Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Matheus Leite Tavares

Para uma espiritualidade cristã contemporânea: o encontro da "espiritualidade laica" em Luc Ferry com o seguimento "extraordinário" em Dietrich Bonhoeffer

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Cesar Augusto Kuzma

Rio de Janeiro
Dezembro de 2022

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Matheus Leite Tavares

Para uma espiritualidade cristã contemporânea: o encontro da "espiritualidade laica" em Luc Ferry com o seguimento "extraordinário" em Dietrich Bonhoeffer

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Cesar Augusto Kuzma
Orientador
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Francilaide de Queiroz Ronsi
PUC-Rio

Andréia Cristina Serrato
PUC-PR

Marcelo Eduardo da Costa Dias
Centro Universitário Adventista de São Paulo

Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 2022

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

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

Matheus Leite Tavares

Graduou-se Bacharel em Filosofia (Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro) em 2011 e Bacharel em Teologia (Centro Universitário Adventista de São Paulo) em 2012. Obteve o Mestrado em Teologia Sistemática (PUC-Rio) em 2015. Desempenha a função de pastor, atuando em áreas como ensino bíblico, comunicação e administração.

Ficha Catalográfica

Tavares, Matheus Leite

Para uma espiritualidade cristã contemporânea: o encontro da "espiritualidade laica" em Luc Ferry com o seguimento "extraordinário" em Dietrich Bonhoeffer / Matheus Leite Tavares orientador: Cesar Augusto Kuzma. – 2022.
333 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia. 3. Secularização. 4. Individualismo. 5. Discipulado. 6. Espiritualidade cristã. I. Kuzma, Cesar Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Com amor à minha esposa Eliane e a meus filhos João e Mariana.

Agradecimentos

A Deus, aquele que me convidou ao seguimento, mostrando-me que há outro modo de se viver essa mesma vida.

À minha esposa, Eliane Tavares, que por amor compartilha a jornada da vida comigo.

Aos meus filhos, João e Mariana, porque em seu amor me mostram que o seguimento começa em nossa casa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma, por sua orientação, apoio, questionamentos e refinamento de cada etapa do processo, sem os quais o caminho não poderia ter sido trilhado.

À coordenação de Pós-graduação da Teologia da PUC-Rio, aos professores e professoras, funcionários e funcionárias pela cordialidade, gentileza e atenção a fim de promover e contribuir para o curso e conclusão de mais esse percorrer acadêmico.

À PUC-Rio e à CAPES, pelos auxílios concedidos. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

Aos amigos que empreenderam jornada semelhante enquanto dividíamos a mesma sala de aula e compartilhávamos nossas descobertas e aprendizado mútuo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Resumo

Tavares, Matheus Leite. Kuzma, Cesar Augusto. **Para uma espiritualidade cristã contemporânea:** o encontro da "espiritualidade laica" em Luc Ferry com o seguimento "extraordinário" em Dietrich Bonhoeffer. Rio de Janeiro, 2022. 333p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre o modo de ser da espiritualidade cristã inserida no contexto social ocidental contemporâneo. A proposta é a de que a espiritualidade cristã esteja fundamentada no seguimento radical a Jesus Cristo, em toda sua completude, e refletida em uma experiência cotidiana encarnada no meio das pessoas e vivenciada em uma biografia guiada pelo amor – demonstrando externamente sua relevância à sociedade, ao se oferecer em serviço de amor ao inimigo, promovendo a paz. O "contemporâneo" da sociedade ocidental é de natureza complexa e plural. Estruturado a partir dos processos de secularização e individualismo, apresenta à espiritualidade cristã o desafio de existir sem ser hegemônica, tornando-se uma dentre outras em um ambiente plural, ao mesmo tempo que passa a ser instrumentalizada para servir a um recorte de bem-estar pessoal. A encarnação pressupõe a historicidade, por isso, deve assumir a realidade plural, secular e individualista atual, religiosa e não religiosa. Para guiar a reflexão, metodologicamente, seguiremos o caminho de um encontro que considere a reflexão filosófica e a teológica. Primeiro, a "espiritualidade laica", apresentada pelo filósofo Luc Ferry, em sua proposta do "amor-paixão", imanentemente considerado, como o provocador de "sentido na vida", sem a necessidade de um Deus ou um ideal metafísico, inserido no período por ele denominado "segundo humanismo". Considera-se o papel do "amor-paixão" de Ferry em toda sua extensão e limites. Depois, a teologia encarnada e biográfica de Dietrich Bonhoeffer, a qual oferece uma proposta de amor-ágape que exceda à possibilidade humana, culminando no "extraordinário" do seguimento do Crucificado, que é o amor ao inimigo como o único "discipulado" possível para quem se posiciona no caminho da obediência ao seguimento. Após a contextualização histórico-social e das propostas de Ferry e Bonhoeffer, apresenta-se uma espiritualidade cristã que responda à contemporaneidade, performando-se como integral e integralizadora da vida, recuperadora da memória do cristianismo na sociedade, que ame o inimigo e que se encarne no cotidiano por meio da biografia do seguidor de Cristo. Como resultado, evidencia-se o papel, ainda relevante, do indivíduo cristão na sociedade atual enquanto agente promotor de reconciliação e paz, e de construção de relações comunitárias baseadas no amor.

Palavras-chave

Teologia; Secularização; Individualismo; Discipulado; Espiritualidade cristã.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Abstract

Tavares, Matheus Leite. Kuzma, Cesar Augusto. **For a contemporary Christian spirituality:** the meeting of "lay spirituality" in Luc Ferry with the "extraordinary following" in Dietrich Bonhoeffer. Rio de Janeiro, 2022. 333p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this work is to discuss how Christian spirituality is part of the Western social world. We propose that Christian spirituality is based on the radical commitment to follow Jesus Christ wholly, and observed in one's daily life incarnated in the world among people and guided by love – externally demonstrating its relevance to society, by offering oneself in loving service towards the enemy, promoting peace. The notion of being "contemporary" in an occidental society presents a complex and plural nature. It is structured based on the processes of secularization and individualism, and presents a challenge to Christian spirituality: to exist without being hegemonic, to become one among others in a plural environment, while it is exploited to serve to a segment that pursues its personal well-being. Incarnation implies historicity, then, it must assume today's reality that is plural, secular and individualistic, religious and non-religious. To guide the discussion, methodologically, we will follow the idea of an encounter that will consider both philosophical and theological issues. First, "lay spirituality", as presented by the philosopher Luc Ferry, in his argument for "passion-love", immanently considered, as the provocateur of the "meaning in life", without the need of a God or a metaphysical ideal, inserted in the period he defines as "second humanism". We discuss the role of Ferry's "passion-love" in all its extension and limits. Then, we focus on Dietrich Bonhoeffer's incarnated and biographic theology, which offers the possibility of agape-love that exceeds human possibility. It reaches its climax in the "extraordinary" represented by the decision to follow Christ, which means having love for one's enemy as the only possible commitment for those who set themselves on a journey to follow, as a disciple, Christ's teachings. After that social-historical contextualization and Ferry and Bonhoeffer's proposals, we present a Christian spirituality that answers the issues of contemporarity, acting as integral and integrating element in life, and recovering the memory of Christianity in society, which loves the enemy and incarnates in daily life by means of the biography of those who follow Jesus. As a result, we focus on the still relevant role of Christians in today's society as promoting agents of reconciliation and peace, and builders of community relationships based on love.

Keywords

Theology; Secularization, Individualism, Discipleship, Christian spirituality.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Sumário

1	Introdução	11
2	“Vida em gavetas”: secularização e individualismo	19
2.1	A Secularização	20
2.1.1	Secular, secularização e secularismo	21
2.1.2	A teoria da secularização	24
2.1.3	O processo histórico-social da secularização	30
2.1.3.1	A transcendência como matriz da secularização	30
2.1.3.2	O cristianismo medieval reencanta o mundo	32
2.1.3.3	O protestantismo e secularização	34
2.1.3.4	A racionalização científica	44
2.1.3.5	A Revolução Francesa e a secularização da sociedade cristã	46
2.1.3.6	A Revolução Industrial e a urbanização	48
2.1.3.7	As primeiras “gavetas” da secularização	57
2.1.4	Críticas à teoria da secularização	59
2.1.5	Estamos em uma sociedade secular?	61
2.1.6	A construção da mentalidade secular	64
2.2	O individualismo	72
2.2.1	Breve processo histórico-social	73
2.2.1.1	Atenas e Jerusalém	73
2.2.1.2	A Reforma Protestante e a salvação individual	74
2.2.1.3	O racionalismo humanista e a liberdade individual	76
2.2.1.4	A Revolução Francesa e a sociedade de indivíduos	77
2.2.1.5	A Revolução Industrial e a urbanização	78
2.2.1.6	O acirramento do individualismo	80
2.2.2	A autonomia e os efeitos de um paradigma individualista	82
2.3	“Vida em gavetas”: uma metáfora do contemporâneo	85
2.4	Considerações finais sobre a “vida em gavetas”	91
3	A “espiritualidade laica” de Luc Ferry	93
3.1	Um breve recorte biográfico	95
3.2	A base do argumento de Ferry	97
3.3	A tentação do cristianismo	98
3.3.1	O primeiro humanismo	98
3.3.2	A Boêmia e 1968 – a desconstrução	104
3.3.2.1	Os boêmios	104
3.3.2.2	O “pensamento 68”	105
3.3.3	A segunda globalização	108
3.3.4	“Depois da religião”, “o que é o ser humano?”	111
3.4	“Aprender a viver” – a filosofia contemporânea	114
3.4.1	“Porque não somos nietzscheanos”	114
3.4.2	“Heidegger e os modernos”	116
3.5	Transcendência na imanência	117
3.6	O sentido na vida	123
3.7	O segundo humanismo	126

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.8	A filosofia como soteriologia	130
3.9	“A revolução do amor”	136
3.9.1	O casamento por amor – a reconstrução	136
3.9.2	“Do amor”	141
3.9.3	A antropologia do amor-paixão e a lógica do interesse	146
3.9.4	“A revolução do amor” na esfera pública	147
3.10	A “espiritualidade laica”	148
3.10.1	A “espiritualidade laica” e a dimensão do sagrado	149
3.10.2	A “espiritualidade laica” e o sacrifício	151
3.10.3	A espiritualidade não é ética ou moral	156
3.10.4	Definindo a “espiritualidade laica”	161
3.10.5	Os limites da “espiritualidade laica”	166
3.11	Considerações finais sobre a “espiritualidade laica”	168
4	O seguimento “extraordinário” de Dietrich Bonhoeffer	170
4.1	Um breve recorte biográfico	171
4.2	Escritos e teologia	174
4.3	O mundo contemporâneo para Bonhoeffer	178
4.3.1	Secularização, graça e discipulado	178
4.3.2	“Mundo adulto”	180
4.3.3	Deus no centro da vida	185
4.3.4	“Cristianismo arreligioso”	188
4.4	Criatura humana livre	193
4.5	“Imitatio Christi”	195
4.6	Ética como ser-no-mundo	200
4.7	Ética em Cristo	201
4.8	O outro como sujeito na relação ética	202
4.9	A ética como seguimento	204
4.10	“Graça cara” e “graça barata”	206
4.11	O seguimento	209
4.11.1	Obedecer, crer e seguir	211
4.11.2	Seguimento e sacrifício	215
4.11.3	A “citerioridade”	216
4.11.4	O amor	218
4.12	O seguimento “extraordinário”	219
4.12.1	O ser humano real	221
4.12.2	Quem é o irmão?	222
4.12.3	O amor fraternal e o seguimento	224
4.12.4	Carregar os pecados do irmão	227
4.12.5	O “extraordinário”	230
4.12.6	Exortação ao extraordinário	233
4.13	Bonhoeffer e o plano para matar a Hitler	238
4.14	Considerações finais sobre o seguimento “extraordinário”	243
5	Para uma espiritualidade cristã contemporânea	246
5.1	O contemporâneo e a espiritualidade	248
5.1.1	O sentido da perda de sentido	251
5.1.2	Redução da espiritualidade à ética	254
5.1.3	Espiritualidade como “paz de espírito”	257
5.1.4	O individualismo e a responsabilidade da *caritas*	258

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.1.5	Espiritualidade “tá na moda”	260
5.2	A “espiritualidade laica” e a espiritualidade cristã	262
5.2.1	O retorno ao sentido	264
5.2.2	O sentido por meio do amor	267
5.3	A espiritualidade encarnada em Bonhoeffer	269
5.3.1	A espiritualidade do seguimento	270
5.3.2	A espiritualidade como obediência encarnada	272
5.3.3	A espiritualidade no seguimento “extraordinário”	275
5.4	Para uma espiritualidade cristã contemporânea	277
5.4.1	Espiritualidade cristã é relação real com o Amor encarnado	278
5.4.2	A espiritualidade na vida cotidiana	282
5.4.3	Espiritualidade integral e integralizadora	284
5.4.4	Recontando as narrativas, memória e espiritualidade	289
5.4.5	Autonomia, heteronomia e amor	291
5.4.6	O irmão não é uma opção	295
5.4.7	Sacrifício, prelúdio do martírio em enfrentamento ao individualismo	298
5.4.8	Amor ao inimigo	301
5.4.8.1	A diferença do amor	302
5.4.8.2	A origem e o destino	304
5.4.8.3	O inimigo é irmão	306
5.4.8.4	A gratuidade do amor e o vínculo da perfeição	308
5.4.8.5	O reflexo do amor ao inimigo na sociedade	309
5.4.8.6	O amor ao inimigo e a integralidade de uma biografia	311
5.4.9	Espiritualidade como biografia	312
5.5	Considerações finais sobre a espiritualidade cristã contemporânea	315
6	Conclusão	318
7	Referências bibliográficas	323

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

1
Introdução

A espiritualidade tem sido um elemento de união e discórdia entre os seres humano há milênios. Por séculos e em diferentes lugares, ela esteve vinculada ao tecido social por meio de estruturas religiosas, sendo evidenciada em praticamente todas as culturas desde as planícies da Mesopotâmia até as sociedades industriais e tecnológicas contemporâneas. Fato este que aponta uma dimensão no ser humano na busca por algo para além de si mesmo, que lhe possa conferir sentido ao todo de sua própria existência.

Atualmente, a temática acerca da espiritualidade não caiu em desuso como alguns *profetizaram*, especialmente no começo do século XX, em razão das profundas mudanças na sociedade ocidental. Ao contrário, cada vez mais pessoas se interessam por ela, porém com certos recortes que condicionam o entendimento sobre o que a espiritualidade venha a significar.

No Brasil, por exemplo, identificou-se no último censo do IBGE de 2010 um número ao redor de 8% dos que se declararam "sem religião"[1]. Em uma recente pesquisa feita pelo Datafolha para percepção do cenário eleitoral de 2022, evidenciou-se que entre os jovens de 16 a 24 anos, este grupo sobrepõe os 30% em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, ficando acima dos declarados evangélicos, católicos e demais religiões[2]. Entre os brasileiros, percebe-se que os "sem religião" são indivíduos que expressam crença em algum ente divino, porém sem vinculação institucional com qualquer entidade religiosa, ou seja, não são necessariamente ateus ou agnósticos, como em outros países.

Por causa desta nova realidade, cada vez mais livros com a temática sobre os "desigrejados"[3], por exemplo, e como os que "gostam de Jesus, mas não da igreja"[4], dentre outros, florescem nas prateleiras como sinal de uma desvinculação entre espiritualidade e religião. A nosso ver, isso está relacionado com o processo

[1] Mais informações sobre o crescimento no Brasil dos declarados "sem religião" no Censo IBGE 2010 disponíveis em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao>. Acesso em: 4 fev 2021.
[2] Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61329257>. Acesso em: 15 mai 2022.
[3] JACOBSEN, W.; COLEMAN, D., Por que você não quer mais ir à igreja?
[4] KIMBALL, D., Eles gostam de Jesus, mas não da igreja.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ocidental de secularização e individualismo, onde primeiro se separam as áreas em um processo de autonomia e, na mesma esteira, em segundo lugar, o indivíduo se torna quem define o *modo* de sua religiosidade, chamada de *espiritualidade* para retirar a carga das possíveis restrições dogmáticas ou éticas de quaisquer entidades institucionalizadas socialmente.

Então, surge no horizonte ocidental um *tipo* de espiritualidade com total desvinculação de quaisquer entidades religiosas ou metafísicas (a Razão, o *Lógos* ou a Natureza), para ser generalista, buscando dar conta do individualismo humanista contemporâneo ao mesmo tempo que tentando *resgatar* ou *reinterpretar* o que poderíamos chamar de *transcendência*. Assim, se apresentam espiritualidades pautadas em modelos éticos, sobre responsabilidade social, na alteridade etc., especialmente ecoadas pelo *neoateísmo* contemporâneo[5].

Neste cenário com pluralidades de experiências acerca da espiritualidade, onde crenças e não crenças encontram espaço e legitimidade para seus discursos, como o cristianismo poderia se posicionar na sociedade a partir de seu próprio modelo de espiritualidade? Seria possível uma proposta cristã que se mostre relevante em um contexto social que foi reformatado a partir do próprio ideário cristão e que, por isso, *joga* com significados e sentidos próximos à linguagem e lógicas cristãs? Há algo que o cristianismo possa *aprender* com alguma das *novas* espiritualidades contemporâneas, especialmente as ateístas? Como não cair na cilada de uma espiritualidade voltada somente para a satisfação e bem-estar pessoal? O que a espiritualidade cristã ainda teria a oferecer de singular ao ser humano e à sociedade contemporâneos?

Nossa hipótese é que a espiritualidade cristã está fundamentada no seguimento a Jesus Cristo em toda sua completude, sendo a única, portanto, que oferta um chamado para um viver extraordinário em autodoação até o mais longe que o amor pode levar, que é amar o inimigo – demonstração histórica no contemporâneo de uma fé *integralizadora* da existência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[5] O Instituto Barna, reconhecido por pesquisas sobre religião e sociedade, publicou uma pesquisa sobre o crescimento do ateísmo na sociedade americana, disponível em: <https://www.barna.com/rise-of-atheism/>. Acesso em: 13 mar 2022. Interessante a pesquisa recente feita pelo St Mary's University em parceria com outras universidades sobre ateísmo e agnosticismo, disponível em: <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/benedict-xvi/docs/benedict-centre-understanding-unbelief-report.pdf>. Acesso em: 13 mar 2022.

A fim de defender a nossa hipótese, tentamos cumprir os seguintes objetivos: recortar o que chamamos de contemporâneo enquanto sociedade ocidental; analisar uma proposta de espiritualidade não religiosa que possa ser relevante na apreciação de restabelecer a busca por sentido e não somente uma proposta de cunho ético; identificar a espiritualidade cristã como seguimento a Jesus Cristo encarnado ancorado na realidade histórica na qual o seguidor se encontra; propor uma espiritualidade cristã contemporânea, que demonstre o diferencial do cristianismo frente os limites de um humanismo fechado.

O caminho que traçamos foi o da pesquisa por meio de revisão bibliográfica em livros e artigos, sem o recurso de pesquisa de campo ou levantamento de dados, inclusive na abordagem sobre o processo de secularização e individualismo em seus desdobramentos. Na tentativa de alcançar elementos que sirvam de intercessão no encontro de culturas e teologias, optou-se por fazer uso de autores de diferentes nacionalidades, escolas de pensamento e tradições cristãs, ainda que alguns tenham sido selecionados como centrais para determinada discussão, como será indicado quando ocorrer.

Para refletir sobre a espiritualidade cristã no mundo contemporâneo, vamos sugerir um diálogo entre a proposta de uma "espiritualidade laica" realizada pelo filósofo francês Luc Ferry e o chamado a um seguimento que seja "extraordinário" em sua radicalidade de amar o inimigo, o que foi apresentado pelo teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer.

A respeito das obras desses dois principais autores, grande parte está traduzida para o português, sendo de relativo acesso ao público em geral, e por esse motivo deu-se preferência às traduções. Quando necessário, porém, os textos nos livros em seus idiomas originais serão indicados na busca de maior clareza.

