como são miseráveis pelas suas ilusões. Como figura metafórica rica em sentidos, Zaratustra fala de redenção com um corcunda que o aborda na esperança de livrar-se do seu aleijão, contudo, o discurso enviesado do profeta não “concerta” a coluna do miserável.<sup>160</sup>

Embora o texto não nos dê elementos claros para afirmarmos que Nietzsche está fazendo elogios aos “defeitos” e “desajustes” humanos, podemos sim inferir, pela parábola em que Zaratustra atravessa a ponte e encontra seres humanos que suportam no corpo suas dores, que o conceito de “Redenção” em Nietzsche é o extremo do que está exposto do anúncio do Evangelho. Se nos Evangelhos o destaque recai sobre o “servo sofredor”, no *Assim falou Zaratustra* celebra-se o “super-homem”.

Na sua prédica “Da virtude que apequena”, Zaratustra contrapõe duas noções: (1) a resignação que domestica o homem através dos valores como modéstia e mansidão; (2) aqueles que se desfazem de todo tipo de resignação sem censurar os prazeres e vícios humanos. O marco divisório entre essas duas posturas frente às virtudes: os “com-Deus” e os “sem-Deus”. Nessa abordagem, Zaratustra critica àqueles que se resignam e se agarram às “pequenas felicidades”. Esses, em suas vidas amesquinhas, tornam-se amargurados, por isso se entregam avidamente ao papel de censores daqueles que são livres. “Eu sou Zaratustra, o sem-Deus: onde posso encontrar meus iguais? São meus iguais todos aqueles que dão a si mesmos sua vontade e se desfazem de toda resignação.”<sup>161</sup>

Por mais que reconheçamos que a prédica de Zaratustra é composta de enigmas, alegorias, fábulas, poesias e parábolas, pelo conteúdo fica difícil interpretá-la como mera censura à cultura. Parece-nos que a crítica à cultura acompanha a crítica à possibilidade de fé em Deus. Tal prédica nega tanto os aspectos das virtudes

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 131.

<sup>161</sup> Ibid., p. 163.

celebradas no ocidente cristão como a fé em Deus anunciada pelos crentes neste contexto.

Concluimos, pela interpretação do *Assim falou Zaratustra*, que Nietzsche não é apenas um crente ressentido ou tão somente um cético moderno, mas trata-se de alguém que elabora e atesta os termos do seu próprio ateísmo. Textualmente, qual a passagem no “Assim falou Zaratustra” em que haveria margem para uma interpretação distinta? Outro modo de perguntar: de onde saiu a ideia de que Nietzsche estaria mais para cético do que para ateu?

Na quarta parte do livro, especificamente na seção nomeada de “aposentado”, encontramos uma suspensão significativa. O que pode ser interpretado como uma descontinuidade da narrativa. Pela natureza metafórica do texto o prudente é não se precipitar com comentários conclusivos. Notoriamente ambíguo, indisfarçável, procura por afastar-se da objetividade da linguagem moderna, Nietzsche coloca a fala de Zaratustra em perspectiva quando o submete aos diálogos.

O homem de preto com olhar sacerdotal se coloca no caminho de Zaratustra, que mesmo tentando desviar-se é parado. O andarilho Zaratustra teria condições de ajudar o senhor que parecia perdido naquela montanha? O aposentado procura pelo santo eremita que vagava pela floresta sem saber da morte de Deus. Soube ele que o homem piedoso por quem procurava não existia mais. Os uivos dos lobos cheios de tristeza davam conta que o velho eremita havia morrido. O que distinguia o eremita era a sua fé em Deus, o único que não sabia da morte de Deus. No diálogo, o aposentado revela que servira a Deus até a sua morte. Nesses termos, diferente do santo eremita, o aposentado e Zaratustra conversavam a partir de um termo comum: a morte de Deus. Por fim, o homem explicita mais a sua identidade:

Mas agora estou aposentado, sem senhor, e, contudo, não estou livre e não tenho um minuto de alegria, exceto em recordações. Por isso vim a estas montanhas, para enfim celebrar novamente uma festa, como convém a um velho papa e pai da Igreja: pois, fica sabendo, eu sou o último papa!<sup>162</sup>

Pois, justamente neste encontro é que o ateísmo de Nietzsche é posto em suspensão (levando em consideração Zaratustra como o seu *alter ego*). “Quem mais o

---

<sup>162</sup> Ibid., p. 246.

amava e possuía, esse agora foi quem mais perdeu. Vê, não sou eu agora, de nós dois, o mais sem-deus?”.<sup>163</sup>

Não são apenas jogos de palavras. A pergunta elaborada pelo personagem que “encarna” a figura do papa é cheia de significados. Para ficarmos numa simples dedução lógica: o papa estaria mais sem-deus do que Zaratustra.

O personagem do papa diz a Zaratustra de forma bem assertiva o que talvez sejam as palavras mais contundentes que interpretam Nietzsche mais como crente ressentido do que como ateu indiferente. Como nessa obra fundamental de Nietzsche prevalece a expressão “Assim falou Zaratustra”, no trecho em questão faz mais sentido enunciar que “Assim ouviu Zaratustra”:

Ó Zaratustra, és mais devoto do que crês, com tal descrença! Algum deus em ti te converteu a esse ateísmo. Não é tua própria devoção que não te deixa mais acreditar num deus? Tua imensa retidão te levará até mesmo além do bem e do mal! Pois olha: o que foi reservado para ti? Tens olhos, mãos e boca que foram eternamente predestinados a abençoar. Não se abençoa somente com as mãos. Em tua vizinhança, embora pretendas ser o mais sem-deus entre os homens, sinto um secreto, sagrado aroma de prolongadas bênçãos: traz-me bem e mal-estar ao mesmo tempo.<sup>164</sup>

Tão contundente quanto as assertivas do papa foi o silêncio de Zaratustra. Nas conversas anteriores (adivinho, os dois reis, feiticeiro, mendigo, a sombra, o jumento, o homem feio e o consciencioso do espírito), Zaratustra foi extremamente responsivo. Tratando-se do encontro com o papa aposentado (devido à morte de Deus), não que tenha ficado emudecido, mas quando sua fé foi interpretada, Zaratustra calou. Surpreende ainda que essas palavras assertivas tenham soado de forma branda, direta, quase em tom *compassivo*. Ou seja, justamente o que vinha sendo fortemente criticado por Nietzsche ao longo do texto: a brandura do discurso do clero como profissão de fé.

Reconhecemos que aqueles que explicam Nietzsche como um cético ressentido com a cultura judaico-cristã europeia e não como um ateu indiferente, na referida seção da quarta parte do “Assim falou Zaratustra”, encontram fortes elementos que corroboram com essa linha interpretativa.

---

<sup>163</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>164</sup> Ibid., p. 248.

## 5.4 O Deus a que Nietzsche rejeita

Friedrich W. Nietzsche seria um ateu convicto ou um crente ressentido? Procuramos responder a essa pergunta ao longo do capítulo. As duas questões não são excludentes. Seja pelos dados bibliográficos ou pela produção dos textos, Nietzsche ora comporta-se como crente ressentido, ora como ateu. O que não aparece em lugar algum da sua obra é a dita disposição de depurar a fé genuína com críticas. Essa pode ser a aplicação que os leitores eventualmente fazem da obra em questão, mas daí afirmar que tal aplicação era a intenção do autor, julgamos que se constitui num exagero que carece de elementos heurísticos.<sup>165</sup>

A interpretação de que Nietzsche teria cumprido a missão de apontar para as contradições dos cristãos na modernidade ocidental é amplamente assumida por Frei Betto. Mas quanto a isso, ao que nos parece, os leitores de Nietzsche estão de acordo. O problema é que, a partir desse fato, Frei Betto infere que o filósofo em questão nada tem a ver com o ateísmo. Nietzsche, como um sujeito do seu tempo, repele a cultura burguesa europeia alicerçada na crença cientificista do progresso. Nesta chave interpretativa, rejeita o Deus da cultura tendo por base comparativa o Deus da revelação.<sup>166</sup>

Na leitura que fizemos de *Assim falou Zaratustra*<sup>167</sup> não encontramos argumentos que nos encaminhem para esse tipo de interpretação. Também em *O homem louco* registrado na obra *A gaia ciência* a discussão sobre a recusa ao Deus da cultura não exclui a hipótese do ateísmo. Nessas duas obras não encontramos textualmente o plano de intenções do autor confessando o propósito de apresentar

<sup>165</sup> O fato de estarmos delimitando a obra de Nietzsche para tratarmos objetivamente o tema que nos interessa, não pode deixar falsas impressões. Continuamos tentando contornar o desafio de ao delimitarmos não reduzirmos o objeto. Dito de outra forma, assim como Nietzsche critica o cristianismo, ele critica também a razão moderna sob o primado da ciência e da técnica. Portanto, a sua filosofia não simplifica as questões das institucionalizações cristãs na cultura moderna, antes, as contextualiza. De fato, Nietzsche rejeita o Deus da cultura ocidental judaico-cristão. Tal constatação elimina definitivamente a hipótese de ele ser ateu? Julgamos que não. Na tese de Carlos Henrique Menditti (2009, p. 94), ele caracteriza o ateísmo de Nietzsche a partir de duas categorias: ateísmo anticristão e ateísmo como negação da vida. Insistimos em dizer que inferir que Nietzsche, por negar o Deus da cultura ocidental judaico-cristã, estaria poupando o Deus pessoal, pode ser bem mais fruto do desejo do intérprete do que propriamente do autor.

<sup>166</sup> BETTO, F. *Fome de Deus*, p. 51.

<sup>167</sup> NIETZSCHE, F., op. cit., p. 131.

provocações que pudessem promover a depuração do cristianismo, ou que estivesse imbuído da missão de restabelecer a fé da cultura europeia apóstata.

No início desta pesquisa trabalhávamos com a hipótese de que tudo que podíamos descrever era a recusa de Nietzsche à cultura judaico-cristã. Mas tal hipótese não foi corroborada. Julgávamos que assim fosse, muito mais, pelo que repercutíamos das obras de teólogos cristãos, do que propriamente, por leituras apuradas da vida e obra de Nietzsche.

Em *A gaia ciência* haveria um autor ressentido querendo resgatar valores? Vemos, tanto no Livro I como no Livro II, proferimentos que suspeitam das certezas, sejam elas orientadas pela moralidade religiosa ou erguidas pela cultura científicista. Portanto, os valores dos cristãos e dos burgueses são postos em suspensão. Nietzsche chama as certezas ocidentais de sistema de crenças. Por isso trata de temas tão “familiares”, fazendo-os parecer peculiares. Essencialmente, zomba do “espírito de rebanho” enquanto elogia o “espírito livre”.<sup>168</sup>

O autor não está pregando a abolição da moral, mas está convicto que a moral judaico-cristã no Ocidente, fortalecida pela produtividade humana tal como a burguesia a concebia, era uma construção humana datada e historicamente situada, que por isso mesmo, podia e devia ruir. É correto definir o ateu como aquele que não acredita em Deus. Mas daí deduzir que tal pessoa não acredita na moralidade, num sentido para a vida ou na bondade humana, é uma generalização. Os ateus são descrentes quanto às possibilidades de eventos sobrenaturais, isso não nos permite afirmar que são negativos em relação às questões humanas.

A trincheira assumida por Nietzsche seria contra o cristianismo enquanto expressão de fé ou contra a institucionalização do cristianismo, enquanto construção moderna com os seus devidos desdobramentos?

Na leitura da *A gaia ciência* fica expresso que a “morte de Deus” vai além da discussão dos sentidos morais. Assim como a crença de que a sombra de Buda continuou a aparecer, mesmo depois da sua morte, por muitos séculos para aqueles que nele criam, diz Nietzsche que Deus está morto, mas “durante séculos ainda

---

<sup>168</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 50-125.



haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!”.<sup>169</sup>

Essa abertura do Livro III toca na questão da sombra do divino que referencia as ações humanas. Entendemos, sem sermos literalistas, levando em conta a linguagem figurada de Nietzsche, que superar a sombra estava relacionado com afirmar a ausência. Ou seja, mais do que deixar-se de orientar pela sombra é deixar de considerar as construções humanas que forjaram a ideia sobre Deus. Conforme disse Feuerbach,<sup>170</sup> os homens criaram Deus e Nele adoram a sua própria essência. Nietzsche entendia que a superação da moral judaico-cristã passava pela superação da cultura Ocidental, mas sobretudo, superação da transcendência religiosa que referenciava tanto os hábitos religiosos como os traços morais ditados pela cultura.

Caso nos detivéssemos na *A gaia ciência* no Livro III, especificamente na figura do *o homem louco*, teríamos motivos substanciais para relacionar Nietzsche com aquele que grita por Deus. Nesta parábola, como em qualquer outra, segundo os princípios da hermenêutica, as associações entre personagens criados e atores sociais reais são arriscadas. Em alguns casos o autor revela os sentidos ocultos das parábolas (como ocorre em algumas parábolas dos Evangelhos), em outros, os leitores/ouvintes fazem suas interpretações. Na parábola *O homem louco* o autor em momento algum sugere que o homem que acendeu a lanterna nas primeiras horas do dia e saiu a procura de Deus aos gritos fosse ele. Por que não relacionamos Nietzsche com os homens do mercado que zombam do *louco*?

A perplexidade do homem que procura por Deus e só encontra as gargalhadas dos zombadores que não criam. Diante do contraste se segue o discurso do *homem louco* que se estrutura na voz poética. Nesse trecho, o *homem louco* apresenta-se como ciente da morte de Deus: “Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” Contudo, a parte em que a poesia se confunde como profissão de fé é quando o homem perplexo se põe a fazer perguntas, como a negar a possibilidade de a cultura matar Deus. Numa linha interpretativa que supõe Nietzsche identificado com o *homem louco* nostálgico e a procura de Deus, e por outro lado, bravo e

<sup>169</sup> Ibid., p. 126.

<sup>170</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*.

opositor em relação à cultura do ocidente cristão, essa poesia (dentro da parábola) atesta duas questões capitais: (1) Nietzsche execra a cultura judaico-cristã ocidental, enquanto (2) confessa e glorifica a Deus.

[...] Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Nós ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] <sup>171</sup>

O fragmento do texto exposto não pode ser tomado como mera transferência em que o *homem louco* seria o *alter ego* de Nietzsche. A não ser que o próprio autor tivesse dito isso, coisa que não o faz em *A gaia ciência*. Mesmo no trecho reproduzido, enquanto as interrogações passam a ideia de nostalgia de Deus misturada com declaração de grandeza insondável, as exclamações sentenciam a realidade fria da morte de Deus: *Deus continua morto*.

## 5.5 Conclusão

No prólogo, na primeira frase do *Manifesto do Partido Comunista*, Karl Marx e Friedrich Engels anunciam a aurora do comunismo na Europa no meado do século XIX. Para esses autores, não se tratava de premonição nem de prescrição, mas de constatação. Em termos contemporâneos, os autores estavam tratando de análise de conjuntura, investigando e desenvolvendo certo espírito de época. Eram levados à conclusão da eminência do comunismo na Europa a partir da visível inquietação provocada pela modernidade europeia movida pela força dinâmica e revolucionária do capitalismo. <sup>172</sup>

No fim do século XIX, na mesma Europa modernizada e mecanizada, Nietzsche refere-se a este espírito de época em termos diferentes. Tratava-se do mesmo fenômeno ensejado pela revolução técnico-científico liderada pela burguesia,

<sup>171</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 137.

<sup>172</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*, p. 7.

contudo, Nietzsche não relata a destruição das bases materiais-econômicas do “velho mundo”, concentra-se nos desmontes espirituais nos quais os povos europeus estavam suspensos. Isto é, as sombras que estavam se alastrando pela Europa era a crença na morte de Deus e a conseqüente descrença na moral cristã. Esses eventos não eram premonições, muito menos diretrizes para um programa político revolucionário, mas constatações do espírito de época. “O velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, mais velho”.<sup>173</sup>

Essa nova realidade, essa aurora para os filósofos “espíritos livres”, era decorrente do crepúsculo de Deus. O espanto não chega a ser o medo para aqueles que “avistavam” o mar aberto para ser navegado. O perigo desconhecido é inerente a todos aqueles que se dedicam com ousadia a conhecer o “Novo Mundo”. Nietzsche celebra tanto o crepúsculo de Deus como a aurora dos “espíritos livres”.<sup>174</sup>

O *niilismo* que Nietzsche abraça tem íntima relação com o ateísmo que ele confessa. “Quanto mais desconfiança, mais filosofia” é uma sentença que anuncia o ceticismo. “Suprimir suas venerações” é a premissa básica do *niilismo*.

Nietzsche não se restringe ao ceticismo ou à postura *niilista* de desqualificação da moral ocidental judaico-cristã arraigada. Ele constata que o mundo no qual estava era imoral, inumano e “indivino”. E quanto a ele diante desse mundo? Estaria para além das designações ateu, ímpio e imoral. Para além no sentido de reforçar a postura em graus mais avançados do que até então se conhecia.

Portanto, o *niilismo* do qual é partidário não preserva a fé em Deus e derruba não somente os ídolos da cultura. Nietzsche é ateu confesso e dizer que tudo não passava de *niilismo* enquanto postura filosófica é lutar contra o próprio texto do autor e adentrar o complexo mundo psicológico do homem confuso que seria tanto autor como personagem das suas parábolas de múltiplos sentidos.

Convém enfatizar que não estamos diante de um texto filosófico convencional que prima pela objetividade. Os recursos literários dos quais dispõe nos seus livros, bem como a trajetória de vida registrada pelos biógrafos, convence-nos que para ler e interpretar Nietzsche precisamos levar em consideração suas deliberadas

<sup>173</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 207.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 208.

ambiguidades. O entendimento de que Nietzsche assumira discurso duro contra o *deus* da cultura cristã-ocidental para ressaltar a grandeza do Deus da revelação é uma construção. Isso é, construção não de Nietzsche, mas dos seus leitores que, no que pretendem depurar o cristianismo das suas roupagens culturais, veem no filósofo um referencial teórico seguro.

O plano das intenções é sempre uma área difícil de ser examinada. Neste caso, sejam as intenções de Nietzsche, dos seus intérpretes e mesmo as nossas, estão sempre no limiar das subjetividades humanas. Neste sentido, os trabalhos seminais de Sigmund Freud problematizam as noções de intencionalidade e de objetividade. Somos crivados pelos condicionamentos sócio-históricos (Karl Marx), pródigos em construir objetos que nos satisfaçam (Feuerbach), bem como marcados pelo subconsciente (Sigmund Freud).

## 6

### O ateísmo psicanalítico em Sigmund Freud

Quer dizer, em nossa cultura secular, pós-tradicional, hedonista e oficialmente atea, em que ninguém está pronto a confessar publicamente sua crença, a estrutura subjacente à crença é tanto mais disseminada – todos nós, secretamente, cremos. A posição de Lacan é aqui clara e inequívoca: “Deus é inconsciente”, *i. e.*, é natural ao ser humano sucumbir à tentação da crença. (ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 11)

#### 6.1

##### Introdução

Parece-nos que viceja na teologia a tendência de formular críticas à crítica de Sigmund Freud à religião de um modo geral, e ao cristianismo, de forma específica. Tentativas de responder à redução de Deus a um processo psicológico de projeções que remetem a ilusões e neuroses. Sem tirar a importância da retórica teológica formulada no modelo apologético, deixamos claro que essa não será a nossa perspectiva neste capítulo.

Pretendemos entender e expôr textualmente o ateísmo de Freud sem qualquer esforço para respondê-lo ou demonstrar a razoabilidade cristã.

Dissemos no capítulo anterior que não pesquisáramos o marxismo, mas o ateísmo em Marx. Neste capítulo, manteremos o critério: não estudaremos o *freudismo* ou a psicanálise com os seus amplos debates e aplicações. Propomo-nos a pesquisar o ateísmo em Freud.<sup>175</sup>

Tendo clareza desta delimitação, mais importante do que formular críticas à crítica de Sigmund Freud à religião, queremos consultar os textos em que ele fala a respeito da sua relação pessoal com a fé. Novamente, tal delimitação não tem a ver com desprezo pelos intérpretes, mas afirma as nossas prioridades. Como nos

---

<sup>175</sup> Paul Ricoeur (2010, p. 157) afirma que Freud figura como um dos grandes ateus da cultura contemporânea. Segundo ele, a leitura de *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo* não deixam dúvidas. A questão que cabe aos estudiosos é determinar que espécie de ateísmo Freud exprime. Essa premissa se investe de grande importância para nosso trabalho interpretativo. Operaremos com a hermenêutica para colocar o pensamento de Freud no contexto e assim nos aproximarmos dos seus textos em que a questão do ateísmo está posta. Não formulamos a pergunta se Freud é ateu ou não. Preferimos investigar que espécie de ateísmo ele professa.

propomos a uma pesquisa temática em diferentes autores, foi preciso estabelecer alguns limites de fontes para obter certo nível de objetividade.

Neste capítulo daremos prioridade aos grandes textos sociais e políticos de Freud para caracterizar o seu ateísmo. São eles: *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*; *Psicologia das massas e análise do eu*; *O futuro de uma ilusão*; *O Mal-Estar na Civilização*; e, *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios*.

Pelo fato desta tese está situada na teologia e o tema geral tem a ver com a relação entre ateísmo e mística, não entraremos nos aspectos clínicos da psicanálise. Nosso empenho é caracterizar o ateísmo em Freud a partir dos seus grandes textos sociais e políticos. O simples fato de localizarmos este núcleo no trabalho de Freud é o suficiente para mostrar que o alegado *freudismo* enunciado por Bakhtin é uma crítica frágil.

A crítica de Mikhail Bakhtin (1895-1975) chega ao seu ponto alto a reduzir a obra de Sigmund Freud (1856-1939) a um conglomerado ideológico. Avizinha-se dessa conclusão a partir da chave-de-leitura do marxismo. Ideologia, no olhar de Bakhtin, enquanto falsa consciência. Freud teria pesado a mão nos condicionamentos biológicos em detrimento das abordagens históricas e sociológicas.

Para não colocarmos o esboço crítico de Bakhtin na categoria de folhetim simplista, cabe uma citação direta: “O marxismo está longe de negar a realidade do psíquico-subjetivo: este existe, evidentemente, mas de modo algum pode ser separado do fundamento material do comportamento do organismo”.<sup>176</sup>

Podemos inferir que a recepção ao trabalho de Freud incomodava mais do que propriamente o “pai da psicanálise”. Tomar o inconsciente como objeto de estudo e reduzi-lo ao isolamento canhestro não foi obra propriamente de Freud, sendo que o mesmo não poderia ser dito de cientistas e pensadores que estavam fortemente influenciados pelos seus trabalhos.

Bakhtin estava convencido da pertinência do método dialógico, daí a recusa a qualquer outra perspectiva que não admitisse a interação central entre o *eu* e o seu *outro*. Fundamental para este ponto de vista: interação *Eu-Outro*.

---

<sup>176</sup> BAKHTIN, M. *O Freudismo*, p. 18.

O trecho do livro que trata sobre o subjetivismo da dinâmica psíquica é representativo do pensamento bakhtiniano na seção em que critica a teoria das zonas erógenas. Em poucas palavras, a crítica consiste em dizer que a psicanálise renunciou ao enfoque direto do material e resolveu dissolvê-lo no psíquico. No corpo físico, Freud e seus discípulos só procuram vestígios do psiquismo. “Acabam sujeitando todo o orgânico aos métodos da introspecção, psicologizando-o”.<sup>177</sup>

Em contundente conclusão, Bakhtin chama atenção para o fascínio exercido pelo *freudismo* nos círculos da burguesia europeia. A sua crítica trata-se do “estranhamento” desse fenômeno. Defende a tese de que a filosofia moderna tinha a aspiração de *criar um mundo além do social e do histórico*. Nesse esforço de encobrimento do real, o *freudismo* com o seu psicobiologismo e seu sexualismo alcançou posição de destaque. A efusiva aceitação dos postulados de Freud pela cultura burguesa europeia não seria de caráter subjetivo, muito menos pela robustez científica dos seus pressupostos, mas fundamentalmente por razões sociais e históricos.<sup>178 179</sup>

## 6.2 Trajetória pessoal com o judaísmo

Meados do século XIX, a Europa como palco de movimentos emancipatórios. Fortes movimentos políticos que redundaram em afirmações de nacionalismos. Os ideais iluministas encontravam eco nos interesses da burguesia industrial. O indivíduo do Estado-nação em formação era essencialmente livre. Portanto, a Europa como palco de profundas transformações com três noções frontais: (1) Estado-nação como organização política (Estado francês, italiano, alemão...); (2) burguesia industrial como ator econômico em ascensão; (3) indivíduos como detentores de direitos, livres.

---

<sup>177</sup> Ibid., p. 71.

<sup>178</sup> Ibid., p. 92.

<sup>179</sup> Sobre a recepção do trabalho de Freud, Paul Ricoeur (2010, p. 167) sugere um binarismo interessante: serviu tanto para reforçar a descrença dos descrentes, quanto para purificar a fé dos crentes. Sem nos alongarmos muito, este estudo não contempla a recepção ao ateísmo de Freud. Nosso enfoque limita-se a estudar a emissão de conceitos escritos por Freud sobre o ateísmo. Tal procedimento determina nosso critério de privilegiar os escritos de Freud em relação às análises dos intérpretes.

Neste ambiente os judeus elaboraram respostas para promoção da sua emancipação. Ainda que em cada contexto houvesse suas próprias características, a questão judaica na Europa tentava responder a alguns desafios comuns: (1) como obter o *status* de cidadãos plenos?; (2) como se integrar à sociedade burguesa industrial (uma vez que existiam restrições aos judeus quanto ao exercício de algumas atividades profissionais)?; (3) como os indivíduos judeus poderiam usufruir do processo emancipatório em curso (tanto no âmbito cultural como no do direito)?

De forma alguma queremos reduzir a questão judaica na Europa em meados do século XIX a um esquema em forma de esboço. Apenas utilizamos essas noções gerais do contexto para caracterizar a seguinte transição:

Tal foi o paradoxo das origens do antissemitismo, que substituiu o antigo antijudaísmo. O judeu deixou de ser segregado por praticar sua outra religião – o primeiro monoteísmo –, e passou a ser visto como oriundo de uma raça em busca de nação.<sup>180</sup>

Enfim, conforme os registros, havia na Europa o processo de formação de Estados-nações e como ficava o povo judeu nesse conjunto de acontecimentos? O que de elementar podemos dizer de uma nação é que é composta por um território (fronteiras definidas), um povo e o reconhecimento compartilhado da sua soberania (governo). Dito isto, como definir a situação do povo judeu disperso em diferentes Estados europeus? Dupla cidadania? Ameaça para as soberanias locais? Portanto, a segregação religiosa (antijudaísmo), embora existisse, não era mais importante do que a segregação racial (antissemitismo) que passa a ser um fator importante para as identidades pessoais e nacionais.

Os judeus instalados na Europa eram um povo sem pátria, sem território e sem cidadania? Bem nítida a percepção de que este povo com identidade cultural/religiosa bem definida precisaria apresentar novas respostas neste novo capítulo da diáspora. Foram elaboradas várias respostas, da conversão ao cristianismo à radicalização de formação de comunidades judaicas fechadas. Ou seja, da assimilação cultural/política da Europa na transição do primeiro para o segundo semestre do século XIX até a tendência de dissimulação.

---

<sup>180</sup> ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud*, p. 18.



O fato é que a família judia ganha contornos identitários bem densos. Ser judeu naquele contexto ocorria por negação ou afirmação, seja através da religião ou tão somente pelo sentido de pertença racial.

Sem entrarmos nos pormenores dos primórdios dos ancestrais, em 6 de maio de 1856, em plena efervescência europeia, nasceu na então Áustria, cidade de Freiberg in Mähren, Sigmund Schlomo Freud.

Refutamos, nos outros capítulos, as leituras que dão força às interpretações deterministas em que a biografia é condicionada pelos contextos históricos. Não faremos diferente neste capítulo. No entanto, não podemos ignorar que o menino/jovem Freud teve que responder existencialmente como integrar-se à cultura europeia sem perder a identidade judaica. Ele não era um caso excepcional. Ter nascido numa família judaica em um Estado europeu em meados do século XIX colocava sobre os indivíduos essas questões existências.

Traçando assim seu destino, Freud associava-se à história dos filhos da burguesia mercantil judaica do Império Austro-Húngaro, obrigados a se desjudaizarem para poderem ser intelectuais ou cientistas. Para existirem como judeus, foram obrigados adotar as culturas grega, latina e alemã.<sup>181</sup>

Aurora do século XX, *Belle Époque*, confiança na ciência e nos valores liberais. A racionalidade científica confundia-se com a racionalidade burguesa. Especificamente entre os judeus, a época era de superação do gueto. Com esses breves apontamentos do contexto europeu, podemos situar Freud. Buscou desenvolver um saber científico original, ainda não contemplado pelos saberes universitários. Ao mesmo tempo, procurou superar a identidade judaica no que ela apontava para o comércio como o único destino dos judeus célebres. A *Belle Époque* pode ser resumida como o florescer da Europa iluminista caracterizada pelo primado do progresso advindo da racionalidade industrial. Podemos dizer que a psicanálise é irmã gêmea do protagonismo político/econômico da burguesia na Europa.<sup>182</sup>

<sup>181</sup> Ibid., p. 28.

<sup>182</sup> A propósito, podemos afirmar que a concepção de que a religião é uma ilusão e deveria ser substituída pela ciência não era um pensamento original de Freud. Para os homens da ciência da geração de Freud esse pensamento positivista era algo bastante usual. Conquanto a oposição entre religião e ciência fosse comum nos grandes centros culturais europeus, Freud trouxe elementos novos na conceituação de “ilusão”. Essa nota nos ajuda a justificar o porquê operamos com a hermenêutica para interpretação dos textos. A concepção que prevalece é que as ideias são situadas

Enquanto o nazismo padronizava identidades apregoando a raça pura, Freud remete às origens para falar de identidades erráticas, fragmentárias e nômades. É disso que se trata *O homem Moisés e a religião monoteísta*.

A Primeira Guerra Mundial muda sensivelmente a paisagem. Altera as relações internacionais, modifica as relações sociais e promove profundas marcas nas identidades pessoais. Daí, entre outros fatores, o trabalho seminal de Freud obteve relevância mundial ao analisar indivíduos e culturas em profundas transformações. Por mais que reconhecidamente o movimento de Freud fosse o de sair do gueto, nessa Viena renascentista, boa parte dos seus pacientes eram judeus burgueses abastados. Esse era o seu meio social. Nesse mundo ele formou a sua identidade, bem como, desenvolveu os métodos da psicanálise.

A invenção da psicanálise como clínica da escuta colocou em evidências muitas subjetividades humanas, assim como várias culturas e civilizações. Mas sem dúvida, o centro das atenções foi a cultura judaica, seja pela maioria dos pacientes consistir em judeus ou pelas irremediáveis intervenções do terapeuta Freud refletirem essa condição.

E aqui cabe uma inferência. A biografia de Freud não fica alheia ao contexto histórico, seja ao esplendor da *Belle Époque* ou ao terror imposto pela Primeira Guerra Mundial. Viveu plenamente essas mudanças de épocas, seja no aspecto pessoal ou no consultório como terapeuta. A psicanálise distinguia-se das disciplinas acadêmicas de então e Freud fazia questão de afirmar o seu pioneirismo. Negava a possibilidade de filiação filosófica, ainda que reconhecesse o valor, dizia-se independente da filosofia de Schopenhauer e de Nietzsche. Havia proximidade temática, mas profundas diferenças nos métodos de abordagem e aplicações práticas.

Sem evasivas, para que não fique suposto que estamos sugerindo certa eminência do contexto social sobre as identidades pessoais, existiram duas personalidades vienenses da *Belle Époque*: Sigmund Freud (1856-1939) e Adolf Hitler (1889-1945). Não precisamos alongar as descrições para notabilizar as

---

no tempo e no espaço. Importa contornar os conceitos utilizados pelos autores, sempre que possível, pelo exercício hermenêutico.

diferenças entre eles. Mas devemos demarcar as aproximações e diferenças a partir de um aspecto fundamental: a questão judaica.

Enquanto sobre a identidade de Freud faz sentido usar as expressões judeu sem religião, judeu do iluminismo e judeu da diáspora, sobre Hitler, sendo lacônico, a personificação do ódio aos judeus no século XX, o protagonista na Europa do antissemitismo. Enfim, seja para Freud ou para Hitler, na Modernidade vienense do século XX, a questão judaica é central. O mesmo contexto histórico, duas biografias opostas.

Face à judeidade de Freud, muitas interpretações são possíveis. Sem querer simplificar, parece-nos que três noções são bem desenvolvidas entre os intérpretes: (1) obra de Freud inscreve-se no ambiente da mística judaica; (2) destaque para o Freud ateu em dissidência com o judaísmo e integração à cultura moderna renascentista; (3) e por fim, não menos importante, as ambiguidades e contradições judaicas de Freud, que tanto nega quanto afirma a sua judeidade.<sup>183</sup>

*O homem Moisés e a religião monoteísta* foi o último grande texto de Freud. A temática foi sendo amadurecida, mas a reunião dos ensaios e a publicação só ocorreu em 1939. Época em que o antissemitismo estava estruturado politicamente e a diáspora judaica moderna estava em curso. No nível mais elementar, Freud pesquisa a identidade judaica, a judeidade, frente a uma Europa que se preparava para a Segunda Guerra Mundial. Importante relacionar a discussão da identidade judaica no contexto de exacerbação das identidades nacionais. Em outras palavras, o autor estuda através da psicanálise o fenômeno do ser judeu num tempo de radicalização dos nacionalismos.

Não queremos entrar nos méritos hermenêuticos, historiográficos, com os quais Freud trabalhou para abordar o monoteísmo judaico. A tese que de fato nos interessa ressaltar é a de que a questão judaica em Freud esteve presente do seu nascimento em Freiberg (1856), região da Morávia, até o seu último grande texto, publicado no ano da sua morte (1939).

Refletir sobre as origens do judaísmo em pleno avanço nazista tem uma intenção deliberada de distinguir monoteísmo de totalitarismo. Então, o tema não é

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 448.

simploriamente uma questão mal resolvida do Doutor Freud. A tarefa surge numa situação histórica concreta e ambiciona oferecer respostas objetivas. Tamanha ambição significa uma nova maneira de produzir conhecimento. Confirma que a teoria psicanalítica se desdobra também em estudos sociais e políticos, mas essas investidas são originais, distintas das disciplinas científicas consagradas nas universidades.

Freud morreu em 1939 no exílio londrino. Ano em que sua última obra foi publicada. Afetado intelectualmente pelo tema do totalitarismo. Afetado existencialmente pelo tema do monoteísmo. Mas neste caso, a recíproca é verdadeira: o totalitarismo político teve consequências diretas na sua vida pessoal e a questão *Deus* foi fonte dos seus interesses intelectuais. Impossível isolar esses fatores que na realidade se retroalimentam na vida de um homem na cultura.

Em notas preliminares, no exílio londrino, Freud justifica porque, embora redigido, não publicou quando estava em Viena o terceiro ensaio sobre Moisés e o monoteísmo. Aparentemente o motivo mais evidente para tal adiamento era que o autor estava idoso e lutava contra o câncer que o corroía. No entanto, não era uma questão de debilidade da saúde que comprometia a produção intelectual. Como dito, o terceiro ensaio já estava escrito e precisava apenas de retoques finais para ser publicado.

O real motivo era o medo de represálias da Igreja na Áustria. Freud era consciente de que a Igreja Católica era hostil à psicanálise. No entanto, julgava que o que tinha a dizer sobre a tradição judaica feriria frontalmente o que fora ensinado até então pelo magistério da Igreja.

Mas o que poderia ser mais grave ou ofensivo do que dizer que a religião era uma neurose da humanidade? Conforme afirmara nas suas obras *Totem e tabu* e *O futuro de uma ilusão*.<sup>184</sup>

Através da historiografia crítica aplicada ao texto bíblico, Freud empreende estudos psicanalíticos dessacralizando o Pentateuco e desmistificando a figura de Moisés. Enfim, aborda a origem do monoteísmo judaico.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 82.

<sup>185</sup> FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*, p. 90.

Ao problematizar o monoteísmo judaico, Freud questiona a escalada totalitária na Europa. Para ficarmos em três exemplos: (1) Rússia: Revolução comunista, imposição violenta de um totalitarismo em que as liberdades dos indivíduos eram suprimidas; (2) Itália: Fascismo regido por Mussolini em que o povo era educado para obedecer; discurso de dever patriótico supostamente justificava os sacrifícios pessoais; (3) Alemanha: Opressão Nazista sob a liderança de Hitler.

Pensando não necessariamente nas represálias de caráter pessoal, enquanto esteve na sua residência em Viena, neste cenário político sombrio, Freud não ousou publicar o terceiro ensaio de *O homem Moisés e a religião monoteísta*, pois tinha medo das reações da Igreja.

No exílio em Londres, não havia porque não seguir adiante com o seu último grande trabalho. Justificando porque não o fizera antes, disse que foi mais questão de prudência do que de covardia. Então, caracterizando o contexto quando residia em Viena e preferiu adiar a publicação, se expressou nestes termos:

Eu vivia sob a proteção da Igreja católica e tinha medo de perdê-la devido à minha publicação e de causar uma proibição de trabalho para os adeptos e discípulos da psicanálise na Áustria. E então veio subitamente a invasão alemã; o catolicismo mostrou ser, para dizê-lo com palavras bíblicas, um “caniço agitado pelo vento”. Na certeza de agora ser perseguido não apenas devido à minha maneira de pensar, mas também devido à minha raça, abandonei, com muitos amigos, a cidade que desde a primeira infância e por 78 anos foi minha pátria.<sup>186</sup>

“Um judeu sem Deus.” Esse foi o título dado por Peter Gay (1992) as suas conferências realizadas em 1986 no Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion. O prestigiado biógrafo de Freud relaciona a condição de “judeu sem Deus” com as grandes descobertas na área da psicanálise. Oferece-nos um quadro abrangente de intérpretes dessa relação.<sup>187</sup>

Há aqueles que classificam Freud como ateu militante, enquanto outros o enquadram na categoria de anticlericalismo. Para uns, Freud não tinha fé, enquanto que para outros, foi a fé que o levou a ser tão hostil com a religião institucional.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> Ibid., p. 92.