A temática da espiritualidade em si é ampla dentro da própria teologia cristã, indo desde a busca por uma interioridade que *eleve* o *espírito* ao divino, levando alguns a propostas de afastamento do *mundo*, até por sua relação com uma ação direta na sociedade. Quando falamos sobre espiritualidade, estamos analisando o modo de ser do seguidor de Cristo em sua vida cotidiana entre as pessoas, porque não consideramos que haja separação real entre *doxa* e *práxis*, a não ser de cunho epistemológico para análise e estudo teorético. Da mesma maneira que não concebemos distinção entre espiritualidade e religião.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Em razão do cenário social contemporâneo, em que a religião não é mais o primado e nem detém a hegemonia entre os atores sociais, o cristianismo se encontra em uma situação ímpar em sua história de mais de dois mil anos. Em sua essência de ser uma voz profética, precisa cumprir seu papel em um contexto, no qual, além de não deter a exclusividade da verdade, também o faz em um ambiente que sorveu secularmente seus próprios valores e os aplicou sem a necessidade de um vínculo com Deus. Isso retira o caráter de novidade que o cristianismo detinha ao adentrar a sociedade greco-romana pela primeira vez e carrega um *passivo* de críticas por possíveis erros ao longo dos séculos. Então, por que pensar que o seguimento a Jesus Cristo ainda possua algo a contribuir com o mundo, se teve tempo suficiente para fazê-lo e se enfrenta acusações de ignorar, no mínimo, os seres humanos reais? Por isso se faz necessário refletir sobre a espiritualidade cristã em sua realização na contemporaneidade.

Logo, este trabalho é uma apologia ao cristianismo? Mais do que isso, ele é uma convicção de que o seguimento proposto por Jesus Cristo ainda é relevante, hoje, para dar a todo e qualquer ser humano um sentido para sua própria vida.

A escolha por Luc Ferry se deu por três razões: a primeira, porque ele é um autor contemporâneo, em franca produção intelectual e que dialoga com problemas atuais. Possui uma esteira de ação que vem desde o período ao redor de 1960, onde fervilhavam as críticas à sociedade ocidental, contudo, Ferry a compreende a partir de um olhar *otimista*. A segunda razão se deu pela originalidade e ousadia de sua proposta, tanto para o papel da filosofia como sabedoria que busca pelo sentido *na* vida, quanto para a "espiritualidade laica", como ele mesmo a define, como a experiência que o ser humano hoje já experimenta. Por último, Ferry possui escrita uma "autobiografia intelectual", mesmo estando ainda em atividade, o que nos permite conhecer o seu pensamento em compasso à sua biografia. Neste último item, o engajamento em questões públicas e políticas, e a participação em diversos painéis, entrevistas e palestras, trazem um autor mais próximo da realidade contemporânea e que parece buscar vivenciar aquilo sobre o qual escreve. Assim, a questão biográfica do autor se tornou relevante para nossa escolha.

Por relevância biográfica, Dietrich Bonhoeffer dispensaria quaisquer apresentações, sem dúvidas, e essa foi uma das razões para a sua escolha, por vivenciar uma espiritualidade em meio a um dos mais complexos momentos da história da sociedade ocidental. Soma-se à radicalidade de sua proposta para o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

discipulado como seguimento sem reservas a Jesus Cristo, porém, sempre integrado com o mundo. Além disso, ele apresenta uma rara combinação entre profundidade da reflexão teológica somada à mesma entrega na *práxis* do pastoreio. Em Bonhoeffer, a sua biografia é a sua teologia, a tal ponto que ele viveu o seguimento até às últimas consequências.

Ambos os autores possuem diversos temas que poderiam ser tratados – definimos que em Ferry estudaríamos a "espiritualidade laica" e o "discipulado" seria o foco em Bonhoeffer. Portanto, a obra *A Revolução do amor* de Ferry se tornou a espinha dorsal na análise de seu pensamento, assim como *Discipulado* para o estudo sobre a teologia de Bonhoeffer. Tentamos oferecer o nexo destas temáticas com algumas obras dos próprios autores, buscando construir dentro de seu próprio pensamento. No caso de Bonhoeffer, o apoio de comentadores diretos foi mais acessível, porém em Ferry, a temática que definimos carece ainda de mais fontes.

Se abordássemos a problemática de uma espiritualidade cristã contemporânea somente pelo viés da teologia, como a de Bonhoeffer, por exemplo, estaríamos desconsiderando a própria natureza da atualidade social ocidental que é plural, logo, *desencarnada*. Portanto, decidimos que a reflexão precisaria considerar uma espiritualidade não cristã a fim de que a própria abordagem do cristianismo pudesse ser confrontada e ampliada em diálogo com o contexto real no qual está inserido. Obviamente que a afirmação de Ferry, de que a filosofia poderia *ocupar* o lugar da teologia enquanto proposta soteriológica, nos chamou a atenção, contudo, não com o intuito de rebatê-lo e sim de compreendê-lo para poder ir além. Por isso, a "espiritualidade laica" é assumida aqui pelos seus efeitos e não por sua causa, pois se trata de um estudo teológico.

Ferry, como foi dito, é um autor em franca produção intelectual, o que representa, também, uma dificuldade – pela possibilidade de que no futuro ele possa expressar opinião contrária ao que defendeu até aqui. Ainda que isso nos pareça difícil de acontecer, em razão da personalidade apresentada pelo autor e de seu comportamento frente a outras situações parecidas, como o "Pensamento 68", tal atitude não invalidaria o estudo que ora fazemos, porque não se trata de uma defesa da proposta de Ferry e, sim, de uma compreensão dela.

Há elementos no pensamento de Dietrich Bonhoeffer que permitem que seu conceito de discipulado possa se apresentar como uma ferramenta para um caminho por onde a espiritualidade cristã contemporânea possa trilhar e dialogar com os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

questionamentos e anseios de uma espiritualidade laica nos moldes de Luc Ferry. Seriam eles: a percepção da graça preciosa enquanto exigente de obediência; o imperativo do amor ao próximo independente da qualificação deste; o questionamento de um cristianismo sem religião e de sua preocupação em tornar a mensagem de Cristo relevante para o homem contemporâneo; e a aproximação com a sociedade contemporânea a partir de um viés *compreensivo*, sendo que em Ferry há uma espécie de celebração, enquanto em Bonhoeffer de acolhimento.

Parte da produção intelectual de Ferry se trata de reflexão político-social, não será esse o enfoque aqui. Do mesmo modo, Bonhoeffer ficou mais conhecido pelas interpretações feitas a partir de seus conceitos de "cristianismo arreligioso", por exemplo, do que pelo "discipulado" em si. Entretanto, ainda que se faça necessário abordar a temática, essa não é o que buscamos aqui.

Nosso trabalho daqui em diante estará divido do seguinte modo: a primeira parte é um esforço para reconstruir historicamente o que podemos chamar de contemporâneo para compreender qual é o contexto no qual a espiritualidade cristã precisa se realizar. Para tanto, preferimos considerar a partir da lógica da confecção do processo de secularização e do individualismo como estruturas fundamentais para a sociedade ocidental atual. De igual maneira, tanto Ferry quanto Bonhoeffer são pensadores que refletem sobre tal construção do mundo moderno, sendo para Ferry o "primeiro humanismo" e para Bonhoeffer chamado de "mundo adulto". Nós denominamos "vida em gavetas", em uma metáfora de construção própria, que visa ilustrar a situação do ser humano contemporâneo, a qual será esclarecida a seu tempo.

Em seguida, abordaremos a "espiritualidade laica" em Luc Ferry como proposta da filosofia para o "segundo humanismo". Consideraremos seu itinerário filosófico, suas influências e parcerias, com uma análise sobre sua proposta para a filosofia enquanto soteriologia para a vida boa em um enfrentamento positivo à realidade material da morte. O "amor-paixão" será apresentado como conceito ferryano para substituição do amor *ágape* cristão, impondo uma espécie de sacralidade ao resgatar o sentido do sacrifício pelo outro que é amado. Um amor que é efeito e causa de uma "revolução" e que se propõe como agente para afetar efetivamente a realidade social. O amor ao próximo no humanismo de Ferry é a interseção com a teologia, ainda que sua origem seja diversa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

No capítulo quatro, traremos a teologia do "discipulado" como seguimento a Jesus Cristo em Dietrich Bonhoeffer. A análise se dará no percurso do pensamento bonhoefferiano e na tentativa dele de refletir sobre um cristianismo que precisa se *encarnar* no contexto em que está inserido. A proposta de amor ao próximo extraída da reflexão acerca do Sermão da Montanha vai se *radicalizar* na compreensão de que o amor de Jesus não teve limites, sendo um convite ao "extraordinário" no seguimento cristão que é o amor ao inimigo. Como se trata de um seguimento que pretende se realizar historicamente, não se pode fugir da abordagem sobre "cristianismo arreligioso" e "mundo adulto", as quais cumprem o papel de *assumir* o contemporâneo, não permitindo uma *fuga mundi*. Além do breve enfrentamento sobre a aplicação real de uma proposta de amar o inimigo feita por alguém que participou de um plano para assassinar Hitler.

O capítulo sobre a espiritualidade cristã contemporânea trará a nossa proposta, considerando o amor ao próximo dentro dos limites do humanismo de Luc Ferry, mas indo além com o amor ao inimigo inspirado em Dietrich Bonhoeffer. A partir dessa compreensão, a espiritualidade cristã se apresentará como a espiritualidade do seguimento para refletir sobre sua realização em uma realidade na qual a secularização e o individualismo se lhe mostram como contrários. Entretanto, por meio do conceito de encarnação, o seguimento precisa se dar inserido nessa realidade, provocando-a para um caminho mais excelente, em uma biografia experimentada no cotidiano.

Como resultado, almejamos evidenciar o papel ainda relevante do indivíduo cristão na sociedade atual enquanto agente promotor de reconciliação e de construção de relações comunitárias baseadas no amor. Somado a isso, identificar a singularidade da espiritualidade cristã e sua intrínseca tarefa de ser agente de boas-novas a todo e qualquer ser humano.

Importante salientar que, por lançar mão de referências da teologia, filosofia e sociologia, o uso que se faz de "indivíduo" e "pessoa" não se dá por especificidade terminológica, ou referência conceitual específica, como que diferenciando-os entre natureza-ser e sujeito, por exemplo[6]. O emprego aqui é comum e, até certo ponto, sinonímico, a menos que no próprio texto se faça referência pontualmente distinta.

[6] GARCÍA RUBIO, A., Novos rumos da antropologia teológica cristã, p. 254-265.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Na justa defesa da liberdade de cada um, por vezes, o outro tem sido alocado para o papel de inimigo por discordar, contrapor ou, até mesmo, combater o que determinado posicionamento defende. Em uma sociedade urbanizada que não para dia e noite, em que o tempo se tornou o maior ativo da vida, o outro se torna um compromisso a mais na já difícil luta cotidiana. No meio de tantas narrativas igualmente consideradas válidas para o sentido da vida, o próximo nunca aparece como finalidade. Pois bem, o seguimento do Crucificado oferece uma revolução. A única revolução que não busca impor nada sobre o outro, mas que procura doar-se em sua direção sem reservas. Que não divide os seres humanos em aliados e inimigos porque não busca seus próprios interesses. Porque na profundidade do amor, todos são *feitos* irmãos. A espiritualidade cristã é um chamado a um tipo de seguimento que não pode ser teorizado, porque o caminho só se mostra quando se caminha.

Esperamos que a leitura a seguir provoque a inquietação de que é possível viver essa mesma vida de outro jeito. Viver no modo da encarnação do Crucificado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

2
"Vida em gavetas": secularização e individualismo

"Vida em gavetas" é uma metáfora de construção própria que busca ilustrar o modo de ser do indivíduo no mundo contemporâneo ocidental. A secularização e o individualismo provocaram uma ruptura interna e externa na relação do indivíduo com a espiritualidade, especialmente.

Analisar o contexto no qual se vive sempre é uma tarefa complexa e que exige distanciamento metodológico. A percepção de que vivemos em "um mundo extensamente diferente"[7] daquele conhecido pelas pessoas que habitaram este mesmo solo em épocas passadas é real e se dá pelo conhecimento dos relatos que nos deixaram. Exatamente por isso é que o *método comparativo* se presta como a ferramenta mais adequada para nosso estudo.

O objetivo desta seção é tentar *compreender* quais fatores podem ter sido os mais relevantes para a formação da Modernidade e sua continuação, em evolução, no que denominamos de contemporaneidade, para podermos localizar a reflexão sobre a espiritualidade nos dias atuais. Somente com esse pano de fundo será possível darmos os passos para o pensamento de Luc Ferry e Bonhoeffer na nossa proposta de uma espiritualidade contemporânea.

Consideramos, então, que a *secularização* e o *individualismo* são as chaves de leitura mais apropriadas para a análise dessa mudança, por conta disso serão nosso objeto de análise aqui. Entretanto, pela complexidade destas temáticas, precisaremos fazer uso de outras áreas do saber como a sociologia, a história e a filosofia. Neste caso, Peter Berger se tornou nossa escolha para nos guiar no percurso da secularização, assim como Louis Dumont, no individualismo. Tais abordagens, porém, serão o suporte *instrumentalizado* para o pensar teológico, que é a área de estudo deste trabalho, além de que seria demasiada pretensão discutir teorias inerentes às lógicas de outras disciplinas, já que somente *tocamos* com respeito e humildade a profundidade desses assuntos.

Nosso roteiro circunda a tentativa de reconstrução histórica do processo de secularização e individualismo. Daremos mais *espaço* à primeira por considerarmos que os processos estão profundamente entrelaçados, contudo, faremos uso dos

[7] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 238.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mesmos marcadores para refinar os aspectos do individualismo. Algumas definições de termos foram feitas para qualificar nossa argumentação, em virtude das palavras "secularização" e "individualismo" terem uso irrestrito na academia e no senso comum. Do mesmo modo que rapidamente se considerará parte das críticas ao modelo de secularização alinhado com o pensamento de Berger. Por fim, será proposta uma *síntese* por meio do encontro dos dois elementos-chave para a compreensão da proposta enquanto uma "vida em gavetas".

Por escolha metodológica, a primeira parte que trata da secularização ocupou um maior espaço do que a segunda, sobre o individualismo. Assim fizemos para tentar dar fluidez à construção do argumento e por consideramos que extensa parte do que seria a história do individualismo está em harmonia com a própria história da secularização, o que entendemos ajudaria a evitar repetições desnecessárias.

A temática é ampla e complexa, assim, um recorte precisa ser feito para considerarmos somente a realidade do que chamamos livremente de sociedade ocidental, marcadamente Américas e Europa Ocidental. Entendemos que há graus de envolvimento destas mesmas realidades com a secularização e o individualismo, o que não os refuta como fatores da transformação. Outro limite se dá em razão do espaço reduzido que dispomos, o que metodologicamente nos obrigou a não tratar tais temáticas a partir de suas relações com aspectos econômicos, modos de produção, contextos políticos ou assuntos relacionados como consumismo, globalização, era da informação e períodos históricos como as duas grandes guerras, por exemplo, dentre outras óticas possíveis. Contudo, entendemos que o caminho escolhido seja suficiente para alcançar o objetivo que traçamos.

Por fim, ainda que seja uma análise da sociedade contemporânea, não o fazemos de modo valorativo, ou seja, não se pretende oferecer alguma "solução", ao contrário, a história não volta e não há romantismo ou saudosismo de nossa parte por qualquer passado idealizado. Consideramos que o cristianismo precisa se *encarnar* no contexto que se encontra, por isso queremos *compreender* o mundo no qual estamos inseridos para tentarmos viver o discipulado de modo autêntico e extraordinário.

2.1
A secularização

A teoria da secularização tornou-se famosa em diversas áreas do saber,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

marcadamente na teológica como um sinônimo de crítica ao contemporâneo, vulgarmente denominado na teologia como "mundo" e sua *nefasta* influência sobre a Igreja. Essa não é a abordagem que queremos analisar, e sim um processo histórico no qual a religião perdeu sua hegemonia de doadora de sentido, passando a estar sob a hermenêutica de outra opção de propósito para a vida.

Sendo considerado um processo, surgem algumas possíveis perguntas. Como isso ocorreu? Quais elementos podem ser identificados em um certo percurso histórico que nos auxilie a compreender esse movimento da religião na sociedade? Quais os efeitos que podem ser percebidos nos indivíduos e na realidade social? Porém, antes de abordamos a teoria em si, é preciso realizar a desambiguação de alguns conceitos como secular, secularização e secularismo.

2.1.1
Secular, secularização e secularismo

A palavra secularização adquiriu significados diversos em razão de seu uso indiscriminado[8], em especial no meio teológico onde tem sido aplicada a quase tudo que se oponha à religião ou que a esvazie no mundo contemporâneo. Assim, o uso que se faz de secularização é, por vezes, confuso, ao sobrepor palavras como secularismo e secular como sinônimos umas das outras.

Em virtude disto, o primeiro passo é estabelecer as definições sobre as palavras que utilizaremos para que haja clareza nos conceitos que serão apresentados dentro do recorte destas páginas, assim, consideramos que há marcante diferença entre os termos secular, secularização e secularismo[9]. As diferenciações serão apresentadas no âmbito do pensamento teológico e em linha com a *New Catholic Encyclopedia* (NCE).

O uso de secular no âmbito da teologia parece ter tido sua gênese da divisão entre secular e espiritual, criada pelo próprio cristianismo, a fim de permitir certo ordenamento da existência, bem como certo tipo de filiação religiosa e do vínculo clerical católico romano[10]. Especialmente, no último caso, são nomenclaturas que

[8] MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 52 [tradução nossa].
[9] Parte do exposto aqui foi extraído e reconfigurado a partir de reflexões próprias desde 2017 expostas em um TCC: TAVARES, M. L., A vida em gavetas**:** uma abordagem missiológica acerca da secularização.
[10] SHEA, P., Religious, p. 87.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

se utilizam até os dias atuais, sendo derivadas do Direito Canônico[11]. Têm na dicotomia *céu/terra* sua principal origem, como afirma Marramao[12] ou, de modo similar, a relação entre "mundo tangível e visível" e o mundo "sobrenatural, invisível" [13] nas palavras de Geering, teólogo de origem presbiteriana. Taylor recupera o significado do termo dizendo:

> "Secular", como todos sabemos, deriva de saeculum, século ou era. Quando passa a ser empregado como um termo numa oposição, como clero secular/regular, ou estar no saeculum, em vez de estar na religião (isto é, alguma ordem monástica), o significado original está sendo delineado de uma maneira bem específica. Pessoas que se encontram no saeculum, estão radicadas no tempo comum, estão vivendo a vida do tempo comum, em oposição àquelas que se distanciaram disso a fim de viverem próximas da eternidade. A palavra é, portanto, usada para tempo comum em oposição a tempo superior. Uma distinção paralela é temporal/espiritual. Uma relaciona-se com coisas no tempo comum; a outra com questões da eternidade.[14]

Seguindo esse pensamento de cisão da realidade em áreas distintas, Marramao enfatiza que no século XIX o conceito de secularização era expresso pelo uso do termo alemão *Verweltlichung*, o qual carregava a ideia de mundanização, algo referente ao mundo, derivado da Reforma Protestante[15].

Ainda que isso não signifique dizer que tal uso morfológico de "secular" seja o causador da secularização, pode ter favorecido a utilização posterior para se referir a alguém que vive no século presente ou na vida comum deslocado de seu sentido primeiro, espiritual. Dessa dicotomia da realidade é que se construirá o termo "secularização" enquanto processo histórico-social e teoria sociológica, teológica e filosófica, ao menos em seus primórdios.

Segundo Marramao, o termo secularismo foi introduzido pelos eruditos londrinos que pertenciam à Secular Society para se referir ao processo de separação entre Igreja e Estado e à autonomia das entidades seculares ao poder da Igreja. Ainda segundo ele, hoje o termo utilizado para isso é "laicidade" ou "laicização", mesmo que no princípio não tenha tido conotação ateísta e sim de um cumprimento dos "princípios éticos"[16]. Esse uso se confunde, por vezes, com "secular", como é o caso do "humanismo secular" em contraproposta a um outro tipo de humanismo.

[11] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 99.
[12] MARRAMAO. G., Cielo y tierra, p. 13.
[13] GEERING, L., Deus em um mundo novo, p. 80.
[14] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 75.
[15] MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 30.
[16] MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 85.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O secularismo pode ser entendido como o extremo do processo de secularização, sua radicalidade, ou, ao contrário, como uma forma de humanismo que, conforme McMahon indicou, pode ser entendido como uma "reação à secularização" e não pode ser confundido com essa por ser antirreligioso[17], se tornando uma "filosofia de vida" e, até mesmo, uma espécie de "religião" [18].

Em outras palavras, o secularismo pode sim se apresentar como antagônico à religião, em especial em seu caráter institucional, ainda que não à *espiritualidade*, por considerá-la um possível elemento constituinte da *psique* humana[19], porém sem a necessidade de um ser divino a partir do qual haja correspondência com ela. Percebe-se que há uma diferenciação entre religião e espiritualidade, algo que será retomado mais a frente, em nossa análise do pensamento de Luc Ferry.

Secularismo não é secularização. O secularismo desconsidera a relevância antropológica e social da religião, enquanto a secularização a adota, especialmente ao se considerar o conceito de pluralismo de Berger. Portanto, podemos trabalhar a religião dentro da atmosfera da secularização, mas não no secularismo. Assim, secularização será sempre entendida aqui como o processo histórico, e secularismo a atitude contrária à religião.

A secularização, vista como um processo histórico como defendemos aqui, afeta a relação da religião com a sociedade determinando-lhe um *locus* específico e não exclui necessariamente a religião e tão pouco significa seu fim. Tal designação de "lugar" provoca a independência das estruturas sociais para com a religião. Aqui, a palavra é "independência" e não contrariedade, talvez, esse seja o marco diferencial para se compreender a secularização enquanto processo histórico, como afirma Jelly: "No contexto de seu impacto na religião e na teologia, a secularização é o processo histórico que resulta na relativa independência das realidades mundanas ou temporais de qualquer vínculo com as estruturas religiosas"[20].

Potvin apresenta a secularização como "um processo social e cultural pelo qual crenças, práticas e instituições não religiosas substituem os religiosos em certas esferas da vida"[21]. A compreensão da secularização como um processo

[17] MCMAHON, T. F., Secularism, p. 866 [tradução nossa].
[18] MCMAHON, T. F., Secularism, p. 863 [tradução nossa].
[19] MCMAHON, T. F., Secularism, p. 866.
[20] JELLY, F. M., Secularity, p. 866 [tradução nossa].
[21] POTVIN, R. H., Secularization, p. 867 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

histórico, gradual e com efeitos parciais na cultura e sociedade se vê como fundamental para sua definição aqui. Tais desdobramentos serão analisados mais à frente, por ora, o que se faz necessário é tornar o uso de secularização independente de secularismo e secular.

Agora, vamos estabelecer uma definição mais ampla sobre secularização a partir do pensamento do sociólogo Peter Berger.

2.1.2
A teoria da secularização

Falar de uma teoria da secularização[22] é, por vezes, se colocar como alvo de críticas por assumir uma análise histórico-social a partir do prisma *exclusivo* da religião[23]. Entretanto, rejeitando a exclusividade e assumindo a proeminência, acatamos esse tipo de abordagem por algumas razões: porque se faz necessário uma escolha metodológica como ponto de partida; porque parece coerente olhar por este ângulo para uma transição que considera um momento anterior em que a religião era a atmosfera social; porque como afirma Berger: "A experiência estética e religiosa é rica em produzir transições desta espécie, na medida em que a arte e a religião são produtores endêmicos de campos de significação"[24]; porque concordamos com Weber quando ele menciona que: "O homem moderno, mesmo com a melhor das vontades, costuma ser incapaz de atribuir às ideias religiosas a importância que merecem em relação à cultura e ao caráter nacional"[25]; porque como explica Dumont ao falar sobre o desenvolvimento do individualismo e sua escolha de análise a partir da religião e não da filosofia: "[...] o sociólogo seria propenso a privilegiar mais a religião do que a filosofia visto que a religião age sobre a sociedade inteira e está em relação imediata com a ação"[26].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[22] Shiner apresenta seis tipos de uso ou definição de secularização que eram vigentes até a época de seu artigo, são eles: secularização como declínio da religião; como conformidade com "este" mundo; como desvinculação da sociedade da religião; como transposição das crenças religiosas e instituições; como dessacralização do mundo; como um movimento de um sagrado para uma sociedade secular. SHINER, L., The concept of secularization in empirical research, p. 207-220. Marramao, fazendo referência a outro trabalho de Shiner, menciona essa divisão em cinco modos. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 121-122.

[23] Para Taylor a relação entre secularização ("secularidade") e religião são intrínsecas. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 29.

[24] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 42.

[25] WEBER, M., A ética protestante, p. 136.

[26] DUMONT, L., O individualismo, p. 36.

Ainda que a complexidade de uma sociedade não possa ser reduzida à fé religiosa, como, por exemplo, para Veyne, que compreende a religião como sendo um dos elementos sociais e não a matriz[27], ela não pode ser ignorada e precisa ser compreendida como um certo modo de se interpretar a realidade. Tratar sobre a teoria da secularização não é estar restrito ao âmbito dos estudos em religião, mas compreender a própria história da sociedade moderna ocidental[28], valendo-se de um dos elementos mais, ou "o mais", significativo que a compõe.

Há séculos, na geografia ocidental, o cotidiano era religioso em todas as suas áreas. Comprar um pão, ir a uma festa, ler um livro, ouvir uma canção, plantar uma horta, conversar com um amigo, confeccionar uma cadeira, toda e qualquer esfera da vida tinha elementos religiosos presentes em referência direta ou indireta. A fé religiosa era a atmosfera que permeava toda a vida[29]: "Nessas sociedades, 'a religião está em toda parte': ela não está separada do conjunto de relações sociais e das práticas sociais"[30]. Neste contexto inclui-se a religião cristã latina, de modo oficial, e as crenças pagãs herdadas historicamente e reformuladas a partir do pensamento cristão, as quais permaneciam presentes no cotidiano das pessoas, especialmente nas camadas mais populares[31].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[27] VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 224. Nas páginas seguintes, parece que o autor reforçar esse argumento falando a partir das sociedades modernas, ou melhor, da percepção disto a partir de uma Europa Moderna.

[28] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 137. Ainda que utilizando a economia e não a religião como chave de leitura para a dinâmica social, Marx realiza a integração entre as diversas áreas da sociedade ao considerar os conceitos de infraestrutura e superestrutura. Assim, a economia, a política, o social, o cultural, dentre outros, estariam interligados, uma mudança na *chave de leitura*, como afirma Kumar ao mencionar o mesmo princípio de interligação no pensamento social de Durkheim. KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 113.

[29] Para Veyne a religião não teria essa categoria de universal, ela precisaria de outras instituições sociais para se representar na sociedade. O argumento do autor se apresenta na tentativa de desvincular a gênese religiosa da Europa, mais ainda em esterilizar o Iluminismo e, consequentemente, o humanismo de qualquer influência do cristianismo que o precedeu. A nosso ver, se ignora a realidade religiosa das sociedades ditas como tradicionais. Diz ele sobre a religião na sociedade: "[…] a religião não é mais do que um fator entre outros, que só passa a ter eficácia se sua linguagem se torna realidade, quando se encarna em instituições ou num ensinamento, na arrumação costumeira de uma população cuja religião se tornou o ideal, o superego. Mas o fator religioso encontra então as outras realidades, as instituições, os poderes, as tradições, os costumes, a cultura secular". VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 239. Um contraponto pode ser considerado na afirmação de Hervieu-Léger: "Isto significa que as sociedades chamadas tradicionais viviam sob o império absoluto da religião e que as normas religiosas se impunham completamente? Certamente não: os estudos dos antropólogos e dos historiadores mostram, ao contrário, que as sociedades tradicionais ou pré-modernas passam seu tempo interagindo com a lei religiosa que, supostamente, deveria regê-las. Esse 'jogo com o código' constitui a dinâmica da tradição e sua capacidade de se transformar no tempo." HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 34.

[30] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 24.

[31] WALKER, W., História da igreja cristã, p. 224-226.

Na realidade da sociedade ocidental atual, isso não é mais observado, ao menos não de forma geral e institucionalizada, citando, novamente, Veyne: "E afinal um dia chegou em que a Europa e o Ocidente têm uma outra identidade não cristã e em que os povos não são classificados segundo sua religião"[32]. Entretanto, resgatando o pensamento filosófico de Vattimo, é importante salientar que a sociedade ocidental contemporânea possui em si a estrutura do cristianismo em sua forma secularizada: "[...] mas todos os aspectos essenciais da civilização ocidental se estruturam tendo como referência aquele texto de base que foram, para esta civilização, as Escrituras hebraico-cristãs"[33]. Para o filósofo italiano, considerações como a feita por Veyne corroboram a secularização, só que de modo "positivo", na opinião do autor. Ferry, na mesma linha de Vattimo, afirma que a Modernidade foi, em grande medida, uma racionalização do cristianismo, especialmente em seus conceitos de igualdade, liberdade e fraternidade, para mencionar a Revolução, sendo a religião o paradigma a partir do qual algo novo vai ser construído[34]. Essa mudança sociocultural é o objeto de estudo do argumento da secularização que queremos considerar aqui.

Para se estudar sobre a secularização, é preciso partir do ponto de que se observa na passagem da Pré-modernidade para a Modernidade uma mudança radical e profunda na sociedade ocidental. Como indica Armstrong ao falar sobre a religião cristã latina no período de fim da Idade Média: "A fé ainda estava presente em todos os setores da vida, *ainda não se confinara numa esfera à parte*. Mas já se iniciava a secularização"[35]. O que Veyne admite ao defender que o cristianismo não é mais a raiz da Europa[36]. Isso nos leva a considerar que a mudança do lugar da religião na sociedade, bem como na consciência dos indivíduos, é vital para a compreensão do contemporâneo. Entretanto, deve-se ter atenção ao fato de que a secularização não se deu de modo linear e nem tem a mesma "intensidade" em todo mundo ocidental[37].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[32] VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 233.
[33] VATTIMO, G., Acreditar em acreditar, p. 34-35.
[34] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 25-26. Também: FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 86.
[35] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 172. [itálico nosso].
[36] VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 231.
[37] Compreender essa não linearidade faz parte da crítica ao modelo anterior de secularização entendido como um processo gradual de afastamento da religião da sociedade, o que não ocorreu. Hervieu-Léger menciona que tal percepção alterou o modo como a sociologia da religião se

Com isto estabelecido, falar sobre a teoria da secularização é considerar a obra de Peter Berger, talvez o nome mais relacionado na sociologia da religião ao tema, ainda que seja necessário dar um passo anterior, chegando a Weber.

Berger apresentou, em um primeiro momento, a secularização como obliteração da religião na sociedade moderna: "Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são *subtraídos* à dominação das instituições e símbolos religiosos"[38]. O que pode ser entendido como uma perda, uma subtração, do sagrado na vida diária. O indivíduo passaria a perceber o cotidiano como causa e efeito de processos naturais e humanos sem a necessária intervenção de um divino. Socialmente, as instituições passam a construir e a ensinar esse tipo de narrativa. Como processo, acabaria acarretando uma diminuição ou possível extinção da religião. Especialmente, esta parte final será revista pelo próprio autor, ao propor o "pluralismo" como novo paradigma por observar o comportamento da religião na sociedade ocidental no período moderno. Notemos como ele apresenta a secularização como um "esvaziamento" da percepção do sagrado:

> [...] a qualidade sagrada atribuída aos acontecimentos ordinários da *própria* vida conserva o seu caráter extraordinário, um caráter que é tipicamente reafirmado através de vários ritos; a perda deste caráter equivale à secularização, isto é, a se conceber os acontecimentos como *puramente* profanos. A dicotomização da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

aproxima da temática atualmente: "[...] do modelo linear da secularização, entendida conjuntamente como processo de redução racional do espaço social da religião e como processo de redução individualista das opções religiosas, a sociologia das religiões foi levada a reconsiderar mais amplamente sua visão da relação entre a Modernidade e a religião." HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 21. Na mesma esteira, Andrade afirma que "o processo de secularização não é nem linear no tempo nem homogêneo no espaço, sendo multifacetado e complexo". ANDRADE, P. F. C. de., Possibilidades da relação entre fé e política em uma era secular, p. 53. O filósofo Charles Taylor argumenta no mesmo sentido, inclusive sua obra tenta apresentar "[...] uma descrição em zigue-zague, repleta de consequências não planejadas [...]" sobre a secularização e ele defende que: "A descrição direta da secularidade moderna não pode ser sustentada". TAYLOR, C., Uma era secular, p. 123. Já Casarela pontua a diferença de secularização a depender da sociedade na qual ela se realizou: "A chamada *laïcité*, na França, não corresponde ao fenômeno de secularismo existente nos Estados Unidos ou no Brasil, porque a sociedade civil nos nossos países incorporou e continua incorporando uma forte história de participação do coletivo laico no testemunho público da fé." CASARELLA, P., Secularismo, p. 77. Novamente, Hervieu-Léger reafirma a diferença de dito processo em razão de peculiaridades nas diversas sociedades, no caso especial, ela cita a França de igual modo que o autor anterior: "Para compreender a questão central desta mutação é preciso lembrar que a construção da identidade francesa, desde a Revolução, repousa sobre a ideia de que a cidadania deve transcender as pertenças comunitárias, e definir, para além de todos os particularismos, um 'nós' nacional com o qual cada um possa se identificar." HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 29. Ela, ainda, faz nova menção a esse fato, porém comparando com os países anglo-saxões, HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 37.

[38] BERGER, P. L., O dossel sagrado, p. 119. [itálico nosso]. É interessante recorrer a um breve artigo do autor sobre sua percepção mais contemporânea a respeito do tema: BERGER, P. Further thoughts on religion and modernity.

> realidade em esferas sagrada e profana, conquanto relacionadas entre si, é intrínseca à especulação religiosa.[39]

Devemos notar que Berger fala sobre uma certa percepção do extraordinário no ordinário. Essa espécie de ordenamento[40] hierárquico somado à cisão dicotômica da realidade naquilo que é sagrado e naquilo que é não sagrado (profano) é o núcleo do pensamento religioso cristão ocidental tradicional. Poder-se-ia dizer, de certo modo, de que o não sagrado era uma certa ilusão do real.

Ao se tomar a definição de secularização a partir de uma ótica de subtração, teríamos a secularização como a sustentação de uma única realidade do cotidiano suficiente em si mesma, sem a necessidade de um ordenamento externo, transcendente, divino, ou seja, imanentismo exclusivo. Simplificando, a religião perdeu "algo" e, por isso, surgiu a secularização: "As tradições religiosas perderam seu caráter de símbolos abrangentes para toda a sociedade, que deve procurar seu simbolismo unificador em outra parte"[41]. A religião perdeu o controle da narrativa sobre a realidade, assim, não é mais o pensamento religioso que ordena o mundo.

Tratar sobre ordenamento é importante porque é exatamente tal organização simbólica da realidade que desenvolve os sistemas de pensamento, o universo simbólico como Berger irá chamar[42] – sendo que a religião tem certa primazia neste processo ao longo da história. Por isso, o rompimento, pela primeira vez, desse *contínuo histórico* foi tão marcante e impactante, trazendo a necessidade de reflexão e a construção do conceito de secularização. A autoridade narrativa sobre o cosmos, o ordenamento, passa da religião (extraordinário-ordinário) para a ciência (ordinário-ordinário), tornando-se a ferramenta principal para a construção do universo simbólico em uma atmosfera secularizada.

> A cosmificação importa na significação desse mundo humanamente incompreensível com o mundo como tal, fundando-se agora o primeiro neste último, refletindo-o ou derivando dele nas suas estruturas fundamentais. Esse cosmos, fundamento último e convalidação dos *nomoi* humanos, não precisa necessariamente ser sagrado. Em tempos mais recentes, de modo particular tem havido tentativas inteiramente seculares de cosmificação, entre as quais a ciência moderna é de longe a mais importante. Pode-se afirmar com segurança, no entanto, que originalmente *toda* cosmificação teve um caráter sagrado. Foi assim durante a maior parte da

[39] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 39.
[40] Taylor menciona as três ordens da sociedade medieval: *oratores, bellatores* e *laboratores*. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 203.
[41] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 163.
[42] Interessante a diferença entre "caos" e "religião" feita por Berger. BERGER, P., O Dossel sagrado, p. 40.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> história humana, e não só durante os milênios da existência humana anteriores ao que agora chamamos de civilização. Historicamente considerados, os mundos do homem têm sido, na sua maioria, mundos sagrados. Na verdade, parece provável que só através do sagrado foi possível ao homem conceber um cosmos em primeiro lugar.[43]

Assim, assumindo o prisma de análise a partir da religião, o chamado processo de secularização desta sociedade tem sido contado, maiormente, como uma história de subtração[44] da religião de seus espaços de domínio, como afirma criticamente Taylor: "O surgimento da modernidade não é apenas uma história de perda, de subtração"[45]. Talvez, a lógica da subtração seja o elemento por meio do qual Stark pontuou como uma intenção de diminuir a importância da religião por parte de um certo grupo de acadêmicos[46] e que se tornou um dos elementos para sua crítica à teoria da secularização. A secularização, portanto, seria compreender a Modernidade como produto de uma perda, o que sobra quando se retira "algo". Nesse caso, a Modernidade seria a perda *da* religião ou uma perda *para a* religião. Porém, não é essa a compreensão defendida aqui, pois a Modernidade desenvolveu algo novo, inédito, tanto singularmente enquanto proposta, quanto na massificação e síntese, mesmo tendo a religião como base.

De modo semelhante, Hervieu-Léger não compreende a secularização como perda da religião, mas a reconfiguração dessa última a partir de outros paradigmas que não ela mesma. O *sujeito* entra em cena e essa religião passa a ser experimentada a partir dele. É importante essa apreciação da socióloga porque resgata a realidade da secularização a partir de uma apreciação dos processos de autonomia (da sociedade e do indivíduo) e não de ocaso da religião. Ela conceitua:

> [...] a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las.[47]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[43] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 40.
[44] É Taylor quem mais aborda essa questão da subtração de modo persistente. Para ele a compreensão histórica do processo de secularização como subtração afeta o modo como o ser humano moderno enxerga-se a si mesmo e a relação com a compreensão do todo ao seu redor, em especial, Deus e a religião. A história não é só um relato passivo, a percepção da realidade através da narrativa construída é afetada por ela. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 45. Para Cox, por exemplo, a secularização é um acontecimento "libertatório". COX, H., A cidade do homem, p. 31.
[45] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 42.
[46] STARK, R.; IANNACCONE, L. R.; FINKE, R., Religion, Science, and Rationality, p. 435-436.
[47] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 41.

A secularização deveria então ser compreendida como um processo de *movimento* da religião desde o centro para a periferia, para antecipar a Bonhoeffer, tanto na esfera social quanto psicológica do indivíduo. A religião não é subtraída, ela é reconfigurada a partir da ótica da própria secularização. A espiritualidade, que era dominante no cotidiano, passa a ser um componente antropológico do ser humano e estará sujeita e interrelacionada às demais áreas da vida.

Como não se trata de um processo linear, mas multifatorial, tentaremos reconstruir brevemente seu percurso sempre com o objetivo de demonstrar o movimento da religião no quadro geral, mesmo porque a secularização ainda não é um processo acabado.

2.1.3
O processo histórico-social da secularização

A reconstrução que tentaremos fazer de uma parte da história do Ocidente tem por objetivo identificar o processo de *virada* que deslocou a religião para um setor da vida social e individual. A tarefa é complexa, em razão disso, não se pretende esgotar o assunto ou apresentar todos os caminhos de análise possíveis. Para nós, o caminho que tenta compreender a secularização é o mesmo para a construção do individualismo[48], ao qual daremos atenção mais à frente.

2.1.3.1
A transcendência como matriz da secularização

Para Berger, em sua análise sociológica, a história da secularização remonta a Israel[49] e aos gregos, porque ambos desenvolveram uma estrutura de realidade que estava dividida entre dois mundos[50]. Ao fazer isso, acabam criando uma esfera de atuação do ser humano sem a direta intervenção divina ou dando a tal dimensão

[48] Dumont menciona que termos como individualismo e secularismo são comumente utilizados para identificar a sociedade moderna sempre em comparação à sociedade tradicional. Teríamos "de um lado, liberdade e igualdade, do outro interdependência e hierarquia [...]". DUMONT, L., O individualismo, p. 73.