<sup>187</sup> Importante ressaltar que entre os mestres da suspeita o diferencial de Freud é que ele discute o ateísmo a partir do diálogo prioritário com o judaísmo. Feuerbach, Marx e Nietzsche o fazem tendo como referência prioritária o cristianismo.

<sup>188</sup> GAY, P. *Freud*.

Quanto a Gay, o ateísmo de Freud precisa ser posto em perspectiva. Freud conviveu na Escola de Medicina com cientistas positivistas. Freud foi leitor da filosofia em que estava em debate razão/fé, metafísica/materialismo, epistemologia/romantismo, entre outros temas. Sem dizer que o ateísmo de Freud fosse resultado imediato da sua época, Gay afirma que tal postura frente às questões religiosas eram recorrentes em pleno Iluminismo. Freud leu os livros de Ludwig Feuerbach e encontrou bons argumentos para afastar-se da possibilidade de crer em Deus.

Contudo, necessário dizer que quando entrou em contato com a filosofia iluminista, da qual Feuerbach era um ilustre representante, Freud já era um jovem descrente.<sup>189</sup> Antes de estudar na Universidade de Viena, quando teve acesso direto ao positivismo científico, Freud já se dizia ateu.<sup>190</sup> “Não é necessário demonstrar que Freud era ateu antes de se tornar psicanalista”.<sup>191</sup>

O campo interpretativo lida com muitas versões. Por mais que essa linha de pesquisa seja estimulante, não faz parte do escopo deste trabalho. Estamos lidando com os textos originais do autor e não com as reações interpretativas dos estudiosos do tema. O registro de que Freud era ateu antes de se tornar psicanalista, estudante de medicina e um típico jovem do iluminismo, para muitos, não fecha questão. Intérpretes que encontram elementos teóricos/metodológicos da psicanálise para duvidar do texto e da objetividade racional do autor. Para esses, mesmo Freud dizendo reiteradamente que não cria, não fecha questão. Preferem, numa atitude típica da “análise” psicanalítica, procurar entender essa negação primordial como a desconfiar, relativizar, as confissões ou autodeclarações.

Conforme dissemos, não estamos pesquisando o *freudismo* com os seus continuadores, intérpretes ou críticos. Essa breve incursão para fazer um registro que reputamos como necessário: seja nos textos de Freud ou nas biografias de referências com as quais estamos trabalhando, Freud afirma reiteradamente o seu ateísmo e não apresenta para isso relação de causa e efeito ou escalas com variáveis dependentes/independentes.

---

<sup>189</sup> Ibid., p. 65.

<sup>190</sup> Ibid., p. 51

<sup>191</sup> Ibid., p. 53.

### 6.3 O mal-estar na cultura<sup>192</sup>

Previsões do futuro fazem lembrar as incertezas das apostas. Por algum motivo se deseja o desvendar de certa realidade. Antevistas subjetivas que se expressam através de palavras tão soltas como arbitrárias.

Sigmund Freud não concebe o futuro de forma deslocada da realidade. O conhecimento da história permitiria pronunciamentos sobre o possível futuro.

Civilização humana como a capacidade de controlar as forças da natureza. Neste sentido, a condição humana vai além da espécie animal. Cultura é a superação da natureza. A inventividade humana é capaz de tornar o ambiente físico favorável à sua existência.<sup>193</sup>

Civilização é a produção humana que remete a relações de poder e não, necessariamente, à ideia de progresso. Freud enfatiza as relações políticas para descrever a civilização: “[...] *civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção*”.<sup>194</sup>

O controle da natureza, como foi dito, seria o fator básico para definir a civilização humana. E quanto ao controle de poucos sobre as massas? Como uma minoria ciosa de objetivos conduz as ações das massas que agem mais pelos instintos do que pelos projetos?

O líder político seria aquele que dispõe de atributos pessoais para induzir e influenciar as massas. Pensar que as coletividades se submeterão o tempo todo pela simples espontaneidade é uma ilusão. Para que os regulamentos da civilização sejam

---

<sup>192</sup> Seria uma execrência tentar refutar de pronto as críticas de Freud à religião por um simples capricho piedoso ou por vaidade intelectual. Segundo Hans Küng (1979, p. 424), os teólogos têm muito a aprender prestando atenção nas críticas que Freud formulou sobre a fé e sobre a religião. Novamente estamos em torno da frequente confusão entre emissão e recepção. Freud, como um intérprete do seu tempo, pode ajudar os teólogos a compreenderem aspectos importantes do que seria o indivíduo na Modernidade vivenciando a sua fé. Portanto, Freud figurar como detrator da fé ou como autor que nos ajuda a pensar na fé em múltiplas dimensões, tem mais a ver com a disposição do teólogo que formula a pergunta pouco produtiva: qual foi a intenção do autor?

<sup>193</sup> FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, p. 10.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 11.

obedecidos, necessário se faz mecanismos do poder coercitivo. A liderança política dispõe de poder e os seus desígnios são garantidos por certo grau de coerção.

Tratando-se do campo psicológico, civilização é o mesmo que a primazia do regulamento, que leva ao trabalho produtivo, sobre os instintos humanos.<sup>195</sup>

Na civilização, o homem é separado de sua “condição animal primordial”. Freud apresenta três exemplos de contenções dos instintos animais que dão condições da civilização afirmar-se: canibalismo, incesto e ânsia de matar. Os interditos dos desejos instintuais tendem a ser gradativamente internalizados. No campo conceitual freudiano, deparamo-nos neste âmbito com a concepção de superego.<sup>196</sup>

Na vigência da civilização são estabelecidas normas. Culturas normatizadas revelam duplamente: relações de poder e as exigências morais que incidem sobre os seus membros. As minorias que detêm a maior porção do poder na civilização, tendem a estabelecer as suas exigências morais como naturais. O ser civilizado é adquirir no mínimo os constrangimentos pelos instintos que contrariam a ordem vigente.

O estado de natureza seria o reverso da civilização. Isto é, no estado de natureza não haveria a exigência da renúncia dos instintos. Nesse estado hipotético, na medida em que todos podem tudo, o outro é em potencial uma constante ameaça. O estado de natureza é um estado permanente de tensão. A ausência de proibições instalaria o estado frequente de ameaças.

Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza.<sup>197</sup>

Posto isto, a vida é difícil. Mesmo com a civilização, o poder da natureza ainda revela-se como cruel e inexorável. O controle humano sobre a natureza é limitado. Em diversos aspectos, fica evidente a fraqueza e o desamparo humano sob as forças indomadas da natureza.

---

<sup>195</sup> Ibid., p. 17.

<sup>196</sup> Ibid., p. 19.

<sup>197</sup> Ibid., p. 26.



Mesmo na civilização o homem encontra-se exposto às intempéries do destino. Caso admitamos que a civilização diminua as incertezas da vida comunal, jamais poderemos afirmar que ela as supera totalmente. O anseio pelo pai e pelos deuses tem a ver diretamente com este incontornável desamparo humano. Nessa descrição, Freud formaliza importante conceito para o seu argumento geral nesta obra: infância da raça humana.

Oculto atrás de toda figura divina estaria o contorno da figura do pai. O homem civilizado, sentindo-se desamparado, reclama por proteção.<sup>198</sup>

A caracterização freudiana remete à civilização branca e cristã da Europa e da América do Norte. Ou seja, tem no primeiro plano da sua análise a cultura judaico-cristã ocidental. Neste contexto, duas conclusões fundamentais: (1) a civilização não se sustentaria sem as ideias religiosas; (2) os indivíduos não tolerariam a vida não fossem as ideias religiosas.<sup>199</sup>

O conhecimento formal consolida-se através de diversas informações. Quem aprende, geralmente, confia na voz de autoridade. A crença está presente nesse processo. Mas, caso o aprendiz pergunte pela fundamentação das ideias que lhe estão transmitindo, ao invés de aceitar a descrição dos resultados, espera-se que o ensinamento lhe ofereça a possibilidade de observação dos fenômenos e compreensão das inferências.

Em outros termos, o conhecimento científico fundamenta-se em fatos possíveis de serem demonstrados. Quanto ao conhecimento religioso? Definem “verdades” a partir da frágil base da crença.<sup>200</sup>

Fundamentação dos ensinamentos religiosos: (1) ideias nas quais nossos antepassados acreditavam; (2) ideias transmitidas pelos nossos antepassados; (3) é proibido questionar a autoridade dessas ideias. Fica posto que as ideias religiosas funcionam

---

<sup>198</sup> Ibid., p. 29.

<sup>199</sup> Ibid., p. 33.

<sup>200</sup> Sem embargo, na compreensão teológica de Hans Küng (1979, p. 426), Freud confessa seu ateísmo sem ambiguidades. Esse não é o ponto principal de *O mal-estar na cultura*. Küng diz que a honestidade intelectual de Freud e a sua racionalidade crítica destacam fundamentalmente a emancipação humana. Neste aspecto, assim como Feuerbach e Marx, Freud combate todo tipo de cativo, ainda que a força opressora seja a igreja ou mesmo a ideia de Deus.

como um legado. A geração que a recebe hoje deve transmitir para as gerações futuras. Passam para os filhos o que os pais ensinaram.<sup>201</sup>

Em poucas palavras: em que se funda a autenticidade dos ensinamentos religiosos? No passado.

Qual seria a origem psíquica das ideias religiosas? Os desejos humanos. Freud atribui o conceito de ilusão para definir as ideias religiosas. Ilusão, nessa compreensão, não é o mesmo que erro: “Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação”.<sup>202</sup>

Não está em questão a verificação da autenticidade das ideias religiosas. A investigação de Freud não passa pela tarefa de testar a veracidade dos pressupostos religiosos. Contenta-se em caracterizá-la como ilusão. As ideias religiosas têm origem não no campo da razão, mas da necessidade.

Para muitos, a vida só é suportável porque contam com o lenitivo proporcionado pelas doutrinas religiosas. A psicanálise, conforme a concebe Freud, derruba o que está posto. Mas tem condições de pôr algo no seu lugar? Parece que a “frígida” ciência ainda não se notabilizou como substituta da religião na função de consolar os desolados, segundo Freud.

No plano político, as justificativas das razões das regulações tornam-se mais poderosas quando evocam o caráter de Deus do que dos antepassados. A civilização é obra humana. Mas geralmente são explicadas tomando por base os designios divinos. Para ficarmos em um exemplo: *não matarás!*

As razões religiosas tornam-se poderosas na medida em que evocam as origens. Pensamentos que foram forjados em um contexto vão tornando-se poderosos, cada vez mais, revestidos da roupagem religiosa e consagrados pelo tempo. “O pai primevo constitui a imagem original de Deus”.<sup>203</sup>

Daí a palavra do pai primevo ganha a força da voz de Deus. Não é a voz do povo, mas a voz do pai que é a voz de Deus.

---

<sup>201</sup> Ibid., p. 42, 43.

<sup>202</sup> Ibid., p. 50.

<sup>203</sup> Ibid., p. 67.

Quando o pai se pronunciou para regular a vida cultural, certamente teve que contornar as limitações típicas do seu próprio contexto. O fato é que com o tempo a voz datada ganha *status* de divina. Como disse Freud, “o cabedal de ideias religiosas inclui não apenas realizações de desejos, mas também importantes reminiscências históricas”.<sup>204</sup>

O valor histórico das doutrinas religiosas é algo para ser notado como altamente estruturante da civilização. A força espiritual do pai primevo se faz sentir.

Diante do exposto podemos flexionar o argumento de Freud: a “educação para a verdade” não seria uma tarefa além de inglória, inócua e ilusória?

Isto porque a “educação para a realidade” teria como objetivo superar as ilusões propagadas pelas ideias religiosas. Ainda que não tenha certeza da eficácia das consequências da sua obra para sepultar as ilusões, Freud é combativo no sentido de ser certo no seu objetivo: “Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de ‘educação para a realidade’”.<sup>205</sup>

Parece que os defensores da estrutura religiosa figuram como céticos diante da ilusão freudiana (crédulo numa civilização adulta baseada na lógica científica):

Se você quiser expulsar a religião de nossa civilização europeia, só poderá fazê-lo através de outro sistema de doutrinas, e esse sistema, desde o início, assumiria todas as características psicológicas da religião.<sup>206</sup>

Em síntese, a crítica direta a Freud: substituir a ilusão consolidada e estruturante pela ilusão ainda em vias de aceitação e afirmação. Em sua defesa, Freud supõe que a grande diferença é que as suas ideias podem de fato, após testes, serem lançadas fora pelos fatos, o que não se admite no pensamento religioso. A premissa de que a religião é comparável a uma neurose da infância dá margem à conclusão de que a humanidade superará essa fase. No contexto da sua defesa final, apresenta a frase mais assertiva sobre o tema: “impõe-se a ele a ideia de que a religião é

---

<sup>204</sup> Ibid., p. 68.

<sup>205</sup> Ibid., p. 77.

<sup>206</sup> Ibid., p. 79.

comparável a uma neurose da infância, e é otimista bastante para imaginar que a humanidade superará essa fase neurótica”.<sup>207</sup>

#### 6.4 O sentimento oceânico

Qual seria a verdadeira fonte da religiosidade? Caracterizá-la como ilusão é o bastante? Sigmund Freud não se contenta com a superficialidade, por isso aceita dialogar com aqueles que acreditam que a expressão religiosa trata-se de um “sentimento oceânico”. Algo que tem a ver com a sensação de eternidade. Outra forma de inquirir: a religião é uma necessidade humana de origem?<sup>208</sup>

Para situar e colocar a questão em perspectiva, Freud “tenta descobrir uma explicação psicanalítica”.<sup>209</sup> Sobre a natureza do “sentimento oceânico”, sublinha duas ideias fundamentais:

- (1) O passado é preservado na vida mental. Isto é, diferente dos edificadores das cidades que para construir o novo derrubam o velho, na vida mental, o passado coexiste com o presente.
- (2) O sentimento oceânico remonta a uma fase primitiva do sentimento do ego. Neste sentido, a fonte das necessidades religiosas tem a ver com o sentimento de desamparo infantil. Necessidade da proteção do pai.

A vida mental é uma construção. Com essa constatação, Freud afasta-se da ideia que liga a necessidade religiosa a algo “naturalmente” humano. Diferente disso, “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil”.<sup>210</sup>

Qual o propósito da vida humana? A Ciência e a Arte, cada uma a seu modo, tentam responder a pergunta. Sem sucesso. E olha que estão entre as maiores construções humanas. A tentativa de obter compreensão do propósito da vida escapa devido à amplitude da questão. Freud contenta-se com um fio condutor analítico mais

---

<sup>207</sup> Ibid., p. 82.

<sup>208</sup> Inegável a possibilidade de dialogar teologicamente com a concepção de “sentimento oceânico” que fora refutado por Freud. Acessar essa discussão via antropologia teológica parece-nos uma investida promissora.

<sup>209</sup> FREUD, S. *O mal-Estar na civilização*, p. 11.

<sup>210</sup> Ibid., p. 19.

modesto: os homens empenham-se em busca da felicidade, por isso o princípio do prazer se impõe.

Felicidade em dois planos: (1) obter o prazer; (2) escapar à infelicidade. O contentamento proporcionado pelo princípio do prazer é tão efêmero quanto tênue. A condição humana é, definitivamente, suscetível ao sofrimento em três planos: (1) o corpo; (2) o mundo externo; (3) relacionamentos humanos.<sup>211</sup>

A infelicidade é um problema real que inibe ou compromete o projeto de felicidade. A busca pela felicidade pode priorizar “o não sofrer” e só secundariamente ocupar-se do prazer. Neste sentido, a felicidade é não sofrer, e se possível, ter prazer. Felizes aqueles que escapam à infelicidade e sobrevivem ao sofrimento.

O infantilismo religioso pode resguardar pessoas de neuroses individuais. Parece efetiva para apontar o caminho da felicidade, bem como, capaz de proteger o fiel do sofrimento. Portanto, a religião funciona como uma falsa segurança. Por mais que consiga o sentido de abrigo, não consegue manter as suas promessas por muito tempo.

O reconhecimento do poder incontornável da natureza e a fragilidade dos nossos corpos figura como convite à aquiescência ao destino. O mesmo não é dito sobre a terceira fonte do nosso sofrimento: inadequação às regras que regulam a sociedade. Caso o Estado apresente-se como insatisfatório, fonte de sofrimento, nossa atitude é tentar entender o que deu errado nas nossas regulações e em seguida arriscar-nos em novas tentativas. Quando civilização é entendida como fonte de infelicidade, geralmente, o sentido atribuído recai sobre o Estado.<sup>212</sup>

Nostalgia pela vida selvagem quando parece que a civilização falhou na sua tarefa primordial: promover a felicidade ou ao menos proteger do sofrimento. Os encontros culturais da civilização europeia com os ditos selvagens americanos e africanos, por exemplo, parece denunciar que o dito civilizado não atribui maior porção de felicidade. Contesta-se, pois, as ordenações dos Estados e o que fora chamado de progresso.

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 25.

<sup>212</sup> Ibid., p. 38.

A felicidade é algo extremamente subjetivo. Temerário tentar medir grau de felicidade a partir de culturas em espaços e tempos distintos. Com essa compreensão da antropologia, Freud define nos seus termos o conceito de *Kultur*:

[...] descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das dos nossos antepassados animais, e que servem a dois intuítos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos.<sup>213</sup>

Nesta perspectiva, civilização não é sinônimo de felicidade, mas de atividades mentais. A saber, competências intelectuais, científicas e artísticas. Supostamente, com tais competências é provável que o homem neutralize as ameaças à sua felicidade.

Freud investe contra o preconceito que posiciona a civilização como aperfeiçoamento. Segundo esta abordagem etnocêntrica, civilização seria sinônimo de progresso e haveria escalas evolutivas para classificar as culturas.

A formação de uma comunidade cultural não é algo simples, muito menos natural. A civilização exige sacrifícios dos indivíduos. Orientada pelo idealismo da sociedade civilizada, parece que o conviver ajusta-se ao imperativo: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo*. Tal disposição ou comportamento é estranho à humanidade. É uma máxima bonita, mas tratando-se de natureza humana, é ingênua. “[...] A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira”.<sup>214</sup>

A partir dos elementos psicanalíticos com os quais trabalha, Freud considera absurdo conceber unidades comunais baseadas na reciprocidade do amor. Amar ao próximo como a si mesmo é uma impossibilidade. Talvez seja mais razoável *amar a teu próximo como este te ama*. Se for absurdo pensar em amar ao próximo, mais incoerente ainda tentar amar aos inimigos. Diante da realidade da natureza humana, a formação da sociedade tem a ver com tolerância, concessões e interesses. Muito mais do que com benevolência, compaixão, empatia e amor.

---

<sup>213</sup> Ibid., p. 42.

<sup>214</sup> Ibid., p. 64.

*Home homini lúpus (O homem é o lobo do homem).* Criaturas que instintivamente agridem. Convivência marcada pela disputa. O próximo pode eventualmente ser visto como objeto de desejo sexual ou como ajudante potencial de trabalhos necessários. No entanto, por estar próximo, o outro é também alvo de agressividade. “Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas”.<sup>215</sup>

Conforme o registro freudiano, os homens são criaturas violentas que devem ser temidas pelos outros (que estão próximos).

Nesse contexto, insere-se o conceito de instinto de morte. No ocidente cristão a admissão da inclinação humana para a "ruindade" é complicada. De pronto é refutada a demonstração pelos métodos psicanalíticos de que a natureza humana tende à agressividade e até mesmo à crueldade.

A receptividade a essa ideia esbarra no pressuposto básico da antropologia teológica. Conforme registro no livro de Gênesis, capítulo primeiro, verso 26: “Deus criou o homem a sua imagem, conforme a sua semelhança”.<sup>216</sup>

Quando a psicanálise se refere aos instintos naturais do homem, simultaneamente descreve a natureza de Deus? Admitir que o instinto de morte é da própria natureza humana é afirmar que o criador assim o concebeu originalmente?<sup>217</sup>

Quer a discussão proposta seja comprometida pela paixão religiosa ou pela dificuldade em demonstrá-la empiricamente, o fato é que “a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente”.<sup>218</sup>

Definitivamente, segundo Freud, o instinto de agressividade é o grande obstáculo à civilização.

Então, quando tratamos dos processos que dão ocasião à formação da civilização, passamos forçosamente pelos meios utilizados para inibir a agressividade natural. Em termos culturais, para ficarmos em um exemplo, as sociedades constroem

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 67.

<sup>216</sup> BÍBLIA, op. cit.

<sup>217</sup> FREUD, S. *O mal-Estar na civilização*, p. 79.

<sup>218</sup> Ibid., p. 87.

diques para que as tempestades não sejam fatais. Assim como concebem mecanismos para conter a agressividade, sem o que não seria possível viver em sociedade.

Civilização é a superação do domínio desgovernado dos instintos. Para tanto, internalizar a voz da autoridade é uma necessidade básica para instituição da civilização. Quando as balizas dos comportamentos societários estão suspensas e visíveis, atuantes como expressões sociais porque foram definitivamente internalizados, então, temos a vigência do sentimento de culpa. O sentimento de culpa só ocorre quando intenções ou atos não correspondem aos ideais propostos e compartilhados pela comunidade. “Conhecemos, assim, duas origens do sentimento de culpa: uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego”.<sup>219</sup>

O sentimento de culpa não é um tema transversal nesta abordagem sobre o mal-estar da civilização. Para que a civilização se viabilize é necessária a intensificação do sentimento de culpa. Na civilização, enquanto o sentimento de culpa se avoluma, a felicidade escasseia. O sentimento de culpa aparece como um mal-estar, sentimento de inadequação. Tal insatisfação permanece no inconsciente.

Daí surge a religião com a sua mensagem de redenção. O sentimento de mal-estar é nomeado: pecado. A proposta da religião pretende ser uma resposta a este homem insatisfeito e deslocado na civilização. A morte sacrificial de um por todos. O cordeiro que toma sobre si a culpa de todos.<sup>220</sup>

Freud, através de categorias psicanalíticas, faz a sua própria leitura da mensagem do evangelho que se pretende libertadora. Sugere que o cristianismo revela algo da natureza humana que é alvo também dos seus estudos: a culpa. Evidente que o encaminhamento de Freud ao tema em nada faz lembrar o catecismo cristão.

Considerando que a agressividade humana é o grande obstáculo à civilização, Freud não contemporiza: “a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade!”.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Ibid., p. 88.

<sup>220</sup> Ibid., p. 96.

<sup>221</sup> Ibid., p. 190.



O mandamento - *Ama a teu próximo como a ti mesmo* - é o perfeito exemplo de superego cultural. Por que obedecer a este imperativo religioso é tão difícil, senão impossível? Numa formulação simples, porque não é natural. A única maneira de admiti-lo é considerá-lo como ética religiosa que relaciona virtudes temporais com conseqüências eternas. Ou seja, faço o que não quero hoje, como, por exemplo, amar a quem na verdade deveria odiar, para que depois da morte obtenha compensações.

Para Freud em *O mal-estar na civilização*, civilização é essencialmente luta da vida contra a morte.

## 6.5

### Horda e pai primordial

Restringir o pensamento de Freud às análises restritas ao *eu* é um grave erro, pois, para ele, psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social. Nesta relação não haveria sinalizações das fronteiras. Psicologia das massas e análise do eu não seriam esforços contraditórios.<sup>222</sup>

O livro *Psicologia das massas e análises do eu* foi publicado em 1921, no contexto do terror da Primeira Guerra Mundial. Teria a humanidade, dita civilizada, voltado para a barbárie?

Dois fenômenos de massa que mereceram especial atenção nos estudos de Freud: o Exército e a Igreja Católica. Questão fundamental que este ensaio pretendia responder: o que mantém uma determinada massa coesa? Resposta curta: Eros.

Freud dispõe sobre as principais ideias do clássico *Psicologia das massas*, de Le Bon (1841-1931). Nesta abordagem, o indivíduo se dilui na massa e transforma-se radicalmente. O estado do indivíduo na massa caracterizado como um estado hipnótico. Age e move-se como um autômato, instintivamente. Principais características desse indivíduo diluído: o inconsciente predomina em relação ao

---

<sup>222</sup> Esclarecemos que nesta seção não tratamos diretamente da questão do ateísmo. O argumento aqui valorizado é que o fervor das massas não remete à certa naturalidade da busca religiosa, mas ao social. Fervor religioso como expressão do social. Essa compreensão nos ajuda a obter uma visão mais panorâmica da distinção que Freud faz entre fé enquanto expressão do indivíduo e crença enquanto expressão social.

consciente, adere com facilidade às ideias sugeridas e tornar-se vulnerável ao poder do contágio, uma vez que “*na multidão, todo sentimento, todo ato é contagioso*”.<sup>223</sup>

Quanto à psique das massas conforme apresentada por Le Bon, segundo Freud, estaria de acordo com a concepção psicanalítica dos primitivos e das crianças. Ou seja, guiada pelo inconsciente, a massa é impulsiva, instável e irritável. Extremada no que se refere aos sentimentos, irracional, por isso mesmo irrita-se quando convidada a refletir. As massas preferem as certezas vultosas ditas por líderes fortes às possibilidades amenas compartilhadas por líderes pedagogos.<sup>224</sup>

Outro modo de dizer, para as massas “o irreal sempre tem precedência sobre o real”.<sup>225</sup>

Exigência que define as massas: ilusões. Por definição, as massas exigem as ilusões. Nessa descrição do trabalho de Le Bon, Freud sublinha o predomínio da fantasia e da ilusão para ressaltar suas concepções de psicologia das neuroses. Isto é, para o neurótico o que vale é a realidade psíquica e não a realidade objetiva.

Sobre os líderes, as massas reclamam instintivamente por direção. No entanto, não basta autoproclamar-se líder para conquistar subordinados. Por certo o prestígio pessoal é fator importante, mas não é tudo. Sem precisar ser exaustivo, Freud aborda as alegadas necessárias qualidades pessoais do líder para conseguir conduzir a massa. Entre outros atributos, estar ele mesmo fascinado pela ideia que posteriormente despertará a fé nos outros.

Feito a sua pequena resenha sobre *Psicologia das massas* de Le Bon, Freud adverte que esse olhar depreciativo sobre a psique das massas não tem nada de original. Massas humanas, por esta perspectiva, são agrupamentos efêmeros, heterogêneos, movidos por interesses passageiros. Dito isto, importante frisar que existem múltiplas possibilidades classificatórias dos agrupamentos humanos. A terminologia *massa* pode ser inapropriada em alguns casos pela formação, finalidade e resultados dos agrupamentos.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*, p. 42.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 47, 48..

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 57.

Importante sublinhar algumas conclusões sobre as quais chegou sobre *massa*, porque posteriormente Freud vai se pronunciar a respeito. *Massa* é: excitável, impulsiva, passional, inconstante, inconsequente, indecisa, violenta, irracional, afeita ao contágio emocional e manipulável.<sup>227</sup>

Qual seria a explicação para a mudança psíquica do indivíduo na massa? Conforme vimos até aqui, o indivíduo diluído na massa sofre bloqueios, supressões e inibições resultando em limitações de toda ordem. É fato que o indivíduo sofre a influência da *massa* e tem assim transformações profundas na sua atividade psíquica.<sup>228</sup>

A hipótese forte de Freud neste trabalho: as relações amorosas também constituem a essência da psique das massas.<sup>229</sup>

No estudo da psicologia das massas, segundo Freud, haveria uma dupla falta: pouca importância à “libido” e ao papel do líder. Essas duas questões estariam relacionadas e explicariam a coesão das massas organizadas. Não poderiam ser apenas tangenciadas, mas precisam assumir a centralidade. Isto é, os indivíduos estão ligados ao líder pela “libido”.

Seja no exemplo da Igreja em que todos os fiéis são iguados no amor dispensado por Cristo, seja no Exército em que o general distribui equanimemente o seu amor cuidadoso, o fato é que a organicidade e a durabilidade da massa passam necessariamente pela ligação libidinal com o seu líder.<sup>230</sup>

Ilusão que justifica e mantém as massas: “há um chefe – na Igreja Católica, Cristo, e no Exército, o general - que ama os indivíduos da massa com o mesmo amor”.<sup>231</sup>

Acaba a ilusão, desfeita a massa. A massa se desagrega na falta, na perda, no enfraquecimento do líder. A sobrevivência das massas depende das ligações libidinosas.

Por que, genericamente, os indivíduos ora se aproximam, ora se repelem? A alternância citada revela que os seres humanos precisam um do outro, mas nem tanto,

---

<sup>227</sup> Ibid., p. 61.

<sup>228</sup> Ibid., p. 65.

<sup>229</sup> Ibid., p. 72.

<sup>230</sup> Ibid., p. 73-75.

<sup>231</sup> Ibid., p. 74.

não todo tempo. As hostilidades não se restringem aos estranhos. Observa-se a ambivalência emocional (hostilizamos inclusive a quem amamos). Mas então, como contornar o comportamento agressivo dos seres humanos? Freud observa que “toda essa intolerância desaparece, momentaneamente ou permanentemente, por meio da formação de massas e na massa”.<sup>232</sup>

A massa estabelece restrições de forma a não deixar realizar-se plenamente o indivíduo egoisticamente amparado no amor-próprio narcisista. A massa pressupõe relações libidinosas entre os seus membros. A mudança cultural festejada neste processo: do egoísmo para o altruísmo.

Voltemos à questão fundamental nesta discussão de Freud: como se explica o desaparecimento da intolerância de forma a possibilitar a ocorrência da massa? “Segundo nossas concepções teóricas, semelhante limitação do narcisismo pode ser produzida apenas por um fator: por ligação libidinoso a outras pessoas”.<sup>233</sup>

O impulso gregário. O indivíduo na massa, uniformizado, dependente, sem iniciativa, sofre um tipo de regressão da atividade psíquica. A sugestão mútua o toca e o move. O indivíduo debilitado nas suas faculdades intelectuais e dominado pela psique de massa torna-se vulnerável quando está sob a influência sugestiva. Tal ajustamento fruto de regressão do indivíduo civilizado para compactar-se à massa o coloca na condição psíquica encontrada nos selvagens e nas crianças.

Freud disserta sobre o trabalho de Wilfred B. L. *Trotter (1872-1939)* para frisar a compreensão desse autor a respeito do impulso gregário. Instintos do rebanho. O fenômeno das massas é compreensível à luz do instinto gregário inato a espécie animal, algo primário. Biologicamente os seres vivos tendem a formar e viver em grupo. “O indivíduo se sente incompleto quando está sozinho. O medo sentido pela criança pequena já seria uma expressão desse instinto gregário”.<sup>234</sup>

Contudo, segundo Freud, há uma simplificação para explicar a formação dos grupos quando se olha apenas para o impulso gregário natural dos indivíduos. Nesta perspectiva crítica, Trotter teria minimizado o papel do líder. O instinto gregário por ele só não concorreria para a formação natural das massas organizadas. A simples

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 89.

<sup>233</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>234</sup> Ibid., p. 115.

concepção de organização afirma a centralidade do papel do líder. Os impulsos difusos seriam concentrados a fim de gerar energias sociais específicas. O líder seria este “objeto” de conexão entre os impulsos gregários e realizações das massas. “Todos os indivíduos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser governados por um só”.<sup>235</sup>

Primitivamente o sentimento era de hostilidade. A criança que chora com medo da solidão também chora com a aproximação dos estranhos. A afirmação da sociedade decorre da superação da fase de ciúmes que geram competição e ameaça entre os indivíduos. O espírito comunitário, o sentimento social, a opção gregária, tem a ver com a identificação que iguala os indivíduos. A superação do medo generalizado desagregador é que todos os indivíduos devem ser iguais.

Neste sentido a segurança do irmão caçula depende da sua identificação com os pais e os irmãos mais velhos, assim como, na sentença de Salomão, observa-se a necessidade natural de equiparação entre os indivíduos. O instinto gregário é essencialmente instinto de sobrevivência. Enquanto Trotter descreve o *animal gregário*, Freud expõe o *animal de horda*. O indivíduo que adere a uma *horda* está aquiessendo diante de um líder.<sup>236</sup>

O estudo da horda primordial não tem o caráter especulativo de arriscar-se a remontar mundos sociais inexistentes. A tentativa de Freud é relacioná-las com a massa humana. Nos primórdios havia uma horda governada por um macho forte. A psicologia das massas não se restringe a verificar as opções dos indivíduos gregários, mas abrange também as relações em torno do pai, do chefe, do líder. Em síntese, segundo Freud: “a massa nos parece uma revivescência da horda primordial”.<sup>237</sup>

A mira de Freud ao relacionar a formação das massas com a horda primordial tem um alvo fixo: “O líder da massa continua sendo o temido pai primordial”.<sup>238</sup> A sede de submissão das massas tem origem na sua constituição psíquica. “O pai primordial é o ideal da massa, que domina o eu em lugar do ideal do eu”.<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 117.

<sup>236</sup> Ibid., p. 121.

<sup>237</sup> Ibid., p. 125.

<sup>238</sup> Ibid., p. 132.

<sup>239</sup> Ibid., loc. cit.

## 6.6 Conclusão

Reputamos como devidamente exposto textualmente o ateísmo de Freud. Interpretar esses textos como vagas referências ao fenômeno religioso não nos parece razoável. Também não temos elementos que nos convença que o ateísmo de Freud tenha a ver com as decepções com o judaísmo ou com o cristianismo.

Como estudioso da psicanálise, Freud não se revela assustado com a condição humana, muito menos afrontado com o comportamento dos religiosos. Situa as suas análises, identifica-se com a cultura judaica burguesa, comporta-se como um cientista a procura das revelações da razão.

Pelas obras políticas e sociais de Freud que examinamos neste capítulo, o seu ateísmo não aparece enquanto resposta ao que as pessoas fizeram ou deixaram de fazer. Por mais redundante que possa parecer, a ateísmo de Freud tem a ver com Deus e não com a humanidade.

Na abordagem de Freud, Deus sequer é tratado como hipótese. Mas isso não define o pensamento da psicanálise. Freud distinguia as suas opiniões pessoais da psicanálise. Ou seja, outros psicanalistas fizeram estudos aprofundados e sérios em que o fator Deus além de admitido era central. Em outros termos, Freud não foi o típico ateu militante que atuava para provar a inexistência de Deus. Sua militância tratada na chave positiva: a psicanálise é uma ciência autônoma distinta das disciplinas acadêmicas. As energias de Freud foram usadas para provar a existência da psicanálise e não para provar a inexistência de Deus. Portanto, Freud manteve-se aberto ao diálogo sobre diversos aspectos científicos e da cultura. Entre tantos aspectos relevados, a fé, sem dúvida, foi um deles.

A convivência com Oskar Pfister (1873-1956) remonta adequadamente o diálogo de Freud com a fé. Remontar o ambiente epistolar entre os dois se investe de grande importância para entender a abertura de Freud para ouvir e a sua habitual assertividade para falar dessas questões.

Para os nossos objetivos, não vamos aprofundar a pesquisa sobre essa amizade considerada a princípio improvável. Queremos apenas tangenciar a caracterização do Deus a que Freud rejeitou confessadamente.

A convivência com Oskar Pfister não fez com que Freud se convertesse, mas provou a Freud que um homem de fé podia ser um excelente psicanalista. Fica nítido que Freud respeitava Pfister intelectualmente e o admirava como homem de fé. Os dados biográficos sobre essa amizade dão conta da firmeza do testemunho de fé de Pfister, algo devidamente respeitado por Freud.<sup>240</sup>

Temos um caso exemplar que diante de um interlocutor confessadamente ateu, o crente expressa a sua experiência de fé, seja através das palavras ou dos gestos. Não encontramos na história dessa amizade a tentativa de Pfister de se apropriar da retórica apologista. Mesmo a sua aproximação da psicanálise foi interpretada como fruto da sua fé. Nesta chave interpretativa, Pfister seria um sujeito vigoroso, altruísta, humanista, que via no conhecimento psicanalítico algo que poderia auxiliá-lo na condição de “médico de almas”. O pastor que busca conhecimentos científicos terapêuticos para dirigir-se às pessoas que sofriam angustiadas e assim ajudá-las.

As convicções pessoais de Freud não foram transformadas em profissão de fé da psicanálise. Na carta dirigida a Pfister, Freud separa a natureza da psicanálise das suas convicções pessoais: “A psicanálise em si não é religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores”.<sup>241</sup>

Com isso, motiva a um homem de fé a aprofundar-se no estudo e na prática psicanalítica.

Em resposta, sobre a ciência inaugurada por Freud, Pfister deixa claro que seu grande interesse na psicanálise consistia na busca da verdade e no método da cura da alma. Quanto ao restante, no que tinham divergências, nada configuraria obstáculo para persistirem na busca do objetivo comum. Enfaticamente, o pastor buscava na psicanálise os métodos para a cura das almas.

A propósito, nas suas correspondências com Pfister, Freud usa termos reveladores para caracterizar a sua condição frente ao tema da fé religiosa. Vejamos dispostos num quadro o que poderíamos chamar de confissão de ateísmo de Freud. O quadro não é exaustivo, apenas uma amostra.

---

<sup>240</sup> MORANO, C. D. *Sigmund Freud e Oskar Pfister*.

<sup>241</sup> FREUD, S. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939)*, p. 25.