[49] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 125. Em outra obra ele reforça o conceito de que foram mudanças materialmente histórico-sociais e não somente no plano das ideias. BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade**,** p. 108-109.

[50] Berger menciona aqui como referência o trabalho de Eric Voegelin em sua aproximação sobre a relação entre ordem e história. O pensamento deste autor sobre a temática pode ser pesquisado nos cinco volumes em português "Ordem e história", publicados pela Loyola.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

à categoria de sombra, de realidade segunda, em outras palavras, subordinam a realidade terrena à celestial/ideal, separando-as e hierarquizando-as. É um processo histórico-social e não somente uma construção abstrata de conceitos e ideias.

> Em Israel o esquema foi rompido pela fé num Deus radicalmente transcendente à história, e na Grécia pelo postulado da alma humana como base da ordenação racional do mundo. As duas últimas transformações, levando, no caso israelita, à interpretação das instituições em termos de imperativos divinos revelados, no caso grego às interpretações baseadas em suposições racionalmente concebidas sobre a natureza do homem. Tanto as transformações israelitas como as gregas levavam no seu bojo as sementes de uma visão secularizadas da ordem social.[51]

Desde o judaísmo até o surgimento do cristianismo e sua entrada no mundo pagão greco-romano, essa divisão da realidade teria encontrado na filosofia grega as ferramentas "seculares" para apresentar um sistema de pensamento religioso-racional que fosse coerente e que desse conta do todo. Obviamente que esse argumento indica que houve uma espécie de dessacralização do cotidiano causada pela hierarquia entre os planos celestial e terrenal em virtude da *parousia* ou da beatitude[52], o que provocava um ordenamento do viver diário. Vejamos como Veyne apresenta o processo de conversão do paganismo para o cristianismo nos primeiros séculos indicando a doação de sentido a partir de uma ordem transcendente:

> Para quem recebia a fé, a vida se tornava mais intensa, organizada e posta sob uma grande pressão. O indivíduo devia enquadrar-se em uma regra que para ele se tornava um estilo de vida, como nas seitas filosóficas da época, mas, a esse preço, sua existência recebia de repente uma significação eterna no contexto de um plano cósmico, coisa que não lhe dariam nem as filosofias nem o paganismo.[53]

Por esta razão, para Berger, a secularização já estava germinada no seio, especialmente, da religião judaico-cristã, ainda que esta não seja um elemento isolado dos demais fatores que compõem a realidade social ocidental[54]. Já Taylor enfatiza que o termo sobrenatural foi "[...] desenvolvido na civilização cristã; a linha exata entre o 'natural' e o que está além dele não está demarcada em outra parte"[55], ou seja, é o cristianismo quem cinde, religiosamente, a realidade em duas

[51] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 48.
[52] Marramao, defendendo que a secularização não é um processo linear, apresenta como segundo fator a relação entre Igreja e Império Romano como um complexo no qual um recebe e aporta ao outro, uma simbiose, poderíamos dizer, ou um "intercâmbio". MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 26.
[53] VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 37.
[54] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 123.
[55] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 504.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

abrindo o espaço para um *locus* "não Deus", pois o paganismo não assumia o mundo a partir desta perspectiva. Berger será ainda mais categórico acerca do cristianismo ao dizer que: "[...] historicamente, o cristianismo cavou sua própria sepultura"[56].

O catolicismo medieval reencantaria o cotidiano, na opinião de Berger, ao povoá-lo com anjos e santos, resgatando e ressignificando o modo de pensar pagão com elementos cristãos. Trazendo, novamente, o sagrado para o cotidiano e permeando toda a vida com a religião. Vejamos como Berger analisa a abordagem católica medieval sobre a religião e o chamado "pensamento mágico":

> Talvez não seja surpreendente que a noção cristã central da encarnação tenha trazido em sua esteira uma multiplicidade de outras modificações da transcendência: toda a multidão de anjos e santos com os quais o catolicismo povoou a realidade religiosa, culminando na glorificação de Maria como mediadora e corredentora. Na medida em que a transcendência divina modificava-se, o mundo era: "re-encantado" (ou, se se preferir, "remitologizado"). Diríamos, na verdade, que o catolicismo teve êxito em reestabelecer uma nova versão de ordem cósmica numa síntese gigantesca da religião bíblica com concepções cosmológicas não bíblicas. Nesse sentido, a importante doutrina católica da *analogia entis* entre Deus e homem, entre céu e terra, constitui uma reprodução da mimese da religião arcaica, pré-bíblica. [...] É precisamente nesse sentido que o universo católico é um universo seguro para seus "habitantes" – e, por isso, muito atraente hoje em dia.[57]

Percebe-se que não há no judaísmo ou cristianismo a secularização como um produto direto de seu arcabouço teológico-doutrinário. O mundo não é abandonado por Deus, mas absorvido pelo divino na presença de seu corpo de crentes, representados pela Igreja. Entretanto, o tipo de *presença* divina no mundo para o pensamento cristão se dava de modo distinto ao pensamento pagão. Embora, ao assumir-se como religião do império, tenha se tornado a representação oficial da realidade, não havia outra verdade além da Igreja.

2.1.3.2
O cristianismo medieval reencanta o mundo

Ainda na tentativa de reconstruirmos esse modo universalizador que a religião detinha no cotidiano, vemos como Dumont chega a afirmar que a Igreja era a "única sociedade". Ele faz isso tratando sobre a relação da sociedade com o indivíduo, sua

[56] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 141. Ferry observa que a secularização começa no cristianismo a partir da "humanização" de Deus no Deus cristão encarnado. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 48.
[57] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 134.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

organização hierárquica e o modo como isso estava implicado pela religião institucionalizada (Igreja), no que se acostumou chamar de "sociedade tradicional". A religião, a Igreja, era o todo, por assim dizer:

> [...] a Igreja, ou cristandade universal, englobava todas as instituições particulares e era a única sociedade, a sociedade global na acepção moderna; em segundo lugar, que essa comunidade universal dos cristãos assumia em sua hierarquia espiritual os poderes a que se daria, em circunstâncias diversas, o nome de políticos, mesmo que os delegasse – ou os delegasse em parte – às instâncias temporais.[58]

Seguindo a lógica de um processo de subtração, argumento de Taylor, ou seja, de "desencantamento do mundo"[59], para usar uma expressão weberiana, encontramos um *caminho* de encantamento e desencantamento do mundo, o qual é apresentado pela maior parte dos defensores da teoria da secularização como a chave mestra para se abrir a porta do entendimento do processo. Ainda que não se possa identificar, diretamente, desencantamento com secularização[60], como pensa Taylor, o cerne do argumento é o de considerar que o pensamento pré-moderno estava refém de uma realidade "mágica" (afetação do cotidiano material pela espiritualidade imaterial) e que um processo de racionalização vai desfazendo, aos poucos, essa percepção. É um movimento que vai do reino do divino para o reino do humano, da transcendência para a imanência, da eternidade para o tempo, da religião para a secularização. Nesse sentido é que a racionalização, enquanto virtude humanista, passaria a assumir o protagonismo. Por isso, o protestantismo será apresentado como o fiel da balança para essa virada sobre a visão de mundo das pessoas no Ocidente, porque é compreendido como um cristianismo, a seu tempo, "mais humanista" do que o catolicismo medieval.

Como o centro do argumento acerca do processo de secularização reside na percepção de que algo mudou nas relações institucionais da sociedade e no cotidiano das pessoas no que tange à religião, é ainda mais ousado o entendimento de que era impensável a existência e aceitação de qualquer tipo de ateísmo, pelo menos formalmente, em qualquer esfera da vida. O espiritual e o material formavam um intrincado emaranhado de *fios de sentido* que costuravam o tecido da realidade;

[58] DUMONT, L., O Individualismo, p. 81.
[59] É interessante o contra-argumento posto pelo filósofo italiano Gianni Vattimo de que não haveria um desencantamento do mundo em razão de que se tem o retorno da presença de Deus no contemporâneo e não o seu esvaziamento como se tentava observar no começo do século XX. VATTIMO, G., Acreditar em acreditar, p. 18.
[60] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 498.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

não eram a mesma coisa, mas estavam intimamente ligados e em uma relação, hierárquica, de dependência. É por isso que se fala em "desencantamento do mundo". Taylor reconstrói essa realidade a partir de três conceitos que seriam: primeiro, a ordem, a percepção de que havia um ordenamento no mundo natural *(cosmos*), logo, uma criação e soberania. Segundo, a hierarquia, o mundo espiritual validava o mundo social, ou seja, "[...] um reino poderia ser concebido apenas como fundado em algo mais elevado que a mera ação humana no tempo secular"[61]. Por último, a unificação da realidade, a presença real dos espíritos, demônios e forças da natureza, um mundo "encantado"[62].

Se a religião assumiu o todo da vida novamente com o cristianismo medieval, como ela passa a perder esse espaço? Buscando em Weber, ele indica que nas sociedades tradicionais a magia constituía uma unidade concreta na realidade e foi a quebra dessa unidade que "[...] determinou, por um lado, o conhecimento racional e o domínio racional da natureza [ciência] e, por outro, experiências 'místicas'"[63]. Percebe-se que há um novo corte na realidade, o *todo* espiritual/material é afetado, relegando o sobrenatural para um *locus* chamado de "místico". Apesar do cristianismo medieval reencantar o mundo, também dividiu a realidade entre sagrado e profano, os monastérios foram os ícones deste pensamento. A racionalização "esvazia" o mundo da magia, essa é a tese. Com isso, porém, a religião não sofre um ocaso, primeira tese da secularização, mas uma mutação, argumento mais aceito atualmente.

Parte dessas chamadas experiências místicas ainda se manterão dentro do pietismo protestante como um reduto, segundo a tese weberiana. Ele ainda conclui, em sequência ao mesmo pensamento, que o "[...] fundo inefável destas experiências é o único 'mais além' possível que fica junto à instrumentalização de um mundo esvaziado de seus deuses"[64]. O sagrado, então, se torna "uma" dimensão da vida e passa a ficar restrito às experiências religiosas de cunho místico.

2.1.3.3
O protestantismo e secularização

O protestantismo passa a ser apontado como um dos agentes na construção

[61] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 41.
[62] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 41-42.
[63] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 25.
[64] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 25.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

da secularização[65] por promover, novamente, a cisão da realidade ao "desmagificar" [66] o cotidiano outrora "encantado" pelo catolicismo medieval. Isso ocorre por "definir" aquilo que seria sobrenatural e natural, além de "racionalizar" a fé no que tange à salvação. Ao se falar de protestantismo se está dando ênfase à linha calvinista em razão de seu comportamento ético aplicado na realidade da vida social, base da análise weberiana, ainda que não se excluam as demais vertentes, especialmente, a de Lutero. Bonhoeffer mesmo vai dizer que Lutero queria a "construção de uma autêntica ordem social secular sem a tutela clerical"[67], porém o resultado não saiu como o esperado. Com Taylor temos ressaltado a singularidade da atitude ética puritana: "A noção puritana de vida virtuosa, em contrapartida, concebia o 'santo' como um pilar de uma nova ordem social" [68], o que era a incorporação da soberania de Deus na vida cotidiana, mas em um *certo* tipo de vida, a vida comum em si não era sagrada, sagrado era o modo de se viver a vida comum. Weber chamará isso de "ascetismo intramundano"[69].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[65] Berger chega a mencionar que o protestantismo é um protótipo do declínio da religião. BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 166. Também: BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 122-123. Para uma exposição mais detalhada de como a espiritualidade protestante provocou mudanças sociais profundas e o modo como isso passou para um viés secular ver a concepção de Taylor em: TAYLOR, C., Uma era secular, p. 117-179. Berger, também, afirma que foi o protestantismo o primeiro a enfrentar a secularização e a saber lidar com o pluralismo. BERGER, P. L., Rumor de anjos, p. 39.

[66] Em sua obra sobre o "desencantamento do mundo" em Weber, Pierucci propõe que seria mais apropriado traduzir *Entzauberung* por "desmagificação": ""Desencantamento", em alemão *Entzauberung*, significa literalmente "desmagificação". *Zauber* quer dizer magia, sortilégio, feitiço, encantamento e por extensão encanto, enlevo, fascínio, charme, atração, sedução... *Der Zauberer* nomeia o mágico, o mago, o feiticeiro, o bruxo, o encantador. Enfeitiçar, embruxar ou encantar pode ser *zaubern*, *verzaubern*, *bezaubern*, *anzaubern*, e encantamento se traduz o mais das vezes por *Verzauberung*, *Bezauberung* e *Zauberei*, que como *Zauber* também quer dizer magia, feitiçaria, bruxaria, encantaria e assim por diante". PIERUCCI, A. F., O desencantamento do mundo, p. 7-8. Ele defende sua tese ao analisar as dezessete vezes nas quais o termo é utilizado nos escritos de Weber. Afirma que, atualmente, essa é a melhor tradução para o termo: "[...] alguns autores têm preferido adotar uma nova tradução técnica para *Entzauberung*. Em vez de 'desencantamento', termo que, como estamos vendo, se presta a deslizamentos semânticos incontroláveis, dadas as suas conotações românticas e seus pendores psicologizantes (veja-se a propósito a falsa proximidade que há entre os sintagmas 'desencantamento do mundo' e 'universo em desencanto'), respeitáveis estudiosos hoje propõem o uso da palavra 'desmagificação'. O recurso a esse outro vocábulo, menos charmoso, de feitio mais técnico e lexicalidade mais óbvia – *desmagificação* (mas há também quem diga *desmagicalização*) [...]". PIERUCCI, A. F., O desencantamento do mundo, p. 46. Temos, também, Marramao indicando que a expressão weberiana "desencantamento do mundo" passou a ser considerada como "desmistificação" dentro do seio da teologia. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 51.

[67] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 167.

[68] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 135.

[69] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 35-36. Para melhor entendimento do ascetismo e do puritanismo e sua relação com a sociedade e economia, indicamos a leitura de *Sociologia das religiões* antes da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Weber afirma acerca desse recorte que se faz no papel do protestantismo que há uma certa troca de acusações entre católicos e protestantes[70], objetivando encontrar o culpado pela secularização. Contudo, não se visa encontrar culpados aqui, mas identificar as possíveis causas nas variantes do cristianismo ocidental para a compreensão do desenvolvimento do dito processo. Até porque se entende que o processo de secularização é complexo. Ao que parece, o pensamento weberiano, e os que derivam dele, seguem uma lógica de relação entre religião, capitalismo e pensamento científico humanista (racionalização) em uma tentativa de traçar uma linha lógica de causa e efeito para não chegar às conclusões do tipo o "milagre grego"[71]. Bonhoeffer possuía percepção semelhante acerca do papel do protestantismo em sua relação com a "técnica" em uma reflexão notoriamente de inspiração weberiana quando ele diz que:

> Não se deve ignorar que a tecnologia se desenvolveu unicamente no Ocidente, quer dizer, no mundo marcado pelo cristianismo e, de modo especial, pela Reforma. Ao penetrar em países orientais, ela adquire um sentido completamente diferente, deixando de ser um fim em si mesma.[72]

No catolicismo medieval, o indivíduo não era assumido como um *sujeito* de fé autônomo no processo de salvação. Ele precisava da intercessão dos membros de sua comunidade (missas pós-morte), dos santos e da Igreja. Do mesmo modo, com a intrínseca relação entre Igreja e modo de produção feudal, não havia autonomia para que o indivíduo buscasse ascensão social, já que tudo estava *fixado* em uma hierarquia pré-definida por "Deus". O pensamento protestante rompe com esses e outros elementos, trazendo o indivíduo de coadjuvante para protagonista do espetáculo, depois, ele será dono do próprio espetáculo, mas isso veremos mais à frente. Por ora, esse entendimento de que o indivíduo humano ganha espaço e centralidade desde os tempos da renascença e da Reforma é o importante para a compreensão do movimento que se deseja desenhar aqui – ainda que dentro dos muros da religião isso não signifique independência da Igreja.

Para Berger, o protestantismo desmistificou o sagrado[73], inclusive, ele indica

[70] WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 40.
[71] Tese sustentada por alguns estudiosos por não conseguirem identificar as origens do pensamento filosófico grego fora da Grécia.
[72] BONHOEFFER, D., Ética, p. 66.
[73] Weber apresentou este argumento. WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

a expressão weberiana "desencantamento do mundo"[74] como sinônimo deste processo, ao identificar como a ética protestante calvinista formatou um certo modo de viver no mundo. Essa ação da teologia protestante teria esvaziado o sagrado do mundo, tornando a religião mais próxima da realidade material, o que vai resultar na "grande" ênfase ética por ser um agir no mundo do agora, algo pouco reforçado no ambiente católico em razão da expectativa da beatitude que hierarquizava a realidade baseada no "mistério", "milagre" e "magia". Ele afirma:

> [...] o protestantismo poderá ser descrito como uma imensa redução do âmbito do sagrado na realidade, comparado com seu adversário católico. [...] O protestantismo deixou de rezar pelos mortos. Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão "desencantamento do mundo". [...] está um universo completamente natural, criação de Deus, é verdade, mas em si mesmo destituído de numinosidade. Em outras palavras, a radical transcendência de Deus defronta-se com um universo de radical imanência, "fechado" ao sagrado.[75]

Essa dimensão da ética protestante é salientada por Weber como um aumento no controle por parte da Igreja sobre o indivíduo, o que levanta o aspecto de que os seguidores de Lutero e Calvino não passaram para um tipo de religiosidade descentralizada ou que não ordenasse a vida cotidiana, como se poderia supor (doutrina dos dois governos)[76]. Ao invés disso, segundo ele, a religião passa a estar mais presente em todos os aspectos do dia a dia, de forma intencional, do que antes. O que teria ocorrido foi uma espécie de deslocamento do eixo de ação, como Berger fala acima, diminuindo as ações para a eternidade (indulgências, penitências, promessas etc.) e aumentando as ações para o temporal (ética):

> A Reforma não implicou a eliminação do controle da Igreja sobre a vida cotidiana, mas a sua substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que na época era muito tênue e praticamente imperceptível, pouco mais que formal, em favor de uma regulamentação da conduta como um todo que, penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta.[77]

É perceptível a mudança de eixo na ênfase no pensamento protestante, o *modo*

[74] *Entzauberung der Welt*. Para Marramao o "mito moderno da desmitologização" já está obsoleto. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 137 [tradução nossa].
[75] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 124.
[76] "[...] a Igreja e o Estado deveriam cuidar cada um dos próprios assuntos, mas a Igreja, em última análise, teria o controle dos poderes seculares." EIRE, C., Uma breve história da eternidade, p. 172. Também: HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 199-202.
[77] WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 38.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de ser no mundo passa a ter centralidade no discurso sendo entendido como um *modo de estar* no mundo[78]. O que afetou a mentalidade cristã, mas também social, política e econômica. Este é o argumento mais famoso de Weber em seu trabalho sobre a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo e a base para tal abordagem na historização do processo de secularização, os conceitos são interdependentes[79]. O reconhecido sociólogo identifica a passagem do religioso para o secular, do sagrado para o terrenal, da seguinte forma:

> [...] quando então a intensidade da busca pelo Reino de Deus começava a se transformar gradualmente em sóbria virtude econômica; as raízes religiosas esvaem-se lentamente para dar lugar à mundaneidade econômica. Aparece então, como no *Robinson Crusoé* de Dowden, o homem econômico isolado que leva a cabo atividades missionárias no lugar da busca espiritual solitária pelo reino do céu do peregrino de Bunyan, apressado no mercado da vaidade.[80]

Berger dará explicação semelhante, porém um pouco mais contundente tratando de explicar esse processo inserido no próprio caminhar da teologia protestante[81], em especial, reforçando o argumento sobre o pietismo que, baseado no "emocionalismo", se tornava "desobjetivante" ou "subjetivizante", operando uma mudança entre o "dogma objetivo" para a "emoção subjetiva" como critério[82]. Além disso, ele aponta sobre a teologia protestante em geral:

> Ele [o protestantismo] rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história. Não é preciso dizer que não era essa a sua intenção. Seu objetivo, ao despir o mundo de divindade, era acentuar a terrível majestade do Deus transcendente e, ao atirar o homem num estado de "queda" total, abri-lo à intervenção da graça soberana de Deus, o único verdadeiro milagre no universo protestante. Fazendo isso, porém, o protestantismo, reduziu o relacionamento do homem com o sagrado ao canal, excessivamente estreito, que ele chamou de palavra de Deus (que não se deve identificar com uma concepção fundamentalista da Bíblia, mas com a excepcional ação redentora da graça de Deus – a *sola gratia* das confissões luteranas). Enquanto se manteve a plausibilidade dessa concepção, deteve-se efetivamente a secularização, embora todos os seus componentes já estivessem presentes no universo protestante. Todavia, bastava romper esse estreito

[78] Marx analisa a ação de Lutero enquanto operador de um começo de "emancipação" da Alemanha ao apresentar as ações do "monge" como um processo de dessacralização, poderíamos dizer, ou de desinstitucionalização do sagrado: "Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração". MARX, K., Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 152.
[79] MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 55-56.
[80] WEBER, M., A ética protestante, p. 131.
[81] Berger aponta como o liberalismo teológico protestante proporcionou a subjetivização. BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 176.
[82] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 167.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> canal de mediação para se abrirem as comportas da secularização. Em outras palavras, já que nada restou "entre" um Deus radicalmente transcendente e um mundo humano radicalmente imanente *exceto* esse único canal, quando este submergiu na implausibilidade deixou uma realidade empírica na qual, verdadeiramente, "Deus está morto".[83]

Em linha com a defesa da *não intenção* por parte dos reformadores em fomentar dito caminho, Armstrong, a partir do prisma da história das religiões, oferece uma reflexão bastante interessante de como a Reforma Protestante, em especial Lutero, teria favorecido o pensamento e discurso "secularizador" sem a intenção de fazê-lo, pois ao negar níveis/tipos de investigação sobre a natureza ou o homem, abriria caminho para uma senda de conhecimento isenta do divino. Ela explica isso com as seguintes palavras:

> Lutero não imagina, nem sequer por um instante, que a investigação do cosmo ou a razão natural possa nos levar ao verdadeiro conhecimento de Deus. É não só inútil, como potencialmente perigoso tentar provar a existência de Deus, porque especular demais sobre a inconcebível capacidade divina de governar o universo pode nos levar a um estado de abjeto desespero e terror. No entanto, apesar da motivação religiosa, essa deliberada dessacralização do cosmo era uma ideia secularizante que encorajaria os cientistas a abordarem o mundo independentemente do divino.[84]

Parece claro que o protestantismo adquire relevância na explicação sobre o processo de secularização em razão da tese weberiana. Como, para o sociólogo da "sociologia compreensiva", o mundo ocidental passou por um processo de desencantamento fomentado por uma série de processos, em especial o advento da ciência moderna, o protestantismo seria o fenômeno central (tipo ideal) a partir de uma análise pelo prisma da religião. Esse desencantamento só pode se dar a partir de uma realidade anterior que fosse encantada, o catolicismo medieval. O que partiria do entendimento acerca de como a salvação era operada sendo a diferenciação entre o modelo católico e o protestante para a compreensão do cristão no mundo, como dirá Weber: "[...] a completa eliminação da salvação por meio da Igreja e dos sacramentos (que no luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas extremas consequências) – foi o que definiu a diferença absolutamente decisiva do catolicismo"[85].

Taylor, adotando parcialmente o argumento de Weber, considera que o

[83] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 125. Para ver um resumo do pensamento doutrinário de Lutero: HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 187-209.
[84] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 176.
[85] WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

protestantismo, em especial o ascético, trouxe as exigências éticas e características devocionais que estavam resguardadas a grupos específicos e separados (os monges) para o cotidiano de todo crente[86]. Ao fazer isso, confere uma responsabilidade individual para cada crente e insere Deus em cada parte do cotidiano, ocorre, então, uma "santificação da vida comum", a qual acabou moldando a sociedade contemporânea. Também olhando para o movimento monástico católico, Ferry aponta que a valorização do trabalho no mundo protestante foi uma herança deste grupo, em especial dos beneditinos que eram de classe social superior, porque o pensamento aristocrático grego não o valorizava. Deste modo, segundo ele, o trabalho deixa de ser uma "atividade servil e desprezível" para se tornar o elemento central que humaniza o ser humano, tendo na "parábola dos talentos" a fundamentação teológica e fazendo com que o cristianismo seja o responsável por preparar "a passagem para uma república leiga e meritocrática"[87], em que o trabalho se torna o antídoto contra o egoísmo e a preguiça.

Podemos resumir o que ocorreu até aqui da seguinte forma: no catolicismo medieval a religião se expandia pelo todo da vida como uma atmosfera que a tudo circundava. Regia e ordenava cada aspecto do cotidiano, mas de modo "natural" em um intrincado e complexo sistema de mútua interferência em ambas as realidades (eterna e temporal), as quais caminhavam quase que lado a lado, em que os anjos e santos interferiam no dia a dia, e as ações de oferta e penitência em prol dos mortos afetavam as suas condições no além, por exemplo. O protestantismo, em especial o calvinista, tem na soberania absoluta de Deus o domínio do mundo e da vida de cada pessoa. Porém, em um modelo doutrinário mais "racionalizado", tenta-se trazer para a vida diária do homem comum o rigor ascético destinado anteriormente a certo grupo de pessoas. Passando a ter na ética a centralidade da experiência religiosa, uma fé mais "racional", "concreta", atuante no mundo[88]. A separação entre Igreja e mundo já existia em esferas delimitadas (monastérios), mas o mundo estava permeado magicamente pela presença divina. Agora, essa separação se torna mais presente na vida ordinária do crente comum e o divino passa a estar no mundo por meio da fidelidade e ação ética de seus seguidores. É

[86] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 220.
[87] FERRY, L., A revolução do amor, p. 143.
[88] WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 72.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

estranho, mas, ao entrar no mundo, o protestantismo dividiu esse mesmo mundo, porque o racionaliza.

Como a intenção é a de demonstrar a *mudança*, o papel do cristianismo medieval pode parecer diminuído. Contudo, como apresentado, ainda que o catolicismo tivesse reencantado o mundo, também possuía em si a *ação secular* ao dividir o mundo em sagrado e profano, especialmente com os monastérios. Além disso, há autores que compreendem o agir protestante como um reflexo das mudanças que já ocorriam na sociedade em *reação* ao catolicismo medieval, sendo a Reforma um desses processos, e o seu "sucesso se devia ao fato de eles [protestantes] responderem a tendências, em vez de criá-las" [89], como dirá Eire.

É preciso ficar claro que a secularização não é processo exclusivamente protestante, ela nasce bem antes e vai adquirindo "forma e corpo" pelo modo específico do processo de racionalização ocidental. No pensamento weberiano há uma especificidade no tipo de racionalização da ética do protestantismo ascético de origem calvinista, a qual vai além dos demais ramos, inclusive de Lutero. Então, para Weber, a sentença é clara:

> Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundanidade da busca de salvação e com a "iluminação" contemplativa intelectualista como sua forma mais elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho na ''profissão" intramundana.[90]

Encontramos, então, ao menos dois elementos oriundos da Reforma que podem ser elencados como fatores para a secularização: seu novo modelo de estar no mundo, a ética; e a separação racional da realidade em uma esfera divina e não divina. Armstrong acrescenta o que poderíamos chamar de terceiro elemento, ela defende que "[...] as divisões decorrentes da Reforma Protestante também contribuíram para acelerar o processo de secularização e o desenvolvimento do nacionalismo"[91], isso porque passaram a oferecer múltiplas variantes de uma só

[89] EIRE, C., Uma breve história da eternidade, p. 174.
[90] WEBER, M., Economia e sociedade, p. 416.
[91] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 180. Entretanto, para Remond o "movimento das nacionalidades" vem como "[...] herança da Revolução [francesa] [...]", e está implicado com os movimentos liberais e democráticos. REMOND, R., O século XIX, p. 15. Porém, ele indica, falando do século XVI, portanto antes da Revolução Francesa, que as divisões causadas pela Reforma solidificaram as "unidades nacionais" porque a crença unia as pessoas que pensavam do mesmo modo "contra" os que pensavam diferente, o que também os ligava mais diretamente ao seu governante. Ainda que se encontrem algumas "dissidências" dentro do mesmo território, o que levará a uma certa tolerância futura. REMOND, R., O século XIX, p. 167-168.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

verdade[92], o que fragmenta a estrutura do real ao sancionar que haja pluralidade de crenças a partir do mesmo objeto. Vamos nomear essas "divisões" da Reforma como "denominações", para facilitar a compreensão, ainda que não seja a terminologia correta a seu tempo histórico. Com essa separação, os "iguais" se unem na busca de aceitação e proteção, rompendo com o anterior domínio de um *modo* de religião que rompia as fronteiras dos povos.

A autora ainda analisa que, pelo lado católico, foi a contrarreforma quem ajudou nesse caminho ao mudar sua forma de espiritualidade para uma espécie de apologética[93], o que teria feito com que a fé cristã começasse "[...] a ser identificada com crença em opiniões – e isso acabaria dificultando sua manutenção"[94], em outras palavras, um processo de racionalização que esvazia o aspecto mais "místico". Seguindo essa linha, Dumont defende que a Reforma desempenhou um papel sociopolítico importante, ao terminar com o que restava da antiga ordem medieval de domínio da Igreja, logo, parece fazer coro com a ideia de Armstrong acerca da relação entre protestantismo e nacionalismo. Ele diz que: "A sociedade global seria doravante o Estado individual, ao passo que o essencial da religião teria seu santuário na consciência de cada cristão individual"[95]. Assim, não era mais a Igreja que reinava apesar *dos* governos e entre *todos* os reinos e sim uma unidade entre os indivíduos que criam de certo modo distribuídos em vários governos. No começo da Reforma não foi assim, diga-se, como exemplo, a fórmula latina resgatada pela Reforma e reforçada na Paz de Augsburgo que vinculava a "religião verdadeira" à escolha/autoridade do governante: *Cujus regio, eius religio*. Como afirma Remond: "É do século XVI que data o pluralismo religioso em escala continental, mas ainda não dentro das unidades nacionais" [96].

Analisando a relação religião e Estado no período da Reforma e a secularização, Berger defende que foi Hugo Grotius (1583-1645), jurista holandês, quem cunhou a expressão mais antiga que exprime o pensamento secular. Em razão dos confrontos entre os estados católicos e protestantes, e entre os próprios protestantes em suas nascedouras variadas formações, buscava-se, então, uma certa neutralidade. Afirma, ainda, que não se trata de um pensamento filosoficamente

[92] DUMONT, L., O Individualismo, p. 85.
[93] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 191.
[94] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 191.
[95] DUMONT, L., O Individualismo, p. 85.
[96] REMOND, R., O século XIX, p. 166.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ateísta, mas utilitarista: "Grotius propôs que este direito devia ser formulado em termos puramente seculares, sem quaisquer pressupostos religiosos – *etsi Deus non daretur*, "como se Deus não fosse dado", ou seja, "como se Deus não existisse"[97]. Marramao, em contrapartida, indica que a expressão é anterior a este período tendo seu uso primeiro nos "canonistas franceses" em discussões sobre a passagem de um religioso (regular, que fez um voto à alguma ordem religiosa) para um modelo "secular" (vida leiga ou fora da ordem religiosa)[98].

Logo, parece evidente que a pluralidade de "verdades" acerca de uma, suposta, mesma verdade seria um dos fatores para a secularização porque causaria espécie de rompimento na estrutura da realidade ao retirar das pessoas a certeza conferida por um único discurso religioso. Poderíamos falar desta homogeneidade na linguagem, no sentido e no universo simbólico, por exemplo, para utilizar categorias defendidas por Berger. A sociedade, concebida como um microcosmo hierarquizado, que era uma e simples se torna múltipla e complexa. Aquilo que era dividido idealmente, passa a ser separado em realidade empírica. E a religião cristã, depois católica, então católica e protestante, por fim, católica e "protestantes", parece ser a grande primeira protagonista desse processo.

Há um último detalhe ainda a ser considerado neste ponto. A secularização precisava transpor a barreira das ideias doutrinárias para a vida cotidiana e isso, para Taylor, ocorre em função da própria ação da religião ao promover, desde a Alta Idade Média, a aproximação do cotidiano com Deus. Evidente que em se tratando do argumento weberiano esse transpasso se dá no próprio modelo da ética, contudo, seria um aspecto exclusivamente puritano.

O primeiro passo dado pela religião neste sentido, segundo o filósofo canadense, seria a organização da realidade em duas ordens distintas (imanente e transcendente). Com a verdade saindo do plano do absoluto, já que sem ter "opções"[99], a fé passa a ser uma questão de escolha pessoal (individualizada)[100], ao

[97] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 110. Ainda que Marramao não cite o mesmo jurista, indica que o uso de secularização teve prevalência primeiro no âmbito jurídico, contudo, seu uso geral não foi primeiro nesta área. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 17. Já sobre a Paz de Westfália, ele afirma que passo a passo o poder laico foi ocupando os espaços que antes eram da Igreja, colocando fim à aliança entre poder político e cristianismo. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 22.

[98] MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 19.

[99] Para Berger a Paz de Westfália sela essa pluralidade possível. BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 100.

[100] FERRY, L., Vencer os medos, p. 90; FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mesmo tempo, de uma vida devocional que passe a ter a religião presente, racionalmente por meio da ética, em todos os setores da vida. Exatamente isso, o que parece contraditório, a princípio é, para Taylor, o que provoca o distanciamento de Deus do cotidiano e um viver puramente imanente de um humanismo exclusivo[101], porque a religião passa ao "controle" do ser humano. De certo modo, a religião provoca seu próprio problema futuro e não é somente vítima de uma subtração feita por outros elementos sociais, como, por exemplo, a ciência. Esse é para o autor o argumento na construção de seu pensamento sobre a "era secular" como algo novo em si e não somente um produto de uma perda, ou seja, de uma subtração.

Agora, deixando o percurso católico e protestante um pouco de lado, sem nos esquecermos dele totalmente, afinal defendemos a complexidade de múltiplos fatores interdependentes nesta análise que fazemos, encontramos um movimento que ocorria paralelo a religião (melhor seria dizer, tentando ser independente desta), que é a ciência empírica moderna. Ela começa a dar seus primeiros passos ao "[...] desenvolver um modo inteiramente novo de ver o mundo"[102] ignorando, metodologicamente[103], os paradigmas religiosos e filosóficos (metafísicos), analisando os objetos de modo material, empírico, formulando cálculos matemáticos e fazendo hipóteses que cada vez mais iam de encontro ao modelo epistemológico tradicional.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

2.1.3.4
A racionalização científica

O discurso científico com sua materialidade exclusiva, que busca pela eficiência e a divisão do todo em partes para serem analisadas, aos poucos, será utilizado como a linguagem do "mundo moderno", inclusive nas próprias ciências sociais. A relação deste tipo de discurso com o desenvolvimento de um pensamento secular ocorre tanto como efeito quanto como causa desse. Ganha espaço e adquire importância, primeiramente, entre nobres e intelectuais cansados com a política e

[101] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 176-178.
[102] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 188.
[103] "Esses cientistas pioneiros não queriam se livrar da religião. Ao contrário, desenvolveriam uma teologia secular, escrita por leigos e para leigos, porque suas descobertas os levavam a outra concepção de Deus. Nos séculos XVI e XVII, a ciência, a filosofia e a religião estavam estreitamente ligados". ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 186.

domínio da Igreja (católica ou protestante) ou pela busca de conhecer relações epistemológicas que eram ignoradas ou proibidas por ela. Como afirma Weber:

> A tensão entre religião e conhecimento intelectual foi comprovada de modo acentuado cada vez que o conhecimento empírico-racional colaborou firmemente no desencantamento do mundo e em sua transformação em um mecanismo causal. A ciência, então, contradiz o postulado ético de que o mundo é um cosmos ordenado por Deus e que, portanto, está *significativa e eticamente* guiado a alguma direção.[104]

É importante deixar claro que a atmosfera religiosa, por ser *totalizadora*, não foi facilmente retirada da mente e do dia a dia das pessoas. Os novos conhecimentos científicos, filosóficos, políticos, teológicos e, depois, sociológicos, encontravam influência em seu uso e refinamento pelas camadas elitizadas e letradas da sociedade e, mesmo assim, por uma pequena parcela. A ordem hierarquizada que governava a sociedade e a mentalidade do povo permanecia inalterada e era o caminho de *autorização* daquilo que era verdade e, inclusive, materialmente, válido, ao menos no começo desta jornada.

Como esse *algo* que pertencia a certo grupo de pessoas foi transmitido para o povo em geral e absorvido por ele a ponto de alterar seu ambiente e modo de vida, vem a ser o grande nó a ser desatado, porque "[...] o que não tinha precedentes era a secularização das massas"[105]. Tratamos um pouco sobre isso acima, por isso mesmo, a compreensão dos papéis do catolicismo e protestantismo são relevantes, como, também, o das revoluções sociais e econômicas e a mudança do ambiente cotidiano de rural para urbano. Somente uma junção de vários fatores pode desenhar, ainda que não completamente, o que possa ter ocorrido.

Para Hobsbawm, foi o burguês médio o canal condutor da ideologia e moral seculares para as camadas populares por meio das duas revoluções, a Francesa e a Industrial. Eles teriam, com as décadas, absorvido aos poucos os pensamentos e costumes das elites de uma religião formalmente cristã, mas praticamente secular[106], conforme iam se aproximando do poder. Como eles foram os protagonistas e vitoriosos nas revoluções, liderando e inflamando as massas, transmitiram o que já viviam em sua esfera para o povo em geral[107]. A secularização

[104] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 77-78.
[105] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 304.
[106] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 304.
[107] HOBSBAWM, E. J. A era das revoluções 1789-1848, p. 305-307.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

seria, então, um produto *a priori* das elites e não das massas e sua transmissão se deu por questões puramente sociais e econômicas[108], segundo o autor.

Há, ainda, na esteira dessa transformação social, o que se poderia considerar, dentro de uma "história das ideias", como um movimento filosófico, do pensamento racional humanista, o qual engloba o aspecto científico já mencionado, como também a defesa da liberdade e independência de pensamento do ser humano frente à Igreja, primeiramente, também, frente a qualquer outro ente que busque submeter a razão humana a algum controle. Como diz Remond: "esse movimento não é necessariamente antirreligioso, e nem sempre anticristão, mas rejeita a tutela da religião e procura subtrair-lhe tudo o que ela submeteu a si"[109]. Porém, esse princípio de liberdade e independência frente ao profundo e forte vínculo da Igreja (reconhecida como a tradição cultural) com a realidade social e com o poder político, especialmente, será pano de fundo para a Revolução Francesa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

2.1.3.5
A Revolução Francesa e a secularização da sociedade cristã

A Revolução Francesa pode ser abordada, enquanto objeto, por vários ângulos de análise. Em geral, na filosofia e teologia se dá mais atenção aos elementos relacionados às *ideias*, ao *pensamento* que ela desencadeou ou que robusteceu, como os ideais iluministas, por exemplo, como afirma Remond: "A Revolução Francesa é a primeira a transcrever no direito e na prática as reinvindicações do espírito filosófico"[110]. Entretanto, vale salientar, brevemente, a parte histórico-social e seus possíveis desdobramentos na estruturação da secularização. Kumar considera a Revolução Francesa como a primeira revolução do período moderno, tendo ela mudado ou selado o modo como se entendia o próprio conceito de história, passando à linearidade de progresso secular:

---

[108] O argumento que Hobsbawm apresenta para explicar a secularização das massas parece estar construído em uma ideia de movimento que parte da elite para as massas, tendo como vetor de propagação o burguês médio. Taylor constrói um argumento com espécie de movimento semelhante (já explicamos anteriormente no texto), mas inserido em terreno diferente, o da religião, quando ele apresenta que a ética puritana trouxe o modo rígido de viver em separação do mundo, o qual estava restrito aos monastérios (catolicismo) para o povo comum, e o vetor é a doutrina ética de Calvino. Ambos os autores apresentam seus argumentos como um movimento de uma minoria que detinha certo exclusivismo teórico e prático para a massificação. Em outras palavras, a secularização não surge nas massas, segundo tais considerações, ela é um produto importado a partir de certa "elite", seja socioeconômica ou eclesiástica.