Tabela 1 – Freud, confissão de ateísmo

| Data       | Contexto   | Autodefinição   | Página |
|------------|--|---|--------|
| 9.2.1909   | O público da psicanálise não é composto por religiosos. Na verdade, são não-religiosos radicais.   | <b>“Mau herege como eu”</b>   | 25     |
| 9.10.1918  | Desacordo sobre teoria sexual e ética, que implicaria em diferenças terapêuticas.  | “Por que nenhum de todos estes devotos criou a psicanálise, por que foi necessário esperar por um <b>judeu completamente ateu?</b> ”                        | 84     |
| 11.4.1926  | Freud agradece por ser presenteado com exemplar do livro recém lançado de Pfister sobre um faquir “milagreiro”.  | “Fiquei contente por mim, por não ter nenhuma religião e não chegar a estas desagradáveis situações opressivas, das quais o senhor não consegue poupar-se.” | 135    |
| 16.10.1927 | Freud antecipa que nas próximas semanas seria publicado o seu livro “O futuro de uma ilusão” em que esboçaria a sua posição totalmente contrária à religião. | “Que medida de compreensão e tolerância ainda consegue ter para com este <b>herege incurável.</b> ”   | 143    |

Fonte: FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009.

Sobre as reações de Pfister a autodefinição de Freud, diríamos que soam como estranhas. “O senhor não é judeu” e “O senhor não é ateu”. Mesmo diante de reiteradas vezes Freud afirmar a sua identidade de “judeu ateu”, Pfister teima em ficar com as suas próprias interpretações: “jamais houve cristão melhor”.<sup>242</sup>

Como complemento, apresentamos outro quadro. Entre tantas correspondências por tantos anos, vários temas foram tratados com o amigo, interlocutor capaz de sugerir questões e criticar posições teóricas assumidas pelo mestre de Viena. No

<sup>242</sup> Ibid., p. 85.



entanto, o que se investe de grande importância para nossa tese, Freud usa para se referir a Pfister, termos que denotam respeito e admiração pela sua fé. Como dissemos no quadro anterior, não estamos realizando análise de discurso utilizando interpretações complexas ou construções de taxonomias. Os dois quadros comparados servem como amostragem.

Tabela 2 – Freud, testemunho de Pfister

| Data       | Contexto  | Designa  | Página |
|------------|---|--|--------|
| 10.5.1909  | Agradecimento pelo presente da réplica do monte suíço Matterhorn.   | “... um verdadeiro servo de Deus.”   | 34     |
| 4.10.1909  | Saudação no início da carta.  | “Santo homem de Deus.”   | 40     |
| 20.5.1921  | Atraso de Freud para responder ao telegrama de Pfister.   | “Como santo homem, não se tenha deixado intimidar com um relacionamento tão herético.”   | 109    |
| 11.4.1926  | Freud agradece por ser presenteado com exemplar do livro recém lançado de Pfister sobre um faquir “milagreiro”. | “Fiquei penalizado pelo senhor, que tenha de se ocupar com essa, chamemos assim, porcaria.”  | 135    |
| 12.5.1931  | Freud se recuperava de uma cirurgia e dizia-se incapacitado e indisposto temporariamente.                       | “Poderia eu desperdiçar a oportunidade de ver junto a mim meu velho amigo, rejuvenescido pela graça de Deus, o senhor pastor?”                       | 178    |
| 25.11.1934 | Freud felicita Pfister pelos seus sucessos como analista e como escritor.                                       | “Que o senhor possa ser um analista tão convicto e ao mesmo tempo um homem espiritual, pertence às contradições que tornam a vida tão interessante.” | 184    |

Fonte: FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009.

Em carta endereçada a Freud no dia 20.2.1928, Pfister envia junto o manuscrito do seu livro – “A ilusão de um futuro” – em resposta ao livro “O futuro de uma ilusão”. Tal publicação era esperada e desejada pelo mestre de Viena. Demarcaria para o público que a psicanálise estava para além das opiniões pessoais de Freud e poderia ser praticada com seriedade científica, mesmo por aqueles que tivessem convicções religiosas distintas das dele. Nessa carta, Pfister deixa claro que as suas intenções, seja na troca de cartas ou no debate dos livros, não era demover o interlocutor das suas ideias, muito menos que estivesse perturbado com os conteúdos que eram hostis à religião. Parece-nos lúcido e consciente quanto às intenções da sua correspondência intelectual com Freud: “Não há grande perigo de o senhor candidatar-se ao batismo nem tampouco de eu me jogar do púlpito”.<sup>243</sup>

Nessa carta do dia 20.2.1928, baseado nas suas interpretações e não nas autodefinições textuais, Pfister diz a Freud que a principal diferença entre eles em termos de religião não estaria no conteúdo dos seus livros, logo, de carácter intelectual. A diferença fundamental consistia na vivência, logo, no aspecto da experiência. Enquanto Freud formou seu juízo sobre a fé vivendo perto de formas patológicas de religião, Pfister dizia que teve “a sorte de poder dirigir-me a uma forma livre de religião”.<sup>244</sup> Mas é preciso enfatizar que essa era a interpretação de Pfister e não a explicação de Freud.

Enfim, a postura do pastor Pfister em relação ao mestre e amigo Freud não foi pautada pela apologética, mas pelo testemunho. Sabemos pelos registros dos biógrafos e pelos textos de ambos, que essa relação de amizade foi uma das mais profícuas e duradouras que Freud teve fora do âmbito familiar.

---

<sup>243</sup> Ibid., p. 157.

<sup>244</sup> Ibid., p. 158.

## 7

### A experiência mística em diálogo com a modernidade

Em qual campo de atividades humanas existem mais sepulturas que na história da apologética cristã, de sua dogmática, de sua ética, ou de seu ensino social?

(BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 364)

Os dogmas assustam como trovões

E que medo de errar a sequência dos ritos!

Em compensação,

Deus é mais simples do que as religiões.

(QUINTANA, Mario. *Apontamentos de história sobrenatural*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 90)

#### 7.1

##### Introdução

Nos capítulos anteriores, caracterizamos “O estado da arte do ateísmo Moderno” percorrendo o debate sobre o ateísmo entre os “mestres da suspeita”. Como dissemos na introdução, esta tese possui duas partes distintas. Na primeira parte, a tarefa foi contextualizar o ateísmo na Modernidade tardia através da biografia e bibliografia de Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Karl Marx e Sigmund Freud.

Este capítulo serve ao propósito de introduzir a segunda parte da tese. Portanto, os leitores perceberão certa descontinuidade do estilo da linguagem. Fazemos isso conscientes. Na primeira parte do trabalho, procuramos identificar o ateísmo enquanto indagações Modernas concernentes à fé. Nessa segunda parte, enfatizaremos a mística no contexto da teologia política Moderna enquanto possibilidade de diálogo no mundo Moderno.<sup>245</sup>

Enquanto na primeira parte procuramos ficar no campo das aporias e levantar questões para a teologia, na segunda o trabalho é conseguir ser mais propositivos e responsivos. Apresentar a Teologia Política Emancipadora em relação à experiência mística. Ou seja, dissertar sobre a Teologia Política Emancipadora como desdobramento da experiência mística.

---

<sup>245</sup> Advertimos que o leitor atento perceberá a descontinuidade da linguagem neste capítulo. Intencionalmente ele não se identifica com os capítulos anteriores, muito menos com os posteriores. Cumpre função de capítulo de transição. Na primeira parte, o conceito chave pesquisado foi o “ateísmo” e na segunda parte lidaremos com o conceito chave “mística”.

Sabidamente assumimos uma pesquisa hermenêutica que lida com uma visão panorâmica do tema ateísmo, bem como da mística. Como na primeira parte situamos o ateísmo da Modernidade tardia, nesta segunda procuraremos contextualizar algumas respostas que foram elaboradas quer por filósofos, quer por teólogos. Consideramos que essas articulações são necessárias para justificar o recorte temático, bem como justificar a mudança de estilo de linguagem e de conteúdo.

Este sétimo capítulo adota um estilo menos analítico para tornar-se mais descritivo. Por mais que se trate de uma tese doutoral que precisa manter a linguagem acadêmica com as suas formalidades específicas, entendemos que descrever mística passa necessariamente pela difícil tarefa de descrever “experiências”. Daí, ilustramos com este capítulo que no campo da mística a teologia política se expressa regularmente enquanto poética.

Portanto, neste capítulo de transição nos dispomos a contornar a questão da experiência de fé enquanto interlocução do ateísmo ético. O testemunho público dos cristãos que primam pela promoção da emancipação humana com tudo que isso implica seria, na nossa hipótese, a principal via de acesso aos que na Modernidade tardia declaram-se ateus. Noutra abordagem, é forte a hipótese de que os testemunhos cristãos que negam dignidade humana em detrimento do censo de preservação da instituição religiosa, ou muitas outras manifestações religiosas tão arcaicas quanto contraditórias ao espírito moderno, funcionam como variáveis do que estamos convencendo como ateísmo ético.

O ateísmo ético deriva do mau testemunho daqueles que publicamente dizem que tiveram uma experiência com Deus. Neste caso, o não crer tem a ver com decepções dos observadores que negam os comportamentos dos cristãos e por extensão negam a possibilidade de Deus existir. De certa forma, o quadro que montamos dos “mestres da suspeita” caracteriza esse fenômeno. Podemos afirmar que entre os quatro autores estudados muitas questões ficam em aberto sobre o crer em Deus. Mas, quanto ao negar e criticar a expressão de fé do Ocidente judaico-cristão, os quatro o fazem.

Nos próximos capítulos, identificaremos outro tipo de interpelação: como o testemunho público dos cristãos se consolida como positivo na chave da experiência mística. Nestes termos, estaremos caracterizando a Teologia Política Emancipadora.

O testemunho negativo no âmbito da Igreja institucional gera cristãos frustrados que tendem a migrar para condição de céticos ou ateus? E mesmo aqueles que jamais se autodefiniram como cristãos, mediante ao que observam, afirmam certo ceticismo que confunde o não crer com o fato de não serem convencidos pela vivência de fé daqueles que dizem crer em Deus?

O mal-estar com a Igreja seria o estágio primário daqueles que não conseguem crer? A decepção com pessoas que se dizem crentes é determinante para confirmar a postura das pessoas que se dizem ateias?

Supomos que em termos de idealismo cristão, o místico tende a ajustar o gesto, que se expressa nas interações sociais, à experiência espiritual, que ocorre no âmbito privado.

Seguindo como eixo positivo, sublinharemos, na revisão de literatura proposta, o conceito de “experiência” como central.

Nossa suposição é que a experiência mística cristã antecede a pertença religiosa, daí a Igreja ser sensível a manifestar a identidade do Deus conhecido. O testemunho daquele que fez a experiência de Deus que não apela ao “sensível” torna-se ineficaz no âmbito cognitivo.

Ainda como conjectura, na teologia, o discurso tende a lidar com o tema do ateísmo como debate de ideias. Problematizada a “verdade cristã”, os teólogos se põem a defender a fé com argumentos racionais. No entanto, essas categorias estariam ocupando posição central inadequadamente. O que interpela a Igreja, e por extensão os teólogos, seria a ética. Mais precisamente, os cristãos engajados em ajustar a práxis à fé.

A crise de fé está mais relacionada à crise de confiança do que a crise de linguagem. Neste sentido, quem suspeita do grupo que se ajusta em torno de Deus e pronuncia o nome Dele, polifonicamente, em potencial, desenvolve a crise de fé suspeitando de Deus. Questão de projeção e transferência. Seja tanto para o ceticismo como para o ateísmo, a questão ética adquire centralidade em relação à ontologia.

Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud são dignos representantes da Modernidade. O Iluminismo enquanto questionador das tradições de fé. A filosofia na condição de contestadora da institucionalização da verdade. O ceticismo como o único pressuposto admissível. A ciência no primado da técnica e mecânica que alteram os ritmos de vida. A urbanização enquanto expressão estética da burguesia europeia. Moedas e câmbios figurando como os valores econômicos influenciam os valores sociais e morais. Estado-Nação e nacionalismo como novos arranjos políticos. Enfim, ainda que não houvesse unanimidade entre os autores citados, ambos reagiram a este contexto judaico-cristão burguês.

Jamais poderíamos ignorar o fato de que muito do que foi tratado sobre o ateísmo entre os “mestres da suspeita” tenha relação com o contexto europeu nos séculos XIX e XX. Embora, após pesquisar as biografias e os textos centrais dos respectivos autores, consideramos um exagero afirmar que os tais afirmaram o ateísmo em resposta ao contexto ou como resistência ao contexto.

O razoável seria pensar que no advento dessa Modernidade haveria a exaltação da racionalidade em detrimento do esvaziamento da fé. Como decorrência desse processo complexo, as instituições religiosas entrariam em colapso e os indivíduos alcançariam plena autonomia. O humanismo subtrairia o teocentrismo e elevaria a ciência. O suposto pensamento luminar do Iluminismo pondo fim às trevas, superstições, credos e tradições.

Henri Bergson (2005) caracteriza esse cenário com uma perplexidade que pode ser interpretada como uma boa provocação. Em outras palavras, o ocaso da fé enquanto profecia que não se realizou:

O espetáculo do que foram as religiões, e do que algumas delas são ainda, é extremamente humilhante para a inteligência humana. Que tecido de aberrações! A experiência bem pode dizer “é falso” e o raciocínio “é absurdo”, nem por isso a humanidade deixa de se agarrar com mais força ainda ao absurdo e ao erro.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*, p. 95.

Como dissemos, o místico fez a experiência de Deus e supomos que tende a ajustar o gesto à experiência. Desenvolveremos neste capítulo o argumento de que a experiência mística repercute e comunica em plena Modernidade tardia.<sup>247</sup>

## 7.2 Experimentar Deus hoje

Não tem mania de grandeza. Fosse Deus o que dele muitas vezes tentaram fazer estaria paralisado. No que Deus se revela a humanidade, humano se faz. De fato, Deus não tem mania de grandeza, uma vez que se revelou na pobreza. Senão, vejamos: para abençoar a todos os povos escolheu “o menor de todos os povos” (Deuteronômio 7.7); dentro de Israel revelou seus atributos excepcionais a partir dos mais simples; os primogênitos (Caim, Esaú, Eliab) assistiram o protagonismo dos irmãos mais novos (Abel, Jacó, Davi) nos projetos divinos; as esperanças em Deus através das novas gerações em Israel não esbarraram nas estéreis, mas se concretizaram a partir delas (Sara, Rebeca, Raquel); a missão de Jesus foi fortemente associada à noção de “Servo” apresentada na profecia de Isaías.<sup>248</sup>

Jesus de Nazaré tendo a mesma natureza de Deus, diferente do que se podia esperar em Israel sobre o messias, fez-se servo de todos. Assumiu a perspectiva, carregou o fardo, aproximou-se daqueles que pela lei mosaica foram considerados malditos. Para assumir a sua condição de servo, Jesus de Nazaré, voluntariamente, se esvaziou da sua condição divina. Isto é, esvaziou-se de si mesmo. Nessa condição, revela agudamente o humano, bem como o divino. O Filho como a maior revelação de Deus Pai. “Humano assim como ele foi, só podia ser Deus mesmo”.<sup>249</sup>

Jesus de Nazaré em condições históricas concretas contraria a lógica da liberdade. Livre não seriam os poderosos que erguem esquemas para se perpetuarem em condições de mando. “A liberdade autêntica foi vivida na obediência ao Pai e no serviço desinteressado aos homens”.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Convém advertir mais uma vez que optamos por uma leitura conceitual baseada na hermenêutica que valoriza o *jogo de linguagem*. Isto é, não nos ocuparemos das definições etimológicas ou das discussões monográficas dos eruditos ditos autorizados. Essa advertência explica nossa opção por um texto, neste capítulo, bem próximo do estilo literário. Mística enquanto experiência.

<sup>248</sup> BETTO, F. Deus é o último dos homens, p. 15, 16; BÍBLIA, op. cit.

<sup>249</sup> BETTO, F., op. cit., p. 19.

<sup>250</sup> Ibid., p. 20.

A força de Deus revelada no mundo através da fragilidade do Cordeiro: o Cordeiro Santo de Deus que redime o mundo no anúncio e na vivência do serviço, portanto:

O que é louco para o mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; o que é fraco para o mundo, Deus escolheu para confundir os fortes; o que é vil e desprezível ao mundo, Deus o escolheu, como também aquilo que não é nada, para destruir aquilo que é.<sup>251</sup>

Depois da breve introdução sobre experimentar Deus tendo o texto bíblico como referência, podemos seguir no mesmo tema, porém, noutra modalidade de “escritura”.

O fazer poético é crivado por forças estranhas. Estranho não no sentido de penetrar indesejado, mas pelo fato de não ser facilmente definido. A linguagem poética vibra o mistério. O poeta dispõe de símbolos para aproximar-se das suas subjetividades.

Para sentir, entender e verbalizar a vida que pulsa, o poeta é poeta porque é dotado de milhares de antenas. Na altíssima capacidade de cortejar os mistérios, o poeta capta Deus.

Versos belos, encadeados, nudez da palavra, esteticamente impressionantes, entrelaçados por fios frágeis e imperceptíveis a olho nu, elegantes, ritmados. Contudo, a poesia fala bem mais do que as suas belas materialidades. Poesia é coisa do espírito. Só a absolve aqueles que se despem das supostas objetividades plenas.

Hugo Baggio (1974) refere-se ao estupor de Jorge de Lima diante da natureza, pois para o poeta o encontro com a coisa criada provoca um tipo de êxtase em que o criador é adorado. Diante dos versos de Jorge de Lima é a vez de Baggio vibrar e lembrar de Deus ao afirmar que:

Mas é o extraordinário: todas as coisas são belas. Todos os seres são belos. Tudo nascido da bondade. E esta descoberta desata a alegria. E esta alegria se torna mensagem. E a alegria se faz Verbo e habitou entre os homens. A experiência de Deus deitou raízes e cresceu em flores.<sup>252</sup>

<sup>251</sup> BÍBLIA, op. cit., I Coríntios, 1:26-28.

<sup>252</sup> BAGGIO, H. D. A experiência de Deus no poeta, p. 32.



Nesse texto o poeta é apresentado como místico, assim como vidente. Capacidades espirituais que permitem lançar olhares simples e enxergar o que poucos enxergam. Para o poeta o mundo, tal como visto no ato mecânico, não basta. O poeta é um contemplativo. As mensagens de Deus não estão na superfície, mas nas profundezas.

Sensibilidades múltiplas e afloradas. Qual seria o ponto comum entre essas diferentes competências? As ações dos místicos, videntes, contemplativos e profetas são alimentadas pelas experiências de Deus. Portanto, segundo Baggio, o ato poético nasce de transcendências. O mistério da poesia nasce de Deus.

Uma experiência feita linguagem. O poeta não expõe uma teoria. Proclama um acontecimento. Os versos não são informações. São experiências. Não tentam convencer. Levam à conversão. Convite ao absoluto. Ao sentido. Do coração da poesia irrompe o mistério pascal. É a hora epifânica, que prepara o momento profético. O anúncio de Deus. A eterna teofania.<sup>253</sup>

Fica evidente o arrebatamento do autor. Chega a exagerar que o encontro com a beleza da palavra poética é em si o encontro com o Supremo Poeta. Entrelaça textos bíblicos com poesias de autores brasileiros. O entusiasmo atrapalha um pouco a objetividade da análise a que se propõe.

Tal profusão de versos soltos e emoções borbulhantes levam-nos a considerar que além do espírito que a atravessa, a poesia tem forma e conteúdo. Não devemos cair nos extremos do formalismo estilístico, muito menos nos êxtases desencorpados.

O “disse Deus” criou coisas intangíveis, mas não deixou de trazer à existência coisas visíveis. A fala profética é só transformar o concreto em coisas espirituais? A linguagem cria mundos palpáveis. Experiências espirituais talvez sejam indescritíveis. Mas o poeta tenta assim mesmo. A poesia é a materialidade, manifestação, revelação das coisas do espírito. O poeta reconhece a imperfeição das suas obras. Contudo, precisa da palavra criadora para que o mundo faça sentido.

Segundo Henrique C. de Lima Vaz (2009), numa abordagem mais conceitual e filosófica, o sentido original de “mística” remonta essencialmente a experiências transcendentais em que o ser humano adquire altos conhecimentos. Tais experiências ocorrem no plano transracional e não subracional. A realidade transcendente da

---

<sup>253</sup> Ibid., p. 36.

mística, portanto, é da ordem do espírito. Reduzi-la ao plano pragmático não é só esvaziá-la semanticamente, mas também lhe negar a própria essência (VAZ, 2009, p. 10).

Em termos objetivos o que seria a perversão da mística? Ser capturada pela política. São experiências distintas na natureza e nos fins. A experiência mística do sujeito é singular, enquanto que a experiência política é por definição comunitária. Na mística, o indivíduo volta-se para o Absoluto, enquanto que na política volta-se para a comunidade. Experiência mística opera na esfera transcendente. Tratando-se da experiência política, ocorre na esfera imanente. O indivíduo entre dois polos: a relação com o Absoluto na mística e a relação com o Outro na política (VAZ, 2009, p. 12).

Analisar a experiência mística com chaves científicas positivista é desdenhar da sua natureza. O encontro do indivíduo com o Outro Absoluto escapole da compreensão fenomenológica. Como dito, trata-se de uma realidade que remete à transcendência, por isso, imaterial, não contida pelas categorias históricas. A antropologia da experiência mística que o autor propõe utiliza os testemunhos dos próprios místicos como fonte principal (VAZ, 2009, p. 15).

O registro mais contundente da teoria da mística, seja baseada nos relatos místicos ou pela reflexão filosófica-teológica, desdobra-se em uma questão antropológica fundamental: a abertura do indivíduo para o “espírito”. No que as análises se concentram na natureza do “espírito”, deparam-se com a própria natureza humana. Em termos conclusivos: o indivíduo é capaz de elevar-se usando os seus próprios recursos ou experimenta a “elevação” pela graça divina (VAZ, 2009, p. 24).

A experiência mística antes de ser um fato social (conforme tradição sociológica) ou fato cultural (conforme antropologia cultural) é essencialmente uma questão de transcendência. As abordagens das ciências sociais precisam ser cautelosas nas análises e humildes nos resultados. Trata-se de um “objeto” não necessariamente disponível em termos “corpóreos”.

Vaz aborda esquematicamente a experiência mística na tradição ocidental distinguindo-a em três grandes formas: (1) a mística especulativa; (2) a mística mistérica; (3) a mística profética.

A mística especulativa refere-se ao pensamento empenhado no “conhecimento” do Mistério do Ser. Questão cara à tradição do pensamento metafísico filosófico ocidental. Para ficarmos apenas em dois exemplos emblemáticos dessa modalidade: Platão representa o pensamento seminal e Santo Agostinho aplicou-o à terminologia cristã.

O Apóstolo Paulo ressignifica o *Mystérion* helenístico. A mística mistérica, a qual Paulo refere-se, não se reduz a ritos de iniciação. O *Mystérion* de Deus foi revelado em Jesus Cristo. Outrora oculto, mas o *Mystérion* de Deus na concepção cristã foi manifesto e revelado na Igreja. Formulação litúrgica que estabelece a centralidade das categorias batismo, ressurreição e nova vida (VAZ, 2009, p. 62-66).

O Verbo feito carne. Da contemplação à ação. A mística que não se encerra na vida contemplativa, mas que se desdobra em encarnação da palavra. O ouvinte da palavra nela medita e a prolonga no serviço comunitário. A vida cristã normal na perspectiva da mística profética: “Tem, pois, como pedra angular, a correspondência entre fé e a palavra. Enquanto assume e eleva as versões mistérica e contemplativa, a mística profética é a mística cristã por definição” (VAZ, 2009, p. 75).

Deus estaria imerso em densas camadas sobrepostas que a nossa cultura estabeleceu para distingui-lo? Neste sentido, penetrar os mistérios de Deus seria o mesmo que “destruir” as representações necrosadas do Divino. Experimentar Deus hoje passa pelo exercício de reconhecer as mediações como mediações. Experimentar Deus é não se contentar com imagens arbitrárias de Deus. Portanto, Leonardo Boff discute a “crise de representação”.<sup>254</sup>

O tradicionalismo baseado em premissas justas nem sempre conduz a deduções felizes. O testemunho dos místicos – aqueles que experimentaram Deus – convergem no sentido de concluir que Ele é o Totalmente Outro; habita numa luz inacessível; é absolutamente transcendente; indefinível na sua completude; Mistério. Neste ambiente, qual seria, então, a dedução infeliz? Deus exilado da razão e sem lugar no mundo tangível, completamente fora da história. O Totalmente Outro estaria completamente fora da compreensão e da vida humana. Anacrônico. “Esta

<sup>254</sup> BOFF, L. Experimentar a Deus hoje, p. 127.

representação da transcendência divina como distância do mundo tem consequências desastrosas para a fé”.<sup>255</sup>

O extremo oposto do reducionismo de Deus à concepção transcendentalista (Deus exilado do mundo) seria a concepção do imanentismo. O Deus radicalmente íntimo traduzido em categorias eclesiais, doutrinárias ou dogmáticas. O perigo de confundir Deus com instituições religiosas e assim confiná-lo ao fenômeno humano. “Deus não é só transcendente, nem é só imanente. Ele é também transparente”.<sup>256</sup>

Abordamos brevemente os conceitos de “transcendente” e “imanente”. Mas quanto à “transparência”? O que esse conceito tem a ver com “Experimentar Deus”? Para Leonardo Boff,<sup>257</sup> “transparência significa a presença da transcendência dentro da imanência. Em outras palavras, significa a presença de Deus dentro do mundo”.

No mundo moderno “experiência” é tida como categoria técnico-científica que celebra o primado da objetividade. O saber que transforma o mundo pela técnica. A “experiência” a qual se refere o homem moderno é típica, bem típica do interesse científico. Mas o sentido? A objetividade técnica e o “saber fazer” não satisfazem a afeição pelo sentido da vida, geralmente a aguça. “A pergunta pelo sentido da vida é inarredável”.<sup>258</sup>

O mundo técnico-científico aspira pela totalidade compreensiva, corteja o absoluto. Querendo ou não, admitindo ou não, a ciência parte do mistério querendo chegar ao absoluto. A concepção de experiência no mundo técnico-científico lida frequente e decisivamente com o “problema de Deus”. Segundo Boff:

A partir desta experiência de Deus em contacto com o nosso mundo, podemos olhar com uma ótica diferente para esse mundo. Ele não é mais o mesmo na sua profunda opacidade. Ele se torna revelador de Deus e articulador de sentido.<sup>259</sup>

A experiência cristã de Deus alimenta-se da fé que o Infinito e Transcendente fez-se em Jesus de Nazaré finito e imanente. Deus revela-se na história humana. Quem fez a experiência de Deus nesses moldes encontra “sentidos” nos

---

<sup>255</sup> Ibid., p. 129.

<sup>256</sup> Ibid., p. 131.

<sup>257</sup> Ibid., p. 132.

<sup>258</sup> Ibid., p. 139.

<sup>259</sup> Ibid., p. 144.

desdobramentos da fé operante. A experiência de Deus propicia energia vital para viver a vida com senso de sagrado e senso de responsabilidade.

O homem perante o Mistério Absoluto confronta-se com o dado antropológico essencial: o ser humano é um ser de transcendência. Na relação com Deus ou em relação a Deus a identidade humana é revelada.

A palavra “Deus” existe, mas o que ela significa? Acompanhar a palavra na sua etnologia não é tarefa promissora. Pode-se concluir que fomos bem longe sem chegar a lugar nenhum. A palavra “Deus” só encontra e denota sentidos no “Jogo de Linguagem”. O uso da palavra ocorre em contextos definidos, daí o jogo é jogado com múltiplas interlocuções. O campo das experiências com Deus é o mais apropriado para pensá-lo como Inefável; Sem-Nome; Silencioso. A palavra que fala de “Deus” também revela as imprecisões das definições humanas sobre Ele.<sup>260</sup>

No jogo de linguagem, a palavra pronunciada reverbera. O poder da palavra criadora. Mundos criados e recriados pelo que foi aprendido e dito através da palavra. E quando a palavra não abarca os sentidos.

O invólucro da linguagem mostra-se sem elasticidade para apreender os sentidos da palavra “Deus”. Mas nem de longe contém a totalidade de Deus. Diante do Mistério Inefável é razoável guardar silêncio. Emudecer.

Algo de Deus está revelado quando o nome “Deus” é pronunciado. Apenas algo. Não sabemos o quanto. Mas admitimos, tendo as experiências como parâmetro, que é bem pouco. Quase nada. Silêncio ou pronúncia? Temos insistido na pronúncia do vocábulo.<sup>261</sup>

Formulação simples que exigiu de Rahner vasto encadeamento de argumentos: (1) O homem é um sujeito espiritual; (2) O conhecimento de Deus é um reconhecimento transcendental; (3) A experiência de Deus enquanto abertura ao homem para encontrar o Mistério Absoluto. Portanto, segundo Rahner:

Somos seres referidos a Deus. Essa experiência originária está sempre presente e não se deve confundir com a reflexão objetivante, ainda que necessária, sobre a referência transcendental do homem ao Mistério.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 63.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 70.

Neste ímpeto típico da nossa cultura de nomear como mecanismo de dominar os objetos, existe o risco dos reducionismos. Como não podemos definir “Deus” na sua essência, que o façamos a partir do depoimento do que Ele é para nós. Diante dessa possibilidade simplificadora o falar de Deus e da experiência de Deus não ultrapassaria a construção de caricaturas de si mesmo e do Totalmente Outro.<sup>263</sup>

Enfim, o texto de Rahner leva-nos a pensar que em nome de supostos conhecimentos de Deus muitos simulacros religiosos são construídos. Para louvor e glória de gente satisfeita em vê as suas feições no rosto de Deus. Tal realidade não fala de Deus, lida com ídolos.

Por outras vias e com outros propósitos, Rahner se aproxima com este argumento do pensamento de Feuerbach, que serviu de base para as dissertações sobre Deus formuladas por Marx, Nietzsche e Freud. Em síntese: Deus enquanto construção humana.

### **7.3 Novas formas de crer e Emancipação**

A Modernidade é extensa em termos temporais e geográficos, e imprecisa em termos conceituais. Existem grandes noções, muitas generalizações, mas poucas possibilidades de fechar questão quanto ao núcleo conceitual mais decisivo. Estamos cientes dos debates em torno das fronteiras entre Modernidade e Pós-Modernidade. Considerar ou não que o período Moderno já chegou ao fim e que estamos perante o novo paradigma denominado Pós-Moderno tem a ver com os critérios de validação. Numa interpretação mais radical poderíamos afirmar que Modernidade tem várias definições e ao mesmo tempo definição nenhuma. Quem tenta observar essa mudança de época descobre que o tal “sólido que desmancha no ar” é tão rápido e voraz que não dá para entender de pronto. Por mais que julguemos este debate importante, relevante e estimulante, aqui nesta tese de teologia não estamos participando dele. Para contemplar o período contemporâneo ou recente, estamos utilizando o termo

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 72.

“Modernidade tardia”. Sem a pretensão de com ele está postulando alguma posição no debate das periodizações da Modernidade.

A propósito, estabelecemos um contato mais aprofundado com a nomenclatura “Modernidade tardia” através das leituras do trabalho de Maria Clara Bingemer (2013) sobre mística e espiritualidade. As análises não param em pé porque a realidade fugidia as desmente. Bingemer faz uma revisão de literatura pertinente ao tema dando destaque aos trabalhos de Zygmunt Bauman, a partir do conceito de Modernidade Líquida, e Emmanuel Levinas, na sua concepção de ética enquanto justiça que atinge o outro.<sup>264</sup>

Entre outros aspectos abordados, ocupemo-nos, ainda que superficialmente, com a crise de ética. Mudanças de época, mudanças de critério de validação ética, mudanças de perguntas à teologia. Vejamos: na época Pré-Moderna, a moral teológica vigorava e Deus era o parâmetro supremo; a Modernidade estabelece o primado da secularização e o indivíduo passa a ser o parâmetro ético; quanto à Modernidade tardia, “crepúsculo do dever” e “alvorada do hedonismo”. O critério para julgar o certo e o errado entra em colapso e vigora a máxima do prazer. Na Modernidade tardia, portanto, afirma-se o indivíduo narcísico.<sup>265</sup>

Transcendência e espiritualidade não são temas restritos ao contexto denominado Pós-Moderno. Mas é perceptível que eram abordados na Pré-Modernidade e na Modernidade dentro de campos compreensíveis específicos. Estamos diante da realidade que se convencionou chamar de “novas formas de crer”. Religiosidade que abdica da realidade institucional. Experiências de transcendências sem se valer do aparato mobilizado pela igreja. Nesse contexto, sem religião não seria o mesmo que niilismo ou sem fé. “A necessidade existencial de buscar a própria fórmula do sentido para a vida, sem conectá-la com um grupo ou agremiação, ou instituição”.<sup>266</sup>

Na apresentação do espírito da Pós-Modernidade, Bingemer estabelece uma conexão com o que seria a transversalidade da teologia. Em outros termos, a teologia é impelida a se pronunciar sobre a distinção entre fé e religião. A religião como o

<sup>264</sup> BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo*.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 93.

suporte institucional, tão necessário como passível de mudanças e adaptações. A fé é produto da experiência de Deus. A essência que o suporte não pode esconder ou inibir. Deus se revela. A graça do Divino extravasa e vaza. A igreja como comunidade de fé deverá ser respeitosa. Antes das adesões religiosas, os indivíduos tiveram experiências com a Transcendência, por isso que aderiram à comunidade. Transgredir os seus limites é correr o risco de protagonizar a nebulosidade da Transcendência que em certa medida contribui com os mecanismos de desconstrução da fé.<sup>267</sup>

Os prognósticos modernos de que a religião entraria em colapso tão somente porque perderia o sentido, não se cumpriram. Por secularização existem múltiplas compreensões. Inegável que houve o deslocamento de concepção de mundo teocêntrico para antropocêntrico. Daí a concluir que a secularização sentencia forçosamente a religião à morte é um exagero que demonstra ignorância sobre o que é a secularização ou mesmo dos contornos do que é a fé. A emancipação do ser humano em relação a Deus encontra eco no texto bíblico.

Segundo Bingemer: “Apresentando uma face positiva e não apenas negativa, a secularização vai lembrar-nos que a emancipação do humano não significa, necessariamente, o crepúsculo de Deus”.<sup>268</sup>

Em relação a Deus, a autonomia do indivíduo não representa uma ruptura drástica e definitiva. Será que o mesmo pode ser dito sobre as instituições religiosas? Na Pós-Modernidade está evidente “outras formas de crer”. Ficam no mínimo em suspensão as formas tradicionais de crer inculcadas, representadas e proclamadas pelas instituições religiosas tradicionais. Em poucas palavras, os indivíduos se desconectam da forma de crer dos seus pais.

Nessa chave interpretativa, a autonomia do indivíduo ganha novas configurações: fundamentalmente, livre da tutela religiosa institucionalizada.

Os termos se confundem. Na Modernidade, por “ateísmo”, entendia-se o debate em torno da existência de Deus. Findo o período moderno o que constatamos é que Deus está posto em diferentes tradições religiosas de forma sólida. O giro não é que

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 91-97.

<sup>268</sup> Ibid., p. 106.



as civilizações deixaram de crer em Deus, mas deixaram de gravitar em torno do cristianismo. A ideia de Deus persiste, ainda que a instituição religiosa seja duramente questionada. Na secularidade, questiona-se o monoteísmo assim como o monopólio de Deus por uma tradição religiosa. “Há novos ateísmos que se perfilam no horizonte e que vão questionar em profundidade as instituições religiosas mais tradicionais, sobretudo os três monoteísmos”.<sup>269</sup>

Na modernidade tardia, o “ateísmo” não se restringe a perguntar pela existência de Deus, mas pela autenticidade dos discursos institucionais que buscam defini-lo. Questiona-se a religião institucional e promove-se a privatização da vida religiosa. Os ateus do século XX lidaram com o lema da morte de Deus. O giro hermenêutico nessa questão postula o debate de outra forma. Os ateus do século XXI “desqualificam toda forma de discurso religioso. [...] O problema para os novos ateus não é tanto a existência de Deus, mas sim das religiões”.<sup>270</sup>

A crise da instituição religiosa é visível no início do século XXI. Esgota-se certo tipo de racionalidade cristã. O primado da razão sobre a experiência fica restrito ao período Iluminista da Modernidade. Na Modernidade tardia, a ordem inversa desses fatores altera o resultado. Na atualidade, vive-se o primado da experiência e não dos dogmas amarrados em cordas racionais frágeis. A linguagem da fé valoriza o campo da experiência. Narrativas sobre experiências com Deus ganham espaços no campo antes quase todo dominado pela teologia racionalista. Diga-se de passagem, teologias que falavam mais a respeito das instituições religiosas do que propriamente de Deus. Segundo Bingemer:

A fé cristã desde seus inícios é, portanto, uma fé de testemunhas e não tanto de textos. [...] Apelando aos testemunhos de homens e mulheres que foram alcançados por Deus em meio à história, torna-se mais evidente a diferença entre fé e religião, fé e instituição.<sup>271</sup>

Julgamos esse aspecto citado como fulcral no trabalho de Bingemer. A suposta crise institucional apresenta aberturas, oportunidades, para que a mensagem cristã seja compartilhada. Ritualizar a mensagem dos profetas e do evangelho através da

---

<sup>269</sup> Ibid., p. 131.

<sup>270</sup> Ibid., p.134.

<sup>271</sup> Ibid., p. 184.

administração dos ritos litúrgicos continua a ser uma possibilidade. Elaborar discursos racionais baseados nos sentidos existências, tradições e textos é o que continuam a executar teólogos das suas cátedras e sacerdotes dos seus púlpitos. No entanto, a grande abertura que se anuncia como possibilidade nova tem a ver com a linguagem em que a fé é posta em termos de experiência. A fé cristã é algo que experimenta, mais do que alguma coisa que se resolve cognitivamente.