[109] REMOND, R., O século XIX, p. 168.

[110] REMOND, R., O século XIX, p. 168.

> Ela transformou o conceito de revolução. Revolução não significava mais o giro de uma roda ou um ciclo que sempre fazia algo retornar a seu ponto de partida. Nesse momento passou a significar a criação de alguma coisa inteiramente nova, algo nunca visto antes no mundo. A Revolução Francesa, tornou-se comum dizer, levara o mundo para uma nova era da história. Marcou o nascimento da modernidade – isto é, de uma época que está em constante formação e reformação diante de nossos olhos.[111]

Em nosso modo de ver, as ações político-sociais da Revolução Francesa aceleraram a secularização porque a Igreja e o Estado absolutista eram inseparáveis. Havia um alinhamento do poder religioso com o poder político e não com as camadas mais simples do povo, logo, naturalmente, a Igreja fazia parte da estrutura de poder e dominação que precisava ser desmantelada segundo o pensamento revolucionário. Segundo Tocqueville, este pensamento estava alicerçado nas doutrinas filosóficas do século XVIII críticas ao cristianismo enquanto "instituição política", "não porque os sacerdotes pretendessem regulamentar as coisas do outro mundo, mas porque eram proprietários, senhores, dizimeiros, administradores neste"[112]. Isso ocorreu, dentre outros elementos, no confisco e secularização das terras da Igreja na França, e depois, por meio do exército, foi levado para outros países na Europa[113], passando para as mãos da burguesia e de pequenos produtores: "A revolução da propriedade de terras foi o aspecto político do rompimento da tradicional sociedade agrária; sua invasão pela nova economia rural e pelo mercado mundial, o aspecto econômico"[114].

A análise que Ferry – veremos mais sobre seu pensamento no próximo capítulo – oferece sobre a Revolução Francesa a incorpora como um *subproduto* do próprio cristianismo enquanto elemento constituinte de formação da sociedade ocidental, como explicamos anteriormente. Contudo, ocorre a secularização dos princípios cristãos para dentro de um novo regime político, a democracia rompendo com o modelo de sociedade anterior[115]. Com o fim da autoridade divina para o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[111] KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 92.
[112] DE TOCQUEVILLE, A., O Antigo regime e a Revolução, p. 9. As reinvindicações camponesas no limiar da Revolução, segundo Vovelle, eram sobre as "grandes culturas" nos "grandes arrendamentos" praticadas pelos "grandes proprietários", onde o clero estava também envolvido como proprietário de "6% a 10% do território nacional". VOVELLE, M., A Revolução francesa, p. 184-190.
[113] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 217. O autor cita, em parte, a GODECHOT, J. La grande nation, v. II, 1956, p. 584. O que ocorreu, também, após a retomada da monarquia e sua posterior queda, especialmente entre 1852 e 1859. REMOND, R., O século XIX, p. 37.
[114] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 230.
[115] FERRY, L., Do amor, p. 122.

poder político visto como "natural", que dava sentido à hierarquia aristocrática, o povo passa a ser sua própria autoridade em uma construção "artificial" de igualdade baseada na liberdade individual, logo, secularizada dos ideais cristãos[116], ainda que isso não signifique afirmar que a democracia seja, por natureza, antirreligiosa[117]. Assim, o cristianismo passa a existir em um terreno que não lhe era comum até então, tem que aprender a viver no pluralismo que a liberdade individual acaba por construir.

2.1.3.6
A Revolução Industrial e a urbanização

A Revolução Industrial teve como um dos seus resultados a aceleração do processo de uma reconfiguração urbana[118], o que provocou algumas mudanças na sociedade como: promover a convivência de pessoas com crenças religiosas diferentes e não religiosas no mesmo espaço; diminuir a tutela da Igreja sobre a vida diária; e individualizar a luta pela sobrevivência a partir do trabalho. Essa nova realidade será o cenário para novas revoluções e que para Remond será um marco na história humana:

> A passagem das sociedades rurais para um novo modo de existência social, ordenada em torno do fenômeno urbano, talvez seja o maior fato histórico do século XX. Sem dúvida, trata-se de uma mudança decisiva na história dos homens que vivem em sociedade.[119]

A maior parte das pessoas na Europa, antes do século XVIII e até o início do século XIX, não viviam em cidades muito populosas e seguiam toda a sua vida tendo contato com as mesmas pessoas em um círculo reduzido e controlado de influência.[120] Com uma atmosfera cultural marcadamente rural, com algumas poucas cidades "grandes"[121], mesmo os habitantes das cidades, ainda que com uma

[116] FERRY, L., Aprender a viver, p. 74.
[117] DE TOCQUEVILLE, A., O Antigo regime e a Revolução, p. 10.
[118] Apesar da relação aqui apresentada entre urbanização e Revolução industrial, não se pode ignorar outros fatores como a fome no campo, crises econômicas e guerras que influenciaram no êxodo rural, especialmente no século XIX, como aponta Vovelle na particularidade do entorno da Revolução francesa, oferecendo-nos um panorama das condições dos trabalhadores e economia nas cidades francesas. VOVELLE, M., A Revolução francesa, p. 194-203.
[119] REMOND, R., O século XIX, p. 148.
[120] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 27. Também: REMOND, R., O século XIX, p. 137.
[121] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"*aparência* distinta"[122], mantinham a mentalidade provinciana dos demais[123], como diz Hobsbawm: "Ainda assim, em seu modo de vida, eram quase tão ignorantes sobre o que se passava fora do seu distrito, quase tão embotados, quanto os habitantes das aldeias"[124]. Não havia muita diferença entre campo e cidade e a maioria das pessoas não teria, em toda a sua vida, contato com outra forma de cultura e pensamento que não fosse aquele na qual foi inserido já desde o seu nascimento.

Havia, segundo Weber, quatro tipos de estratos sociais, que vivenciavam a experiência religiosa de modo diverso. De forma resumida, seriam: os nobres que se envolveriam com rituais e misticismo (misticismo como uma forma refinada da magia); os guerreiros, com a sorte e o destino; os camponeses envolvidos com a magia; e os do "estrato cívico" com uma "[...] tendência a um racionalismo prático da conduta; está determinado pela particularidade de seu estilo de vida"[125]. Além disso, ele afirma que esses últimos têm uma relação "ambígua" com a religião[126]. Ele cita como pertencentes ao estrato cívico: "[...] artesãos, comerciantes, empresários que trabalham na indústria doméstica e seus derivados"[127]. Esse chamado "estrato cívico" vai se tornar a grande maioria dos habitantes da cidade em razão de sua relação com as fábricas. Essa afirmação de Weber parece abrir espaço para o argumento de Hobsbawm, anteriormente apresentado, sobre o papel do burguês médio na transmissão da *secularidade* das elites.

Dá-se, então, uma urbanização acelerada como resultado da Revolução Industrial[128]. No começo, eram os mercadores a chave da revolução e não a construção de fábricas[129] com grandes contingentes de empregados, o que vai multiplicar esse crescimento. Com o passar do tempo e o aumento da demanda, a produção artesanal, dividida entre vários camponeses, passou a ser centralizada em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[122] Hobsbawm vai descrever os habitantes da cidade do seguinte modo: "Mesmo os habitantes urbanos que tinham a mesma religião e nacionalidade dos camponeses ao redor tinham uma *aparência* distinta: vestiam roupas diferentes e eram de fato mais altos (exceto no caso da população explorada que trabalhava nas fábricas ou dentro de casa), embora talvez fossem igualmente mais magros. Tinham provavelmente um raciocínio mais rápido e eram mais letrados, e certamente se orgulhavam disso". HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 29-30.
[123] Taylor evidencia essa ocorrência mesmo em meio aos efeitos da Revolução Francesa. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 520.
[124] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 30.
[125] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 28.
[126] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 28.
[127] WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 28.
[128] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 50.
[129] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 62.

pequenas fábricas equipadas com certo maquinário e instaladas em vilas e cidades menores[130]. Após décadas, é que as grandes fábricas e concentrações populacionais de trabalhadores urbanos surgirão[131]. Hobsbawm agrega alguns elementos como dificuldades econômicas, grandes e profundos períodos de fome, dentre outros[132], os quais irão acelerar a migração para as cidades. Isto quer dizer que a Revolução Industrial e o aumento da população nas cidades se tornarão, reciprocamente, causa e efeito, pois mais pessoas migram por causa de mais vagas de empregos e estas pessoas também consomem mais naquele local e barateiam o custo da mão de obra.

Remond apresenta um outro motivo para a imigração urbana. Ele salienta que os proprietários de terras conseguiram o direito de cercá-las como propriedades privadas[133], o que não era uma realidade no período anterior, já que as terras, ainda que pertencentes a um senhor feudal ou à Igreja, eram cultivadas pelas famílias em geral e com menor rigidez de demarcação. Assim, os pobres conseguiam sobreviver melhor no campo porque podiam cultivar pequenas plantações e ter pastagem para seus gados. Por isso a atitude de "privatizar" o campo levou os camponeses a migrarem para a cidade em busca de trabalho e sustento[134], o que favoreceu o crescimento populacional na cidade, de trabalhadores nas fábricas e excedente de mão de obra, a princípio, gerando todo um novo modelo de economia que continuava menos favorável às massas. De igual modo, rompiam-se os elementos comunais de identidade e religião em razão da diversidade e seleção urbanas. O autor chega a seguinte contundente conclusão em sua análise do resultado dessa migração causada por pressupostos liberais:

> Toda uma população indigente, de súbito, perdeu a proteção que lhe era assegurada pela rede das relações pessoais, e vive agora numa sociedade anônima, na qual as relações são jurídicas, impessoais e materializadas pelo dinheiro. Compra, venda, remuneração, salário: fora daí não há salvação.[135]

Então, o que empurrou as massas para as cidades retirando-as de seus modos de vida tradicionais, em que a Igreja ainda exercia controle, foi o "desenraizamento dos povos"[136], como Hobsbawm denominou esse movimento causado pelas

[130] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 244. Também: REMOND, R., O século XIX, p. 124-129.
[131] REMOND, R., O século XIX, p. 139.
[132] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 78-79.
[133] REMOND, R., O século XIX, p. 127.
[134] REMOND, R., O século XIX, p. 46.
[135] REMOND, R., O século XIX, p. 46.
[136] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 196-197.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

revoluções, guerras, fome, aumento da oferta de trabalho e perda das terras, como explica: "Somente assim migrariam para as cidades e as fábricas onde seus músculos eram cada vez mais necessários. Em outras palavras, os camponeses tinham que perder suas terras juntamente com seus outros vínculos"[137].

Este foi um intenso processo de migração ocorrido durante o século XIX, inclusive além-mar, para os Estados Unidos da América. Tratemos de visualizar a novidade no convívio de pessoas com costumes, religiões e, até mesmo, idiomas distintos e como isso afetou as rígidas bases de tradições e convicções herdadas. Em especial, os dogmas, ritos e autoridade de uma religião, até então, assumida como verdade irrevogável por um certo grupo geográfica e socialmente unificado, que agora se encontrava com argumentos semelhantes, porém pertencente a outro grupo e a outro tipo de credo. A religião foi a que sofreu o maior embate nesse processo porque ela era "[...] o mais forte portador da tradição"[138]. Isso considerando somente aqueles que sofrem o choque porque não são nativos urbanos e precisaram mudar o "estilo de vida". Contudo, os efeitos serão mais intensos naqueles que nascerão inseridos nessas novas condições e que só conhecem o outro modelo pelos relatos de seus familiares – com o tempo, essa experiência compartilhada se torna somente uma *memória*[139] de um tempo que não existe mais. Passa a ser somente uma "história", no senso comum do termo.

Por isso, segundo Hobsbawm, a Revolução Industrial foi "[...] provavelmente o mais importante acontecimento na história do mundo, pelo menos desde a invenção da agricultura e das cidades"[140], isso porque ela afetou a economia, a sociedade, a religião e o comportamento humano. Só para citar alguns exemplos: se hoje se fala em consumismo, isso só é possível por causa da Revolução Industrial; o modo de urbanização que se passou a experimentar desde fins do século XIX, com aumento constante de grandes concentrações de pessoas em

[137] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 214. O autor cita, ainda, um exemplo de lei para promover essa movimentação forçosa para que os camponeses fossem para as cidades: "A *Lei dos Pobres* de 1834 foi projetada para tornar a vida tão intolerável para os pobres do campo que eles se vissem forçados a abandonar a terra em busca de qualquer emprego que lhes fosse oferecido. E, de fato, logo começaram a fazê-lo. Na década de 1840, vários condados já estavam à beira de uma perda *absoluta* de população, e a partir de 1850 a fuga do campo se tornou generalizada". HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 215.
[138] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 197. Também: REMOND, R., O século XIX, p. 173.
[139] Para Hervieu-Léger religião é memória e as revoluções afetam essa manutenção da memória. HERVIU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 58.
[140] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 52.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

menores espaços geográficos e oriundas de vários lugares distintos[141]; a globalização; o pluralismo religioso e não religioso. A Revolução Industrial foi e é um fator de aceleração e avanço da secularização e de expansão da sociedade ocidental, como afirma Kumar: "Só com a industrialização é que a sociedade ocidental se tornou, com uma clareza crescente, uma civilização mundial"[142].

Essa mentalidade fabril criou espaços e tempos racionalmente ordenados e que passaram a organizar a vida dos trabalhadores e, também, de toda a cidade. Os grandes relógios nas cidades marcando os horários dos turnos e a diferenciação entre ambiente de casa e ambiente de trabalho são símbolos desta nova forma de pensar a realidade.

Observa-se, então, um rápido processo de urbanização, ainda que não estejamos falando do surgimento imediato de grandes cidades, como explicado anteriormente, e sim da forma de se organizar geograficamente e socialmente ao redor da fábrica. Entretanto, a mentalidade e costumes rurais não avançam com a mesma velocidade da mudança geográfica[143], o que leva a choques de realidade. Exatamente essa mudança nos interessa porque ela se dá no confronto entre visões de mundo diferentes e na formatação do modo de enfrentar essa nova realidade urbana e plural que se desenha, mesmo que as pessoas em sua maioria sejam, ainda, teístas no aspecto religioso.

Por isso, a urbanização pode ser indicada como fator potencializador da secularização no sentido que tratamos aqui. O indivíduo da cidade precisa aprender a considerar o *locus* de cada coisa, de cada crença, para poder conviver com seus pares e conferir sentido a suas próprias narrativas. Ele está vivendo, pela primeira vez, em um contexto religioso plural (não só religioso, mas é o que nos interessa aqui). Tem-se o encontro de camponeses e trabalhadores de várias vilas, burgueses, soldados, nobres, todos frequentando, em certo sentido, os mesmos espaços ou, no mínimo, tendo elos de contato muito próximos, ao menos muito mais do que no modelo de organização social anterior. Essa racionalização da vida cotidiana é o um passo importante para a "vida em gavetas".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[141] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 241. Remond vai dizer que a questão econômica, derivada da Revolução Industrial é o que promove as maiores transformações na sociedade. REMOND, R., O século XIX, p. 53.

[142] KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 94.

[143] Para um aporte sobre a mentalidade rural deste período em contraste com a urbana: REMOND, R., O século XIX, p. 53-55, 138.

A urbanização, segundo Berger, favoreceu o processo e a existência do pluralismo ao apresentar as seguintes características: "uma divisão do trabalho altamente desenvolvida, uma diferenciação concomitantemente alta na estrutura social e elevado excedente econômico"[144]. Assim, a cidade favoreceu o encontro e convívio de pensamentos, costumes e tradições diferentes. Essa convivência era bem mais difícil de ser encontrada em ambientes rurais ou nas vilas e cidades antes da Revolução Industrial porque não havia o grande fluxo de intercâmbio de mão de obra em razão da oferta de emprego nas indústrias.

Destaca-se, por último, na relação entre urbanização e religião, um fator eclesiástico e social que tem a ver com o papel da Igreja e dos clérigos frente às massas que inundavam as cidades. Conforme dados apresentados por Hobsbawm, a partir de um Censo Religioso Britânico de 1851, ao redor deste ano "[...] havia lugares nas igrejas para somente 34% dos habitantes de Sheffield, somente 31,2% para os de Liverpool e Manchester, somente 29% para os de Birmingham"[145]. Onde congregariam todos os que assim o desejassem? Simplesmente não havia espaço nos bancos das igrejas e capelas para a maior parte dos devotos e, ao que tudo indica, não houve mobilização eclesiástica para sanar este problema. Refletindo sobre a urbanização e industrialização no contexto da Revolução Francesa e o efeito sobre a religião, Taylor corrobora com esse argumento ao apontar o movimento da zona rural para a cidade como perda de referências do religioso na vida cotidiana, já que a espiritualidade se valia da linguagem e *imaginarium* camponeses. Soma-se a isso a falta de paróquias para acomodar as grandes massas que migraram, tudo isso favoreceu "[...] o processo de desintegração das formas do *ancien régime*"[146].

Com a mentalidade atual de um vínculo religioso mais individualizado[147], pode parecer que esse seja um elemento de menor importância, contudo, é preciso relembrar que, à época, o divino se apresentava no templo e pelas mãos do clero, isso inclusive no universo protestante – o que se tornou um problema, pois para a maior parte das pessoas a relação com a espiritualidade requisitava a liturgia e a estrutura eclesiástica.

[144] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 162.
[145] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 308.
[146] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 520.
[147] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 58-61.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Percebe-se que os elementos que afetaram a religiosidade individual e coletiva nesta nova relação com a fábrica e a *urbanidade* são diversos. Esse "novo" habitante da cidade que surge como o trabalhador da fábrica passou por ajustes em seu novo modo de vida e a religião institucional não o acolheu nessas mudanças. Ao contrário, acabou se alinhando mais às elites, por razões óbvias que vão desde a quantidade maior de pessoas nas massas populares para serem atendidas, até alinhamento de interesses políticos e econômicos. Sobre isso Taylor menciona que:

> [...] uma vez que a cultura da elite tomou seu próprio caminho, sendo que este caminho passou a dominar a Igreja oficial, e uma vez que surgiu um conflito de classes com os empregadores, inevitavelmente se instaurou um sentimento de alienação religiosa nas pessoas. Elas podem, então, ser recrutadas para alguma visão oposta, que nessas sociedades ultramontanas geralmente era uma visão humanista secular.[148]

A parte final da citação acima traz um elemento importante acerca do papel da Igreja. O próprio clero em si, que ainda possuía uma mentalidade de organização paroquial e de compreensão das necessidades de seus párocos a partir de uma realidade rural, tinha dificuldades em se adaptar, como nos lembra Hobsbawm: "Os problemas do pregador de uma aldeia agrícola não serviam como guia para a cura das almas em uma cidade industrial ou em um cortiço urbano"[149]. Nota-se que a religião não estava preparada para as rápidas mudanças sociais que se sucederam em razão do avanço demográfico nas cidades, o que foi um problema significativo contribuindo para o esvaziamento da relevância da religião no cotidiano das pessoas[150]. Hobsbawm ainda irá construir uma tese na qual esse espaço negligenciado pela religião na vida das pessoas foi preenchido pelos movimentos trabalhistas e suas teorias sociais:

> As igrejas estabelecidas, portanto, negligenciavam estas novas comunidades e classes, abandonando-as (especialmente nos países católicos e luteranos) quase que inteiramente à fé secular dos novos movimentos trabalhistas, que mais tarde iria capturá-los, já no final do século XIX.[151]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[148] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 521.
[149] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 309.
[150] Ressalta-se aqui que se está falando de forma genérica acerca da religião, e que o foco está em sua perda de relevância na sociedade e na vida diárias das pessoas. Isso porque pode-se observar um crescimento de denominações protestantes (seitas, para Hobsbawm), em especial nos Estados Unidos. Como se trata de um processo, o mesmo não se dá de modo linear e concomitante em todos os lugares, o que só reforça a força do argumento apresentado. Para mais informações: HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 309-318.
[151] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 309.