As inferências da autora a partir de meticulosa pesquisa inserem-se no campo da teologia. A dita crise de linguagem da teologia talvez decorra do exagero no aspecto especulativo e quase desprezo pelos testemunhos daqueles que narram as suas experiências de fé. A fonte principal da experiência mística é o testemunho dos próprios místicos. Os teólogos são chamados a aperfeiçoarem suas bases metodológicas a partir da admissão primordial de que uma teologia narrativa é tão bem-vinda como necessária. Novamente, o estatuto de cientificidade não pode aprisionar o labor teológico a ponto de torná-lo medroso e esconder o seu aspecto essencial: a conexão entre a fé e a práxis do seguimento de Jesus.

Os debates racionais promovidos por teólogos na Modernidade parecem que privilegiaram as disputas pela verdade. Daí a sua interlocução preferencial com a filosofia. Mediante a reflexão proposta por Bingemer, parece que na alvorada do século XXI estamos imersos na questão da autenticidade. Isto é, teologia como estilo de vida. A espiritualidade certamente é vivida e talvez possa ser explicada. Teologia como estilo de vida reivindica a linguagem testemunhal.

A idealização do místico recluso também sofre rupturas. Fala-se da práxis da vida cristã. Indivíduos que diante da experiência com o Mistério redefiniram suas práticas e estilo de vida. Nesses casos, os seres humanos não são movidos por pragmatismo, utilitarismos ou qualquer tipo de ideologia que possa receber roupagem cristã. Fundamentalmente, as ações sociais têm um nascedouro objetivo: a experiência com Deus.

Quem faz a experiência de Deus não tem do que se envergonhar, mesmo em pleno modernismo ampliado. Como bem prescreveu Paulo VI: “O homem de hoje

não escuta os mestres. Escuta as testemunhas. E, se escuta os mestres, é porque são testemunhas”.<sup>272</sup>

#### 7.4 Estudos de caso: Deus implícito e explícito

Como encontrar a Transcendência na poesia daquele que se autodefiniu como inconformado ateu franciscano? A transcendência típica da poesia desemboca na transcendência de Deus? Para Frei Carlos Josaphat, sim. No que a poesia toca as profundezas humanas remexendo suas verdades mais fundas e ocultas, beira a transcendência e corteja o mistério de Deus. “Em Carlos Drummond, não vamos buscar Deus exaltado no esplendor da palavra [...]. A questão para nós é o Deus escondido na poesia, na transcendência da poesia.”<sup>273</sup>

A mística remete ao plano existencial uma vez que opera duas confrontações essenciais: encontro com Deus e consigo mesmo. A palavra, de tão carregada de sentidos, transborda. A poesia se concretiza quando repercute nas realidades que estão para além do poeta que a concebeu. Portanto, a mística no plano existencial e a poesia no plano da comunicação em que beleza e palavra se misturam.

As singelas poesias autobiográficas do itabirano falam dos dilemas existenciais do ser humano que viveu atento ao seu tempo. O breve e conturbado século XX com sua pulsão de morte. Pergunta-se pelo sentido da vida no Ocidente civilizado e altamente desenvolvido em termos tecnológicos. Nessas poesias, além das perguntas pelos sentidos, é perceptível a pergunta por Deus? Será que a resposta dependerá muito mais do leitor do que propriamente de uma confissão do poeta?

Por certo é relativamente fácil perceber nas expressões poéticas de Carlos Drummond de Andrade a sua inquietude que beira a náusea. Nostalgia de um outro mundo. Mas isso permite-nos deduzir que o fastio dele é o vazio flagrante de Deus? Parece-nos que são essas sendas percorridas por Josaphat para afirmar que Deus estaria escondido na poesia de Drummond.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> apud Ibid., p. 305.

<sup>273</sup> JOSAPHAT, C. *Falar de Deus e com Deus*, p. 251.

<sup>274</sup> Ibid., p. 256-257.

Quando dá de falar de Deus nas suas poesias, Drummond lida com Transcendência poética pura e simples ou Imanência mística em que o encontro é consigo mesmo e quando muito com o povo?

Acompanhar o Josaphat neste texto reitera o apreço pelo poeta fabuloso, humano e sem mistificação, que foi e é Carlos Drummond de Andrade. No entanto, tal leitura suscita muitas dúvidas quanto à sua afirmação que Deus estaria implícito na poesia daquele que se confessava ateu. A profissão de fé de Drummond, tratando-se das poesias arroladas por Josaphat, se houve, reduziu-se à solidariedade humana e não tocou em Deus.

Importa ressaltar que o elo teórico que inicialmente uniu Nietzsche e Richard Wagner foi justamente a ideia fulcral de Arthur Schopenhauer: a transcendência pela arte ou a metafísica sem Deus. A ênfase de Schopenhauer recai sobre a metafísica enquanto experiência estética. Isto é, através da arte o espectador encanta-se e transcende.<sup>275</sup>

Neste sentido, o argumento de Josaphat não prospera além de uma ilação. A transcendência do poeta não conduz necessariamente a Deus. Descobrir a transcendência na poesia de Drummond pode revelar tão somente o encantamento provocado pela contemplação estética, nada além disso.

Consultemos outras pistas, fontes, que talvez não estivessem ainda disponíveis quando Josaphat escreveu seu texto sobre a suposta fé de Drummond. Isto é, queremos continuar levando a sério a intuição de Josaphat.

Diálogo epistolar travado ao longo de cinco décadas – a partir de 1929 até 1983 – entre Carlos Drummond de Andrade e Alceu Amoroso Lima. Curioso que entre tantos temas que poderia servir de eixo central da interlocução entre os dois eruditos, em pleno Modernismo brasileiro, a questão religiosa tenha merecido espaço tão decisivo.<sup>276</sup>

Os Modernistas brasileiros travaram debates sobre Deus. Drummond e Alceu não foram os únicos. Leandro Garcia Rodrigues promove a divisão desses intelectuais em dois blocos: Para alguns, Deus passou de hipótese à certeza – caso de Alceu. Para

---

<sup>275</sup> SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 398.

<sup>276</sup> RODRIGUES, L. G. *Correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima*.

outros, Deus deixou de ser uma verdade e migrou para a possibilidade – caso de Drummond.<sup>277</sup>

Em carta a Alceu em 24 de janeiro de 1929, encontramos a confissão de Drummond sobre os motivos que talvez expliquem a sua dificuldade em crer na transcendência que vai além da poesia. Importante perceber nessa fonte que se trata exatamente da hipótese ventilada na introdução deste capítulo, qual seja: ateísmo ou ceticismo em que a ética adquire centralidade em relação à ontologia. Vejamos a carta de Drummond de 24 de janeiro de 1929:

Passo agora a falar da Ordem, que me impressionou muito, embora eu não seja (ou talvez por isso mesmo) um bom católico. Sou dos maus, dos piores católicos que há por aí. Talvez seja uma crise da mocidade, não sei, entretanto sinto pouca disposição para crer, e um contato extremamente doloroso que tive com os jesuítas me afastou ainda mais da religião. Fiz mal, talvez, em confundir a religião com os seus ministros... ou não é possível julgar aquela a não ser através destes? De qualquer maneira, admiro e quase invejo os que como você deram uma solução definitiva a esse problema religioso que nós carregamos como uma ferida. Quem sabe se ainda não chegarei até lá? Por enquanto vejo tudo escuro dentro de mim, e a vida sem compromissos me solicita terrivelmente.<sup>278</sup>

De acordo com as intuições de Josaphat<sup>279</sup> descritas anteriormente, tínhamos muitas possibilidades interpretativas, mas nenhuma “confissão” do próprio Drummond. Agora temos uma fala objetiva. Com esta correspondência o próprio Drummond levanta hipóteses sobre o seu ceticismo/ateísmo. O mais forte de sua fala, diz respeito à confusão que os sinais cruzados da comunidade de fé, que lhe era mais próxima, terminou por afastá-lo da fé.

A resposta de Alceu Amoroso Lima corrobora com os argumentos defendidos por Josaphat. Alguns não sabem que creem. Mas nas suas criações artísticas, literárias e existenciais, revelam Deus. Transcendências que remetem ao Sublime, ao Mistério, a Deus. Diante da abertura de Drummond, o amigo epistolar endereçou-lhe no dia 01 de fevereiro de 1929 as seguintes palavras:

Você fala na ferida que levam os que como você não creem ou não sabem que creem. Essa ferida é já um pouco de amor à fé. Os que nada falam dela, nem ao menos tem a noção da ferida, a suspeição de uma ausência, a intuição de que há qualquer coisa além

<sup>277</sup> Ibid., p. 25.

<sup>278</sup> apud Ibid., 34.

<sup>279</sup> JOSAPHAT, C., op. cit.

do mundo que nos cerca. E no mais, a fé é também uma ferida. É mesmo a maior das feridas humanas. Veja como nós, católicos, representamos o coração de Cristo ferido de amor aos homens. Pois bem, a fé é uma ferida quase crônica. Creia, é sentir toda a falta do mundo em torno de si, se bem que será também sentir o equilíbrio profundo em tudo [...]. Enfim, não quero posar de pregador leigo. A fé não se incute, conquista-se.<sup>280</sup>

A interpretação do pesquisador desse diálogo epistolar – Leandro Garcia Rodrigues – parece-nos coerente e relevante. A metafísica perturbadora do eu lírico seria a “materialidade” do sentimento inquieto de que algo mais existe. Neste caso, o ceticismo/ateísmo de Drummond colide com a desconfiança de Rodrigues que “tal vazio” remete a Deus.<sup>281</sup>

Desta forma, as intuições do Frei Carlos Josaphat estão em harmonia com a pesquisa documental elaborada por Leandro Garcia Rodrigues. Deus não é uma questão resolvida para Drummond, nem o seu ceticismo/ateísmo está fincado nas supostas certezas racionais. Estamos diante da confusão das transcendências, mesmo que não haja confissão de fé.

Por este caso específico a nossa hipótese estaria devidamente corroborada.

Como contraponto vamos nos deter ao alumbramento de Ariano Suassuna.<sup>282</sup> Em linguagem ligeira faz a sua confissão de fé junto com sua confissão ética e estética. Cita os êxtases de Teresa de Ávila plasmados na linguagem de amor. As crises de Suassuna são da ordem dos combates éticos, e tratando-se da literatura o seu bom combate tem a ver com a estética. Aponta para três alvos com os quais discute no desejo de vencê-los na sua arte, mas primeiro almeja resolvê-los existencialmente: (1) vulgarização do sexo; (2) vulgarização da arte enquanto massificação; e por fim, (3) a escamoteação da morte. Em termos positivos, o irrequieto escritor paraibano, idealizador do Movimento Armorial, define-se como alguém em busca da beleza pela arte, do amor pelo sexo e da morte como fonte de vida. O surpreendente e belo é que relaciona essas suas buscas à experiência de transcendência: “Os três ásperos e belos

---

<sup>280</sup> apud RODRIGUES, L. G. *Correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima*, p. 36.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>282</sup> SUASSUNA, A. *Almanaque Armorial*.

caminhos através dos quais o homem-mortal às vezes experimenta ainda neste mundo escuro, o toque da Divindade imortal”.<sup>283</sup>

A frase de Ivan Karamazov, personagem emblemático de Fiódor Mikhailovich Dostoiévski (1821-1881), inquietou Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980) de modo bem peculiar. “Se Deus não existe, tudo é permitido.” O existencialismo ateu militante de Sartre concluiu que Deus não existe mesmo, logo, tudo é permitido. Pois bem, Suassuna resolveu para si esse paradoxo de forma diametralmente oposta a Sartre. Ainda jovem, diz ele, chegou à conclusão que nem tudo é permitido, então, Deus existe. Neste contexto, ocorre a confissão de Suassuna em que a fé ocupa posição central e estruturante: “E, daí por diante, procurei ajustar minha vida e minha arte pela convicção a que chegara”.<sup>284</sup>

Estamos perante outro caso em que a experiência de Deus está relacionada a convicções éticas. Tratando-se da profissão de fé de Suassuna, sua existência e sua arte estão alicerçadas na transcendência. O bem e o mal não se reduzem ao dualismo idealista. O mal e o feio estão presentes no mundo real, na arte e na vida. Portanto, no julgamento moral, critérios de validação não podem esquecer que o individualismo exacerbado dá conta da desordem da vida e do caos do mundo.

O bem e o mal, o feio e o bonito, o certo e o errado, segundo Suassuna, são categorias do mundo real e se expressam na vida como na literatura. Lendo Dostoiévski o autor paraibano deu-se conta, filosoficamente, que as normas morais têm fundamento divino. Mais que isso, em explícita declaração de fé afirma que considera “a arte, a religião e a filosofia como etapas no caminho do ser humano em direção a Deus”.<sup>285</sup>

Recuperando o termo cunhado por Josaphat, talvez seja possível reconhecer Deus escondido na poesia de Drummond. Mas tratando-se da literatura de Suassuna, Deus está explícito. A admissão da contemplação estética que promove deslumbre, encanto, consolo e contentamento não assegura a experiência da transcendência que remete a Deus.

---

<sup>283</sup> Ibid., p. 227.

<sup>284</sup> Ibid., p. 274.

<sup>285</sup> Ibid., loc. cit.

## 7.5 Conclusão

A fé vivenciada e traduzida em práxis.

Feuerbach disse que quem pergunta por Deus manifesta as carências humanas. Marx, diferenciando-se do idealismo hegeliano e aproximando-se do materialismo histórico de Feuerbach, propôs a dialética materialista. Ou seja, satisfeitas as necessidades materiais dos homens, Deus seria considerado uma quimera. Nietzsche também foi leitor de Hegel e Feuerbach, mas seu entusiasmo recaía mesmo sobre a filosofia de Schopenhauer. Nessa linha, arremata contra a Modernidade no que tinha tanto de judaico-cristã como de associativismo burguês enviesado para a concepção de “desenvolvimento humano”. Freud também usa a ideia de Feuerbach de que Deus era uma projeção humana. Mas vai além. Conclui que a religião é uma neurose. O mal-estar da civilização (cultura) poderia ser entendido e debelado.

O fato é que o ateísmo moderno se ancorou no espírito científico do primado da técnica, no pensamento filosófico do primado da razão, na lógica industrial do primado do dinheiro/lucro, na instituição do Estado no primado do poder concentrado, enfim, Modernidade enquanto emancipação do indivíduo. Contudo, como nos faz perceber Bergson, os europeus nos séculos XIX e XX continuavam aferrados naquelas coisas consideradas pelos “mestres da suspeita” como “absurdos erros”.

Que não nos desviemos enquanto estamos afirmando a permanência da fé. Isso não é o mesmo que desempenho religioso institucional, seja nas diversas expressões cristãs ou mesmo judaicas. Ainda que a vivência da fé ganhe novas formas de expressões e novos arranjos comunitários, ainda que se observe o movimento da individualização da experiência com o transcendente, o fato é que os “mestres da suspeita” como síntese de uma época evocam o ateísmo com diferentes símbolos. Referem-se a eventos modernos representativos de ocasos de Deus. Contudo, constata-se muitos outros eventos representativos de alvoradas de Deus.

A teologia constrói discursos racionalizados sobre Deus e eventualmente sobre a experiência de Deus. Neste sentido, realiza tentativas de enquanto racionalizada afastar-se dos raciocínios “falsos” e “absurdos” que permeiam as acusações dos



detratores da fé. A teologia moderna enquanto reação formula respostas. Até para estabelecer conexão com os capítulos anteriores, parece que em boa medida a teologia moderna se posiciona como um tipo de revisora para atender as novas semânticas do pensamento e da ciência. Teologia como mediadora entre duas comunidades plurais: a comunidade universitária definida pela pesquisa e a comunidade de fé definida pela devoção. Enquanto a comunidade universitária parte da dúvida para explorar novas possibilidades, a comunidade de fé parte da certeza, ainda que esteja disposta a admitir novas possibilidades.

Compreensível que neste afã os teólogos padeçam de certo tipo de “opacidade” por falta de interlocutores. Seja por parte da “inteligência universitária” que não considera a hipótese “Deus” ou por parte dos crentes que se satisfazem com o que sabem e não tem abertura para floreios filosóficos abstratos.

Sustentamos a partir do conteúdo deste capítulo que a interlocução cristã mais adequada frente ao fenômeno do ateísmo moderno não é através da apologética racionalizada ou através de dogmas irracionais. A “experiência” ganha um valor central para a mística representativa da transcendência que conduz a Deus. A vivência dessa fé que surge e se alimenta da experiência tende a ganhar vivacidade e sentido. Portanto, o fazer teológico não pode prescindir da experiência de fé e fiar-se tão somente nas convicções cognitivas.

Experiência transcendente que conduz a Deus enquanto testemunho: a fé vivenciada e traduzida em práxis.



## 8 Teologia política enquanto mística

Uma alma sem mistério nem seria alma... Da mesma forma que um Deus compreensível não seria Deus.  
(QUINTANA, Mario. *Caderno H*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, p. 62)

### 8.1 Introdução

Neste capítulo, pesquisaremos a mística na dimensão da experiência pessoal que se expressa publicamente. A experiência que no primeiro momento é pessoal, mas que no segundo se expressa comunitariamente. Nestes termos, existe a possibilidade de o místico ter o ateu como interlocutor. Embora o ateu negue a experiência do sujeito com o transcendente, não nega que aqueles que dizem ter tido tal experiência estão se expressando de forma tangível a partir da fé.

Apresentaremos neste capítulo abordagens de textos filosóficos que nos fazem pensar no conteúdo da teologia política. Advertimos que não temos a pretensão de afirmar que os filósofos elencados estivessem propositadamente dissertando sobre a teologia política. Nossa pretensão é bem mais modesta. Tão somente nosso critério foi estudar filósofos que repercutem o tema da mística não só como uma introspecção solitária, mas como ela se desdobra em experiência comunitária.

Sendo mais precisos, importa-nos investigarmos a teologia política em Henri Bergson, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo. Para não deixar a falsa impressão que vamos pesquisar três autores dessas dimensões em um só capítulo, o que seria contraproducente, abordaremos apenas um conceito em cada um deles que os coloca em contato com o que estamos chamando de Teologia Política Emancipadora. Respectivamente: *Elã Vital*, *Crítica e Convicção* e *Revelação Contínua*.

Antes de entrarmos propriamente no conteúdo de Bergson, Ricoeur e Vattimo, convém retornar a uma questão fundamental: de onde vem a ideia de que a mística é tanto experiência pessoal quanto manifestação pública? É tanto êxtase quanto ação? É tanto meditação quanto política?

Em caráter introdutório, vamos reforçar a concepção de que a figura central da mística cristã é o próprio Jesus de Nazaré. Dele não se pode referir ao conceito de

“glorificação” sem que haja a devida atenção ao conceito de “encarnação”. Mística na dimensão da experiência pessoal extraordinária que se traduz em ações ordinárias. Noção de testemunho credenciado pela experiência. Essa realidade encontra sua plenitude na figura de Jesus de Nazaré. A experiência espiritual que anima a missão do sujeito histórico. Espiritualidade e *práxis* convergem coerentemente.

A originalidade de Jesus no trato da Lei despertou reações antagônicas: fascínio e hostilidade. A leitura de Jesus não se restringia ao texto, mas a lia em relação com as questões sociais vigentes. Nessa leitura ampla o que ficava mais exposto não era a estrutural textual, mas o espírito (plano das intenções) da comunidade leitora.

Relação íntima entre a pessoa de Jesus e o conceito de *Reino de Deus*. A melhor maneira de se referir ao *Reino de Deus* na tentativa de defini-lo é reportar-se à vida que Jesus de Nazaré viveu. A morte imposta foi uma resistência, atentado, contra uma realidade tangível, temporal, concreta. Condenaram à morte uma identidade e uma realidade histórica.

A idealização de um Jesus dicotomizado tem a ver com a própria idealização da vida futura em detrimento dos compromissos existências que Jesus inspira para que se viva na história. Nestes termos, a tendência entre os cristãos de separar a cruz da vida vivida por Jesus fala mais de nós mesmos do que dele. Seríamos mais afeitos a mecanismos de viver um cristianismo “glorificado” do que encarnado, como se fosse possível partir o indivisível.

Segundo Edward Schillebeeckx (1914-2009), a encarnação da lei é o mesmo que criticar a verticalidade (hierarquização) da comunidade dos fiéis a partir de gradações normativas. O lugar de cada um é definido por escalas de acertos e erros. Justificados todos aqueles que obtêm altas posições nessas sociedades que têm a lei como fundamento. Para todos os efeitos, a leitura que Jesus propunha desarrumava essas estruturações. Na experiência de Jesus, horizontalidade das relações sociais eram propostas a partir da interiorização da lei.<sup>286</sup>

A interiorização em questão desarrumava a comunidade que tinha as suas bases nas pedras que foram erguidas pelas cristalizações da lei. Jesus mexeu nas estruturas daqueles que estavam seguros. O convite era para que fossem percebidas outras

---

<sup>286</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Jesús, la historia de un viviente*, p. 232.

referências de relação com Deus que levassem à formação de outra comunidade (horizontalidade). Jesus propunha uma leitura da lei livre das tacanhas interpretações interessadas, daí porque foi tratado como uma ameaça que precisava ser contida.

Nesta leitura, Jesus pronuncia a lei e o resultado é a libertação do humano do jugo religioso, enquanto que as mesmas leis pronunciadas pelos rabis ganhavam conotações legalistas que levavam à opressão. Em prevalecendo a mensagem do *Reino de Deus*, as cristalizações religiosas perpetuadoras de relações de poder são desmanteladas. Portanto, como emudecer a voz profética que anuncia o *Reino de Deus* nesses termos novos?

As parábolas são imagens tiradas da vida, contadas como recursos para referenciar existências. Na condição de parábola de Deus, Jesus encarna a *práxis* do *Reino de Deus*. Isto é, a parábola surge na cultura e se concretiza nela, evoca os sentidos divinos para a realidade histórica. Fora do contexto histórico as parábolas não comunicam. Fora do contexto histórico o reino de Deus não se concretiza. As parábolas estão abertas esperando respostas históricas concretas que as interprete à luz do conceito de reino de Deus e das especificidades culturais. A condenação de Jesus à morte foi a tentativa de sepultar os sentidos evocados pelas parábolas.<sup>287</sup>

No que se refere às bem-aventuranças, a chave interpretativa passa pela questão da temporalidade. Existe a possibilidade de enquadrá-las como mensagens escatológicas, idealização da vida social, algo que só se concretizará “fora” desta realidade presente. Noutra chave, o *Reino de Deus* está entre nós, as bem-aventuranças são enunciadas para hoje, projeto em curso, tarefa a se cumprir. A condenação de Jesus à morte foi a resistência ao projeto existencial e social pelo qual ele viveu.

O fato do *Reino de Deus* soar como um convite gratuito encontra íntima relação na condição social. Ou seja, mesmo aqueles que nada têm podem ser coparticipantes deste Reino. Numa leitura mais contundente, o *Reino de Deus* é essencialmente para esses que, à margem de uma sociedade que lhes nega tudo, ou quase tudo, se deparam com a gratuidade do dom de Deus. Jesus toma partido, convida os desafortunados a participar do seu *Reino*. Com tal ação não está expondo apenas a sua identificação

---

<sup>287</sup> Ibid., p. 127-162.

com as pessoas frágeis e desamparadas, ele expõe as estruturas sociais que foram montadas para explorar e desumanizar.<sup>288</sup>

Dessa forma, construir o *Reino de Deus* passa pela ação objetiva de “desconstruir” as estruturas sociais opressoras. Jesus não se refere a um plano de intenções, mas a uma agenda para ações concretas de fundas e largas consequências sociais.

Segundo Schillebeeckx, Jesus é a manifestação palpável da misericórdia de Deus, corporalmente presente entre os seus discípulos, diferente de um ordenamento legal “desalmado”, abstrato, evasivo e genérico. A mesa do Reino posta, convidativa àqueles que no contexto judaico estavam excluídos da boa mesa. Jesus serve àqueles que a sociedade dizia não servirem. *Quem é este que come com os pecadores?* Nestes termos, a refeição gratuita de Jesus expõe o pão mofado do egoísmo de uma sociedade estratificada. Para participar da mesa farta da parcela privilegiada da sociedade é preciso atender aos pré-requisitos: vestes e gestos corretos. Jesus ignora os tais pré-requisitos e tão somente anuncia que os pecados dos “inadequados” foram abolidos (perdoados).

Jesus de Nazaré em condições históricas bem específicas anunciou a chegada do Reino de Deus através de milagres, sermões, parábolas, leitura interpretativa da lei, formação comunitária e enfrentamento dos poderes constituídos que negavam o estabelecimento de tal reino.

Mas, qual a fonte da sua autoridade? Jesus fez o que fez e disse o que disse baseado na sua íntima relação com Deus. Essa era a sua base de autoridade.

Confiado nessa credencial ele se apresentava aos homens. Em última análise, a maior evidência do *Reino de Deus* implantado era a presença histórica (geográfica e temporalmente situada) de Jesus Cristo, filho de Deus.<sup>289</sup>

O conteúdo do anúncio do *Reino de Deus* inquietou as autoridades e escandalizou o povo. Mas quando Jesus reivindicou a filiação divina, aí sua presença tornou-se insuportável. Todas as bases de segurança que mantinham a vida religiosa e

---

<sup>288</sup> Ibid., p. 181-208.

<sup>289</sup> Ibid., p. 233-246.

social foram abaladas. Jesus contrapôs a legitimidade do domínio social/religioso em voga ao explicitar a natureza da sua autoridade: íntima relação com o Pai.

*Abba* soa aos ouvidos dos guardiões das certezas religiosas como uma afronta a Deus. A expressão de intimidade com o Pai era uma ameaça. A experiência mística de um homem, quando tão somente introvertida e subjetiva, não é capaz de fazer tremer sólidas estruturas erguidas com pesados blocos da tradição religiosa cimentada pela cultura. Jesus não apenas dirige-se a Deus chamando-o de Pai, mas dirige-se aos homens e mulheres em condições históricas tornando evidente a sua filiação.

Seguindo nessa linha, pesquisaremos neste capítulo a mística na dimensão da experiência pessoal extraordinária que se traduz em ações ordinárias. Mais especificamente, como o místico pode ser em potencial o interlocutor do ateu. Optamos por fazê-lo através de textos filosóficos representativos da interação entre os “mestres da suspeita” e a teologia política.<sup>290</sup>

## 8.2 Teologia Política em Henri Bergson: Elã Vital<sup>291</sup>

A religião dinâmica é oposta à religião estática. Enquanto a religião estática tende à criação de alicerces teóricos e de vigas litúrgicas que ergam e sustentem a compreensão da vida e os ajustes comunitários, a religião dinâmica tangencia para transposição da materialidade. A religião dinâmica levaria o indivíduo para outra dimensão, para além do cotidiano histórico. Prevaleceria a experiência espiritual sobre os contornos da religião consolidada. Ainda que o místico parta da religião estática, da tradição ou de um corpo teórico consagrado, não se limita a tais elementos, vai além, adentra realidades não previstas nem contidas pela religião

<sup>290</sup> Que fique claro: não estamos sugerindo que Bergson, Ricoeur e Vattimo são autores que estão produzindo teologia política. De forma alguma. São filósofos representativos da possibilidade de diálogo com a teologia em que a mística é tratada como algo que o sujeito experimenta (experiência) e manifesta publicamente (testemunho público). Dessa forma, para os teólogos que estão pensando a teologia política, os filósofos Bergson, Ricoeur e Vattimo oferecem sugestivas interlocuções.

<sup>291</sup> Corroborando a nota anterior, percebam que nos enunciados que intítulam as seções desse capítulo utilizamos a estrutura: “Teologia Política EM Bergson, Ricoeur e Vattimo...” Mudaria totalmente o sentido se disséssemos: “Teologia Política DE Bergson, Ricoeur e Vattimo...” Esse detalhe nos ajuda a explicitar que estamos conscientes que os autores selecionados para serem pesquisados neste capítulo não estavam fazendo teologia, mas produzindo textos de filosofia. O uso que fazemos deles reforça nossa tese de que a “Teologia Política Emancipadora” é um forte elo, diálogo possível, entre místicos e ateus.

estática. Com esse binarismo como pano de fundo, Henri Bergson (1859-1941) define o misticismo: “o grande místico seria uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade, que continuaria e prolongaria assim a ação divina”.<sup>292</sup>

A religião estática pode funcionar muito bem como segurança contra os imprevistos, contra a depressão e contra a desorganização. O conceito filosófico de teodiceia abarca a contento esses sentidos. Explicações ou legitimações religiosas dos fenômenos aleatórios, eventos excepcionais, acasos, imprevistos, etc. Bergson repercute tanto estudos de culturas comparadas como concepções filosóficas em largo espectro para demonstrar o quanto por misticismo pode-se entender diversos sentidos e amplos empregos. No entanto, o que efetivamente o interessava era ressaltar o místico cristão enquanto representativo da religião dinâmica.

Para além dos binarismos (normalidade/anormalidade; razão/impulso; estático/dinâmico; corporeidade/espírito; indivíduo/sociedade; magia/moral; crença/ciência), importa ressaltar no pensamento de Bergson a concepção de que a mística cristã supera a religião estática e estimula a dinâmica. Em outros termos, o místico refere-se as suas experiências espirituais transformadoras, mas não se limita a elas. A experiência mística passa por visões, êxtases, arrebatamentos e deslumbramentos sobre os quais nem sempre é possível entender racionalmente ou expressar em termos verbais. São experiências inomináveis.

Até este ponto a descrição da mística sugere o seu sentido amplo, sem qualquer distinção de grupo religioso ou delimitação temporal. Mas então, qual o argumento de Bergson para justificar a especificidade dos místicos cristãos enquanto representativos da religião dinâmica?

Segundo Bergson, os místicos cristãos partem da experiência espiritual tão excepcional quanto transformadora. Experiência que promove uma nova dinâmica na vida. A ideia de rompimento da “normalidade natural” é seguida pela ideia de nova vitalidade para a vida. O indivíduo é dotado de uma nova energia, novas ambições, nova potência de vida. A experiência mística não seria um individualismo introvertido, nem ficaria plasmada pelas subjetividades sentimentais. Os místicos

---

<sup>292</sup> BERGSON, H., op. cit., p. 187.



cristãos, na concepção de Bergson, se distinguem pela coragem que adquirem para manifestar de algum modo aos homens a experiência que vivenciaram com Deus. O sobrenatural ocorreria em duas dimensões: (1) experiência sobrenatural como marco divisor da história pessoal; (2) realizações extraordinárias como o externalizar da experiência espiritual.

A tematização de ateísmo feita por Bruno Forte é oportuna para analisarmos a mística na condição de testemunho na esfera pública. O livro “Trindade para ateus” é concebido no formato de debate entre o teólogo crente e os filósofos ateus. Porém, o diálogo com os filósofos Massimo Cacciari, Giulio Giorello e Vincenzo Vitiello ocorre em circunstâncias artificiais. A conversa é tão ritmada e cerimoniosa que deixa transparecer o objetivo editorial. Os interlocutores funcionam como atores coadjuvantes que atuam para provocar a intensidade do texto do ator protagonista. O tipo de construção de cenários e discursos que geralmente não ocorre nas interações espontâneas. O conteúdo apresentado por Fortes é erudito, o tom por ele assumido é respeitoso e adequado, mas o formato do seu ensaio foi uma escolha infeliz. A simulação de diálogo resvala frequentemente na artificialidade do discurso apologético em que o crente afirma as certezas e o ateu apresenta as dúvidas.<sup>293</sup>

A teoria teológica elaborada por Forte contraria a presunção da forma a qual nos referimos. Vejamos essa contradição exposta em dois argumentos que ele apresentou.

A filosofia e a teologia estão à escuta dos místicos. Para além dos discursos racionalizados, os modernos estão à escuta dos místicos. Místicos na condição de testemunhas que se pronunciam sobre o Mistério por analogias. Testemunhas que diante do Mistério guardam silêncio.<sup>294</sup>

Noutro argumento destoante ele se baseia nos conceitos de unidade e reciprocidade da Trindade. Deus Pai, Filho e Espírito Santo definido como comunicação do amor. Afirmado que o homem foi criado conforme a imagem e semelhança de Deus, Forte conclui que o homem reflete a Deus na sua historicidade e na sua sociabilidade.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> FORTE, B. *Trindade para ateus*.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 101.

Estamos perante a compreensão do que vem a ser a teologia política. Os místicos diante do Mistério não se acomodam no subjetivismo moderno, antes, tornam-se testemunhas em ações concretas em circunstâncias objetivas. Em outros termos, Forte reforça o que havia sido cunhado por Bergson.

Bergson refuta a concepção de mística limitada ao êxtase ou a contemplação estática. Refuta a generalização desses termos enquanto definidores de mística. Tratando-se de mística cristã, há de se considerar o aspecto dinâmico da experiência. Isto é, o indivíduo é responsivo aos estímulos espirituais recebidos. Os fenômenos extraordinários experimentados são externalizados em experiências ordinárias.

Bergson conceitua, portanto, mística cristã na dimensão do mistério e na dimensão da revelação. Seriam complementares.

Como propagar por meio de discursos a convicção que se extrai de uma experiência? E como sobretudo exprimir o inexprimível? Mas estas questões não chegam sequer a pôr-se ao grande místico. Este sentiu a verdade correr nele da fonte, como uma força actuante. Não poderia impedir-se de a difundir, tal como o sol não pode impedir-se de derramar a sua luz. Simplesmente, não será por meio de simples discursos que a propagará.<sup>296</sup>

A abordagem de Bergson se investe de grande importância para este trabalho de pesquisa bibliográfica. O argumento de que o místico transmite o que vivencia pode ser registrado na categoria de certificado de autenticidade. Sendo cuidadosos, não estamos dizendo que a recepção a esta transmissão será sempre correspondente. O místico pode ser interpretado na chave da neurose (Freud) ou na chave do condicionamento do contexto social (Marx), por exemplo. Então, o marco distintivo que autentica a experiência e a torna em alguma medida compreensível para a inteligência alheia são os feitos. A excepcionalidade do fenômeno experimentado por alguém toca a outrem quando da sua fruição. Não seria precipitado concluir que muitos que se dizem místicos são tidos pelos observadores como apenas excêntricos. Isto porque, os atos que resultam da experiência espiritual ou provocam efeitos inócuos ou efeitos perversos na realidade social.

Diferente seria a expressão da mística cristã configurada enquanto atos relevantes e positivos em determinada ordem social. O sentido do testemunho cristão

---

<sup>296</sup> BERGSON, H., op. cit., p. 197.

que nasce e é referenciado pela experiência mística. Por mais que se objete quanto à natureza da experiência, tende a existir alguma abertura para a admissão dos observadores de que o sujeito se tornou melhor e o coletivo foi beneficiado pelas ações sociais que fruíram do fenômeno místico dinâmico.

Não estamos aqui ajuizando esquemas de convencimento dos “incrédulos” através da linguagem exótica. Seria o mesmo que dissimular a apologética em termos de uso da sedução da linguagem exotérica. Caso esse deslocamento ocorra como estratégia discursiva, em si, seria a negação do conceito de mística e a afirmação do proselitismo enquanto ação social que dispensa a experiência espiritual. A autenticidade da experiência mística, por mais que ela seja misteriosa ou inexplicável em termos verbais formais, dar-se através da fruição natural de ações sociais coerentes. A mística cristã é traduzida em atos de justiça, iniciativas de misericórdia, ações de amor, manifestação de cuidado, boas obras, iniciativas altruístas, enfim, coragem para encarnar a missão anunciada e vivida por Jesus.

Tal ensejo não traz consigo a garantia de resultados positivos de convencimento. Muito menos representa que o místico se transforma no centro das atenções. Como dissemos, a mística é fundada com a experiência espiritual de Deus e se consubstancia nas ações existenciais concretas. Tão certo quanto a experiência de Deus demarca um divisor de águas na história pessoal do místico, o testemunho cristão manifesta a natureza da pertença histórica.

A experiência mística incompleta seria aquela restrita ao êxtase e à contemplação. Contudo, não promove o ânimo do querer-viver, pois não acredita na eficácia da ação humana. Tal comportamento introvertido supõe a experiência de elevação sobre a vida. A libertação seria obtida através da renúncia. A inteligência espiritual que leva a concluir que o mundo é um vale de sofrimentos, daí desligar-se da vida humana para aproximar-se ao máximo possível da vida divina. São essas categorias que Bergson classifica como mística incompleta. Filosofia neoplatônica de Plotino, bramanismo, budismo e taoísmo seriam exemplos da mística que suprime o querer viver.

Corroborando, “Qualquer espiritualismo desencarnado é alienação: o homem reflete o Deus trinitário não fugindo da matéria e do mundo, e sim vivendo

plenamente no amor a sua corporeidade e a sua socialidade com os outros e a serviço dos outros”.<sup>297</sup>

“Misticismo completo é acção”.<sup>298</sup>

A mística completa não extingue o “querer viver” seja na ascética do *nirvana* ou no niilismo do *karma*. Pelo contrário, a mística completa conjuga êxtase e contemplação com ação efetiva que resulta desse *élan vital*. Os místicos cristãos, segundo Bergson, após a experiência do êxtase e da vivência da contemplação espiritual, foram impactados por uma nova vitalidade de vida. Marcados pela experiência de Deus adquiriram coragem e força realizadoras. Por extraordinário, entende-se muito mais o que realizaram plasmados no amor por Deus e pelo próximo do que propriamente no que experimentaram no lastro do prazer singular proporcionado pela espiritualidade.

Numa tradução livre do francês, *élan vital* designa o impulso original que resulta em vivacidade. Impulso que desencadeia novas e complexas realidades. A imagem da pedra atirada ao lago de águas calmas que provoca ondulações, movimentos, ondas, a partir do centro.<sup>299</sup>

Místicos cristãos que tipificam a mística completa, segundo Bergson: São Paulo, Santa Teresa, Santa Catarina de Siena, São Francisco, Joana d’Arc, Jesus Cristo, dentre outros.<sup>300</sup>

Paolo Miccoli alude sobre a filosofia de Bergson a centralidade da moral dinâmica advinda da mística cristã. A liberdade interior dos místicos capaz de afetar a ordem social. A experiência pessoal com Deus capaz de determinar o estilo de vida. Tudo isso se transforma em testemunho, em ação social, em ânimo realizador, em caridade cósmica, em fraternidade universal, entusiasmo, fé vivida.<sup>301</sup>

A interpretação de Miccoli fica bem representada na inferência de Bergson sobre o misticismo incompleto da velha Índia, supostamente determinado pelo pessimismo hindu. Assim como o misticismo completo é ação, coragem realizadora dos indivíduos singulares, o misticismo incompleto julga inócuas as intervenções

<sup>297</sup> FORTE, B., op. cit., loc. cit.

<sup>298</sup> BERGSON, H., op. cit., p. 192.

<sup>299</sup> RUSS, J. *Filosofia*, p. 414.

<sup>300</sup> BERGSON, H., op. cit., p. 193.

<sup>301</sup> MICCOLI, P. A entonação mística do filosofar, p. 81.

humanas no curso natural das coisas. Por um lado, o ânimo desperto pela mística cristã implica em ação realizadora extraordinária, por outro, o pessimismo gerado pela mística hindu implica em aquiescência frente às ocorrências da natureza. Mais do que opor duas concepções religiosas, Bergson contrapõe a civilização ocidental à civilização oriental. Estabelece como diferencial o industrialismo como intervenção humana para alterar o curso da natureza ao seu favor.<sup>302</sup>

Estamos cientes que o pensamento de Bergson dá ensejo para vastas críticas tanto teológicas como filosóficas. Não reproduzimos aqui para não dispersar e assim fugirmos da objetividade da pesquisa em curso. Outra advertência necessária, também pelo motivo de delimitação e concisão, nossa abordagem limitou-se ao sentido de mística em Bergson, o que poderia deixar com a falsa impressão de que o autor estaria convencido da superioridade cristã frente às outras expressões religiosas. Não é este o caso. Estamos perante uma posição bem mais próxima do humanismo fraterno numa época marcada pelo industrialismo técnico-científico do que propriamente de um crente expressando a sua profissão de fé. Portanto, estamos cientes da impossibilidade de definir um autor seja por um conceito ou um livro. Feitas as devidas advertências, vamos à ideia de Bergson que é fundamental para esta tese teológica.

A mística dinâmica conjuga êxtase e contemplação com ânimo para a ação. Em outros termos, a experiência espiritual se consubstancia em testemunho social/comunitário. O misticismo maduro concilia amor a Deus e ao próximo.

### **8.3 Teologia Política em Paul Ricoeur: crítica e convicção**

Nasceu na cidade francesa de Valence em fevereiro de 1913. Em setembro de 1915 o seu pai morreu em batalha na I Guerra Mundial, sendo que alguns meses antes a sua mãe havia morrido. Não há relato sobre a causa da morte da mãe. Paul Ricoeur (1913-2005) conta que só conviveu com a palavra “mama” quando os seus filhos nasceram, pois, ele mesmo, nunca a havia pronunciado. Não tinha três anos de idade quando foi morar com os avós paternos na cidade de Rennes. Educação austera do

---

<sup>302</sup> BERGSON, H., op. cit., 192.

avô proveniente de família tradicional do protestantismo liberal e da avó, originária de família protestante pietista. O sentimento de orfandade foi ainda aguçado com a morte da única irmã que era quase dois anos mais velha que ele. Alice morreu aos dezessete anos vítima de tuberculose.<sup>303 304</sup>

Podemos inferir que Ricoeur não foi um analista com distanciamento histórico do *breve século XX*. Seus primeiros dados biográficos são justamente vinculados a I Primeira Guerra Mundial e sendo ele francês, esteve no epicentro dos conflitos.

*O breve século XX* teria começado na eclosão da I Guerra Mundial (1914) e terminado quando do colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS (1991). Para Eric Hobsbawm (1917-2012), entre esses dois extremos houve uma série de acontecimentos que caracterizaram o século XX como terrível. As testemunhas das guerras, conflitos e terrores se pronunciavam na condição de sobreviventes. Assim podemos considerar a condição de Hobsbawm que nasceu na Alexandria, no Egito, e posteriormente, na condição de estudante, circulou por Viena, Berlim, Londres e Cambridge. O francês Ricoeur pode ser contado como mais um sobrevivente da “Era das Catástrofes”.<sup>305</sup>

*A era das ilusões perdidas* (outra alusão de Hobsbawm ao século XX) durou setenta e sete anos, mas dificilmente desperta a avaliação de que foi pouco tempo, uma vez que não atingiu os cem anos. Alguns marcos do contexto geral dessa *Era dos Extremos*: I Guerra Mundial (1914); Revolução Russa (1917); Assinatura do Tratado de Versalhes e efetivação da Liga das Nações (1919); Fascismo italiano sob Mussolini (1922); Comunismo soviético sob Stálin (1929); Quebra da Bolsa de Nova York (1929); Nazismo alemão sob Hitler (1933); II Guerra Mundial (1939); Bomba atômica lançada sobre o Japão (1945); Guerra Fria (1947); Criação do Estado de Israel (1948); Corrida espacial (1957); Protestos estudantis eclodem em vários países

<sup>303</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 15.

<sup>304</sup> Nos meses de outubro e novembro de 1994 e maio e setembro de 1995, Paul Ricoeur (1913-2005) teve gravadas as suas conversas com François Azouvi e Marc de Launay sobre suas memórias, biografia e bibliografia. Transcritas as conversas, o autor pôde então trabalhar nos retoques finais. *La critique et la conviction* se estabelece como livro síntese do pensamento deste profícuo filósofo (RICOEUR, 1997).

<sup>305</sup> HOBSBAWM, E. *Era dos extremos*.

(1968); Criação da Internet (1969); Queda do Muro de Berlim (1989); Fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS (1991).<sup>306</sup>

Podíamos alongar essa lista lembrando de muitos outros fatos relevantes, mas os citados são suficientes para dar a noção do quanto entre os dois polos chamados por Hobsbawm de extremos existiram fatos dramáticos que davam a impressão de colapso da humanidade. Ao que pese outras leituras com interpretações mais positivas sobre este período histórico, julgamos que minimizar as catástrofes mundiais, nacionais e pessoais fazendo uso dos argumentos de desenvolvimento científico, esplendor tecnológico, novas revoluções industriais e triunfo do capitalismo, é simplesmente desprezar o fator essencial que sobrepuja a todos os demais: o caráter humanitário.

Henri Bergson (1859-1941) não viveu a segunda metade deste turbulento século e Gianni Vattimo (1936 - ), praticamente, só viveu a segunda metade. Quanto a Paul Ricoeur (1913-2005), testemunhou plenamente o século XX. Viveu o século do início ao fim, se levarmos em consideração as balizas sugeridas por Hobsbawm.

O panorama histórico ajuda-nos a colocar em perspectiva a biografia do autor e a relacioná-la com a sua produção teórica. Como esta tese não versa sobre Ricoeur, importa-nos sermos objetivos e localizarmos a questão que efetivamente interessa para a coesão do capítulo em curso.

Quais os traços da teologia política de Ricoeur? Tal teologia política é mística no sentido de conjugar experiência espiritual (êxtase) com ânimo para ação pública (testemunho)?

Falando ainda da sua formação na infância e juventude, Ricoeur define-se a partir de uma dualidade que o caracterizou por toda vida. Oscilou entre o polo bíblico e o polo racional/crítico. A bipolaridade de Levinas era entre o judaísmo e Dostoievski, enquanto a dele era entre o conteúdo bíblico e a filosofia. Segundo Ricoeur, a tomada de consciência da especificidade de cada esfera dessa bipolaridade o levou a desenvolver a preocupação de não as confundir. A propósito, foi na sua

---

<sup>306</sup> Tratando-se de eventos complexos de amplas e continuadas repercussões e efeitos, citamos os anos de referência do que seriam as origens dos fatos históricos. Os debates em torno dessas datas têm a ver com os critérios de interpretações utilizados pelos historiadores, o que em alguns casos representam outros marcos iniciais. Fizemos os registros sem entrarmos no debate de caráter historiográfico, pois este não é o nosso objetivo.

maturidade que fez alusão à “dupla fidelidade” que nasceu no período escolar e o acompanhou por toda vida. Isso para dizer que a alegada bipolaridade bem instalada esteve sempre diante do perigo de ruptura. Não foram poucos nem fáceis os conflitos internos que ameaçaram a sua fidelidade a este equilíbrio.<sup>307</sup>

A referida dualidade intitula o ensaio em questão: *La Critique et la Conviction* publicado originalmente em 1995.<sup>308</sup> A crítica como a peculiar forma filosófica de assumir a postura cética. A convicção como a peculiar expressão da fé. Contraditório? Para Ricoeur, mais do que o harmonizar teoricamente polos aparentemente opostos, a tal bipolaridade se constituía como desafio existencial.

As primeiras referências intelectuais citadas por Ricoeur foram Karl Barth (1886-1968) e Henri Bergson. Em Bergson, especialmente a obra que estabelecemos como referência fundamental para estudar a teologia política dele neste capítulo: *Deux Sources de la morale et de la religion*. Em Barth, conheceu o sentido oposto do que vinha percebendo em Bergson: o aspecto da teologia de Barth que estava influenciando os franceses era a leitura antifilosófica do texto bíblico. Ainda no período de escolarização nas aulas de filosofia no liceu de Rennes, Ricoeur vivencia o desafio de permanecer com a sua “dupla fidelidade”.<sup>309</sup>

A década de 1930 foi bastante agitada em termos políticos. Ricoeur foi influenciado no ambiente universitário pelo professor André Philip (1902-1970) da Faculdade de Direito de Lyon. O catedrático tentava conciliar o protestantismo, no registro teológico de Barth, com o socialismo humanista, de recorte teórico que antecedia aos textos do jovem Marx. Ricoeur conheceu o professor ativista nos movimentos de estudantes protestantes. Philip aproveitava sua mobilidade pelas cidades francesas para participar de congressos socialistas. Findo os seus compromissos políticos, ele procurava oportunidades, para em outros contextos, na mesma cidade, pregar o Evangelho. Eram compromissos distintos em que aproveitava a estadia para executar a dupla tarefa. A atividade de pregador não ocorria nos ambientes formais das igrejas, pelo contrário, confesso anticlericalismo radical, apartando-se dos lugares sob administração eclesiástica.

---

<sup>307</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 18.

<sup>308</sup> Estamos utilizando a edição da editora portuguesa Edições 70, publicado em 1997.

<sup>309</sup> *Ibid.*, loc. cit.



Philip influenciou Ricoeur, entre outros aspectos, na distinção entre socialismo e cristianismo. Os socialistas cristãos neste contexto simplificavam dizendo que o socialismo estava embutido no cristianismo. Exemplo: O despojamento da partilha e a vida em comum dos cristãos na igreja primitiva, interpretados como expressão do socialismo. Essa assertiva encontra-se no livro de Rosa Luxemburgo (1871-1919) que viria a se transformar em um clássico: *O socialismo e as Igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos*. Essa obra foi publicada em 1905 pelo Partido Social-Democrata Polonês.<sup>310</sup>

Tal ideia naturalizava e justificava o socialismo. André Philip, seguido por Ricoeur, buscava fundamentação econômica para o socialismo e não uma pretensa espiritualização das causas sociais e políticas. Em suma, também diante das influências sofridas para a ação política prática, Ricoeur era desafiado a articular a sua dupla fidelidade.

Cumprindo um roteiro europeu comum, na I Guerra Mundial o pai se alistou e na II Guerra Mundial o filho se apresentou no campo de batalha para defender a mesma bandeira. No caso de Paul Ricoeur, o pai foi morto na I Guerra em 1915 e ele foi recrutado para lutar a II Guerra em setembro de 1939. Sobreviveu, mas em maio de 1940 toda a sua unidade do Exército francês se rendeu. Foi levado para um campo de prisioneiros e ficou cinco anos no cativeiro alemão. Libertado, no retorno a Paris, procurou duas pessoas: Gabriel Marcel (1889-1973) e em seguida André Philip. Pelo perfil dos dois amigos que procurou imediatamente após a guerra, constatamos que permaneceu cioso da sua dupla fidelidade: filosofia e fé; crítica e convicção.<sup>311</sup>

André Philip, que exercia cargo de direção no governo, o enviou para o colégio protestante em Chombon-sur-Lignon. Essa comuna francesa ficava próxima da fronteira com a Suíça e se notabilizou como cidade huguenote que abrigava judeus livrando-os dos nazistas. A permanência de Ricoeur e família em Chombon-sur-Lignon entre 1945 e 1948 funcionou como um tipo de “descompressão”. Tempo em que esteve próximo dos pacifistas e de segmentos judeus, assim como dos *quakers* americanos.<sup>312</sup>

<sup>310</sup> LUXEMBURGO, R. *O socialismo e as igrejas*.

<sup>311</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 36.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 34.

Cabe aqui uma breve inflexão para dimensionar o que seria estar na condição de testemunha ocular de eventos históricos tão terríveis em que o sofrimento humano foi exponencialmente promovido. Retomado o sentido de barbárie enquanto negação da ideia de civilização. No esplendor da Modernidade tardia, a Europa como palco da dor humana em multiformes modalidades de negação da vida. A proposição de Hans Jonas (1903-1993) faz pensar e mobiliza potencialmente distintas competências e distintas disciplinas. Mas, a utilizamos aqui com um propósito bem mais modesto. Queremos dimensionar um pouco melhor o custo existencial de viver tão perto de acontecimentos que geraram tantas perdas e tantos sofrimentos. Neste sentido, particularizamos a questão de Jonas como indagação a Ricoeur. Sendo mais objetivos: “Como crer em Deus depois de Auschwitz?”.<sup>313</sup>

Para ainda aguçar a problematização da “dupla fidelidade” alegada por Ricoeur, como pôde recobrar o ânimo e retomar a vida de onde supostamente havia parado? Antes dos dias da reconstrução, houve um tempo para contar os mortos. Tempo de depuração. Hanna Arendt (1906-1975) era uma judia alemã e dedicou-se a estudar a Modernidade no século XX. Longe das projeções entusiastas dos séculos XVIII e XIX que pareciam antevê o futuro como marcado pela emancipação humana e por Estados racionalizados estáveis, a realidade do século XX era sistemas totalitários que promoviam a dissolução dos laços sociais. Arendt ressaltou o conceito de “desolação” para configurar não apenas a tragédia dos judeus perseguidos pelo Nazismo. Desvela na sua filosofia a perda do sentido humano diante da erupção da violência no que mais parecia a descrição do estado de natureza hobbesiano. Tomemos este enquadramento teórico para novamente colocar em perspectiva o aspecto da biografia de Ricoeur que está nos interessando: como pôde recobrar ânimo e encontrar sentido para viver?<sup>314</sup>

O fato é que, seja com a resumida cronologia do *breve século XX*, seja com a indagação desconcertante formulada por Hans Jonas ou a filosofia política de Hanna Arendt, com acento no conceito de “desolação”, como alguém que esteja no epicentro

---

<sup>313</sup> JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*.

<sup>314</sup> ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*.

dessas contingências segue na tentativa de equilibrar a crítica e a convicção? Diante dos fatos, qual o sentido do trabalho filosófico e qual o sentido da teologia?

Ricoeur foi retomando a sua vida normal, na medida do possível. Em termos políticos, a guerra representou uma espécie de reeducação política em que o socialismo militante deixou de fazer sentido para ele, ainda que a amizade com André Philip tenha perdurado até a morte do amigo em 1970. Tomou a iniciativa de visitar Karl Jaspers (1883-1969) e posteriormente Martin Heidegger (1889-1976). Aproximou-se do grupo da revista *Esprit* e aprofundou a sua amizade com Emmanuel Mounier (1905-1950), que foi o fundador da revista e se consagrou como um dos principais teóricos da concepção de “Democracia Cristã”. Contudo, dos filósofos franceses, Ricoeur esteve mais próximo do Gabriel Marcel. Proximidade não necessariamente no campo conceptual, mas da amizade fraterna. Mantinham encontros semanais regulares para discutir filosofia. Ricoeur se pronunciou sobre Mounier fazendo uso da memória afetiva e não na qualidade de discípulo.<sup>315</sup>

A retomada não era fruto da alienação ou de alguma patologia narcotizante. Ricoeur seguiu investindo tanto no aspecto espiritual como no intelectual. Não estava indiferente aos sofrimentos. Nas suas memórias mencionou a caracterização que Arendt fez desta época. Disse ela que o século XX era similar ao inferno. Considerando que por inferno ela entendia a ação política que usava o poder para causar medo. Os governos totalitários como beneficiários do medo das *massas* humanas desmobilizadas. Neste ensejo, Ricoeur prolonga a caracterização da Modernidade no século XX como inferno nestes termos: “Os relatos sobre o inferno que se podem ler parecem agora risíveis, comparados com os horrores de Auschwitz. Pode dizer sem paradoxo que o inferno foi historicamente superado”.<sup>316</sup>

Nomeado para ser professor na Sorbonne em 1956, Ricoeur entendeu que deixar a docência universitária de Estrasburgo e ir para Paris representava sua ascensão profissional. No entanto, não desfrutou na Universidade de Sorbonne do que havia experimentado em Estrasburgo, que era o sentido de comunidade universitária. Sentia-se isolado. Quando apareceu a oportunidade de se transferir para Nanterre (um

<sup>315</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 40.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 211.

tipo de anexo da Sorbone), pelo caráter do pioneirismo de estruturar uma universidade e pela sua insatisfação na Sorbone, Ricoeur aceitou o desafio. No biênio 1966-67, readquiriu o ritmo docente com a ideia de comunidade acadêmica e no biênio 1968-69, além de professor, era o diretor do departamento de filosofia.<sup>317</sup>

Ou seja, Ricoeur estava novamente no epicentro dos acontecimentos políticos da França com amplas repercussões nacionais e internacionais. O Movimento Estudantil de 1968 aconteceu em Nanterre de tal forma que não se poderia mais referir-se àquela universidade como se fosse periférica. As manifestações transbordaram dos *campi* para o país com a adesão dos sindicatos operários. Tratou-se de uma erupção de reivindicações que se no início a “revolução sexual” era o pano de fundo e a reforma educacional o tema principal, no processo foram se somando outras pautas libertárias de fortes contestações acadêmicas, sociais e políticas. Ricoeur torna-se decano da escola em março de 1969 no auge daquele fenômeno. Considerado de perfil moderado pelos alunos, foi o escolhido para administrar aquela crise. O decanato durou apenas um ano. Em 1970 demitiu-se e transferiu-se para Chicago, onde permaneceu até 1992.<sup>318</sup>

Chegou à Universidade de Chicago na condição de escolhido para suceder a Paul Tillich (1886-1965) na sua cátedra na *Divinity School*. Pela sua formação e fama, Ricoeur foi também alocado no departamento de filosofia e no comitê interdepartamental instituído por Hannah Arendt (*Committee on Social Thought*).<sup>319</sup>

Tal mudança levou Ricoeur a conhecer profundamente o sistema universitário estadunidense, mas muito mais do que isso, a estar novamente no epicentro político. Considerando que na década de 1970, conforme descrevemos na breve cronologia do século XX no início desta seção, os Estados Unidos da América (EUA) estão vivendo capítulos tensos da Guerra Fria. Ao que pese o sentido de colapso humanitário, vivia-se também a euforia da prosperidade econômica evidenciada pela produção industrial e consumo em larga escala. Sob o ponto de vista político, o centro do poder mundial deixou de ser a Europa e deslocou-se para os EUA. A migração de Ricoeur, sob vários aspectos, pode ser interpretada como ascendência na carreira universitária mais

---

<sup>317</sup> Ibid., p. 56.

<sup>318</sup> Ibid., p. 60.

<sup>319</sup> Ibid., p. 64.

uma vez. Mas, precisamos frisar que pelos vínculos que estabeleceu logo na sua chegada a Chicago, estava implícito o desafio de conciliar teologia e filosofia, fé e razão, crítica e convicção. Novamente precisava afirmar a sua dupla fidelidade em circunstâncias históricas de amplas repercussões.

Em termos formais, o Estado francês caracterizado historicamente pelo Iluminismo. Decorrente deste processo, as limitações das religiões enquanto definidoras dos rumos civis. A emancipação humana seria obtida pelo uso da razão e pelo combate a todo tipo de absolutismo, fosse ele político ou religioso. A França como Estado talhado para a laicidade. Em comparação, os Estados Unidos da América foram originalmente formados com fortes vínculos com os grupos religiosos que migraram para a América a procura da “terra prometida”. A tolerância à diversidade religiosa precisaria existir para fundar a República Federativa em que os Estados federados poderiam gozar de grande autonomia local em relação ao poder central. A estrutura democrática constitucional pensada pelos Federalistas recebia fundamentação bíblica. Enfim, em linhas gerais, a diferenciação da natureza estatal entre França e EUA. A teologia política desenvolvida por Ricoeur não se restringiu a recuperar os clássicos da filosofia, mas estava em diálogo frequente com as contingências políticas e religiosas.

A abordagem do catedrático Ricoeur ocorria a partir da *Divinity School*. O título da cátedra que herdou de Paul Tillich era *Philosophical Theology*. As relações entre filosofia e teologia foram tratadas com critérios a ponto de não subverter os limites de ambas. O próprio título da cátedra funcionava como indicativo dos perigos de generalizações metodológicas e de desprezo pelas diferenças teóricas e de propósitos. Com as ressalvas, podemos afirmar que é possível identificar no trabalho de Ricoeur uma teologia política.

Em torno do seu trabalho universitário havia uma realidade social que jamais poderia ser ignorada. Fenômenos sociais que eram alvo de análises da teologia política sob diferentes ângulos. Citemos dois exemplos. Primeiro, na França os “Movimentos Estudantis de 1968” traziam forte teor libertário de contestações das tradições em geral, mas particularmente das tradições religiosas; em segundo lugar, nos EUA era notória a força social dos religiosos “fundamentalistas” que não se

contentavam com a fé enquanto expressão íntima, mas queriam atribuir os seus valores e crenças nas identidades das instituições do Estado democrático. Diante desta contradição, Ricoeur era desafiado a oferecer reflexões, não como a chamada “Escola de Chicago” oferecia, no campo da Sociologia Urbana ou da Psicologia Social. Na confluência do político com o religioso, estamos alegando o olhar detido da abordagem da teologia política.

A laicidade francesa e a laicidade norte-americana são distintas assim como são específicas as formações dos respectivos Estados. Ora, se por laicidade considerarmos historicamente como se deu a relação entre Igreja e Estado, importa destacar as diferenciações que distinguem cada país. Por exemplo, a laicidade francesa tem a ver historicamente com a relação entre a política que buscava para si autonomia e a Igreja Católica que naquele contexto estava identificada com os regimes absolutistas autoritários. No caso da França, a relação entre Estado e Igreja foi tensa. Enquanto que a laicidade estadunidense ocorreu por outras vias. A fundação dos EUA se deu através de grupos dissidentes das Igrejas Protestantes europeias. Então, os EUA foram fundados por emigrantes europeus que dispunham de um núcleo comum de crenças religiosas. Isto é, a laicidade americana é de outra ordem. Nos EUA, historicamente, na consolidação da laicidade, a relação entre Estado e Igreja foi mais para harmoniosa do que para conflituosa.<sup>320</sup>

Relatos biográficos mesclados com um certo memorial intelectual dão conta de que o personagem em questão viveu o século XX como “observador participante”. A conjugação da relação tempo/espaço que confere a Ricoeur a condição de personagem histórico que foi testemunha ocular de grandes eventos históricos do *breve século XX*, conforme demonstramos nesta seção. Mais de uma vez insinuamos nesta seção que quando da ocorrência de fatos políticos com potencial de amplas repercussões pessoais, locais e estrangeiras, Ricoeur parecia estar no epicentro da história. Contingências que o desafiavam a manter a sua dupla fidelidade.

Naturalizar a expressão “dupla fidelidade” significaria perder o argumento central para relacionar Ricoeur com a teologia política enquanto mística. No âmbito da Modernidade, ainda que seja apenas uma analogia, a tal expressão soa estranha.

---

<sup>320</sup> Ibid., p. 176.

Dupla fidelidade não seria um conceito, mas uma postura frente a duas realidades: convicção religiosa e crítica filosófica. Convicção e crítica são dois polos opostos. Todo processo de secularização prevê a autonomia das instituições do Estado em detrimento do esvaziamento da autoridade religiosa enquanto reguladora do poder político, por exemplo. Em termos da atividade intelectual, como conciliar metodologicamente o trabalho de filósofo (que recusa pressupostos) com o trabalho de teólogo (que assume a fé como pressuposto)? Parece que não é razoável afirmar dupla fidelidade aos polos opostos que teriam uma relação deletéria.

Justamente essa especificidade chama atenção em Ricoeur e o distingue. Revela que sempre procurou ter cautela e não misturar os diferentes saberes. As naturezas distintas da “convicção” e da “crítica” impõem metodologias específicas para abordá-las. Sempre procurou ser cauteloso para não misturar os elementos díspares. Logo, se supõe que a “crítica” é do primado da razão, enquanto que a “convicção” é proveniente da experiência. A dedução é que o sentido místico estaria devidamente representado no conceito da “experiência”.

A sequência lógica conduz a uma dedução razoável no espectro da filosofia de Bergson. Tratando-se da formulação *ricoeuriana* o sentido de “experiência” ganha contornos próprios. *Em Bergson, experiência espiritual fica muito relacionada ao êxtase e a contemplação, enquanto que em Ricoeur a experiência é vivenciada de outra forma: “Sempre favoreci, pelo contrário, a mediação da linguagem e da escrita; é mesmo nesse plano que as minhas duas filiações se confrontam”*.<sup>321</sup>

*Por mais que se reconheça a polaridade e se utilize metodologias apropriadas para cada elemento, é produtor reconhecido que as tipificações não são plenamente puras. Dito de outra forma, a filosofia é identificada com a dimensão crítica e a religião com a dimensão da convicção. No entanto, assim como há certa medida de convicção na filosofia, também há determinado teor crítico na religião. Essa breve ponderação não suaviza o desafio de “dupla fidelidade” que Ricoeur se impôs, ao contrário, o problematiza.*

Seguindo nessa linha, pesquisaremos neste capítulo a mística na dimensão da experiência pessoal extraordinária que se traduz em ações ordinárias. A leitura bíblica

---

<sup>321</sup> Ibid., p. 191.

teria sim a dimensão da hermenêutica crítica que mobiliza recursos racionais à procura do sentido do texto. Contudo, sem ignorar a hermenêutica crítica, Ricoeur refere-se à outra dimensão da leitura bíblica: vertente confessional. O ato mecânico é o mesmo: leitura. Vamos supor que o livro é o mesmo: Bíblia. O desafio é o mesmo: interpretação. Com todas essas similaridades, o resultado final será diferente tão somente porque as perspectivas dos leitores são distintas. Pela filosofia da linguagem, buscam-se sentidos, pelos “círculos hermenêuticos” da comunidade de fé, buscam-se experiências. Escuta descritiva e escuta confessional.<sup>322</sup>

Hermenêutica é uma das principais áreas trabalhadas por Ricoeur, tanto a de feição filosófica como a voltada para a teologia. Sua produção é vasta e sem dúvida é uma das principais referências no tema. Manteve ativo diálogo com Gadamer, Habermas, dentre outros. Essa breve incursão para dizer duas coisas: (1) Sabendo que Ricoeur foi um dos principais nomes no estudo da Hermenêutica no século XX, justificamos que o espaço que dedicamos nesta seção ao tema foi sabidamente superficial; (2) A referência à erudição de Ricoeur no estudo da hermenêutica em pleno contexto do “giro linguístico”, que revolucionou as pesquisas universitárias, funciona aqui para destacar que o mais perto que esteve pessoalmente da experiência mística tem a ver com a leitura confessional da Bíblia.

Longe de ser um demérito, consideremos este fato um fenômeno “escandaloso” em plena Modernidade tardia com várias questões críticas quanto à veracidade do texto bíblico, bem como em relação à autenticidade da experiência religiosa. Pronuncia-se Ricoeur sobre mística e experiência nestes termos:

Penso todavia que são experiências raras, talvez semelhantes às vividas pelos místicos. Não tenho experiência neste sentido. Fui mais sensível à interpretação dos textos, ao convite ético, embora, para lá do dever e até do desejo de “viver bem”, confesse de bom grado que se dá a ouvir um apelo a amar vindo de mais longe e de mais alto.<sup>323</sup>

Em suma, a experiência da comunidade leitora que lê o texto e por ele é lida. A experiência que vai além do cognitivo e evoca sentidos existenciais. A experiência da meditação que interpela a pessoa para tornar-se melhor para os outros e não apenas alimentar a expectativa de “viver melhor”. São percepções advindas da experiência

<sup>322</sup> Ibid., p. 192.

<sup>323</sup> Ibid., p. 199



de quem fez o exercício do círculo hermenêutico, tocou e se deixou tocar pelo texto. Num tipo de teofania, Ricoeur confessa o quanto chega perto da experiência mística quando lê a Bíblia na dimensão confessional: “[...] que se dá a ouvir um apelo a amar vindo de mais longe e de mais alto”.<sup>324</sup>

#### 8.4 Teologia Política em Gianni Vattimo: revelação contínua

Gianni Vattimo (1936 - ) refuta a teologia dialética conforme apresentada por Karl Barth.<sup>325</sup> Em resumo, a teologia dialética consiste em dizer que a fé cristã é depurada à medida que distingue elementos da religiosidade natural da essência da fé. Nesta miragem, a transcendência de Deus é traduzida em termos de afastamento das realidades humanas. Para a condição humana a imagem que se cria é de um Deus inacessível e incompreensível. A única possibilidade de superação da distância entre a realidade divina e a realidade humana seria a manifestação da graça de Deus. Para Vattimo, a teologia dialética de Barth beira ao exotérico de tão espiritualista com pouca importância para o tempo e as expectativas humanas. No sentido contrário, Vattimo é partidário da ideia de “revelação contínua” que ocorre na história. A transcendência de Deus não é negada, assim como não nega que se a “revelação” é contínua na história, então, as interpretações humanas não estão contidas em teologias sistemáticas estáticas administradas pelo clero, partindo do pressuposto de uma metafísica da religião natural.<sup>326</sup>

Através da sua trajetória, Vattimo refere-se ao racionalismo ateu da Modernidade tardia. Linguagem filosófica em que se pronuncia na primeira pessoa do singular e não, como frequentemente procede, na primeira pessoa do plural. O autor hesita, mas justifica a sua opção dizendo que os temas religião e fé sugerem um tom mais pessoal. O texto de Vattimo não é uma declaração de ateísmo, mas não chega a ser a narrativa de uma testemunha-crente.

A reconstituição do contexto do século XX, tanto no formato de cronologia histórica quanto no modelo de análise filosófica, é dispensável nesta seção, pois já

<sup>324</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>325</sup> BARTH, K. *Carta aos Romanos*.

<sup>326</sup> VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*, p. 42.

apresentamos as devidas amostragens na seção anterior. No entanto, é importante frisar que as questões que estavam postas para Paul Ricoeur também impactavam a experiência de Gianni Vattimo. Ainda que Vattimo não tenha vivido plenamente a primeira metade do século, reflete na sua filosofia o turbilhão da Modernidade europeia. Acena que talvez no pluralismo Pós-Moderno haveria oportunidades para que os indivíduos reencontrassem a fé cristã. Mas nessa hipótese está implícita uma tese: a Modernidade só é compreensível sob o signo do ateísmo. Reencontro pressupõe perda.<sup>327</sup>

A conjectura de Hans Jonas, sem entrar nos méritos efetivos do autor e sua obra, ajuda-nos a colocar em tela o sentido de perplexidade frente aos acontecimentos da *Era dos Extremos* somado ao ateísmo dos “Mestres da Suspeita” no século antecedente. O evocativo que sintetiza todo este estado de coisas que caracterizamos como contexto: “Como crer em Deus depois de Auschwitz?”<sup>328</sup>

As ambiguidades filosóficas são retratadas nos traços biográficos de Vattimo. Formação cristã com fortes vínculos com a Igreja Católica italiana. Nas experiências de juventude e com a sua formação filosófica, chegou a considerar banal as questões relacionadas à fé. Por fim, no livro *Acreditar em acreditar*, o autor narra o seu “retorno”.

Contudo, esse retorno não é análogo ao do filho pródigo da parábola do evangelho que volta à casa do pai sem nada. Vattimo se diz indisposto a renunciar à bagagem que adquiriu ao longo dos anos pelos caminhos existências e filosóficos. Caracteriza a Igreja como rígida nas suas certezas, mas bastante deslocada na Modernidade tardia. O enquadramento simplório por setores ortodoxos, assentados na tradição Pré-Moderna, diria que o sujeito que retorna à comunidade de fé precisa provar sua abnegação e conversão. Muito do que a Igreja atribui como selo de autenticidade cristã é expressão do seu poder institucional e não necessariamente essência dos princípios ensinados por Jesus Cristo nos evangelhos. Sinais externos que são exigidos como pré-requisitos de encaixes institucionais. Vattimo interpreta o

---

<sup>327</sup> VATTIMO, G, *Depois da cristandade*, p. 12.

<sup>328</sup> JONAS, H., op. cit.

seu “retorno” como “acreditar em acreditar”, o que não significa voltar para a Igreja.<sup>329</sup>

A experiência de Vattimo não é um caso isolado ou uma realidade excepcional. Fenomenologicamente constata-se que muitos que fazem o movimento do “retorno” para a Igreja experimentam a desilusão.

Essas experiências são vividas numa multiplicidade de linguagens e nem sempre os implicados têm clareza sobre as questões envolvidas. Os observadores externos fazem interpretações e tecem comentários, mas é prudente admitir que a objetividade do texto nem sempre é possível na dinâmica da experiência *hodierna*. O sujeito moderno é fragmentário e se pronuncia socialmente de forma polissêmica. Podemos interpretar a experiência de Vattimo narrada num texto estruturado racionalmente como ilustrativa de uma realidade, mas não ignoramos o fato que pela natureza da experiência que compartilha a objetividade plena é uma impossibilidade. Ao nosso juízo, o texto exprime muito bem a realidade empírica, assim como aguça a percepção de que o indivíduo moderno é também caracterizado pelo subconsciente e pela complexidade da linguagem como mediação que tanto revela como oculta.

Em termos mais objetivos, Vattimo não atribui à Igreja o papel de vilã pelo fato de não corresponder, muitas vezes, às expectativas e necessidades daqueles que tomam a iniciativa da reaproximação. Mas a partir da sua própria experiência, entende a questão moral pregada pela Igreja como pedra de tropeço. Seria uma ética baseada em dogmas que nada tem a ver com a Modernidade e são, racionalmente falando, insustentáveis. Alega que talvez este fato seja um dos principais motivos que levam a muitos a negarem a Deus. A alegada metafísica natural redundaria na legitimação de uma moral racionalmente inaceitável. A lei da natureza declarada constituía-se em obstáculo filosófico e pessoal. Filosófico, muito por conta da sua descoberta de Nietzsche e Heidegger, e pessoal, pela sua condição homossexual.<sup>330</sup>

O comportamento da Igreja frente à homossexualidade torna-se para Vattimo uma chave de leitura muito mais do que um problema isolado responsável pelos seus hipotéticos ressentimentos e consequentes afastamentos da Igreja e de Deus. A

---

<sup>329</sup> VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*, p. 17.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 69.

dedução lógica foi: “Como poderia pertencer a uma igreja cujo ensinamento público me considera uma pessoa moralmente desprezível ou [...] como um doente que é preciso curar, um irmão monstruoso que se deve amar mas também manter escondido?”.<sup>331</sup>

Vattimo não lida com o fato como se fosse uma injúria pessoal que precisava ser vingada. A ideia de metafísica natural deduzida da existência de Deus justificaria as leis da natureza. Segundo Vattimo, este reducionismo por si só seria capaz de determinar o constrangimento da Igreja na Modernidade tardia. Embora não seja o motivo declarado para originar a condição ateia, por certo, contribui para isso, uma vez que quem procura a Igreja nutre expectativas. Frustrações que relacionam condições pessoais com estruturas de pensamento.

Mas, definitivamente, para mim e para muitos como eu, viver a minha condição de marginalização, também sexual, como ligada a qualquer outra forma de marginalidade ou exclusão, racial ou de classe ou de outro tipo, foi um facto de importância decisiva: a descoberta de uma chave de interpretação de que vejo os limites mas à qual nunca renunciaria.<sup>332</sup>

A Modernidade, como racionalização técnico-científica da vida social, predizia que os sentidos de crença, fé, superstição e religiosidade entrariam em colapso. A concepção positivista dizia respeito à fé no progresso da razão. No entanto, tamanho entusiasmo com o racionalismo técnico científico nos primórdios modernos transformou-se em desencanto na Modernidade tardia. Em termos weberianos, o conceito de desencantamento apontava para o processo de desmistificação do mundo, no entanto, conforme Vattimo, abarca também o desencanto com a ideia de que o alegado racionalismo resultaria em progresso humano. A Modernidade tardia caracterizada pela produção de mercadorias que conquanto simbolizam engenho e progresso, evidenciam a dificuldade de distinção entre realidade artificial e realidade natural.<sup>333</sup>

Vattimo ao narrar a sua experiência de desencaixe da Igreja por declarados motivos intelectuais e existenciais coloca em perspectiva o conceito de secularização. Ou seja, sua experiência ocorre num contexto específico em que o sentido de

---

<sup>331</sup> Ibid., p. 70.

<sup>332</sup> Ibid., p. 71.