Outra consequência que guarda especial relação com a Revolução Industrial se encontrava no esvaziamento da presença da moral cristã no cotidiano das famílias pobres[152]. Essa realidade religiosa estava ligada às duras condições sociais e econômicas aos quais os menos favorecidos trabalhadores mal remunerados das fábricas estavam sujeitos. O que afastava pouco a pouco a ética religiosa da realidade diária:

> Destituídos das tradicionais instituições e padrões de comportamento, como poderiam muitos deles deixar de cair no abismo dos recursos de sobrevivência, em que as famílias penhoravam a cada semana seus cobertores até o dia do pagamento, e em que o álcool era "a maneira mais rápida para se sair de Manchester" (ou de Lille ou de Borinage). O alcoolismo em massa, companheiro quase invariável de uma industrialização e uma urbanização bruscas e incontroláveis, disseminou "uma peste de embriaguez" em toda a Europa.[153]

De forma muito contundente, Remond é categórico ao afirmar que a Igreja cristã não é só vítima de todo esse processo social, mas ela se torna culpada por ignorar, no plano intelectual, as novas ideias que estavam surgindo e considerá-las seriamente como autoavaliação de seu próprio pensamento. Além disso, levou muito tempo para compreender a nova realidade social que era pujante à sua volta e, por isso, demorou a responder a isso. O autor ainda reforça o argumento de que a classe operária não foi "descristianizada", porque enquanto classe simplesmente não existia para a Igreja. O que ocorreu é que a Igreja não soube como evangelizá-los porque não os compreendia, não entendia sua realidade, suas lutas e seus problemas. Assim, essa classe de pessoas "[...] havia-se dirigido a outras filosofias, para receber uma resposta às suas perguntas e para tomar-lhes de empréstimo a inspiração de sua ação coletiva"[154]. Logo, se alinha aos argumentos de Taylor e Hobsbawm, já apresentados, ao tentar mostrar que o cristianismo não conseguiu ser "uma voz profética" (para usar um linguajar teológico contemporâneo) a seu tempo. Nas palavras dele:

> Na verdade, por ser diferente, por sua natureza, da secularização de combate, descristianização e secularização, historicamente, não estão de todo dissociadas. A política anticlerical dos governos de esquerda, a legislação antirreligiosa, as medidas de exceção tomadas contra a Igreja e suas instituições contribuíram, por certo, para afastar certas camadas da população de seus hábitos religiosos. Paralelamente, o

[152] Isso ocorria em contrapartida ao crescimento de seitas e cultos místicos e apocalípticos que ofereciam uma alternativa de esperança "transcendente" para a dura realidade. HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 284.
[153] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 282.
[154] REMOND, R., O século XIX, p. 172.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> desacordo manifesto entre as aspirações do tempo e a posição das autoridades religiosas foi responsável pelo afastamento de muitos que, obrigados a optar entre a fidelidade à religião tradicional e a esperança de construir um mundo mais livre ou mais justo, escolheram a democracia ou o socialismo, a ciência ou a fraternidade humana.[155]

Temos então esse indivíduo que se encontra inserido em uma nova realidade social e psicológica[156] para a qual a Igreja parecia não estar preparada para lhe dar suporte. As necessidades e dores deste agora operário ou pequeno burguês são distintas das do camponês de períodos anteriores. Com o tempo, em especial com o advento dos meios de comunicação de massa, até os que viviam na zona rural serão afetados pela mentalidade urbana. Além disso, a nova configuração de cidade com seus cortiços[157] ou, por exemplo, nas "moradias-modelo"[158] para os trabalhadores das fábricas e a recepção de mão de obra de diversos lugares provoca o encontro de diversas crenças e realidades que passam a conviver em um espaço plural. Não é tão fácil sustentar agora uma única concepção da verdade religiosa, nem sua eficácia. Para o homem comum, a Igreja parece não mais ditar as regras do jogo social político e econômico, ela passa cada vez mais a pertencer ao mundo da vida privada.

A vida, então, não é mais coesa, ao contrário, parece mais fragmentada e com perda de sentido de pertencimento a uma grande comunidade por laços religiosos ou sanguíneos. Os horários rígidos e extenuantes das fábricas somados a diferenciação entre lugar de trabalho (fábrica) e lugar de descanso (casa) promovem, cada vez mais, um entendimento de que ele precisa aprender a viver momentos e a colocar cada coisa em seu lugar. Os grupos de interesses em comum passam a se estabelecer e assumir, possivelmente, o papel de doador de sentido em um mundo que se torna absurdamente material, onde o espaço muda drástica e constantemente e o tempo parece acelerar a ritmos cada vez mais acentuados. A vida na cidade é o laboratório principal para a secularização.

Especialmente, as duas revoluções se tornariam as colunas centrais para a Modernidade e sua forma de pensamento secularizante em relação ao período

[155] REMOND, R., O século XIX, p. 172.
[156] REMOND, R., O século XIX, p. 141.
[157] Para os "flagelos sociais" dos imigrantes camponeses para as cidades e sua vida com quase nenhum conforto, indicamos: REMOND, R., O século XIX, p. 146.
[158] "Prédios de apartamentos com sete andares" construídos em Londres para abrigar a classe trabalhadora mais pobre, os quais podiam ser ocupados por dezenas de famílias. CONLIN, J., História de duas cidades, p. 43.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

anterior, segundo Kumar: "Se a Revolução Francesa deu à modernidade sua forma e consciência características – uma revolução baseada na razão –, a Revolução Industrial forneceu-lhe a substância material"[159]. Todas essas mudanças provocaram nas pessoas incerteza e insegurança porque o mundo anterior harmônico, hierarquizado e organizado se perdeu, cabendo ao ser humano a nova tarefa de ressignificá-lo.

2.1.3.7
As primeiras "gavetas" da secularização

Com todo o exposto, tentamos apresentar como o cristianismo medieval operou em si mesmo para segmentar a vida cotidiana cindindo o mundo em elementos materiais e imateriais. Com isso, a Reforma e a posterior divisão em ramos igualmente válidos e independentes colaborou para o estabelecimento de *verdades* coexistentes. O conjunto dessas ações desencanta o mundo, ao mesmo tempo que retira o *absoluto* inerente à religião autorizando, juntamente com a racionalização científica, a linguagem para uma realidade que se permite existir sem a tutela religiosa, abrindo as portas para um *locus* no cotidiano em que Deus não precisa estar. Na Revolução Francesa, a religião perde de vez seu domínio sobre a sociedade e, com a urbanização promovida pela industrialização, a racionalização da vida cotidiana conforma as áreas da vida como elementos independentes, ao mesmo tempo que plurais e coexistindo em *certa* harmonia. A formação das "gavetas" está dada, a religião, agora, é *parte* da vida e não mais o *todo* da vida, tornando-se desnecessária para muitas pessoas ou, ao menos, de menor importância. A importância desse movimento da religião para o Ocidente é descrita por Hobsbawm da seguinte forma: "De todas as mudanças ideológicas, esta é de longe a mais profunda, embora suas consequências práticas não fossem mais ambíguas e indeterminadas do que então se supunha. Em todo caso, é a transformação mais inaudita e sem precedentes"[160].

A história recente da sociedade ocidental foi marcada não só pelo ineditismo de tais eventos, mas por sua velocidade e abrangência, as quais chamam a atenção. Não há como negar que a sociedade ocidental mudou e que essas transformações

[159] KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 93. Para Remond, o século XIX foi o século das revoluções. REMOND, R., O século XIX, p. 13.
[160] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 303-304.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

afetaram o modo como o indivíduo passou a se compreender em relação ao mundo, aos outros, a si mesmo e a "Deus" (religião). Nas palavras de Armstrong:

> O processo de modernização envolveu o Ocidente numa série de mudanças profundas: levou à industrialização e a uma consequente transformação da agricultura, a uma "iluminação" intelectual e a revoluções políticas e sociais. Naturalmente, essas imensas mudanças afetaram a maneira como homens e mulheres se percebiam, e os fez rever sua relação com a realidade última que tradicionalmente chamavam de "Deus".[161]

Chegamos ao fim desta tentativa de um breve recorte histórico para traçar o que teria sido o caminho para uma mudança radical na cultura da sociedade ocidental com a construção da secularização. A temática é mais ampla e complexa do que conseguimos resgatar aqui, mas esperamos que sirva como estímulo para aprofundamentos posteriores. Há outros elementos que precisariam ser considerados como, por exemplo, a história do pensamento filosófico e teológico, as inovações tecnológicas dos séculos XIX e XX, as duas grandes guerras, aspectos econômico-sociais como fordismo e pós-industrialismo, as revoluções sociais pós-guerra, marcadamente da década de 1960. Entretanto, apesar de sua importância, faltaria espaço e entendemos ter apresentado o suficiente para o objetivo deste trabalho, ficando a bibliografia dos próprios autores citados como possibilidade de expansão do conhecimento sobre a temática. Contudo, vale deixar a reflexão de Lipovetsky sobre os tempos "hipermodernos" que estaríamos vivendo, como sendo mais do que um *produto* desses elementos citados, mas algo novo. Um tempo que, pela primeira vez, enaltece o presente por desconsiderar, ou reinterpretar o passado, e por esvaziar o futuro de qualquer aspiração *positiva*. Período que é produto de uma mudança na economia capitalista de produção para o consumo; e a passagem de uma sociedade "rigorístico-disciplinar" para uma "sociedade-moda". Em outras palavras, o indivíduo passa a ter protagonismo neste novo momento e o cotidiano, o presente, se torna a única realidade possível, resultados, também, da secularização do tempo. Ele diz: "Eis o fenômeno que nos modificou: é com a revolução do cotidiano, com as profundas convulsões nas aspirações e nos modos de vida estimuladas pelo último meio século, que surge a consagração do presente"[162].

Após essa reconstrução, pode-se reconhecer um tipo de perfil ocidental, urbano, plural e secular, o qual se compreende enquanto objeto sobre o recorte que

[161] ARMSTRONG, K., Uma história de Deus, p. 296.
[162] LIPOVETSKY, G., Tempos hipermodernos, p. 59.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

nos propomos a estudar enquanto contemporâneo. Com isso posto, como esse percurso afetou essa sociedade de modo mais específico e que modo de pensar e de *estar* no cotidiano se construiu para os dias atuais? Para tentar responder a isso, vamos agora analisar mais alguns efeitos a partir do estabelecido até aqui.

2.1.4
Críticas à teoria da secularização

A teoria da secularização tem sofrido duras críticas no decorrer dos anos. O próprio Berger repensou a teoria ao propor o pluralismo, e Taylor a critica por ser uma teoria da subtração, como já mencionamos anteriormente. Um outro julgamento é feito por Rodney Stark e Laurence Iannaccone, a partir do "paradigma da escolha racional"[163], o qual deve ser aplicado à sociologia da religião, segundo eles, o que significa dizer que o pensamento econômico afeta a religião antes, ou ao invés, de ser afetado por ela, pois o indivíduo possui uma relação racional com a religião na ordem de, com o menor custo, realizar maiores ganhos, ou seja, uma questão de método[164].

Eles constatam que a religião não sofreu um ocaso, mas uma *afetação* – até esse ponto estariam alinhados com o próprio Berger, entretanto, para os autores, o fato gerador da mudança é outro que difere da proposta comum da teoria da secularização: "[...] a teoria força a conclusão de que a hipótese da chamada secularização está simplesmente errada – que o nível de mobilização religiosa varia em resposta ao pluralismo, não à expansão da modernidade e da sofisticação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[163] Como propedêutica à temática, indicamos o artigo: FRIGERIO, A., Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? Rio de Janeiro: ANPOCS. Revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais, Nº 50, 2º semestre de 2000, p. 125-143. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-50/515-teorias-economicas-aplicadas-ao-estudo-da-religiao-em-direcao-a-um-novo-paradigma/file>. Acesso em: 4 fev 2022.

[164] Iannaccone apresenta uma crítica à teoria de Weber sobre o efeito da religião protestante observado no capitalismo, pois o capitalismo teria precedido ao protestantismo, além de que "nas regiões citadas por Weber, o progresso econômico não estava correlacionado com a religião". Segundo o autor, o método weberiano não tem base empírica e por isso incorreu em equívoco. IANNACCONE, L. R., Introduction to the Economics of Religion, p. 1474-1475 [tradução nossa]. Em contraponto a tese da influência econômica sobre a religião indicamos: WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 12, 20. E o artigo de Sharot que aponta as dificuldades da aplicação da teoria de mentalidade americana, a seu modo de ver, para outras regiões do mundo: SHAROT, S., Beyond christianity: a critique of the Rational choice theory of religion from a Weberian and comparative religion perspective. New York: Oxford University Press. Sociology of religion, 2002, v. 63, n. 4, p. 427-454. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3712301>. Acesso em: 2 fev 2022.

científica"[165]. Deste modo, toda a tentativa de reconstrução histórica que realizamos estaria equivocada ou, ao menos, *desfinalizada* por perder seu objeto.

Apesar de Stark se declarar como não religioso[166], ele defende que sua teoria resgata a religião, a qual tem sido criticada como uma espécie de pensamento irracional[167] (*primitive-mind*) e pré-científico, desde o século XIX, como sendo exatamente o oposto, ao analisá-la a partir de dados empíricos, pesquisas e análises estatística, a partir de um fenômeno puramente material ou racional, desmascarando os preconceitos antirreligiosos construídos, desde o século XVIII[168], sobre os quais teria sido confeccionada a teoria da secularização. Berger, contudo, já havia afirmado que a teoria da secularização não era de caráter idealista[169].

O pluralismo religioso dentro da teoria da escolha econômica é um fator positivo para a religião porque favorece a "competição", logo, o aperfeiçoamento a partir de um tipo de *benchmarketing*, estimulando a *inovação* para modelos que atraiam mais clientes/membros. Através de pesquisas e análise de dados, de modo geral, os autores visam demonstrar que, nos lugares onde houve uma diversificação de instituições religiosas, constatou-se um crescimento no número de fiéis, em detrimento das regiões com menor competição. Ainda que Berger não pareça compreender o pluralismo como necessariamente *negativo* para a religião e sim como um novo modo de estar na sociedade, ele já havia tratado sobre o pluralismo entre denominações, em especial no modelo americano, e entre religião e não religião, mas não indica com isso um fator de crescimento para a religião[170]. Além disso, analisa a realidade da competição religiosa nos moldes capitalistas como um fator que favorece o ecumenismo em razão da diminuição de algumas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[165] STARK, R., Trazendo a teoria de volta, p. 21. O artigo original pode ser encontrado em: STARK, R. Bringing theory back in. In: YOUNG, L. A., Rational choice theory and religion: summary and assessment. London/New York: Routledge, 1997, p. 3-24. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781315538877>. Acesso em: 12 set 2022. Escolhemos fazer uso do artigo traduzido para facilitar o acesso ao leitor.
[166] STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S., Uma teoria da religião, p. 31.
[167] Weber faz alusão a esse estigma posto sobre a religião a partir de um discurso científico que se arvora em um racionalismo exclusivo. WEBER, M., Sociologia das religiões, p. 77-78.
[168] Para mais informações sobre a abordagem "favorável" à religião dos autores mencionados, indicamos um pequeno artigo publicado a partir do encontro anual da American Economic Association: STARK, R.; IANNACCONE, L. R.; FINKE, R., Religion, Science, and Rationality. The American Economic Review. Nashville: American Economic Association, v. 86, n. 2, p. 433-437, mai 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2118165>. Acesso em: 16 jan 2022.
[169] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 123.
[170] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 148-149.

denominações, ao estilo de incorporação empresarial[171]. Tais elementos podem ter levado à compreensão que Stark defende:

> [...] devo focar em minha tese de que o pluralismo competitivo não é a força maligna que suga o vigor da religião. Ao contrário, onde há mais pluralismo e competitividade, as organizações religiosas são mais fortes, e o nível geral de participação religiosa é maior.[172]

A abordagem de Stark, Iannaccone e Bainbridge parece influenciada pelo contexto religioso denominacional americano, o que se constitui sua principal crítica recebida por ser uma visão reducionista[173]. Por todo o exposto, ainda que a concepção de pluralismo como competição positiva nos pareça funcionar em alguns contextos modernos e no período após a revolução industrial, não nos parece o suficiente para ignorar a hegemonia da religião no período pré-moderno.

2.1.5
Estamos em uma sociedade secular?

O título desta seção pode parecer para alguns uma redundância tautológica e para outros um exagero descabido. A abordagem crítica à teoria da secularização se deu exatamente por essas percepções. É notório que a religião não foi extinta pela *não-religião* secular[174]. Não houve um conflito entre herói e antagonista. Berger e Luckmann, os defensores da teoria da secularização[175], reconhecem que a realidade se mostrou diferente do prognóstico feito. A partir de um novo diagnóstico, Berger propõe uma abordagem diferente ao papel da religião na sociedade contemporânea[176], a teoria do pluralismo religioso, que seria a *permissão* da coexistência de múltiplas escolhas religiosas no mesmo recorte social, incluindo a não religião. O que reforça o que tentamos apresentar aqui como secularização, ou seja, a religião se tornou uma opção, inclusive a de não se ter nenhuma.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[171] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 153, 155-157.
[172] STARK, R., Trazendo a teoria de volta, p. 19-20.
[173] SHAROT, S., Beyond christianity, p. 427-454.
[174] Vattimo sinaliza esse momento como o "[...] regresso de Deus na cultura e na mentalidade contemporânea [...]". VATTIMO, G., Acreditar em acreditar, p. 14.
[175] Marramao tece uma crítica à linha de argumentação desses autores que ele define como "transposição" daquilo que era religioso para o secular, ou seja, o plano secular absorve o que era antes religioso, mas o dessacraliza. Para isso ele faz um resumo sobre o pensamento de Berger e seu movimento a partir de Weber e o pós-weberianismo. MARRAMAO, G., Cielo y tierra, p. 122-123, 127.
[176] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 9. Também: BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 146.

A questão *secular* para Berger se tornou tão ultrapassada que ele critica a obra *Uma era secular* de Charles Taylor por ser uma abordagem a partir de um prisma de *história das ideias*, o qual, ainda que válido, diminuiria a importância dos elementos políticos e econômicos para essa transformação social. Além disso, nomear a sociedade atual como secular seria ignorar que estaríamos na era do pluralismo, segundo ele[177], ainda que o próprio Weber tenha afirmado que o mundo moderno é secular[178]. Entretanto, para Taylor, a secularização não provocou a "morte de Deus" ou o "fim da religião", ela confeccionou uma forma diferente de religiosidade a partir do indivíduo, essa é a tese central do seu livro[179]. O que nos parece *próximo* ao próprio argumento bergeano acerca do pluralismo. Considerando que a discussão sobre o primado na relação entre ideias e empirismo está presente na história do pensamento há séculos, diminuir a influência das ideias na construção da realidade social seria reducionismo, mesmo sendo uma metodologia válida. Taylor se expressa do seguinte modo:

> Assim, minha própria visão de "secularização", que livremente confesso ter sido moldada pela minha própria perspectiva como crente (mas que, não obstante, espero ser capaz de defender com argumentos), é que certamente tem havido um "declínio" da religião. A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela.[180]

Tratar sobre pluralismo religioso é considerar um princípio que analisaremos mais detalhadamente à frente, a autonomia. O próprio Berger afirma que "[…] o pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas"[181]. Se existe escolha, existe autonomia e ambas indicam que a religião foi posicionada em um determinado *locus* da existência cotidiana, ou como diz Ferry: "A liberdade das pessoas provoca a secularização e não ao contrário"[182].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[177] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 107-108. A crítica de Berger ao título do livro de Taylor por ser vista em uma entrevista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=62zSU-U9GGE>. Acesso em: 17 dez 2021.
[178] WEBER, M., A ética protestante, p. 75.
[179] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 35-37.
[180] TAYLOR, C., Um era secular, p. 513.
[181] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 83.
[182] FERRY, L., Do amor, p. 232.