<sup>333</sup> Ibid., p. 18.

secularização enuncia exatamente a perda de poder da Igreja em detrimento do aumento de autonomia do indivíduo. O Ocidente caracterizado como pós-cristão. Simultaneamente, fica evidenciado o quanto essa experiência de descristianização confirma as respectivas heranças cristãs. Na Modernidade tardia secularizada havia clareza do quanto as raízes cristãs estavam vivas. Foi isso que Vattimo verificou como motivo primeiro que o fez se aproximar dos pensamentos de Nietzsche e Heidegger: submersa nas confissões de *niilismo* estava a herança cristã.<sup>334</sup>

A fim de corroborar o que fora dito por Vattimo sobre como o processo de secularização evidenciou a herança cristã no Ocidente, pensemos na tese de Carl Schmitt (1888-1985) que em linhas gerais diz que o ordenamento legal do Estado Moderno, e os respectivos conceitos da filosofia política implicados, revelam os seus fundamentos teológicos. Os conceitos que definem o Estado Moderno são conceitos teológicos secularizados. Por essa leitura, a secularização não chegava a ser uma ruptura com o cristianismo, mas a sua continuidade. As ideias vitais desenvolvidas para fundamentar o ordenamento do Estado Moderno são conceitos teológicos secularizados.<sup>335</sup>

A secularização poderia despertar reações reacionárias (hostis a mudanças) por parte das instituições religiosas e hierarquias clericais, no entanto, vista por outro ângulo, poderia ser interpretada como processo purificador da fé. Longe de representar o desprestígio ou a negação do cristianismo, a secularização significaria o ambiente propício para privilegiar a ética da autonomia em detrimento ao culto às estruturas tidas por sagradas; privilegiar a laicidade do Estado em detrimento ao monopólio do poder nas repúblicas eclesásticas; privilegiar a hermenêutica livre em detrimento às leituras fundamentalistas rígidas que denunciam o medo em relação à ideia de revelação dinâmica.

Enfim, a secularização não é o mesmo que afastar-se do cristianismo ou confessar o ateísmo. O que efetivamente é contestado neste processo são as narrativas que estabelecem uma suposta moral cristã baseada em supostos “traços naturais” de Deus.<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> Ibid., p. 35.

<sup>335</sup> SCHMITT, C. *Teologia política*.

<sup>336</sup> VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*, p. 39.

O movimento de reaproximação de Vattimo do cristianismo ocorre através da contestação de uma certa caricatura de Deus criada por religiosos e teólogos Pré-Modernos. Podemos inferir que a experiência de Vattimo descrita como um tipo de autoanálise caracteriza e dialoga diretamente com o ateísmo dos “mestres da suspeita”. Neste processo de desmistificação e sugestão de demolição das imagens/caricaturas de Deus, as referências a Feuerbach são nítidas.

No entanto, até levando em conta a diferença de contextos, Vattimo alude à Modernidade tardia as condições propícias para considerar a secularização como uma oportunidade de depuração da fé. A secularização como fato positivo para o cristianismo redundaria em uma fé purificada. Viria à lume a essência de Jesus Cristo resultando em redescobertas, deslumbramentos e novos propósitos de vida.

A literatura teológica do séc. XX é rica em meditações sobre o significado de purificação que a secularização tem para a fé cristã, enquanto dissolução progressiva dos elementos de religiosidade “natural” a favor de um conhecimento mais verdadeiro da essência autêntica da fé.<sup>337</sup>

O termo “amor infeliz” é apropriado para resumir a relação de Vattimo com Deus e a Igreja. Ele lida com o tema da fé não como um objeto abstrato, muito menos com distanciamento típico de analistas neutros. Traduz a sua proximidade ao optar por filosofar no uso da primeira pessoa do singular. Descreve o seu afastamento de Deus e da Igreja, mas não sem dor. Por fim, usa reiteradamente o termo “retorno” para demarcar o seu renovado interesse em falar e escrever sobre fé e religião.

Não iremos exagerar em dizer que o texto de Vattimo revela bem mais do que análise filosófica. Trata-se de um ensaio em que fala da sua experiência, mas a sua inquietação é com a forma com que a Igreja se porta na Modernidade. Mesmo as críticas revelam muito mais as preocupações de um autor envolvido do que propriamente um detrator desligado. Ao seu modo, a partir da experiência, Vattimo convida os cristãos para um proceder mais humano que revele a Deus.

## **8.5 Conclusão**

---

<sup>337</sup> Ibid., p. 40.

Destacamos três aspectos que são comuns na filosofia de Bergson, Vattimo e Ricoeur que foram fundamentais para a concepção deste capítulo:

- (1) Empreenderam atividades intelectuais para a compreensão do que foi a Modernidade em relação ao turbilhão social do *Breve Século XX*.
- (2) Repercutiram simultaneamente o ateísmo dos “Mestres da Suspeita” e a Teologia Política.
- (3) Relacionaram, cada um ao seu modo, a dupla dimensão da mística: a experiência pessoal e o testemunho público.

Como abordar a Teologia Política sem sucumbir ao ativismo partidário que consagra a disputa pelo poder como instância máxima? Entendemos que respondemos a esta questão ao longo do capítulo. Teologia Política vista na perspectiva do serviço cristão em que o ideal do servir está à frente da ambição de ser servido.

A *práxis* que nasce da experiência mística não resulta em projeto de poder, mas em projeto de serviço que se transforma em testemunha dos cristãos no espaço público.

O Estado Moderno afirma na sua concepção que o estabelecimento das normas e formas da vida social está em consonância com a lógica da sociedade secularizada. Concluímos que a Igreja tem contribuições a oferecer sem colocar em risco o Estado democrático de direito. A missão da Igreja não passa por subjugar repúblicas em nome de Deus.

Como foi enfatizado por Ricoeur, a questão do laicismo não pressupõe que os cristãos terão que renunciar as suas convicções de fé e aos valores éticos que provêm dessas experiências, mas tão somente reconhecer que o Estado Moderno é o *locus* do pluralismo. O monoteísmo não seria transposto para legitimar sistemas políticos totalitários que promovem em nome de uma “entidade maior” a dissolução dos laços sociais. A laicidade de Estado prevê o agnosticismo institucional, uma vez que não é religioso nem ateu. Quanto à laicidade civil, designa a dinâmica da sociedade civil no seu pluralismo no espaço público. Espera-se que haja o reconhecimento mútuo do outro ter direito de se expressar e de se realizar enquanto cidadão livre no Estado Democrático Constitucional. Segundo Ricoeur, “Numa sociedade pluralista, como a

nossa, as opiniões, as convicções, as profissões de fé, exprimem-se e publicam-se livremente. Aqui, a laicidade parece-me ser definida pela qualidade da discussão pública”.<sup>338</sup>

Qual a missão da Igreja? No mundo contemporâneo a Igreja está desafiada a lembrar da sua essência para realinhar a sua missão. Neste sentido, a cristologia a partir de Edward Schillebeeckx lembra-nos que antagonizar o Cristo glorificado com o Cristo encarnado é sepultar as boas novas do Evangelho. Lembrar que a fé despertada por Jesus constrange-nos em assumirmos seus compromissos que o fizeram viver e morrer.

O *Reino de Deus* está entre nós. A encarnação do Verbo de Deus em Cristo Jesus persuade-nos a acreditar que a história não está à deriva. Ainda que assombrados com poderes tirânicos com forte poder destrutivo, porque cremos, vivemos e pregamos a esperança. Conforme disse o Apóstolo Paulo, em Romanos 4, verso 8, dependendo do contexto social: “Esperamos contra toda esperança”.<sup>339</sup>

A fé tem implicações culturais, sociais e políticas. Teologia Política como expressão da comunidade de fé que inspirada em Jesus proclama que o *Reino de Justiça e Paz* está em curso na história. A Práxis política como expressão da experiência espiritual.

Seja na filosofia de Bergson com o conceito de *Élan Vital*, no testemunho de Vattimo com o conceito de *Revelação Contínua* ou no livro de memória intelectual de Ricoeur que coloca como desafio pessoal o equilíbrio entre os conceitos de *Crítica* e *Convicção*, estamos perante o mesmo núcleo central da compreensão da Teologia Política enquanto mística: experiências místicas nascem no prazer do êxtase, passam pelo mistério da contemplação e progridem para o entusiasmo da ação.

A ação no misticismo se consubstancia enquanto testemunho público. A mística cristã é dinâmica.

---

<sup>338</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 176.

<sup>339</sup> BÍBLIA, op. cit.



## 9

### Teologia política enquanto emancipação

Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém! (Romanos, 11.33-36)

#### 9.1

##### Introdução

Numa definição livre, em linhas gerais, Modernidade foi o triunfo da razão e da burguesia revolucionária. Período histórico que sucedeu a Idade Média, marcado por profundas transformações políticas e econômicas, impondo adaptações culturais e sociais às massas crescentemente urbanas. O Iluminismo nas suas múltiplas causas e diversos desdobramentos foi um dos principais ícones dessa Modernidade.

A forma precipitada de simplificar a compreensão da Modernidade é tão somente confiná-la na dialética Idade das Trevas/Idade das Luzes. Como se bastasse dizer que a Modernidade foi uma reação à Cristandade ou que foi a rejeição à religião. Por essa perspectiva, o período moderno teria sido um terreno fértil para nascer e florescer o ateísmo.

Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud foram apresentados como “mestres da suspeita” e as suas trajetórias bem como os seus escritos são representativos do espírito do ateísmo moderno. O Ocidente Judaico-Cristão é rejeitado enquanto progresso natural da civilização, o teocentrismo é refutado nos seus fundamentos, o anticlericalismo é assumido como ideia na filosofia e como prática na política, a legitimidade do poder em termos teológicos é denunciada como falácia.

Por mais que tenhamos este panorama geral, não queremos nos deter a esses aspectos. Por tratar-se de uma pesquisa teológica, pretendemos nos ater a um desdobramento específico. Ou melhor, almejamos explorar o que seria a principal promessa da Modernidade. E neste caso, ainda que saibamos sobejamente as profundas diferenças de propósitos e aplicações dos “mestres da suspeita”, julgamos correto afirmar que neste ponto que iremos sublinhar, eles eram unânimes. A

convergência a qual nos referimos é que para ambos a grande promessa da Modernidade seria a necessária promoção da emancipação humana.

Qual seja, o sujeito da Modernidade é o sujeito emancipado, livre de toda e qualquer tutela, seja do Estado, da Igreja, da burguesia ou da tradição. Por esta abordagem, o grande *devoir* não seria luzes/trevas ou razão/crenças, mas sim emancipação/dependência.

Os autores em questão, cada um ao seu turno, desenvolveram reflexões que caracterizaram os indivíduos e as respectivas sociedades europeias como tolhidas em cativeiros. Seriam escravos vivendo sob tutelas de senhores que os mantinham em submissão e dependência. A Igreja estava situada, segundo os “mestres da suspeita”, no contexto opressor da condição humana.

Feuerbach “vira de cabeça para baixo” a dialética hegeliana ao destacar a proeminência do material sobre o espiritual. Marx ressalta o antagonismo de classes em que ao proletariado oprimia e a burguesia exercia o senhorio. Nietzsche coloca em suspensão os valores e critérios que regem tanto as decisões dos sujeitos como os governos dos povos. Quanto à Freud, problematiza as nuances humanas mais íntimas como desejos, sonhos, intenções, sexualidade, relações parentais, emoções, etc. Cada um contribui para apresentar o sujeito moderno como multideterminado e multifacetado. Nenhum desses autores arredou em relação ao propósito fulcral: promoção da emancipação humana.

Daí decorre a proposição que será chave para a coerência do capítulo e para a coesão da tese: temos como caracterizar expressões de fé em que o sentido de emancipação humana é tomado como missão?

Como exposto no capítulo anterior, definimos mística não como introversão que estimula o egoísmo ou o sectarismo, mas mística como experiência de Deus que provoca a fruição da vida em atos comunitários que revelam a natureza de Deus. Neste sentido, para o místico não é estranho o compromisso de promover a emancipação humana.

Estranho seria não se importar com o próximo e deixá-lo na condição de escravo. Todo e qualquer cativeiro humano é forjado por circunstâncias históricas e

não tem a ver com Deus e seus propósitos. Ao aproximar-se de Deus, o indivíduo acentua a experiência da emancipação.

Nesta linha de análise, o místico reúne por excelência as condições para o diálogo na Modernidade com aqueles que se declaram ateus. Primeiro porque o místico é caracterizado pelo ânimo de quem ama a Deus e ao próximo. Possui a capacidade para se relacionar mesmo no ambiente de diversidade com abertura para ouvir e acolher. Em segundo lugar, porque o místico que fez a experiência de Deus também estranha as estruturas humanas que oprimem e fazem sofrer. Como vimos, o místico que experimentou o êxtase e a contemplação é estimulado à ação. Sentido de experiência seguido pela concretude do testemunho. Obras de justiça e ações de misericórdia que revelam um Deus que se importa com a promoção da emancipação humana.

Eis, portanto, a apresentação da teologia política não como esfera de disputa de poder no âmbito do Estado nem como pensamento abstrato idealista. Teologia política como expressão direta da mística.

O ponto de convergência aventado entre ateus e místicos seria a efetiva busca pela emancipação humana.

A teologia política a qual nos referimos não é definida como discursos voltados para os convencimentos cognitivos, tão apologéticos como apartados da realidade efetiva.

Estamos cientes que o termo “teologia política” é de amplo espectro. Merio Scattola<sup>340</sup> pesquisa as transformações do conceito seguindo o referencial da “história dos conceitos” desenvolvido por Reinhart Koselleck.<sup>341</sup> Contornos históricos e linguísticos que dão conta que para os mesmos termos há de se considerar as possibilidades de múltiplos sentidos de acordo com as circunstâncias históricas. A história conceitual de “teologia política” levada a cabo por Scattola vai da antiguidade grega ao período contemporâneo, de Santo Agostinho a Carl Schmitt.<sup>342</sup> Scattola faz de fato uma revisão de literatura em que a designação “teologia política”

---

<sup>340</sup> SCATTOLA, M. *Teologia política*.

<sup>341</sup> KOSELLECK, R. *História dos conceitos e história social*.

<sup>342</sup> SCHMITT, C. *Teologia política*.

fica caracterizada com amplos sentidos e com variados propósitos de uso, seja para o contexto eclesiástico ou para a dimensão civil.

Não estamos dissertando sobre teologia política medieval conforme Ernst H. Kantorowicz (1998) no seu livro “Os dois corpos do rei”. Neste clássico, o autor descreve a passagem da Idade Média para a Modernidade através da transformação de noções teológicas para conceituações da política e do direito. Análise que vai ao encontro da tese de Carl Schmitt que conclui que o Estado Moderno teria nascido e se mantido operando a mutação dos conceitos teológicos em conceitos do direito e da política. Em resumo, o Estado Moderno precisou da teologia para a sua fundação e continuou a precisar para sua legitimação.

Por mais que nos afastemos dessas discussões mais estudadas pela filosofia, história, direito e ciência política, não ignoramos a aproximação da definição de “teologia política” da noção de “teologia da emancipação”.

Por este ângulo a teologia não é caracterizada como movimento reacionário em relação à Modernidade ou ao processo de secularização, mas sim, associada aos movimentos libertários promotores de emancipação humana. Como “teologia emancipatória” Scattola cita a teologia da libertação, teologia da revolução, teologia negra, teologia feminista, teologia pacifista e teologia ecológica.<sup>343</sup>

A questão que efetivamente interessa neste capítulo não é criar ou sugerir que exista algum sistema que liga os autores selecionados, ou mesmo, que os tais articulistas são os mais significativos no campo da mística. O escopo é expressar a teologia política como definida pela experiência mística. Estudar pensamentos teológicos que vinculam as ações de cristãos na esfera pública às experiências espirituais no âmbito do privado.

Por teologia política estamos tratando as ações do místico na esfera pública produzindo emancipação humana.

---

<sup>343</sup> SCATTOLA, M., op. cit., p. 240.

## 9.2 Teologia Política em André Torres Queiruga: a dignidade humana<sup>344</sup>

André Torres Queiruga (1940 - ) define o ateísmo como um fenômeno moderno umbilicalmente identificado com o Iluminismo. A crise do Ocidente ensejada pela Modernidade precipitou rápidas mudanças, entre as quais, as relacionadas à fé. O que não quer dizer que a secularização em curso fosse necessariamente uma ameaça à Igreja. Então, a questão que precisa ser investigada na atualidade não é propriamente relacionada às origens, mas sim o porquê de lá para cá o fenômeno não refluíu. Muito pelo contrário, quem quiser compreender o ateísmo na chamada Modernidade tardia haverá de considerar diversas vozes alegando diversas razões para não crer. O empenho de Queiruga consiste em analisar o ateísmo como variável dependente da Modernidade e relacioná-lo com o testemunho cristão.<sup>345</sup>

Entendemos que o ímpeto em buscar compreender o ateísmo para manifestar o testemunho cristão adequado é uma reação compreensível na chave da missão cristã, mas contraproducente levando em consideração a disparidade de perspectivas que se estabelece no diálogo. O que fica suposto é que enquanto o ateísmo é uma condição momentânea que supõe crise existencial, o cristianismo é uma condição final que supõe concretude. Os marcos que delimitam as fronteiras entre testemunho cristão e apologética são quase imperceptíveis.

Essa assimetria fica evidente quando Queiruga trabalha com as categorias de *cristianismo anônimo* de Karl Rahner (1904-1984) e *ateísmo explícito e implícito* de Henri Lubac (1896-1991). Em resumo, denominações distintas para falar o mesmo: há quem se define como ateu porque lida com uma visão limitada ou estereotipada do cristianismo e há quem se declare cristão, mas é ateu.<sup>346</sup>

Conferir ao intérprete do fenômeno (no nosso caso aqui o teólogo) a voz de autoridade que suplanta a voz alheia (que se declara atea) a ponto de ignorar-lhe a

<sup>344</sup> Importante justificar o porquê escolhemos André Torres Queiruga para constar como uma das duas referências teóricas deste capítulo. O aspecto da sua obra que está nos interessando é a apresentação da origem do ateísmo moderno. Segundo ele, a postura refratária da Igreja em relação à Modernidade deu ocasião a um tipo específico de ateísmo. A convergência possível entre ateus e místicos estaria na promoção da emancipação humana. A Teologia Política em Queiruga nasce e se realiza na Mística.

<sup>345</sup> QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai*.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 15.

autenticidade, ora, mecanismo no mínimo temerário. Criar categorias classificatórias para distinguir os crentes entre os ateus é tarefa por demais subjetiva. Queiruga sugere o diálogo como a postura a ser tomada pelos cristãos no contexto de um mundo em que não é raro encontrar alguém que se diz ateu.

Em momento algum Queiruga se posiciona como um apologista confiante que tem respostas para tudo e todos. Contudo, seu texto exemplifica uma tendência entre nós teólogos cristãos: dialogar com o fenômeno do ateísmo na chave da falta. Das considerações da falta de fé, os diálogos tendem a avançar para os temas da falta de comunidade (Igreja), falta de princípios (ética), falta de valores (moral), falta de ritos sagrados (liturgia), etc. Nem sempre o tom do interlocutor cristão é impositivo ou contestatório, pode assumir também o modo defensivo em que tenta justificar a razoabilidade da razão da sua fé. Não questiona a opção de quem se revelou ateu, prefere dissertar sobre a sua fé como a cortejar a aprovação do descrente.

A origem do ateísmo como um fenômeno da Idade Moderna teria relação com o choque de paradigmas, infere Queiruga. Choque de paradigmas conforme descreveu Thomas Kuhn (1922-1996). O mundo moderno representado pelo *Renascimento*, *Iluminismo*, *Humanismo* e *Revoluções Científicas*. Realidades históricas que puseram em questão as verdades do velho mundo. Para não alongarmos muito, importante dizer que tanto pela filosofia como pela astronomia houve novas formas de compreender a posição do homem no universo. Cosmologias como novas percepções espirituais do ser no tempo e no espaço, mas também, como razão aplicada para múltiplas transformações materiais tanto no entorno como longe do indivíduo. Tempo de fascínio pelas descobertas e de questionamentos das velhas certezas.<sup>347</sup>

Segundo Queiruga, a origem do ateísmo moderno tem a ver com a postura refratária da Igreja em relação à Modernidade. Reagiu à princípio com desconfiança e posteriormente se converteu na principal força reacionária resistente às transformações em curso. O mundo ao redor da Igreja se transformando em ritmo acelerado e ela, por medo ou conveniência, reafirmou antigos vícios e desenvolveu novos hábitos políticos e sociais que davam conta de uma natureza institucional autoritária. No Ocidente, em plena era revolucionária em que o otimismo em relação

---

<sup>347</sup> KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*.

à razão e à técnica se intensificaram, a Igreja era a instituição que fazia lembrar o mundo antigo. O cristianismo passa a figurar para muitos como o obstáculo a ser vencido para promover o humanismo. Queiruga deduz que “o que em princípio se questionava não era a fé, mas a cultura em que a fé estava envolvida”.<sup>348</sup>

Essa discussão persiste. Não são poucos os que resistem em caracterizar os pensamentos de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud como ateus. Preferem afirmar que os mestres da suspeita atacam a cultura cristã ocidental e promovem com isso certa depuração da fé. Neste sentido, assim como Queiruga, conseguem enxergar o positivo por baixo da negação ateia. Nesta pesquisa, por mais que consideremos essa interpretação atraente, nos afastamos dela. O motivo da escolha é relativamente simples: embora teólogos cristãos que têm como principal pressuposto a fé, julgamos prudente assumir a perspectiva dos ateus contemporâneos que leem os “mestres da suspeita” modernos na dimensão da negação de Deus. Em outras palavras, entre intérpretes cristãos e ateus, preferimos deixar em suspensão as interpretações que supõem a fé submersa nas profundezas das declarações ateias.

O autor que cunhou o termo “mestres da suspeita” é categórico ao afirmar a realidade do ateísmo entre esses autores. Ou seja, não ameniza o enquadramento pondo-os na condição de céticos que presumem a suspeita nos moldes positivista. Paul Ricoeur reconhece que Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud foram críticos da cultura e a crítica à religião estava neste contexto maior. Previa que com a afirmação da razão que depõe a falsa consciência, a ilusão, a ideologia, os cativos e o torpor, haveria a manifestação do humano no seu esplendor. O projeto comum dos “mestres da suspeita” na Modernidade tardia era a promoção da emancipação humana. Ricoeur usa uma terminologia diferente para afirmar interpretação análoga: “O projeto é o mesmo: revelar o ser humano a si mesmo enquanto poder de afirmação e criação de sentido”.<sup>349</sup>

Por este enfoque, parece que ao contrapor-se à Modernidade a Igreja estaria por extensão negando o projeto de libertação do humano. A hostilidade da Igreja aos proponentes da ideia de emancipação humana no contexto do humanismo dos séculos

---

<sup>348</sup> QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai*, p. 26.

<sup>349</sup> RICOEUR, P. *Escritos e conferências I*, p. 158.

XIX e XX, mais uma vez, colocava a Igreja na condição de refratária. A designação de ateu como nomeação pejorativa do outro, ainda que se tratasse de uma tentativa de humanização e não de abolir Deus da cultura. Trata-se de uma situação difusa, conquanto, é plausível a afirmação de que as hostilidades mútuas entre os dois campos confrontados tiveram muito a ver com a postura da Igreja de resistir ao que fosse novo: progresso científico, revoluções políticas, mobilidade urbana, transformações mecânicas, rupturas filosóficas, enfim, objeção ao processo de secularização como se fosse, necessariamente, negação da fé.

Um dado contemporâneo nos ajuda a compreender o que está sendo tratado neste capítulo por um ângulo diferente. Considerada como uma necessária atualização da Igreja em pleno século XX, tirando-a da condição de Pré-Moderna e a colocando na Modernidade, o Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje, considera primordial afirmar “a dignidade da pessoa humana”. A proposição teológica é feita de forma concisa e assertiva: “Tudo que existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo: neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não crentes”.<sup>350</sup>

Repensar continuamente as imagens que produzimos de Deus não denota desconfiança ou crise de fé. Na formulação de Queiruga, a disposição para esse exercício frequente parte da compreensão que criamos imagens de Deus em conformidade com os moldes culturais. Reformular nossa relação com Deus e admitir conviver com novos conceitos, novas representações e novas práticas é um ato de coragem que manifesta a fé. O Deus que cremos ser “insondável” não cabe nos moldes culturais. Reestruturar continuamente quebrando os moldes para que a essência se manifeste.

Nas definições teológicas de “Deus”, o aspecto “insondável” não deve abreviar as análises como se não houvesse mais nada a falar depois desta constatação. Deus é ilimitado e insondável, mas se pronuncia no curso da história, sem que esteja restrito a ela. Dessa premissa básica podemos prosseguir e afirmar que Deus não é definido por: perspectiva cultural, época, região geográfica ou religião. A visão humana além de limitada e parcial é em boa medida condicionada pelo tempo e lugar. Nem sempre

---

<sup>350</sup> GAUDIUM ET SPES, op. cit., p. 18.



essa visão construída e contingente corresponde à pessoa de Deus. É muito provável que a visão de Deus construída pelos homens em contextos históricos definidos reproduzam a imagem e semelhança dos seus formuladores. Admitir esse fato e ter a disposição para “repensar” Deus é duvidar de si mesmo e dos seus respectivos moldes culturais. Os ídolos são quebrados para que a essência se manifeste.

A formulação de Queiruga visa atualizar o testemunho cristão. Para que haja a manifestação de Deus hoje é necessário o desprendimento para renunciar as imagens que criamos e adoramos. Muito do que foi recusado na Modernidade, como vimos nos capítulos anteriores, foram os simulacros do cristianismo, fé em moldes culturais inadequados na avaliação dos observadores. Por isso que assim como a confissão de fé abarca um lastro enorme de experiências e compreensões, as declarações de ateísmo também não são unívocas nem uniformes. Com duas proposições correlatas Queiruga coloca em perspectiva moderna o testemunho cristão: “Dize-me como é o teu Deus, e dir-ti-ei como é a tua visão do mundo; dize-me como é a tua visão do mundo, e dir-te-ei como é o teu Deus”.<sup>351</sup>

A teologia política enunciada por Queiruga está em consonância com o que fora dito pelo Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*. “Um Deus para hoje” é uma obra que de certo modo justifica e explica o porquê das necessárias atualizações da Igreja. Os moldes culturais não são tratados como “pecados” ou “coisas vis deste mundo”. Não há esse menosprezo pela cultura na *Gaudium et Spes* nem no texto de Queiruga, que repercute o documento do Concílio Vaticano II. As reformulações são na verdade a valorização da cultura. Adaptar-se por entender que o testemunho cristão precisa ser compreensível e relevante no presente. Renuncia-se aos moldes culturais tantas vezes quanto for necessário para que não se aliene a essência do *Kerigma* cristão. Nessa formação nos deparamos com a teologia política sob a égide da experiência que anima o testemunho.

A partir das percepções teológicas de Queiruga sobre os possíveis condicionamentos da fé pela estreiteza dos moldes culturais, caracterizemos os paradigmas em traços largos para termos um quadro esquemático que referencie o

---

<sup>351</sup> QUEIRUGA, A. T. *Um Deus para hoje*, p. 11.

argumento e nos ajude a encaminhar de forma propositiva o testemunho cristão no espaço público.

- (1) Primeiro século da era cristã: Ao descortinar o monoteísmo judaico-cristão com pretensões universais estabelecem estruturas econômicas, sociais e políticas.
- (2) Idade Média: A experiência cristã como missão de levar a termo a remodelação total dos meios culturais; o pensamento teológico na disputa pela hegemonia da construção de sentidos.
- (3) Modernidade: A centralidade humana em detrimento da marginalização de Deus; a formação dos Estados Nacionais e o questionamento do universalismo cristão; o avanço científico no âmbito do debate fé e razão.
- (4) Pós-Moderno: Evidencia o quanto o cristianismo lida com linguagens e mediações Pré-Modernas.<sup>352</sup>

Um Deus construído em perspectivas históricas e culturais, moldado pelas contingências efêmeras da humanidade, não pode figurar como um “ídolo insondável”. Daí, o compromisso do testemunho cristão no espaço público requer a disposição para novas e constantes experiências com Deus. Única forma de “não se conformar aos moldes culturais” e “renovar a mente”. Descobre-se a “boa, perfeita e agradável” vontade de Deus na quebra dos ídolos e na admissão da possibilidade de “Um Deus para hoje”.<sup>353</sup>

O desenvolvimento humano visto na perspectiva positiva. A teologia política prima pelo bem-estar social, pelos direitos humanos, pela justiça que gera inclusão, pela misericórdia que impulsiona a *práxis*, pela compaixão que suscita perdão, pela comunhão que suplanta as diferenças nacionais e culturais, pela moderação que desperta a responsabilidade de cuidar da criação, enfim, teologia política como testemunho público do amor de Deus.

---

<sup>352</sup> Esclarecimento. O quadro esquemático foi formulado tendo por inspiração o texto de Queiruga. Cabe a advertência pelo fato de reconhecermos que toda esquematização de conteúdos densos e abrangentes são feitos pela necessidade de abreviar ou resumir. Reconhecemos que a esquematização é uma forma de reducionismo. Estamos lidando com uma breve noção e não com a tentativa de resumir a história de 21 séculos em metade de uma lauda.

<sup>353</sup> QUEIRUGA, A. T. *Um Deus para hoje*.

Como exposto no *Gaudium et Spes*, sobre o empenho de promover o humano nas suas multiformes características e necessidades, existe acordo. O fator de coesão não é a fé nem o ateísmo, mas tão somente o humano. Neste aspecto básico está a convergência que torna possível o encontro e o diálogo. A teologia política que nasce da mística se realiza enquanto testemunho cristão. O projeto de serviço é pautado pela missão assumida por Jesus Cristo, animado pelos carismas do Espírito Santo e redonda na glória de Deus Pai. A experiência mística cristológica se concretiza quando depois do “vinde a mim” ouve-se o “ide”. Conjugação do mistério do êxtase com a revelação da ação.

O ponto comum entre ateus e místicos é a promoção da emancipação humana. A partir dessa convergência é que se realiza as aproximações e se viabiliza o diálogo.

### 9.3 Teologia Política em Jürgen Moltmann: laicidade<sup>354</sup>

Cristo é o fundamento da igreja. Quem pergunta pela origem para orientar a missão da Igreja hoje há de deparar-se com a seguinte conclusão: Cristo não é da Igreja, mas a Igreja é de Cristo. “*A cristologia será o tema dominante da eclesiologia*”.<sup>355</sup>

A salvação anunciada pela Igreja que estabelece Cristo como seu motivo de origem redundará em conflitos políticos. Jürgen Moltmann (1926 - ) compreende que a salvação implica em todas as dimensões da vida. Considerando o mundo em cativo, a missão da igreja passa pelo enfrentamento dos sistemas opressores em curso. A teologia política parte do pressuposto de que o cristianismo se realiza dentro do processo histórico.

Historicamente, na modernidade europeia, as Igrejas esboçaram comportamentos conservadores frente aos movimentos reformistas. Eclesiologias políticas que se especializaram em refutar os princípios inscritos nos conceitos de

<sup>354</sup> A obra de Jürgen Moltmann é vasta e não queremos dar a falsa impressão que iremos prospectar suas teorias e análises no campo da Teologia Política. Nosso empenho é mais modesto. Ao tratar sobre o conceito de “Laicidade” Moltmann aborda a promoção da dignidade humana como mística. Isto é, a missão no Estado democrático na dimensão da promoção humana e isso relacionado à experiência de fé. Enfim, assim como visto em Queiruga, em Moltmann caracterizamos a Teologia Política enquanto emancipação humana.

<sup>355</sup> MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, p. 24.

emancipação e revolução. As Igrejas tomaram posições no âmbito da teologia política que as caracterizaram como antirrevolucionárias, antirracionalistas e antidemocráticas.

Não na Europa, mas na América Latina, surgiu a concepção moderna de Teologia da Revolução. Para tanto, muda-se a perspectiva da hermenêutica bíblica. Enquanto na Europa a leitura bíblica era a partir dos satisfeitos que queriam aquiescer no processo social, na América Latina houve uma nova visada: Bíblia lida com os olhos dos pobres que almejam mundo novo. A Teologia da Revolução buscou legitimar suas ideias destacando temas revolucionários na Bíblia.

Moltmann considera a Teologia da Libertação um passo após a Teologia da Revolução. Libertação seria um conceito aberto e abrangente. Toda forma de opressão combatida pela palavra de salvação do evangelho. O homem foi chamado para a liberdade e não para os grilhões. A partir da Teologia da Libertação desenvolve-se um olhar holístico com fortes implicações de enfrentamento político. A luta a favor dos pobres e oprimidos como testemunho de fé. Igreja com responsabilidade política não é o mesmo que relação servil com grupos ideológicos ou de poder. A Igreja serve aos povos oprimidos. Combate o mal em todas as suas dimensões.<sup>356</sup>

A eclesiologia não se fundamenta a partir de si mesma. A identidade da Igreja não é entendida a partir de si mesma. A eclesiologia deve ser pensada a partir da cristologia e da escatologia.

A Igreja na década de 1970, atordoada em plena era das incertezas e inseguranças. A ação do Estado é a tentativa de ordenar o cosmos e pôr fim ao caos. Entre as atribuições do Estado Moderno, o ordenamento legal deveria contornar as incertezas da vida pública. O ordenamento político poria fim ao desgoverno e por decorrência ao estado de insegurança generalizada. O Estado Moderno é a tentativa de enfrentamento das incertezas, imprevisibilidades e inseguranças do cosmos. Em poucas palavras, o Estado Moderno é um poder ordenador que atua contra o caos na história humana.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 38.

<sup>357</sup> Ibid., p. 64.

A questão que surge sobre a natureza da Igreja é a seguinte: a Igreja perdeu no mundo moderno *seu antigo caráter de poder ordenador público, moral e político?* Mesmo com a realidade histórica da consolidação do Estado Moderno, a Igreja ainda exerce um papel importante “como fator de estabilidade contra o caos interior e contra a insegurança”.<sup>358</sup>

Em termos bergsonianos, a experiência espiritual animada por Deus resulta em testemunho social/comunitário/histórico. O misticismo completo seria a feliz harmonização entre o amor a Deus e ao próximo.<sup>359</sup>

Conquanto Moltmann não esteja dialogando diretamente com Bergson, a partir da teologia, partilha da mesma ideia. Não individualiza a espiritualidade nem a torna estanque. O acréscimo de vivacidade recebida por quem faz a experiência de Deus, em termos teológicos anunciados por Moltmann, seria dado pelo Espírito Santo. E para além da experiência estática, o Espírito Santo anima a comunidade de fé a assumir a missão. No desempenho da missão, inspirada em Jesus Cristo e animada pelo Espírito Santo, a Igreja protagoniza o seu testemunho entre as pessoas em contexto histórico concreto.

Segundo Moltmann, momentos históricos limites que põem os indivíduos frente às ameaças de colapso, a Igreja continua a representar fator de estabilidade. Existencialmente a Igreja, contra o caos interior e as incertezas medonhas de um mundo conturbado, lida com a esperança e confere sentido de vida, ainda, para muitas pessoas. De forma que Moltmann não está posicionando-se contra a política como ordenadora da vida social. Apenas constata que mesmo nas sociedades europeias secularizadas em que a vida pública é ordenada pelo Estado, os indivíduos recorrem aos sentidos anunciados pela Igreja para organizarem suas vidas.<sup>360</sup>

A Igreja como poder ordenador seria o mesmo que optar pela postura conservadora frente às revoluções que ocorreram na Europa nos séculos XIX e XX? Moltmann coloca-nos frente a versões engenhosas em que todas as revoluções são interpretadas como contrárias ao Reino de Deus. Enquanto as revoluções foram descritas com temores apocalípticos, a Igreja foi apresentada como investida da

<sup>358</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>359</sup> BERGSON, H., op. cit.

<sup>360</sup> MOLTSMANN, J., op. cit., loc. cit.

missão de combatente escatológica. Contra o modernismo que ameaçava o mundo ordeiro, a eclesiologia justificável era aquela que atenta aos “sinais dos tempos” colocava a Igreja em alerta para a “última batalha”. Igreja que assume a responsabilidade da “contrarrevolução” (MOLTMANN, 2013, p. 72).<sup>361</sup>

A eclesiologia messiânica preferiu olhar os progressos anunciados pela Revolução Francesa como mudanças para o melhor e não para o pior como bradava a eclesiologia apocalíptica. Iluminismo sob o signo do êxodo que redundava em emancipação. A razão liberta.

A Igreja reconhece-se não pela indulgência autoproclamada ou pelas experiências de cultos, mas pela atuação inspirada na missão de Jesus de Nazaré - Lucas 4.18-19.<sup>362</sup> Pergunta diagnóstico: a Igreja é mensageira da boa nova no tempo escatológico? Quem pergunta pela Igreja depara-se com a descrição da natureza de Jesus Cristo. “A pergunta eclesiológica recebe uma resposta cristológica”.<sup>363</sup>

A missão de Jesus não se reduzia à agitação política para subverter a *Lex Romana*. No entanto, pela natureza da sua mensagem, Jesus expunha a idolatria do poder. A vida de Jesus assumiu dimensões políticas e ele foi crucificado porque seu messianismo, entre outras implicações, promovia a libertação da idolatria do poder. Esse fato é determinante para vincular a eclesiologia à cristologia. Por conseguinte, a dimensão política da Igreja deve obedecer ao espírito de Jesus Cristo e não aquiescer frente ao espírito de época.<sup>364</sup>

Moltmann lembra-nos que “para os cristãos no Império Romano foi perigoso confessar um Deus politicamente crucificado”. Na dimensão da Igreja, a alternativa de afastar-se do “crucificado” é aderir ao poder político. Ganha-se a comodidade, perde-se o messianismo. Mesmo na Modernidade, confessar o Espírito de Cristo é afirmar o Deus politicamente crucificado e não a conversão à religião política dos “césares”. Para a Igreja a cruz significa o estandarte da sua opção pela missão de Jesus.<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> Ibid., p. 72.

<sup>362</sup> BÍBLIA, op. cit.

<sup>363</sup> MOLTMANN, J., op. cit., p. 75.

<sup>364</sup> Ibid., p. 128.

<sup>365</sup> Ibid., p. 129.

A interpretação da “Teologia da Esperança” por Cesar Kuzma defronta-nos com a realidade da Igreja em missão. A salvação traz consigo implicações relacionadas com comprometimento com o mundo. O chamamento de Deus é pessoal. Iniciativa de salvar o indivíduo. No entanto, o sujeito alcançado pela graça é convidado a assumir o compromisso de promover a justiça e o bem comum. Nesses termos, a comunidade cristã tem implicações políticas.<sup>366</sup>

A salvação individual acena para os projetos coletivos. A Igreja se faz de pessoas que vivem os compromissos comunitários. Quem crê anuncia a esperança. Quem espera vive. Quem vive a missão importa-se com o Deus criador e com o contexto social da contemporaneidade.

Para a *res publica* realizar o ordenamento da vida pública necessita de processos decisórios e deliberativos que gozem de legitimidade. O político entendido no sentido abrangente aborda identidades de governantes e governados. A organização da vida em sociedade é fruto de acordos e dissensos; seguranças e ameaças; estabilidades e acasos; *virtù* e *fortuna*; juízos e arbítrios; forças e degenerações. O governo de uma coletividade humana precisa necessariamente de legitimidade política.

Nas democracias, a suposição mais corrente é que o governo é realizado pelo povo, para o povo. Onde procede então a comunidade cristã nos Estados democráticos? A afirmação da dignidade humana não é um tipo de afluente do cristianismo. Os códigos que orientam a vida dos cristãos podem não ter voz de autoridade sobre os não-cristãos que vivem na *res pública*. Caberia à Igreja, na esperança de implantar o Reino de Deus, entrar na disputa por poder político?

Moltmann é bastante assertivo nesta discussão. Quanto ao poder político, que a igreja o dessacralize e o entenda como democrático. O termo apropriado para comunicar o que o autor está chamando de dessacralização seria secularização. Na concepção de Moltmann, o poder político secularizado possibilita a cristandade “ficar fiel a sua fé e sua esperança”.<sup>367</sup>

<sup>366</sup> KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da Esperança*, p. 73.

<sup>367</sup> MOLTSMANN, J., op. cit., p. 236.

No capítulo anterior destacamos a distinção dos dois empregos do termo *laicidade*. Reintroduzi-lo nos termos eclesiológicos de Moltmann ajuda-nos a entendermos a extensão da defesa que ele assume pela secularização da política.

A *laicidade do Estado* designa o poder político enquanto ordenador da vida pública e garantidor das liberdades individuais e coletivas. Portanto, democrático, secularizado, legitimado pela lei e plural. Quanto à *laicidade da sociedade civil*, designa que o espaço público é o *locus* das manifestações das diferenças das sociedades plurais. Não obstante se reconheça como legítimo as manifestações das opiniões e profissões de fé na arena pública, espera-se que haja reconhecimento mútuo do direito dos outros de também se expressarem.<sup>368</sup>

Ou seja, o regime democrático pressupõe a distinção do sentido de *laicidade*. A inferência sobre a proposta eclesiológica de Moltmann usando categorias *ricoeuriana*: que a Igreja dessacralise o poder político que cabe ao Estado de Direito Laico e manifeste o seu testemunho público no âmbito da Sociedade Civil. A secularização interpretada não como uma ameaça, mas como necessária para que a Igreja permaneça fiel a sua vocação.

A Igreja é aconselhada a não disputar poder para ordenar a vida comunitária no âmbito do Estado democrático. A Igreja permanecer fiel a sua vocação no âmbito da *Sociedade Cível* corresponde a defender de forma intransigente a dignidade humana como inviolável.

A promoção da dignidade humana como missão que surge da experiência de fé é exemplificada em termos de sete diretrizes cristãs para fundamentar os *Direitos Humanos*:<sup>369</sup>

- (1) A dignidade humana revela “a imagem de Deus”;
- (2) Os humanos são tributários de direitos fundamentais;
- (3) A humanidade é única e os *direitos econômicos* pertencem a todos;
- (4) O direito humano compreendido como “direito do próximo”;
- (5) A mensagem evangélica tem termos adequados para afirmar conjuntamente os “direitos” e “deveres” humanos;

<sup>368</sup> RICOEUR, P. *A crítica e a convicção*, p. 176.

<sup>369</sup> MOLTSMANN, J., op. cit., p. 237-240.



(6) A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 foi elaborada como estatuto das Nações Unidas, por isso mesmo, a lógica da nacionalidade suplantou a lógica da *humanidade*. Que a cristandade tenha como responsabilidade a promoção da humanidade sob a base da solidariedade universal;

(7) A cristandade deveria reconhecer e participar do processo, sempre incompleto, de humanização do ser humano e da unificação da humanidade.

As diretrizes cristãs não soam como imperativas para as sociedades ou para os não-cristãos. Evocam mais o sentido de missão dos crentes do que ultimato para os povos ou normas para os Estados. Distinção no campo da eclesiologia que se desdobra em dois projetos opostos: Igreja introvertida ou Igreja dialógica?

A primeira opção privilegia o neologismo *eclesiocentrismo*. Enquanto a segunda promove a eclesiologia dialógica com a cultura. O exposto corteja a conclusão que a Igreja povo de Deus assume a eclesiologia missionária e política. A Igreja imersa na cultura vive não para si, mas para o mundo para qual foi enviada. Tentar preservar-se é o mesmo que perder-se. O indicativo é que a Igreja deve “perder-se” (no sentido de não viver para si mesma) para poder salvar-se.

É neste sentido dialógico que Moltmann atribui à Igreja a missão de promover os *Direitos Humanos* a partir dos seus valores.

Duas ideias de Igreja bem legíveis que apontam para dois projetos opostos: Igreja introvertida ou dialógica? A primeira opção privilegia o eclesiocentrismo, enquanto a segunda promove a eclesiologia dialógica com a cultura. O exposto corteja a conclusão que a Igreja povo de Deus assume a eclesiologia missionária e política. A Igreja imersa na cultura vive não para si, mas para o mundo para qual foi enviada. Tentar preservar-se é o mesmo que perder-se. O indicativo é que a Igreja deve “perder-se” (no sentido de não viver para si mesma) para poder salvar-se.

Já apreciamos neste capítulo as duas proposições correlatas que Queiruga propôs para dar conta das necessárias atualizações das estruturas eclesiásticas. As reformas seriam variáveis dependentes das experiências místicas. Logo, fica suposto que as estruturas externas são representações das imagens que criamos de Deus:

“Dize-me como é o teu Deus, e dir-te-ei como é a tua visão do mundo; dize-me como é a tua visão do mundo, e dir-te-ei como é o teu Deus”.<sup>370</sup>

Vamos fazer uso de uma paráfrase para destacar as duas proposições correlatas que Moltmann está propondo. Neste exercício interpretativo afirmamos que para ele, a teologia política seria a variável dependente da eclesiologia, que por sua vez, a eclesiologia é variável dependente da cristologia. O suposto nesta formulação é que para Moltmann, a ação política da Igreja manifesta publicamente a natureza dela, e por decorrência, revela a natureza do Deus em que ela crê. Em outras palavras, “Diga-me como é a tua Igreja, e dir-te-ei como é a tua teologia política; diga-me como é a tua teologia política, e dir-te-ei como é a tua Igreja.

De onde vem a Igreja? De acordo com o capítulo “De Ecclesia” da *lumen gentium* a Igreja vem da Trindade. A igreja é ícone da Trindade. Portanto, a Igreja não seria um arrazoadado de poderes sobrepostos, mas, porque sua origem é a unidade Trinitária, a Igreja reflete a comunhão do Pai, Filho e Espírito Santo. “A Igreja, tal qual apresentada no capítulo I da *Lumen Gentium*, vem da Trindade, estrutura-se à imagem da Trindade e se dirige para o acabamento trinitário da história”.<sup>371</sup>

O Concílio Vaticano II foi um divisor de águas na concepção da natureza da Igreja. Antes do concílio a eclesiologia era articulada como estrutura hierárquica e piramidal. Observava-se na Igreja a crença arraigada nas mediações, relações de poder e de dependências. No pós-concílio, a Igreja passou a ser fortemente apresentada privilegiando-se a noção de povo de Deus. A mudança não foi apenas semântica. A perspectiva de comunhão suplantou o ponto de vista hierárquico. O Concílio Vaticano II promoveu o “primado da eclesiologia total: a unidade vem antes da distinção”.<sup>372</sup>

A fim de caracterizar a mudança de perspectiva, Forte demarca o antes e o depois da eclesiologia a partir do Concílio Vaticano II. Do binômio hierarquia-laicato para o binômio comunidade-ministérios. Haveria nessa alteração o esvaziamento progressivo das relações de superioridade para promover as relações de

---

<sup>370</sup> QUEIRUGA, A. T. *Um Deus para hoje*, p. 11.

<sup>371</sup> FORTE, B. *A Igreja ícone da Trindade*, p. 18.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 30.

complementaridade. A igreja como povo de Deus subtrai as disputas de poder para somar os serviços recíprocos.

Na dimensão política, a Igreja adota a laicidade, aborda o ser humano na sua historicidade. Comunidade cristã enquanto desempenho de tarefas para além de si. A teologia política proveniente dessa eclesiologia redimensionada pelo Concílio Vaticano II atribui à Igreja a tarefa de mediação entre cultura e Evangelho, entre a salvação e a história. Importante lembrar que no diálogo aberto a Igreja toca no dinamismo do mundo a que serve, mas também é afetada nas suas estruturas. Não foi dada à Igreja a missão de preservar o Evangelho das intempéries seculares, mas a de pregar a loucura do Evangelho na cultura.<sup>373</sup>

A Igreja enquanto comunidade do serviço depara-se com um mundo na contemporaneidade que corteja o pessimismo. A missão da esperança tem a ver com o caráter criador de Deus e com o horizonte contextual das sociedades. A Igreja deve ter condições de acenar em direção à esperança. Mas é importante lembrar que a estrutura da Igreja é também discurso. A teologia política nascida da prática eclesial há de privilegiar a noção de comunidade em detrimento da noção de hierarquia.<sup>374</sup>

Dizer que a esperança é a chave de leitura para a compreensão do futuro, é pouco. Essa frase só tem sentido teológico se nela imprimirmos os contornos cristológicos. Numa imagem, a tela da esperança precisa da moldura cristológica. Fé enquanto advento. Salvos em Cristo.

Assim como a cristologia é o tema central da eclesiologia, a eclesiologia é o tema central da teologia política. Igreja como comunidade de fé descobre e anuncia a esperança. A Igreja animada pelo Espírito Santo assume a missão de apontar para o futuro em que Deus participa da história reacendendo a esperança outrora ofuscada. “Deve-se ter claro que a função de uma comunidade que vive de esperança não é fechar-se em si mesma, mas sim abrir-se para uma *vocação pública*, para dizer ao mundo aquilo que é essencial”.<sup>375</sup>

Cultura, numa definição sintética, seria o ordenamento da vida social na qual o ser humano se manifesta e se realiza. É claro que existem muitas outras facetas para

<sup>373</sup> Ibid., p. 44.

<sup>374</sup> KUZMA, C., op. cit., p. 33.

<sup>375</sup> Ibid., p. 64.

pensar a antropologia cultural, mas Moltmann sublinha esse aspecto por uma questão de estratégia textual. A cristandade diante do processo cultural pode violar seus valores fundantes para servir aos mecanismos culturais que coisificam o ser humano.

O ordenamento da sociedade passa pelas disputas de poder. Portanto, o ser humano como produtor de cultura vivencia as tensões políticas que reivindicam legitimações dos projetos de poder. O mundo ordeiro em funcionamento para a realização de quem?

Moltmann analisa os conflitos culturais. Os diferentes deixam as ordens culturais em fragrantas inseguranças. As culturas foram construídas, não são “evoluções naturais”. Qualquer ordem cultural foi forjada em complexas relações de poder. O estabelecido não é natural, mas cultural. Ordem, neste sentido, representa a permanência daquilo que um dia foi construído.

A comunidade cristã se manifesta e se realiza em termos culturais. Perpetuar as relações de poder ou estranhar a ordem estabelecida? O que a mensagem cristã teria a dizer sobre os conflitos culturais envolvidos nos temas do racismo, sexismo e deficiências humanas?<sup>376</sup>

Embora a abordagem da antropologia cultura leva-nos a olhar o micro alertando para o perigo das generalizações, o tema do racismo, segundo Moltmann, anuncia-se como um problema global. Orgulho racial que gera discriminação daqueles que não são do grupo. Associa-se com os iguais e nutrem desconfiança em relação aos diferentes. Tema recorrente nos estudos antropológicos: etnocentrismo. Os grupos raciais desenvolvem mecanismos de legitimação e autojustificação para dominar os outros. Conforme sinaliza o autor, “o racismo tem sempre dois lados: é um mecanismo psicológico de autojustificação e um mecanismo ideológico de subjugação”.<sup>377</sup>

Inferência a partir do conteúdo analítico em questão: a comunidade cristã oferecerá aos grupos mais poderosos os mecanismos dos quais precisa para continuar a afirmarem suas supostas superioridades? Nesse contexto cultural racista, a mensagem cristã deveria proclamar libertação e não legitimar a opressão.

---

<sup>376</sup> MOLTSMANN, J., op. cit., p. 242-245.

<sup>377</sup> Ibid., p. 243.

O sexismo pressupõe que a superioridade masculina é da ordem natural. No mundo dos homens, a mulher é coisificada em funções complementares. Diferenças biológicas lidas no registro do direito de dominação. A submissão feminina ensinada em termos bíblicos conta com dois argumentos simples: o homem foi criado primeiro e a mulher pecou primeiro. A partir dessas constatações justifica-se o mundo do homem tendo a mulher como ajudadora. “Também o sexismo tem dois lados: é um mecanismo psíquico de autoafirmação e um mecanismo ideológico de subjugação”.<sup>378</sup>

Parece-nos que fechar os olhos para as realidades culturais em que o texto bíblico foi escrito é preferir reificar o sexismo a desmontá-lo. A hermenêutica que chama a opressão de “natural” coisifica o humano, seja na sua condição de opressor ou de oprimido. A comunidade cristã leitora da Bíblia está em busca de legitimação das arbitrariedades sexistas ou prefere desautorizá-las?

No terceiro conflito cultural referido por Moltmann, são apontadas as diferenciações de vivências sociais entre pessoas sadias e pessoas doentes. As pessoas portadoras de enfermidades podem sofrer mais pelas consequências sociais das suas deficiências do que propriamente pela enfermidade em si. Pessoas física e mentalmente fora do padrão tiram os “sadios” da condição de equilíbrio. A disputa pelo poder neste caso remonta à possibilidade de reduzir a pessoa a sua deficiência. Coisificar é transformar a pessoa humana menor e submetê-la a um mundo inapropriado para a sua condição. O mundo culturalmente construído pelos “sadios” é desafiado a repensar as concepções dos padrões. “Dessa maneira produz-se em pessoas deficientes uma síndrome *do leproso*, um sentimento de isolamento, submissão e inferioridade”.<sup>379</sup>

A própria nomeação de “sadio” ou “doente” denota posição de poder. O mundo dos “sadios” mostra-se culturalmente inapropriado para pessoas que têm outras necessidades. É mais fácil chamar pessoas de “doentes” do que admitir que o mundo construído seja limitado, pois só atende às necessidades de alguns.

---

<sup>378</sup> Ibid., p. 245.

<sup>379</sup> Ibid., loc. cit.

As narrativas dos evangelhos mostram com acuidade como Jesus de Nazaré transgredia as fronteiras arbitrárias instituídas pelos “sadios” para limitar o lugar dos doentes. Jesus Cristo tocou e deixou-se tocar pelos “deficientes”.

A Igreja é uma comunidade aberta construída na base da fé. Portanto, mostra-se insustentável a autojustificação típica das legitimações políticas que geram abuso de poder. A comunidade formada sob a inspiração da mensagem de Jesus de Nazaré não se acomoda frente às determinações culturais se elas estiverem estabelecidas sobre as bases da discriminação que gera coisificação da identidade humana. Conforme o livro de Gálatas, 3.28: “Destarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”.<sup>380</sup>

Cesar Kuzma<sup>381</sup> aborda “esperança” não sob o ponto de vista espiritualista Pós-Moderno. Esperança subjugada ao individualismo. Essa esperança mistura-se às aspirações da sociedade de consumo em que pensar positivo facilita as conquistas.

A “esperança” da qual o autor fala promove o extremo oposto: força motriz que produz sentidos para a sociedade. A noção de distensão fica bem caracterizada na concepção de “esperança” definida por Kuzma. O *futuro de Deus na missão da esperança* conta e espera por transformações históricas. Deus criador ainda torna novas todas as coisas. A premissa de que Deus criou abaliza a esperança num futuro prometido.

A distensão, portanto, não é com a realidade histórica, mas com a suposta escatologia desencachada do presente. O autor aborda o discurso performativo em que o pensar no futuro de Deus compromete a comunidade cristã com as realidades históricas. A esperança cristã parte do princípio de que Deus está presente no mundo, por isso mesmo a ideia teológica de missão prevalece em relação à ideia de fuga.

Kuzma entende “esperança” como algo objetivo que se consolida concretamente na história. De forma mais detida, “esperança” como construção e aceno da comunidade de fé. “Entendemos que a esperança é vivida dentro deste mundo e não fora dele, ela não está inerente à sociedade, mas a movimenta e a constrói”.<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup> BÍBLIA, op. cit.

<sup>381</sup> KUZMA, C., op. cit.

<sup>382</sup> Ibid., p. 21.

## 9.4 Conclusão

Levadas às últimas consequências, as teologias políticas propostas por Moltmann e Queiruga têm em comum o fato de exporem tanto os Estados Modernos como a Igreja. Isso para não deixar de promover a dignidade humana como valor fundamental.

Como que a dizer: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” - Marcos 2:27.<sup>383</sup> Sem tentar aprofundar a exegese do texto bíblico, o objetivo da citação é acentuar a coesão dos autores em relação à teologia política. As estruturas estatais e eclesiásticas são menos importantes do que as pessoas. As estruturas são construídas em “moldes culturais”, sejam as estatais ou as eclesiásticas. O tema da teologia política é a promoção da dignidade humana.

Teologia política enquanto emancipação humana.

Tamanhos avanços técnico-científicos observados no esplendor do século XX não estariam necessariamente a serviço da dignificação humana. Podem, até ao contrário, aumentar exponencialmente as assimetrias entre regiões, Estados, classes sociais e pessoas, nas suas respectivas pertenças culturais. Era da guerra espacial e simultaneamente da revolução científica sob o signo da tecnologia da informação. Enquanto existe a possibilidade de comunicação cada vez mais rápida, também existiu as demonstrações de força dos dois blocos da Guerra Fria. As corporações financeiras/comerciais/industriais internacionalizadas acenam com desenvolvimento econômico planetário, mas não asseguram necessariamente o desenvolvimento local. Enfim, a teologia política em Moltmann desenvolve o argumento de que desenvolvimentos tecnológicos e econômicos não são o mesmo que desenvolvimento humano.

A constatação de que com o paradigma Pós-Moderno ficou evidenciado que a Igreja se expressa em termos Pré-Modernos não denota falta de desenvolvimento das estruturas eclesiásticas. Pelo contrário, o anacronismo alegado teria relação com a redução da estrutura clerical hierárquica à condição de mantenedores das tradições. A

---

<sup>383</sup> BÍBLIA, op. cit.

Igreja vivendo como se fosse um fim em si mesma vai transformar o sacerdócio em “carregadores de fardos bentos”. Enfim, a teologia política em Queiruga é proponente da urgente atualização da Igreja no sentido de priorizar o testemunho público que promove o desenvolvimento humano.

Quando a Igreja naturaliza, sejam as estruturas estatais, sociais ou das Nações Unidas (ONU), tão somente se coloca como cúmplice das iniquidades. A voz profética é silenciada para dar margens largas às perversidades sistêmicas. Uma teologia política que faça menção dos valores humanos a partir da experiência de Deus. Neste sentido, a prática é embebida no compromisso da missão cristã. Esse compromisso de vida da Igreja, como comunidade de fé reunida a partir da experiência espiritual, suplanta quaisquer outros compromissos, sejam os de recorte das preferências ideológicas, partidárias, culturais e mesmo religiosas.

A eclesiologia que se orienta pela cristologia haverá de manifestar o testemunho do amor de Deus.

A teologia política analisada neste capítulo não chancela a busca da Igreja pelo poder estatal, antes, estimula a mística.

Mística enquanto experiência extraordinária do encontro com Deus que anima e orienta a vocação pública da Igreja.

O *locus* da vocação pública cristã não é a Igreja nem o Estado, mas sim a *Sociedade Civil*.

A mística não é a preliminar da ação cristã, ela é parte constituinte da ação cristã. Não há *práxis* cristã sem mística.

E por fim, concomitante a todas essas assertivas, Teologia Política designa as ações do místico na *Sociedade Cível* produzindo a emancipação humana.



## 10

### Teologia política enquanto biografia

Perguntou Jesus ao pai do menino: Há quanto tempo isto lhe sucede? Desde a infância, respondeu; e muitas vezes o tem lançado no fogo e na água, para o matar; mas, se tu podes alguma coisa, tem compaixão de nós e ajuda-nos. Ao que lhe respondeu Jesus: Se podes! Tudo é possível ao que crê. E imediatamente o pai do menino exclamou [com lágrimas]: Eu creio! Ajuda-me na minha falta de fé! (Marcos, 9.21-24)

Quem sou eu? Seguidamente me dizem que saio da minha cela tão sereno, alegre e firme qual dono de um castelo [...]. Quem sou eu? A própria pergunta nesta solidão, de mim parece pretender zombar. Quem quer que sempre eu seja, tu me conheces, oh meu Deus, SOU TEU. (BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 174)

#### 10.1

#### Introdução

Neste capítulo colocaremos em perspectiva a teologia política de John Baptist Metz (1928 - ). Apreciaremos analiticamente, conforme a noção hermenêutica, os conceitos de Apologética, Testemunho e Mística. Isto é, os conceitos mais importantes que apareceram ao longo do trabalho serão abordados no contexto do *Breve Século XX* conforme a teologia proposta por Metz.<sup>384</sup>

Persiste o problema: Como na Modernidade tardia a comunidade de fé estabelece diálogo com a realidade do ateísmo? Em termos apologéticos ou místicos? A emancipação humana é a conexão possível entre teologia política e “mestres da suspeita”?

Por tratar-se de uma referência importante neste campo de estudos teológicos, pesquisaremos quais seriam as eventuais respostas de Metz a essas questões. Para tanto, faremos a análise hermenêutica das seguintes obras: *A fé em história e sociedade*; *Para além de uma religião burguesa*; *Mística de olhos abertos*.

---

<sup>384</sup> O desenho da pesquisa original era apresentar no oitavo capítulo a seguinte estrutura: 1) André Torres Queiruga – dignidade humana; 2) Jürgen Moltmann – laicidade; John Baptist Metz – mística. No entanto, ao longo da pesquisa fomos descobrindo no trabalho de Metz outros aspectos que nos interessavam e que justificam a formulação do nono capítulo. Caso a descoberta não fosse tão tardia, poderíamos tê-lo como o autor central da segunda parte da tese. Mas entendemos que o aqui exposto é o suficiente para o propósito de traçar uma visão panorâmica.

Hermenêutica em Paul Ricoeur pode ser sintetizada como o esforço para extrair sentidos. Tarefa da interpretação. Lida diretamente com a linguagem. Mas convenhamos, se a atitude filosófica é pelo compreender, a linguagem não só revela como dissimula. A hermenêutica enquanto filosofia do discurso assume a incumbência da desmistificação. Até porque, os símbolos não são identificados pela objetividade, mas pela possibilidade de atestar as ilusões da consciência.

A psicanálise proposta por Sigmund Freud, enquanto método interpretativo, foi devidamente utilizada por Ricoeur para a reflexão sobre a hermenêutica. O discurso é um transbordar de sentidos através de símbolos.<sup>385</sup>

Qual a tarefa da hermenêutica? A interpretação dos textos. E sendo mais específicos, textos escritos. Essa caracterização está longe de afirmar que basta conhecer a estrutura do texto e a etimologia das palavras para alcançar os sentidos. Uma mesma palavra pode adquirir múltiplos sentidos. Para contornar a polissemia e habilitar o sentido específico de determinada palavra é necessário contextualizá-la. Em que contexto foi dito?.<sup>386</sup>

Segundo Ricoeur, existem três elementos fundamentais constitutivos da hermenêutica. A saber: exegese, filologia e história. Nessa concepção histórica, importante frisar que o conhecimento que um indivíduo pode adquirir do outro, passa sim pelo aspecto interpretativo, *ciência do espírito*, psiquismo. Mesmo com o quadro incompleto, com o que temos em tela já é o suficiente para constatar o quanto a atividade hermenêutica é subjetiva, pois objetiva a interpretação dos símbolos disponíveis e lida com o fenômeno humano nas suas multiplicidades de interações. Os textos, os contextos, os intérpretes e os autores são definitivamente marcados pelas ambiguidades.

Ao longo desta pesquisa destacamos determinados vocábulos e expressões sem nos determos propriamente nas respectivas definições etnográficas. Privilegiamos o procedimento da linguística em que “jogo de linguagem” é mais valorizado do que os

---

<sup>385</sup> RICOEUR, P. *Escritos e conferências I*.

<sup>386</sup> Id. *Interpretação e ideologias*, p. 17, 18.

sentidos fixos das palavras. Hermenêutica problematiza e pergunta tanto pelo saber do uso como pelos resultados na recepção.<sup>387</sup>

## 10.2 Apologética

No senso comum, o vocábulo “apologia” é utilizado de forma ampla para designar vários sentidos, em diversos campos, por múltiplos atores, com diferentes propósitos sociais. Por exemplo, ouvirmos que um determinado veículo de comunicação está fazendo “apologia” soa como uma referência vaga. Apologia ao crime? Apologia a determinado comportamento? Apologia ideológica no espectro político? Apologia de mercado que se realiza enquanto marketing? Os diferentes usos impõem dificuldades para a definição. A possibilidade de recorrer à etimologia da palavra é uma, entre muitas outras. É necessário colocar o vocábulo “apologia” no “jogo de linguagem” conforme sugere a linguística. Em poucas palavras, para a efetiva “tradução” dos conceitos pergunta-se pelo ambiente do emprego e pelos resultados obtidos no campo específico da linguagem.

A “apologética” não foge deste caso de linguagem enquanto ambiguidade do uso, seja na emissão ou na recepção, seja na oralidade ou no registro textual.

Na Patrística, alguns Pais da Igreja (Século II, d.C) foram identificados como “apologistas” pelo fato de se dedicarem a escreverem sobre o cristianismo. Empenho caracterizado em três desdobramentos: (1) defender o cristianismo contra os detratores no campo da filosofia; (2) defender o cristianismo contra o ambiente politeísta no campo religioso; (3) e por fim, convencer o Imperador da possibilidade de coexistência do Império e do cristianismo no campo da política.<sup>388</sup>

Conforme o exemplo, os Pais da Igreja se pronunciavam em termos filosóficos, religiosos e político. Mas não podemos minimizar o fato de que tais registros da

---

<sup>387</sup> Se inicialmente nossa aproximação do trabalho de Metz tenha se dado pelo interesse em saber como lidava com o conceito de *mística*, descobrimos bem mais do que esperávamos achar. Conceitos que trabalhamos ao longo da pesquisa estavam devidamente expostos nos escritos de Metz. No trabalho de pesquisa, consideramos a “descoberta tardia” como oportuna para encaminharmos alguns resultados em tom conclusivo. Foi através da leitura deste autor que concluímos que estávamos errados na concepção de apologética. Essa descoberta livrou-nos de um erro que poderia ter comprometido o trabalho devido a sua importância estrutural.

<sup>388</sup> MORA, J. Ferrater., op. cit., p. 164.

“razão da fé” ocorreram em contextos históricos bem definidos: filosóficos (helenístico-romano), religiosos (politeísmo greco-romano) e políticos (Império Romano).

Dessa breve referência inferimos que por “apologética” não se deduz um conteúdo único. Mais do que reconstruir a genealogia etnológica, localizando origem e evolução da palavra, o desvelamento hermenêutico recomenda-nos perguntar pelo “jogo de linguagem” em questão.

O conteúdo da “apologética” nos primórdios da Modernidade opunha fé e razão. Mas, eis que na Modernidade tardia em pleno século XX, as categorias eram outras, pois o ambiente histórico mudou radicalmente. Importa caracterizarmos essa “virada linguística” em torno da apologética cristã.

Metz contradita a concepção de apologética como disputa de ideias que valoriza “quem tem razão”. Observa que na segunda metade do século XX “Intenção e tarefa de toda a teologia cristã poder-se-iam definir como ‘apologia de uma esperança’”.<sup>389</sup>

A “apologia de uma esperança” não remete ao conteúdo da apologética Patrística na cultura greco-romana, muito menos ao conteúdo da apologética identificada como teologia fundamental no enfrentamento do Renascimento e Iluminismo. Em termos propositivos, a “apologia de uma esperança” remete ao sujeito que anuncia a sua profissão de fé em situação histórico-social objetiva. Vai além da contradita ou da habilidade de um tipo de “esgrima retórica”. A fé vivida é o discurso. A vivência da fé é mais importante do que as definições semânticas. O grande acento dessa perspectiva recai sobre o conceito de “experiência” que se compartilha em termos histórico-social. Amplia-se o espectro do sentido de discurso. Discurso é também oralidade e textualidade, mas é sobretudo vivência e testemunho.

A teologia fundamental livresca, anacrônica e geograficamente confinada, precisa ser repensada, segundo Metz, pela Teologia Política que se pronuncia em termos “apologético-prático”. Levada ao extremo, trata-se da admissão que as perguntas mudam sempre e as necessárias respostas teológicas nem sempre estão atualizadas. O empenho para que a fé esteja situada na história e na sociedade justificando as suas razões na coerência entre pronúncia pública e testemunho

---

<sup>389</sup> METZ, J. B. *A fé em história e sociedade*, p. 9.

público. Teologia fundamental fundamentada pela *práxis* é o que Metz entende por Teologia Política no crivo do Apologético-Prático.<sup>390</sup>

Apologética tomada como cristianismo *hodierno* desdobra-se necessariamente em modos de aferição da realidade. O livro *Fé em história e sociedade* foi publicado originalmente em 1977. O mundo tentava entender as possibilidades destrutivas da geopolítica circunscrita na Guerra Fria. Potência humana confundida com arsenal atômico.

Na década de 1990, conforme a caracterização da *Era dos Extremos*,<sup>391</sup> com o colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS (1991), o século XX terminou. A Globalização se intensificou com a internacionalização das empresas e as adaptações dos Estados. Destaque para o revolucionário desenvolvimento da tecnologia da informação.

Nestes termos, o que esperar da abordagem da Teologia Política aventada? Interpretar os fatos históricos para a necessária tomada de consciência da situação. Neste aspecto, inspirados na formulação de Metz, seja ao considerar a Guerra Fria ou a Globalização, a Teologia Fundamental Contemporânea aplica a metodologia sistêmica. As conexões globais ocorrem em relações assimétricas. Daí, refuta a tendência de universalizar a teologia europeia. Exatamente neste estágio da sua reflexão é que ressalta a pertinência da Teologia da Libertação. A teologia no seu caráter “apologético-prático” não admite sistemas teológicos pré-concebidos por entender que esses amoldamentos comprometeriam o seu caráter responsivo ao contexto histórico-social.<sup>392</sup>

Ocorre indagar que no contexto de fim de século, ambiente alusivo à mudança de paradigma em que a Modernidade estaria na fronteira com a Pós-Modernidade, substituir a postura parcimoniosa da Teologia Fundamental (que tem na tradição um dos seus atributos legitimador) pelo caráter prático da Teologia Política (que dialoga no contexto histórico-social e legitima-se na *práxis*) não seria uma empreitada arriscada?

---

<sup>390</sup> Ibid., p. 16.

<sup>391</sup> HOBBSAWM, E., op. cit.

<sup>392</sup> METZ, J. B., op. cit., p. 20.

A Teologia Fundamental Prática apoia-se na hermenêutica dialética. O pensamento é confrontado pela realidade histórica no típico movimento dialético. O pensar sobre Deus resulta no pensar a vida e a tomar decisões práticas. O pensar sobre Cristo remete às situações concretas da contemporaneidade e como o sujeito se insere no desenrolar desses eventos datados. A teologia não é caracterizada como pensamento estático ou coleção de ornamentos estilísticos, mas sim pelas noções de processo, movimento, dinâmica, enfim, dialética. Metz afasta-se da teologia idealista assegurando que a concepção de “dialética cristológica” redundaria na afirmação da centralidade da “dialética do seguimento”. A mudança fundamental consiste no fato de que a dialética idealista se limita a apresentar a tensão entre dois conceitos (teoria-teoria), enquanto que a “dialética do seguimento” destaca a tensão entre teoria e *práxis* (sujeito-objeto).

Toda a cristologia se alimenta, por causa da sua própria verdade, da *práxis*: da *práxis* do seguimento. Ela exprime, necessariamente, um saber prático. Neste sentido, toda a cristologia está sob o primado da *práxis*.<sup>393</sup>

As assertivas de Metz sobre a apologética cristã denunciam o modo limitado com que estávamos lidando com o conceito. Ainda que de forma difusa, restringimos apologética ao contexto do Iluminismo. O Iluminismo formulou críticas antieclesiástica, antiteológica e antitradição. As respostas foram cunhadas pela apologética cristã em termos de defesa do cristianismo e como ataque ao Iluminismo. Disputa em termos racionais nas categorias da dialética idealista (teoria-teoria). Por essa abordagem, dialética cristã é o mesmo que anti-Iluminismo.

A leitura de Metz leva-nos a reconsiderarmos o conceito e colocá-lo em melhores termos. O que não estávamos levando em consideração é que para além da disputa de ideias e da disposição reacionária frente à história, apologética cristã pode designar outros sentidos. Apologética apresentada enquanto *práxis* do seguimento em que o sujeito reconhece o contexto histórico-social e age sobre ele a partir da sua fé. A tarefa prioritária do sujeito cristão não seria “defender” nem “convencer”, mas *partilhar* o seu testemunho público. Substitui-se a concepção de teologia livresca pré-definida pelo saber prático referenciado pela hermenêutica dialética.

---

<sup>393</sup> Ibid., p. 66.

Nesses termos, não há como negarmos a viabilidade da apologética para dialogar na Modernidade com os “mestres da suspeita”.<sup>394</sup> Diríamos até que a formulação de Metz da Apologética da *Práxis* contempla o sentido aventado para o conceito de *mística*. Em poucas palavras, quem faz a experiência de Deus encontrará canais para exteriorizar os sentidos espirituais em termos de ações públicas, comunitárias, sociais, historicamente situadas.

Ludwig Joseph J. Wittgenstein (1889-1951) diz-nos que as palavras só poderão ser devidamente entendidas se o conjunto da linguagem e os variados eventos nos quais elas se inserem forem levados em consideração. Diferente da concepção primitiva da linguagem, Wittgenstein apresenta o conceito de *jogos de linguagem*. Mostra que as palavras são bem mais do que denominações de objetos, existem múltiplos *jogos de linguagem*.<sup>395</sup>

Para esta concepção, intérpretes que trabalham com denominações de objetos, não fazem outra coisa além de um ato anímico. Nesse ato anímico, a busca pela significação das palavras é a suprema atividade. O filósofo estaria reduzido a ligar palavras a objetos. Ora, a significação da palavra não se dá etiquetando composições gramaticais, mas só ocorre quando se observa de que modo, ou onde, a palavra é utilizada. Quando se concebe e se valoriza a utilização da palavra, é que se entende o seu real significado. Por vezes, chega-se a entender o uso de uma certa palavra observando não a palavra em si, mas quem a emprega. Vemos que *jogos de linguagem* exigem necessariamente a existência de mais de um jogador. Na linguagem, conforme a concebe Wittgenstein, não existe *jogo solitário*.

De que “apologética” estamos tratando? Metz refere-se a vários contextos em que a Igreja em geral, e a teologia em particular, foram convidadas para dizer “a razão da vossa esperança”. Então, a apologética bíblica enfatizando a ideia de seguimento; a apologética pós-Reforma envolvida em controvérsias interconfessionais; a apologética neoescolástica que elabora a defensiva frente às ofensivas ideológicas de Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche e outros; a apologética

<sup>394</sup> Nesta sentença, usamos o termo “mestres da suspeita” como representação de “espírito de época” e não restrito aos quatro autores estudados na primeira parte desta tese.

<sup>395</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*, p. 27-35.

da teologia fundamental prática sob o primado da *práxis* e da suposição do seguimento, sugerida por Metz.

A concepção de *jogos de linguagem* é oportuna para concluirmos que seja nos contextos citados ou em outros possíveis, o conceito de “apologética” só pode ser compreendido se houver clareza do contexto da proposição. Quanto à hermenêutica sugerida por Ricoeur, é fundamental saber em que contexto os discursos foram proferidos.

Segundo Metz, a teologia fundamental prática, baseada na hermenêutica dialética, ao enfatizar a importância do contexto histórico-social, para compreender a natureza da apologética, não está diminuindo a importância do indivíduo. É justamente o contrário. A concretude da teologia fundamental prática se consubstancia quando da sua manifestação em termos de teologia política do sujeito. Em última instância, a teologia fundamental prática se caracteriza por afirmar a “dialética do seguimento” que sublinha a tensão entre teoria e práxis do sujeito.

### **10.3 Ética**

O reexame histórico do cristianismo a partir da Alemanha. Sendo mais específicos, reexame a partir de Auschwitz. Basta o termo sublinhado para nos localizarmos no tempo e no espaço. A força expressiva desta palavra não vem da sua especificidade geográfica, mas do constrangimento que provoca em termos, morais, políticos e teológicos. “Como pôde chegar a este ponto de degradação humana logo na Europa, justamente na Alemanha cristã?” Pergunta recorrente. Na condição de alemão, cristão e teólogo, Metz manifesta o seu interesse, ou talvez necessidade, de enfrentar este tema constrangedor. O reexame radical dessa realidade para pensar a fé cristã diante dela.

Tece considerações gerais, sabidamente abrangentes, sem a pretensão de ser historicamente preciso ou analiticamente conciso diante desta realidade ambivalente. O seu objeto de estudo não é: o Estado alemão, a sociedade civil alemã nem os judeus. As análises teológicas de Metz versam sobre o cristianismo. Elabora uma falsa pergunta-chave. Falsa porque ela funciona bem mais como uma afirmação do



que como uma questão: “A história do nosso cristianismo não apresenta um déficit drástico de história de resistência política e, inversamente, um excesso de história de adaptação política?”.<sup>396</sup>

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo” (HOBBS,1679 apud RIBEIRO, 1999, p. 17).

A expressão de Thomas Hobbes (1588-1679) fala de um tempo em que a Inglaterra protestante vivia na eminência de ser invadida pela Espanha católica. As pressões do clima de guerra teriam precipitado o parto prematuro do irmão gêmeo do medo. O escritor do clássico *O Leviatã* não só filosofou sobre o “estado de guerra generalizado” e sobre a instabilidade do Estado, foi testemunha ocular dos conflitos, oscilações e revoluções. Detalhe que na filosofia de Hobbes a Bíblia é uma referência frequente, mas com uma hermenêutica própria que em nada lembrava as interpretações religiosas. O Estado eclesiástico era desnaturalizado, enquanto Hobbes se dedicava a consagrar racionalmente o Estado Civil. Pensamento seminal da filosofia política enquanto afirmação do Estado Moderno. Para tanto, naquele contexto, sustentou uma postura dura contra a teologia e o desempenho da Igreja na esfera do poder político.<sup>397</sup>

A referência à Hobbes não é para desviar o foco. Ao contrário, pretendemos ressaltar o quanto a bibliografia de Metz reflete contundentemente a sua biografia. A ilustração de Hobbes, para falar do seu nascimento num ambiente histórico marcado pelas ameaças e conflitos, cabe na experiência de Metz: “Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo”. Não temos informações sobre as condições do parto de Metz, nada que possa fundamentar que teria sido um “nascido fora de hora”. No entanto, trata-se de um teólogo alemão contemporâneo da escalada do medo na Europa e de certo torpor da população cristã alemã.

Lembremos que estamos falando da Modernidade tardia sob a égide da ciência e da industrialização caracterizados como progresso. Tratando-se de uma das maiores potências mundiais, a Alemanha, que saiu da Primeira Grande Guerra tendo que pagar a fatura. O Tratado de Versalhes assinado em 1919 além de tratado de paz foi

<sup>396</sup> METZ, J. B. *Para além de uma religião burguesa*, p. 36.

<sup>397</sup> HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*.

também o acordo imposto pelos vencedores com descrições expressas das penalidades que os países vencidos deveriam sofrer. O pós-guerra alemão foi marcado por perdas humanas e econômicas. Devidamente taxada, enfrentaria adversidades para a tarefa da reconstrução. Mas, alavancada pela sua indústria de base e alta competência da sua mão de obra, não demorou para “renascer das cinzas”, a ponto de protagonizar os conflitos que deflagraram a Segunda Guerra Mundial.

Quando Adolf Hitler (1889-1945) foi nomeado Chanceler da Alemanha (1933), Metz tinha 5 anos de idade. Quando a Segunda Guerra começou (1939), Metz tinha 11 anos. Quando Hitler se suicidou (1945), Metz tinha 17 anos. No pós-guerra, as nações aliadas vencedoras realizaram conferências de paz, nas quais estabeleceram os novos pactos do equilíbrio de poder mundial. Na Conferência de Potsdam (Berlim, 1945) foram impostas duras penas para a Alemanha, responsabilizada por boa parte dos prejuízos gerados pelos conflitos.<sup>398</sup>

A postura de flexibilidade que leva o cristianismo a ter a sua história relacionada à história dos vencedores, resulta por um lado no triunfalismo político, enquanto que por outro, determina a sua atrofia cristã. Ou seja, escolhas políticas orientadas pelas conveniências momentâneas e não pelo “seguimento” de Jesus Cristo.

A inferência de Metz é bastante grave. O objeto dos seus estudos não foi Hitler, nem Hobbes, muito menos os judeus. Enquanto cristão e teólogo que estabelece o cristianismo como seu maior interesse existencial e maior motivo para a pesquisa, Metz pergunta não como um ressentido ou como alguém que quer imprimir culpa, mas como um cristão perplexo: como a Igreja pôde ser tão tímida diante de fatos tão extremos? Como a portadora da mensagem de esperança pôde aquiescer frente aos poderes tiranos?

As questões da ordem do dia na Europa, particularmente na Alemanha, no emblemático ano de 1950, quando Metz tinha 22 anos, impunham perguntas de

---

<sup>398</sup> Capítulos dessa cronologia do século XX que são devidamente registradas pela História Universal. Como a História lida com fatos e para os fatos existem diferentes interpretações e até mesmo nuances nas classificações das datas, nossa referência livre limita-se a estabelecer o “pano de fundo histórico” para contextualizar o teólogo John Baptist Metz. Caracterizar que a teologia política de Metz é situada historicamente. O que em nada o desqualifica, ao contrário, o enobrece.

caráter prático. A era do otimismo no progresso humano interrompida e a nova era caracterizada pela teodiceia.

A propósito, Metz pondera que o seu trabalho teológico é marcado pela sensibilidade à teodiceia. Neste capítulo, utilizamos a hermenêutica como método interpretativo. Os conceitos teóricos foram postos dentro de contextos históricos objetivos. A Europa no século XX como palco da Modernidade tardia caracterizada pela ideia de colapso civilizacional. Deste ambiente hostil marcado pelo medo generalizado é que Metz pergunta por Deus e pela ação afetiva da Igreja.

Ao falar a respeito não era para abrir antigas feridas, mas para curar as tais feridas que nunca deixaram de doer e sangrar. Desta forma, temos um teólogo ponderando sobre o cristianismo em perspectiva histórica não apenas de perto, mas de dentro. A teologia política da qual trata nada tem que ver com disputa por poder ou com disputa ideológica. A teologia política anunciada por Metz destaca o caráter testemunhal que provoca esperança em plena Modernidade, que mesmo depois das duas grandes guerras, as pessoas viviam sob o signo do medo. A Guerra Fria como equilíbrio de poder das potências nucleares. O desenvolvimento da indústria bélica como imperativo para minimizar o medo. O arsenal nuclear servindo como guerra de contenção em que o componente vital era o medo que conseguia impor ao oponente.

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo.” Essa frase define bem a geração de Metz. Tê-la em tela ajuda-nos a entender os conceitos e argumentos desse teólogo.

O histórico alinhamento político do cristianismo gerou consequências: triunfalismo político e atrofia cristã. Mas antes dessas evidências, tal amoldamento teria sido gerado por duas causas: interiorização e individualização da salvação. Causas e consequências revelam que antes das ações políticas/públicas dos cristãos houve uma postura teológica. Atrofia o cristianismo que confina a experiência de salvação ao individualismo, à mera necessidade pessoal, aos aspectos personalistas.

O pano de fundo da teologia política esboçada por Metz é justamente a individualização radical da salvação cristã, de sorte que essa experiência não resulta em projeto de vida, mas finda no mesmo ambiente em que começou: a experiência pessoal. Diante desse problema de atrofia do cristianismo, Metz se pronuncia sobre o programa de desprivatização como tarefa da teologia política: “Mas o cristianismo

também não é em primeira linha uma doutrina que é preciso conservar o mais ‘pura’ possível, e sim uma práxis que é preciso viver de modo mais radical!”<sup>399</sup>

A conclusão da degeneração do cristianismo da condição de religião messiânica para a realidade de religião burguesa não foi tomada a partir de Auschwitz como um caso isolado. Em outros capítulos da história também ocorreu a flexibilidade do cristianismo, determinante para os triunfos políticos e atrofias no seguimento de Jesus Cristo. Dito em outros termos: a fé cristã crida, mas não realizada na *práxis*. Acredita no seguimento de Jesus, mas não segue. Acredita na compaixão cristã, mas não se compadece.

Teologia Política supõe a *práxis*.

O credo é experiência a se viver. A fé orienta as ações públicas. Aceita-se a salvação em Cristo Jesus como dádiva pessoal que resulta em responsabilidades públicas e comunitárias. A experiência de fé é conhecimento para a vida que se concretiza no outro. Quem ama a Deus descobre o próximo.

Metz não parte de uma análise de conjuntura genérica para chegar a argumentos propositivos objetivos. Denuncia exatamente como os valores de uma determinada classe social ou de uma estrutura de poder podem condizer bem mais com as posturas públicas dos cristãos do que propriamente a fé messiânica.

Quando a teologia cristã coopera para a coisificação do outro acreditando nas suas credenciais para legitimar verdades, por certo, aderiu anteriormente a alguma ideologia que nada tem a ver com o seguimento de Jesus. A teologia política enquanto abordagem desvela esses processos, e porque cristã, estimula a ação pública como expressão do testemunho.

#### **10.4** **Mística**

“Espiritualidade” é uma palavra desgastada pelos frequentes usos. Semanticamente indefinida porque seus amplos empregos promovem um tipo de dispersão dos sentidos. A metáfora da “mística de olhos abertos” cumpre por um lado

---

<sup>399</sup> METZ, J. B. *Para além de uma religião burguesa*, p. 38.

a função descritiva, mas por outro, tenta se afastar de noções de “espiritualidade” com as quais Metz não admite conciliação.

A ideia de “espiritualidade” reduzida à privatização do sagrado. Experiências que se instalam como paradas bruscas, descontinuidades, atemporalidade históricas para que se intensifique na vida o tempo de Deus. O religioso que se coloca na condição excludente: Deus ou o mundo; fé ou razão; sagrado ou profano. A experiência que só se manifesta em segredo e é convidativa para o individualismo. Definitivamente, essas ideias alusivas à mística são refutadas por Metz.

A metáfora “mística de olhos abertos” significa a espiritualidade enquanto despertar. A experiência espiritual pessoal não é dissonante da espiritualidade espiritual de solidariedade. Quem fez a experiência de Deus abre os olhos para no entorno enxergar oportunidades para promover a justiça. O encontro com Deus estimula o encontro com o próximo. A mística não é uma experiência incorpórea nem atemporal. A “mística de olhos abertos” denota a sensibilidade que busca outra face, pois a compaixão se situa dialogicamente. Fechar os olhos para a realidade humana sob a alegação de viver a experiência mitigadora de “se perder em Deus” define bem a busca exotérica, mas não a busca mística.<sup>400</sup>

A estratégia textual de Metz é bem definida. Tomemos como metáfora a pedra bruta: primeiro o escultor retira os excessos com golpes duros, depois ele define o objeto enquanto imagem objetiva e posteriormente a expõe em um lugar específico num ambiente mais amplo. Consideremos, então, três fases da teologia de Metz para definir o sentido de “mística de olhos abertos”: primeiro: retira as noções genéricas de espiritualidade que se confundem com esoterismo cristão. Segundo: define mística enquanto a integralidade do crer e do agir. Terceiro: expõe mística cristã enquanto política, no sentido de o sujeito agir na história orientado pela sua fé.

É notório nessa articulação teológica a distinção entre “mística de olhos fechados” e “místicas de olhos abertos”. Basicamente, enquanto a primeira se dilui no individualismo e provoca o distanciamento, a segunda se realiza na busca pela face do outro e estimula o serviço ao próximo.

---

<sup>400</sup> METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*.

Mas, qual o problema teológico? Tal postulação parece, num primeiro momento, não encontrar contestações na comunidade teológica. A mística não provoca cisões, mas sim encontros. No plano idealista, a ideia é tão simples quanto razoável. Considerando que não estamos tratando do senso comum, qual a relevância do postulado de Metz para o debate teológico?

Na perspectiva teológica, considerando que a história de Jesus aponta para a temporalidade, não seria estranho a teologia perder essa dimensão? A temporalidade da qual Jesus fala a respeito é apocalíptica. Não seria estranho, ainda que a teologia confira alguma importância à temporalidade, negar o caráter escatológico dessa temporalidade? A questão teológica propositiva de Metz é a seguinte: a temporalidade apocalíptica cristã ao invés de afastar o sujeito do tempo histórico/político sob alegação da expectativa futura, acentua o sentido de esperança na temporalidade. Ainda que se tenha o olhar numa referência distante, o olhar não será tão fixo no “além” a ponto de se tornar vago para as realidades que estão no entorno. A ideia bíblica da temporalidade fala da história marcada pela esperança que inspira ações temporais.<sup>401</sup>

Seja através da metáfora “mística de olhos abertos” ou por meio da categoria teológica de “temporalidade apocalíptica da esperança”, Metz infere que a experiência espiritual que pode ser efetivamente chamada de mística cristã tem a ver com contemplação, que resulta em abertura para a vida.

Ou seja, perspectivas teológicas que esquecem da *parúsia* por puro constrangimento de ser percebida como expressão de uma comunidade de fé. Não há expectativa no “advento”, pois, há muito, deixou de existir a referência. A esperança que há é a humanística. O bem-estar humano funciona como dogma que justifica os esforços para a ação social. Noutra extremo, perspectivas teológicas que em razão da *parúsia* rompem com a temporalidade e estabelecem o idealismo como a vida a ser vivida no futuro, tão perfeita que não valeria a pena envolver-se em sistemas humanos fadados à degeneração. Leituras apocalípticas literais em que o mundo está entregue à destruição e os sofrimentos temporais são os sinais dos tempos.

---

<sup>401</sup> Ibid., p. 26.

A teologia política apresentada por Metz é por definição mística. A temporalidade é orientada em termos de referências espirituais. A fé que cultiva expectativas e esperanças é a mesma que estimula abertura e cuidado em relação aos outros. As duas expressões teológicas descritas no parágrafo anterior, segundo Metz, são igualmente danosas, ainda que estejam em extremos opostos.

A “mística de olhos abertos” definida na chave da “temporalidade apocalíptica cristã” seria o mesmo que dizer que a teologia política da *práxis* se orienta pela *parúsia* para assumir a missão de testemunhar a esperança na história. Longe dos formalismos das linguagens e afastando-se das teologias idealistas, Metz atribui à Igreja responsabilidades públicas: anunciar pelo agir a “razão da vossa esperança”.

São nítidas, neste aspecto, as influências de Ernst Bloch (1885-1977) no pensamento de Metz. Ele afirma que os teólogos cristãos têm muito a aprender com Bloch, ainda que seja na afirmação de divergências. A “sabedoria apocalíptica” de Bloch estava relacionada às heranças filosófica e judaica. Da última carta de Bloch que recebe, Metz destaca o seguinte trecho: “Vida pesada com uma expectativa de momento das últimas coisas, realmente crida... presente como tal, mesmo que tão traiçoeiramente alisado é o contrário da presença sempre apocalípticamente consciente”.<sup>402</sup>

Metz trabalhou com a questão da “dialética histórica” em que é pensada a emancipação do sujeito. Essa concepção é uma clara influência da teoria de Karl Marx. Não há um tipo de confissão de Metz de adesão ao comunismo em plena Guerra Fria. Mas pelo teor dos textos, não foram poucas as vezes que precisou diferenciar a teologia política do programa político partidário ou ideológico. Essa observação leva-nos a notar que o trabalho de Metz sofreu severas críticas tanto no ambiente eclesiástico como no teológico, o que o fez explicar reiteradamente a natureza do seu pensamento.

Diríamos que as categorias marxistas, perceptíveis no trabalho de Metz, são expressões de dois autores que o influenciaram: Theodor Adorno e Ernst Bloch. Ambos empreenderam atividades intelectuais de fortes críticas ao reducionismo do espírito iluminista às feições do capitalismo.

---

<sup>402</sup> BLOCH apud METZ, J. B. *A fé em história e sociedade*, p. 197.

Na conceituação de emancipação do sujeito, Metz foi influenciado por Theodor W. Adorno (1903-1969). A crítica de Adorno à Modernidade consiste na utilização da razão instrumental capitalista. Por essa lógica utilitária, o objetivo seria a produção e o lucro, que não correspondem necessariamente ao desenvolvimento humano. Em síntese, essas questões analisadas a partir da dialética do esclarecimento. Ao tratar do conceito de emancipação do sujeito moderno, Metz trabalha com a referência teórica da dialética *adorniana*.<sup>403</sup>

No entanto, entre outras importantes influências filosóficas e teológicas que podíamos citar para situar os múltiplos debates em que Metz esteve envolvido, o mais importante, sem dúvida alguma, é Karl Rahner. Relação de amizade e de profundo respeito. Não seria prudente tentar caracterizar aqui o quanto a teologia de Metz parte do pensamento de Rahner, e mesmo quando se distancia, localiza-se em relação à referência. Seja na concepção teológica de experiência, seja na antropologia teológica, enfim, se é discutível apresentar Metz na condição de discípulo/seguidor de Rahner, o que nos parece conclusivo é que Rahner é o seu ponto de partida e jamais deixou de ser a principal referência, por mais que dela estivesse distante.

Por ocasião do 70º aniversário de Karl Rahner, Metz teve a oportunidade de apresentar um discurso comemorativo em homenagem ao amigo. “Karl Rahner: uma vida teológica. Teologia como biografia mística de um cristão hoje”. Introduz o seu texto afirmando que em Rahner não havia os binarismos: sistema teológico e experiência religiosa; doxografia e biografia; dogmática e mística. Metz chama esse comportamento de “dogmática biográfica” e o caracteriza como “uma espécie de biografia existencial teológica”.<sup>404</sup>

Segundo Metz, a obra de Rahner significou uma mudança de paradigma teológico. Diante da realidade da teologia escolástica, Rahner apresenta o paradigma da teologia transcendental. A mudança fundamental foi operada na concepção do “Sujeito”. A questão da temporalidade é ressaltada. A vivência da fé ocorre em circunstâncias históricas objetivas e concretas. Portanto, o caráter narrativo ganha relevo, justamente pela necessidade de expressar a experiências. Trata-se de uma

---

<sup>403</sup> Ibid., p. 141.

<sup>404</sup> Ibid., p. 256.



teologia empenhada em compreender o homem na sua identidade histórica. As experiências do cotidiano são consideradas questões teológicas. “Dogmática da história da vida, biográfica, narrativa, confessória e, em tudo, [...] teologia voltada para o doutrinal-objetivo”.<sup>405</sup>

## 10.5 Conclusão

Ricoeur sinaliza que hermenêutica seria um passo adiante à exegese e à filologia. Ao dizer isso não atribui comparação que estabelece hierarquias, tão somente afirma que os sentidos pelos quais perguntam a hermenêutica não se restringem ao texto fechado. Os símbolos têm significados dentro dos jogos linguísticos que ocorrem em contextos específicos. A reforma epistemológica aplicada ao sentido da história foi outro tema de estudo. A compreensão da coerência de um texto passa necessariamente pela inteligibilidade do encadeamento histórico. A vida exterioriza-se, o indivíduo faz registros e fornece sinais dessa vida vivida. A interpretação dessa exteriorização é uma tentativa.<sup>406</sup>

Em nota biográfica Metz descreve a base histórica do seu “falar de Deus”. A sua experiência histórica implica decisivamente na sua produção teológica.

Quando com 16 anos foi recrutado para o serviço militar alemão. No campo de batalha no final da Segunda Guerra Mundial, recebeu a missão de entregar uma mensagem ao comando do batalhão. Venceu as distâncias aproveitando a escuridão da noite. Quando retornou na manhã seguinte deparou-se com um monte de mortos. Não encontrou sobreviventes na sua tropa para narrar os últimos acontecimentos. “E hoje ainda me sinto assim, todos os meus sonhos de infância desmoronaram por trás dessa lembrança. O que acontece quando, em vez de procurarmos um psicólogo, procuramos a Igreja? A teologia?”.<sup>407</sup>

A teologia política mística tem como cenário a teodiceia. O “falar de Deus” é o falar da sua história de vida. O sentido da experiência é de fundamental importância

<sup>405</sup> Ibid., p. 263.

<sup>406</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*, p. 20, 28.

<sup>407</sup> METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p. 100.

para esta formulação. A mística enquanto experiência de êxtase e contemplação que redundam em missão: apologia de uma esperança.

Tanto pela sua história pessoal como pela sua formulação teológica, a possibilidade de Metz dizer ao mundo sobre sua esperança não tem a ver com o “fechar os olhos” numa suposta experiência espiritual. O seu discurso teológico sobre Deus é expressão da misericórdia, da compaixão ensinada por Jesus. Portanto, no seguimento a Jesus, o nosso testemunho se caracteriza também pelos inconformismos, sofrimentos e agonias. Por isso que Metz relaciona sem constrangimentos a sua trajetória de vida ao teor da sua “apologia de uma esperança”.

A “apologia de uma esperança” se manifesta enquanto temporalidade apocalíptica cristã. A mensagem apocalíptica não se dissolve no torpor espiritual nem afasta o sujeito do tempo histórico/político. A temporalidade apocalíptica cristã promove o sentido de esperança, na temporalidade.

A “mística de olhos abertos” que estimula a *práxis* comprometida com o aceno da esperança não se perde no discurso triunfalista. Antes, prima pela mística do face a face. Mais do que supostas “verdades” absolutas que neutralizam as *teodiceias*, Metz afirma o desenvolvimento de uma mística qualificada pela procura. A procura pela face de Deus e pela face do próximo. E isso não sem dores, dúvidas, contradições, inconformismos e inquietações.

Em tom conclusivo, um testemunho:

Olhando para mim mesmo: será que no final restará de fato algo mais do que uma melancolia, uma aflição mal disfarçada, ou até um egoísmo mais amplo? Mas eu conheço pessoas, eu vi faces, próximas e distantes, conhecidas e estranhas, em seu sofrimento, sua luta, sua tristeza, às quais posso confiar muito mais as grandes promessas do que a mim mesmo, e só olhando para elas ouse assumir essas promessas também na minha vida.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Ibid., p. 103.

## 11 Conclusão

A ambição do pensamento simples é controlar e dominar o real, enquanto que o pensamento complexo se reconhece como saber não fragmentado, não redutor, reconhecidamente inacabado e incompleto. O pensamento complexo conforme apresentado por Edgar Morin é uma crítica aguda à tendência de organização do pensamento nos moldes das empresas modernas. Em síntese, reduz-se o objeto ao mínimo possível para que se que tenha controle total sobre ele e assim possa operar as análises, seguidas das deduções. Neste sentido, o depoimento de Morin é incisivo: “Em toda minha vida, jamais pude me resignar ao saber fragmentado, pude isolar um objeto de estudo do seu contexto, de seus antecedentes, de seu *devenir*. Sempre aspirei a um pensamento multidimensional”.<sup>409</sup>

Este trabalho de pesquisa teórico inscreve-se entre aqueles que se assumem como multidimensional, multidisciplinar e panorâmico. Por isso, ao chegar à conclusão, ainda que sublinhe suas colaborações, admite que o debate está incompleto e inacabado. Cada capítulo, com suas temáticas, autores, contextos e conceitos, pode ser aprofundado. Diríamos mais, cada capítulo poderia ser o tema de uma tese. No entanto, nossa opção foi temática no sentido de acompanhar o mesmo tema em diferentes ocasiões por distintos autores. Acompanhamos não a evolução do debate no tempo, mas o caráter multidimensional que o debate suscitou ao longo da Modernidade.

Por essas particularidades o uso da Hermenêutica como suporte metodológico foi de fundamental importância. Ler textos e interpretá-los passa necessariamente pela relação entre biografia e bibliografia, entre contexto histórico e contexto teórico, entre filosofia e teologia, entre sociedade e Igreja, enfim, hermenêutica que não simplifica leituras recorrendo apenas aos léxicos, mas dinamiza a interpretação colocando os discursos no contexto dos *jogos de linguagem*. Portanto, justificamos o porquê procuramos colocar os textos em perspectiva dialógica com as devidas mudanças de cenários da Modernidade.

---

<sup>409</sup> MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*, p. 7.

No ambiente teológico, relacionamos com frequência hermenêutica à leitura bíblica. Nada de errado com essa apropriação. No entanto, nesta tese, ampliamos o procedimento da hermenêutica, conforme propõe Ricoeur, para leituras de obras de referências, seja de natureza teológica ou de natureza filosófica.

Trabalhamos com a seguinte hipótese: O ateísmo gerado pela confusão das contradições geradas pelas comunidades de fé não se contorna com a apologética cristã que apela essencialmente para o cognitivo, mas com a linguagem mística que aciona outros sentidos.

A partir da pesquisa, diríamos que sim, a hipótese foi corroborada. No entanto, precisamos fazer dois reparos.

- (1) Ateísmo, apologética e mística na Modernidade. Como vimos, por Modernidade podemos localizar diversos contextos no tempo e no espaço. As suposições de evolução, progresso ou desenvolvimento são discutíveis. Pelo próprio enquadramento metodológico que adotamos não podemos admitir sentidos unívocos desses termos.
- (2) Decorre dessa primeira reparação o reconhecimento do erro do pressuposto com o qual trabalhamos para composição da pesquisa. Desqualificamos o sentido de apologética como se ele estivesse restrito ao anti-Iluminismo e fosse definitivamente, refratário, anacrônico, retrógrado e reacionário.

O erro do qual partimos pôde ser reparado ao longo da pesquisa. Supúnhamos que na busca de diálogo entre o espírito dos “mestres da suspeita” e o espírito dos místicos na Modernidade haveria o inconveniente do obstáculo da apologética. Concluímos que assim como Modernidade, ateísmo e mística desdobram-se em plurais sentidos, apologética não pode ser o único conceito a ter um sentido unívoco.

Em suma, a “apologia de uma esperança” pode emitir sentidos propositivos de emancipação humana em que o conteúdo se sobrepõe à forma. O discurso não se restringe ao debate de ideias que faz lembrar as disputas medievais em torno da verdade. A apologia moderna pode ser apresentada nos moldes em que o testemunho também é discurso. O acento não estaria na defesa, mas na vivência da fé.

A tese que defendemos está explícita no próprio título: “Teologia política emancipadora: convergência entre ateísmo e mística”. De diferentes formas

demonstramos esta assertiva, seja pelas provocações daqueles que não creem ou pelas respostas dos teólogos que partem do pressuposto da fé. Embora existam diferenças nas linguagens, existe convergência de propósito. Quem faz a experiência de Deus se expressa em experiências imanentes, em que a busca pela emancipação humana traduz a contento essa dinâmica.

Desnecessário tecermos comentários de caráter conclusivo para cada parte desta pesquisa. Justamente pela sua natureza multidisciplinar e dialógica, no final de cada capítulo procuramos estabelecer termos conclusivos ao mesmo tempo em que fazíamos a transição para o capítulo seguinte. Procuramos neste formato valorizar a objetividade e a coesão. Contudo, apresentamos destaques que correspondem respectivamente aos nove capítulos para termos uma perspectiva geral.

- (1) A confissão de fé geralmente é a narrativa de uma experiência vivida, fala-se de si mesmo. Enquanto que a designação de “ateu” geralmente é a narrativa da experiência alheia, fala-se da condição dos outros.
- (2) O ateísmo antropológico em Ludwig Feuerbach desloca “Deus” para o papel de criatura e estabelece o homem como criador. Deus feito à imagem e semelhança do homem. As necessidades humanas forjam deuses.
- (3) O ateísmo materialista em Karl Marx atribui o uso ideológico da figura de Deus. A imagem de Deus criada para legitimar as ordens políticas e econômicas forjadas na Modernidade capitalista pelos burgueses. Numa ilustração que criamos para falar do pensamento de Marx sobre Deus, pouco importa se a imagem cunhada na moeda trás o perfil de César ou de um outro; pouco importa se a moeda é de ouro, prata ou bronze; o fato inarredável é que o vil metal não trás a imagem de Deus, mas o vil metal é o próprio Deus.
- (4) O ateísmo niilista em Friedrich Nietzsche traça um diagnóstico sombrio do Ocidente judaico-cristão numa época em que muitos comemoravam o esplendor da Modernidade. “Suprimir suas venerações” é a premissa básica do niilismo que serviria para pensar tanto em “Deus” como na filosofia e nas artes. A demolição dos fundamentos da Modernidade leva à conclusão que Deus morreu, ainda que os prédios sagrados estejam de pé, os sentidos que

remetem a Deus estão submersos nos escombros. Enquanto no final do século XIX muitos celebravam a Modernidade como aurora, Nietzsche interpreta este “espírito de época” como crepúsculo.

- (5) O ateísmo psicanalítico em Sigmund Freud leva à eloquente confissão: “Sou um judeu sem Deus”. Com tal frase ateia, Freud expõe o Ocidente religioso: a religião não fala necessariamente sobre Deus, mas sempre sobre as pessoas que se manifestam nestes termos. Freud fez um grande esforço para que seu pensamento tivesse o crivo de “científico” conforme os processos de validação acadêmico. Daí porque Deus seria uma categoria imensurável na sua metodologia. Deus reduzido às carências de uma civilização infantilizada que não chegara ainda ao estágio científico da Modernidade.
- (6) A experiência mística é o pressuposto essencial da teologia política moderna.
- (7) Henri Bergson, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo concordam com o fato de que a teologia política assume dois vetores: as relações vertical e horizontal. A mística que proporciona o encontro com Deus é a mesma que estimula o encontro com o próximo. No segmento de Jesus Cristo o cristão experimenta o êxtase sobrenatural para a seguir manifestar a *práxis* do amor ao próximo.
- (8) André Torres Queiruga e Jürgen Moltmann retratam a teologia política enquanto localização dos cativeiros humanos. A promoção da emancipação humana não é assumida como uma concessão à Modernidade, mas como cumprimento da missão cristã. A Igreja desqualifica-se como anacrônica e reacionária quando assume a postura de preservar-se. Assumir a agenda da emancipação humana é o mesmo que colocar-se ao lado dos oprimidos e colocar-se como contestadora das ambições dos opressores. Tal programa não é orientado por políticos partidários ou por grupos de pressão, mas pelo próprio Evangelho. Teologia política enquanto seguimento de Jesus.
- (9) Teologia política enquanto biografia. John Baptist Metz apresenta a “mística de olhos abertos” como a *práxis* comprometida com a esperança. As teodiceias do século XX foram geradas exatamente no apogeu da Modernidade europeia. O que dizer sobre Deus depois do eloquente discurso da primeira parte do século? Metz afirma a mística enquanto procura: por

Deus e pelo próximo. A ideia do Deus todo poderoso que ordena o mundo conforme o seu bem-querer dá lugar à representação de um Deus compassivo que sente as dores do mundo. Teodiceia não é algo que se faz pela observação e se expressa pelas vias da linguagem racionalista. Teodiceia é o que se vive, experimenta e reage. As dores, dúvidas, contradições, inconformismos e inquietações são comuns a quem procura, seja pela face de Deus ou pela face do próximo.

O termo “ética” não foi tão usado ao longo da pesquisa com regularidade como os conceitos de ateísmo, mística, experiência, testemunho, apologética e teologia política. No entanto, esteve presente do primeiro ao último capítulo. Quando trabalhamos com a concepção de ateísmo entre os “mestres da suspeita” ficou configurado que lidávamos com o ateísmo ético. Quando procuramos hermeneuticamente entender a teologia política na sua multidimensionalidade, em todos os autores a discussão ética foi posta.

A convergência possível entre ateísmo e mística é a promoção da emancipação humana.





## 12 Referências

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2016. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: vida e pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2016. v. 2.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A crise da modernidade e as possibilidades de uma nova militância cristã. In: SUZIN, L. C. (Org.) *Terra prometida: movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 213-224.

\_\_\_\_\_. Capitalismo e coletivismo marxista: convergências e divergências entre a Teologia da Libertação e a doutrina social da igreja. In: IVERN. F.; BINGEMER, Maria Clara (Org.). *Doutrina social da igreja e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 187-199.

\_\_\_\_\_. Democracia e Doutrina Social da Igreja. In: LESBAUPIN, Ivo; PINHEIRO, José Ernanne. *Democracia, Igreja e cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 171-209.

\_\_\_\_\_. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. Possibilidades da relação entre fé e política em uma era secular. In: ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara (Orgs). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012. p. 53-76.

ARENDT, Hanna. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. São Paulo: Arx, 2005.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação e documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro: ABNT, 2002a.

\_\_\_\_\_. *NBR 6024: informação e documentação: numeração progressiva das seções de um documento: apresentação*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABNT, 2012a.

\_\_\_\_\_. *NBR 6027: informação e documentação: sumário: apresentação*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABNT, 2012b.

\_\_\_\_\_. *NBR 6028: informação e documentação: resumo: apresentação*. Rio de Janeiro: ABNT, 2003.

\_\_\_\_\_. *NBR 10520: informação e documentação: citações em documentos: apresentação*. Rio de Janeiro: ABNT, 2002b.

\_\_\_\_\_. *NBR 14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação*. 3. ed. Rio de Janeiro: ABNT, 2011.

ASTOR, Dorian. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BAGGIO, Hugo D. A experiência de Deus no poeta. In: FREI BETTO et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BAKHTIN, Mikhail. *O Freudismo: um esboço crítico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Palavra de Deus e palavra do homem*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005.

\_\_\_\_\_. *Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: Éditions Flammarion, 2012.

BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. Lisboa: Edições 70, 2014.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*. Lisboa: Edições 70, 1989.

BETTO, Frei. *Cristianismo e marxismo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. *Fome de Deus*. São Paulo: Paralela, 2013.

\_\_\_\_\_. Deus é o último dos homens. In: BETTO, Frei et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BETTO, Frei et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 1985.

\_\_\_\_\_. Português. *Bíblia Sagrada*. Revista e Atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOEIRA, Nelson. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BETTO, Frei et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1991.

BREMMER, Jan N. O ateísmo na antiguidade. In: MARTIN, Michael (Org.). *Um mundo sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos adversos: antologia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

COCCOLINI, Giacomo. *Johann Baptist Metz*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Teólogos do Século XX)

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2007.

DEMO, Pedro. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2000.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Stuttgart: Neue Zeit, 1888.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Preleções sobre a essência da religião*. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002.

FIORIN, José Luiz. Polifonia textual e discursiva. In: FIORIN, José Luiz; BARROS, Diana Luz Pessoa de. (Orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: USP, 1999.

FIORIN, José Luiz; BARROS, Diana Luz Pessoa de. (Orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: USP, 1999.

FORTE, Bruno. *A Igreja ícone da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Editora Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Trindade para ateu*. São Paulo: Paulinas, 1998.

FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): um diálogo entre psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997a.

\_\_\_\_\_. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. *O mal-Estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013b.

GAUDIUM ET SPES. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: 2012.

\_\_\_\_\_. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2007.

HARTMANN, Paulo Airton. *Feuerbach e o ateísmo antropológico*. 2012. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche: uma biografia*. São Paulo: Edipro, 2015.

HYMAN, Gavin. O ateísmo na história moderna. In: MARTIN, Michael (Org.). *Um mundo sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia*. Petrópolis: Vozes, 2016.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016.

JOSAPHAT, Carlos. *Falar de Deus e com Deus: caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 2004.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KONDER, Leandro. *Marx: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006. p. 97-118.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KÜNG, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandade, 1979.

KUZMA, Cesar. *O futuro de Deus na missão da Esperança: uma aproximação escatológica*. São Paulo: Paulinas, 2014.

LE BON, G. *La psychologie des foules*. Paris: PUF, 1963.

LESSA, Renato. *Veneno pirrônico: ensaios sobre o Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

LUXEMBURGO, Rosa. *O socialismo e as igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

MARTIN, Michael (Org.). *Um mundo sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Ed. Moraes, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Manifesto Comunista*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.

MENDITTI, Carlos Henrique. *Cristianismo em diálogo com o ateísmo: as críticas do ateísmo humanista, suas interpelações e fundamentação da fé cristã como afirmação e desenvolvimento integral do humano*. 2009. Tese (Doutorado em Teologia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

\_\_\_\_\_. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Edições Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

MICCOLI, Paolo. A entonação mística do filosofar. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 75-87.

MINOIS, Georges. *História do Ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2014.

MOLTMANN, Jurgen. *A Igreja no poder do Espírito*. Santo André: Ed. Academia Cristã, 2013.

\_\_\_\_\_. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Ed. Herder, 1971.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. t. 1.

MORANO, Carlos Domínguez. *Sigmund Freud e Oskar Pfister: psicanálise e religião: um diálogo interminável*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2011.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2008.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Escritos e conferências I: em torno da psicanálise*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1983.
- \_\_\_\_\_. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Leituras 2: a religião dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- RODRIGUES, Leandro Garcia. *Correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- ROLLET, Jacques. *Religião e política: o cristianismo, o islão, a democracia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. (Crença e Razão; 40)
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Freud, in his time and ours*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCATTOLA, Merio. *Teologia política*. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de um viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Ed. Del Rei, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche: é possível melhorar a Boa Nova?* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SOUZA, José Carlos. *Protesto ou ilusão? História e religião no pensamento de Marx e Engels*. São Paulo: Garimpo, 2015.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. Hegel e a reforma da filosofia. In: ROSENFELD, Denis L. (Ed.). *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Barueri: Amarelis, 2014.

SUASSUNA, Ariano. *Almanaque Armorial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TROTTER, W. B. L. *Instincts of the herd in peace and war*. New York: MacMillan, 1919.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.



\_\_\_\_\_. A experiência de Deus. In: FREI BETTO et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WALTERS, Kerry. *Ateísmo: um guia para crentes e descrentes*. São Paulo: Paulinas, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Ed. Nova Cultura, 2000. (Os Pensadores)

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