O pluralismo não é um substituo para a secularização, ao contrário, é um "[..] fenômeno gêmeo da secularização"[183], isto porque a questão é a mudança de uma construção de modelo fixista, em que um substituiu o outro, para um modelo fluído, onde *realidades* diversas coexistem. A secularização *permite* a existência do pluralismo: "[…] a teoria anterior não estava completamente errada. A modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade"[184]. Ao separar a vida em áreas autônomas, "gavetas", o pluralismo religioso encontra seu espaço. Por isso, é um erro abordar a tese pluralista de Berger como substituta para a teoria da secularização, como se essa tivesse sido liquidada. A secularização se faz presente no contemporâneo nos moldes da religião como opção tanto de forma *subjetiva*, em nível de consciência do indivíduo, quanto *objetiva*, na estrutura social[185], e o pluralismo é a materialização da secularização na sociedade, como Berger mesmo explica:

> A "crise de credibilidade" na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. *Essa manifestação da secularização no nível de consciência* ("secularização subjetiva", se se preferir) *tem seu correlato em nível socioestrutural* (como "secularização objetiva"). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, *o fenômeno do "pluralismo" é um correlato socioestrutural de secularização da consciência*. Essa relação pede uma análise sociológica.[186]

A urbanização favoreceu a secularização e o pluralismo. Sem o *hub* no qual a cidade industrial moderna se constituiu e sem os demais aspectos integrantes do processo secularizador que configuraram a sociedade ocidental, o surgimento do pluralismo religioso seria impossível. Na verdade, essa regra vale para qualquer forma de pluralismo. Além disso, ele se torna um dos elementos das mudanças sociais porque desconstrói os alicerces das estruturas tradicionais baseadas na unicidade de uma verdade, pois "[...] o pluralismo é um fator acelerador precisamente porque ajuda solapar a eficácia da resistência à mudança das

[183] BERGER, P. L., Rumor de anjos, p. 39-40.
[184] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 105.
[185] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 109.
[186] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 139. [itálico nosso].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

definições tradicionais da realidade"[187]. Deste modo, entendemos que o que chamaremos de o *princípio da diferença* é a gênese do pluralismo e a base das sociedades contemporâneas, como afirma Berger:

> [...] a maioria das sociedades modernas são pluralistas. Isto significa que compartilham de um universo que é o seu núcleo, aceito como indubitável, e têm diferentes universos parciais coexistindo em um estado de mútua acomodação. Estes últimos provavelmente têm algumas funções ideológicas, mas o conflito direto entre as ideologias foi substituído por graus variáveis de tolerância ou mesmo de cooperação. Esta situação, criada por uma constelação de fatores não teóricos, apresenta aos peritos na tradição graves problemas teóricos.[188]

Para exemplificar o que estamos dizendo, basta pensar no fato de se encontrarem cônjuges com religiões diferentes e que as manejam sem conflito que interfira na sua relação – isso não seria admitido em tempos passados. De outra forma, colegas de trabalho que podem sair para um happy hour, conversar e rir juntos sem ao menos tocar em qualquer assunto religioso, mesmo tendo suas filiações religiosas próprias, distintas e sendo compromissados em sua comunidade de fé local, isso porque o trabalho e a amizade não dizem mais respeito à esfera religiosa.

Em uma sociedade onde o número dos declarados sem religião cresce a cada dia, o resultado para a religião pode ser pensado como afirma Remond: "a fé passou, ao mesmo tempo, de uma era de conformidade para uma era de interioridade"[189]. "Conformidade" porque a religião era o *todo* social, "interioridade" porque agora ela se tornou uma opção. Talvez, Berger seja o que melhor expressou o contemporâneo ao dizer: "Em termos de religião, o nosso tempo não é tanto uma era de descrença quanto uma era da dúvida"[190]. A pergunta que fica é como o cristianismo pode se tornar *relevante* em meio à pluralidade. Tentaremos enfrentar essa questão mais à frente.

2.1.6
A construção da mentalidade secular

Como vimos, o processo de secularização é o movimento de deslocamento da religião na sociedade e na mente dos indivíduos, criando a oportunidade da escolha

[187] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 162.
[188] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 161.
[189] REMOND, R., O século XIX, p. 173.
[190] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 131.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

não só entre *religiões*, o que de certa forma ocorrera no passado na própria relação judaísmo-cristianismo-paganismo, mas a escolha da *não religião*, dentro do campo da legalidade formal e da plena liberdade individual. Esse é o elemento principal nos argumentos de autores como Berger, Taylor e Hervieu-Leger, e o ponto por nós defendido. Para Hervieu-Leger a "cristalização" da religião como uma instituição é a evidência da perda de seu domínio enquanto *atmosfera*, pois coloca outras instituições sociais em paridade com ela:

> [...] Do lado das sociedades tradicionais cuja indiferenciação institucional opõe tipicamente às sociedades modernas, a religião se confunde, através de sua diluição nelas, com a cultura. Do lado das sociedades da Alta Modernidade, uma religiosidade flutuante difunde-se através das "ersatz" (substituições, deslocamentos) de religiões, cópias ofuscadas das grandiosas construções simbólicas oferecidas pelos sistemas religiosos dignos desse nome.[191]

O deslocamento da religião para um *locus* específico retirou a centralidade e o topo da hierarquia ocupada pelo divino, passando para o ser humano este posicionamento[192]. Um equívoco comum é considerar que a secularização deixou uma *vacância de poder*, ou que se trata de um movimento do *cosmos* para o *caos*, ou ainda que pluralismo signifique ausência de centralização. Mesmo que se possa falar em "crise de sentido" ou em "problema de significado" [193] pela perda da histórica referência ordenada do sobrenatural, seria uma ilusão pensar em fragmentação como se todas as áreas da vida estivessem dissociadas umas das outras. O espaço perdido pelo divino foi ocupado pelo ser humano e, atualmente, pelo indivíduo.

A mentalidade secular se faz presente nos indivíduos das assim chamadas sociedades modernas, mesmo naqueles que possuam pertença de fé religiosa e, ainda, nos ditos *tradicionais* ou *conservadores*. Está relacionada com uma mudança deveras profunda que reconfigurou o "universo simbólico", o "sentido" e a "linguagem". Vamos tentar compreender essa *nova estruturação*, instrumentalizando o pensamento de Berger sobre a construção social da realidade, em que os três elementos se apresentam como chave. Nosso objetivo não é o de assumir a metodologia de construção da realidade sociedade-indivíduo-sociedade

[191] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 23.
[192] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 33.
[193] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 137.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de Berger, mas de refletir, a partir de sua proposta, como é possível perceber o movimento de construção de mentalidade secular.

O primeiro ponto a se considerar é o modo como a linguagem ajuda a construir o entendimento sobre a realidade. Berger afirma: "A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo"[194]. Ainda, segundo ele, a linguagem não só constrói símbolos "abstraídos da experiência diária", mas ela consegue trazer esses mesmos símbolos de volta e inseri-los no cotidiano[195]. Deste modo, os símbolos criados pela religião por meio da linguagem retornam à realidade de modo objetivo, afetando-a e fazendo parte da realidade cotidiana. Considerar isso em uma época na qual a religião ofertava grande parte do saber e tinha prerrogativa sobre a linguagem nos traz uma ideia de como a realidade social era permeada pela religião, não havendo espaço na vida humana no qual o divino não se fizesse presente. Desde as narrativas bíblicas contadas na Igreja, nas missas e cultos, até às conversas comuns ocorridas nos mercados, tudo estava carregado de ideias, palavras, expressões, ditados religiosos. Algo ocorreu, entre os séculos XVII e XIX, que mudou essa realidade, o que tentamos construir de forma breve anteriormente.

Em se tratando de linguagem e construção de símbolos, Lyotard apresentou o conceito de "jogos de linguagem"[196] para se referir como a Modernidade havia trazido consigo o discurso científico como o modo de saber legítimo em substituição ao discurso religioso, contudo esse não foi capaz de oferecer sentido totalizante por não estar em sua natureza fazê-lo[197]. No período pós-industrial, todas as *metanarrativas* deixaram de ser consideradas como válidas, incluindo a científica, porque a realidade social pós-moderna não tem a "simplicidade" que o discurso científico se propunha, a fim de construir um modelo de narrativa que unificasse todos os demais, ou seja, um metadiscurso[198]. Desprovido, ao menos, de uma metanarrativa, perdeu-se a unicidade de sentido antes outorgado pela linguagem, na narrativa religiosa, por exemplo.

[194] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 59.
[195] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 59.
[196] LYOTARD, J.-F., A condição pós-moderna, p. 17-18.
[197] LYOTARD, J.-F., A condição pós-moderna, p. 49.
[198] LYOTARD, J.-F., A condição pós-moderna, p. 117-118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O segundo elemento apresentado por Berger é o "sentido", compreendido com um constructo sociocultural feito por indivíduos, grupos e instituições que confere unidade às experiências diversas e individualizadas: "O sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências" [199]. Como é ensinado a todos que ele teria existência por si mesmo, nas sociedades arcaicas, tradicionais, o sentido seria controlado pelas instituições, sendo transmitido aos indivíduos de forma "impositiva" por meio de educação ou da doutrinação, o que envolveria controle e censura. No período moderno, esse controle e coerção, segundo Berger, não se identificam mais, ainda que algumas instituições comuniquem o "sentido das ações para suas áreas operacionais" [200], ou seja, não mais para o todo social. Deste modo, a religião perdeu esse caráter normativo sobre a vida cotidiana do indivíduo, tanto na produção quanto na comunicação do sentido, o que abrirá espaço para a autonomia.

É importante compreendermos que, ao afirmarmos que a religião deixa de ter o monopólio da produção de sentido, não estamos afirmando que ela perde totalmente seu papel social ou na consciência do indivíduo. Ela deixa de ter a *hegemonia* neste papel e o caráter *totalizador* do sentido, mas ainda cumpre o seu papel de "nomos"[201]. Some-se a isso a concepção do pluralismo e temos uma "competição" pela produção de sentido com mais de um discurso religioso igualmente válido e o surgimento da narrativa não religiosa ocupando o mesmo nível de aceitação. Além disso, as instituições têm sua prerrogativa esvanecida em detrimento da ascensão da autonomia do indivíduo.

A relação entre produção de sentido e memória é apresentada por Hervieu-Léger como a questão central da real perda das sociedades contemporâneas. Para ela, a tradição presente anteriormente nas sociedades significava, principalmente, *memória*, porque ela que permite a *conexão* entre as experiências individuais. Logo, a imediatez das atuais sociedades é um reflexo desta perda, impactando diretamente

[199] BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p. 15.
[200] BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p. 23.
[201] Berger estabelece esse conceito para expressar a intimidade da relação indivíduo/sociedade. O *nomos* trata da regra, lei, construída para conferir ordem, significado, à realidade cotidiana. Designa o cosmos, às instituições, à sociedade enquanto ordem construída. O *nomos* provoca no indivíduo uma transcendência de si mesmo porque o vincula a *algo* que vem de fora para dentro organizando, dando uma certa estrutura ao seu próprio universo subjetivo. BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 66.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

na produção e propagação de sentido no âmbito religioso. Portanto, a secularização não se apresenta como negação da religião propriamente, mas a perda de sua função de memória. O pensamento positivo moderno traz isso ao se ignorar o passado, tido como "superado", e olhar somente para o futuro enquanto progresso, sendo que, após as desilusões com o progresso e a técnica no século XX (guerras especialmente), restaria apenas o presente. A tradição religiosa resguardava essa memória, pois o passado era valorado como doador de sentido para o presente e futuro, era como a "atmosfera" era construída e mantida. Em sua afirmação, ela deixa claro:

> Não é por serem idealmente sociedades racionais que as sociedades modernas são tão a-religiosas: é porque são sociedades *amnésicas*, nas quais a crescente impotência para manter viva a memória coletiva portadora de sentido para o presente e orientações para o futuro representa uma fundamental carência.[202]

Esse papel de linguagem, sentido e memória que a religião desempenhava de modo absoluto era extremamente significativo para que a pessoa pudesse compreender-se na sociedade e a si mesmo enquanto ente individual e em relação com *um todo*. Tudo isso criava uma estrutura de ordenamento, um *cosmos*, que permitia o entendimento da realidade a partir de um paradigma que lhe era totalmente suficiente. Além disso, sendo transmitido por gerações e gerações, o indivíduo nascia inserido, imerso, nessa que era a única realidade conhecida. Bonhoeffer, que estudaremos mais à frente, terá um *insight* sobre a perda da "memória moral"[203], enquanto Ferry explicita a perda dos grandes ideais fornecedores de sentido na sociedade contemporânea. A estrutura de linguagem, sentido e memória, Berger compreenderá como "universo simbólico" dentro do qual as demais instituições sociais eram legitimadas, interpretadas e unificadas [204] – esse é o terceiro fator apresentado por ele.

É o universo simbólico que ordena o *caos* a partir de suas próprias premissas, organizando a forma como o indivíduo enxerga a si mesmo, os outros e o mundo: "O universo simbólico oferece a ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica. Experiências pertencentes a diferentes esferas da realidade são integradas pela incorporação ao mesmo envolvente universo de significação"[205].

[202] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 63.
[203] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 286-287.
[204] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 135-136.
[205] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 129.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Taylor nomeia essa estrutura como "plenitude", que podemos remeter ao "dossel sagrado" de Berger ou à "atmosfera" para outros autores. Ele pontua:

> [...] passamos de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou "além" da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) "dentro" da vida humana.[206]

Com esses três elementos, podemos nos perguntar, como a secularização se apresenta em uma realidade plural que, contrariamente ao período anterior, não teria mais uma única fonte controladora da linguagem, fornecedora e comunicadora de sentido e construtora de um único universo simbólico. A resposta não é simples, porém está relacionada com a possibilidade de que haja graus de envolvimento dentro do mesmo universo simbólico vivenciado por indivíduos diferentes, como diz Berger: "Alguns indivíduos 'habitam' o universo transmitido de maneira mais definida do que outros. Mesmo entre os 'habitantes' mais ou menos autorizados, haverá sempre variações idiossincrásicas na maneira como concebem o universo"[207]. O envolvimento *parcial* permite que espaços sejam ocupados por outras construções simbólicas. Soma-se a isso o paradigma humanista que está por detrás da secularização e do individualismo. A religião *ministrava* linguagem, sentido e universo a partir da centralidade absoluta de Deus, com o seu *destronar*, o ser humano se centraliza e a partir de si estabelece novos paradigmas. A secularização é a estrutura que *permite* o humanismo autocentrado, ao mesmo tempo que se torna seu instrumento, porque, em um humanismo não metafísico, a relação entre subjetividade e coletividade se constrói a partir de si e não de uma concepção prévia organizadora e hierarquizada. Em um humanismo fechado, o universo e o sentido só permitem as conexões intrínsecas a si, o que exige a linguagem, não permitindo que algo que a isso transcenda lhe ateste a existência.

Ainda que Lyotard tenha defendido que estamos em uma época de fim das "metanarrativas" [208], em outras palavras, das explicações absolutas da realidade na direção de um sentido, o que Ferry identificará como o esvaziamento da força dos ideais[209], o humanismo ocupou esse lugar. Não se pretende com isso reduzir a

[206] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 29.
[207] BERGER, P. L., A construção social da realidade, p. 139.
[208] LYOTARD, J.-F., A condição pós-moderna, p. XV.
[209] Em especial, Ferry menciona Deus, a pátria e a revolução como as principais entidades que construíram o "sagrado" na Europa. FERRY, L., A revolução do amor, p. 110.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

abordagem sociológica de Berger à análise de cunho epistemológico de Lyotard ou vice-versa, estamos experimentando um diálogo.

Kumar critica essa abordagem pós-moderna de decretar o fim dos metarrelatos[210], o que nos parece ser um ponto de partida em razão da percepção da autonomia do sujeito e o pluralismo transmitirem o *esquecimento* de que a centralidade do ser humano é o novo paradigma acerca do qual a linguagem, o sentido e o universo simbólico estão construídos. Como costumeiramente é apresentado, a relação entre Pré-modernidade e Modernidade, como o embate entre absoluto e relativo, transcendente e imanente, ou algo do tipo, restou para a Pós-modernidade[211] o que *sobrou* deste conflito ou seu acirramento, com a vitória da Modernidade, na acepção mais europeia do conceito tratada como *Hypermodernidade*.

Interessa-nos estabelecer, mais uma vez, que a religião não desapareceu, mas foi *secularizada*, passando à submissão do ser humano, sendo por vezes reduzida à uma ética, perdendo sua *autoridade* enquanto linguagem, sentido e universo simbólico para o *todo* da sociedade. O mais interessante é constatar a atitude de tentar suplantar a religião a partir de outra metanarrativa que faz uso da linguagem científica como se o período de *crenças* tivesse terminado e agora seria o alvorecer da *veracidade factual*. Talvez, a virada da Pós-modernidade seja a de constatar que o fim dos metarrelatos deve ser o fim de *todos* eles, porque no pluralismo não há espaço para discursos absolutos que não respeitem a existência de outras ordens epistemológicas igualmente válidas em suas esferas de ação. Podemos exemplificar com Hervieu-Léger, fazendo menção de um aspecto da teoria na sociologia da religião: "[...] a sociologia das religiões viu-se totalmente sacudida ao descobrir, na virada dos anos 1970, que esta modernidade secular, supostamente governada pela razão científica e técnica, era, também ela, uma nuvem de crenças"[212].

A mentalidade secular é fruto de um processo de construção que começa na estruturação de uma linguagem que permite a *existência* de um *locus* onde Deus não está ou não precisa estar. O rompimento que isso causou foi pequeno no começo e estrondoso ao final, se é que chegou ao final, pois abalou toda a concepção do

[210] KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 96.
[211] Para um levantamento crítico e de desconstrução sobre a pós-modernidade com seus autores e definições, indicamos: KUMAR, K., Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 112-158.
[212] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

cosmos simbólico que servia para a hermenêutica da realidade como um todo. Como a ideia de *finalidade* não se esvaneceu na mente das pessoas, ainda que possa ter sofrido abalos em termos filosóficos, a pergunta sobre o *sentido* dentro do *locus* que prescindia de Deus continuava existindo. Ora, se havia linguagem e *certo* sentido, logo havia toda uma existência possível em separado, de um único mundo, que passou a um universo habitado por vários mundos.

O passo seguinte era o da coexistência possível de diversos mundos no meio social, pluralismo e subjetividade na mente do indivíduo, o que chamamos aqui de "vidas em gavetas". A religião passa a ser *identificável* exteriormente, como diz Hervieu-Léger: "[...] quando a presença social da "religião no pleno sentido do termo" impõe-se de modo evidente ao observador, ela está em vias de desaparecimento, ou já desapareceu e não subsiste mais, exceto como traços do passado"[213]. Se passar a ser *um algo* é porque não é mais *a atmosfera*, padece da mesma posição que a não religião, por exemplo, sofria quando a tempo do absoluto religioso.

Pensando novamente em termos de metanarrativa, podemos fazer alusão a uma reflexão de Berger sobre a construção narrativa de uma "teodiceia": "A teodiceia afeta diretamente o indivíduo na sua vida concreta na sociedade"[214]. Analisar a partir disto é abrir a possibilidade para que a secularização deixe de ser somente uma questão de ordem epistemológica e passe para o existencial, para o empírico, para o psicológico, para o cotidiano. Sobre isso, ele segue ainda afirmando que: "Uma teodiceia plausível [...] permite ao indivíduo integrar as experiências anômicas de sua biografia ao nomos socialmente estabelecido e ao seu correlato subjetivo na sua própria consciência"[215].

O humanismo, na esteira da secularização com sua linguagem científica em um ambiente plural, se apresenta como uma metanarrativa, como um substituto para uma teodiceia religiosa. A plenitude da formatação dessa mentalidade se dá quando os estatutos ético-teológicos judaico-cristãos são esvaziados de sua densidade religiosa e transmutados em valores secularizados. Vattimo discute sobre isso em sua obra *Acreditar em acreditar*, ao considerar o processo de secularização na filosofia e teologia como positivo. Ferry reconhece esse mesmo movimento não

[213] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 17.
[214] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 70.
[215] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 70.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

somente na história do pensamento, mas também na sociedade[216]. Assim, a secularização completa sua obra ao deslocar a religião como um *possível* na existência humana, e assumindo sua *valoração* a esvazia de sua ação social em um codinome de *espiritualidade*, a qual está intimamente relacionada com a subjetividade e com a interioridade.

A mentalidade secular afeta não só os não religiosos como todo o corpo de crentes ao cumprir neles as características acima apresentadas. Entretanto, se parássemos a análise por aqui, teríamos que concordar com a *fragmentação* do cotidiano em alusão à nossa metáfora das gavetas. O individualismo acirra essa fragmentação ao mesmo tempo que, por meio da autonomia, as mantém separadas, porém sempre orientadas para um único fim e sentido que é o próprio ser humano.

2.2
O individualismo

Na abordagem anterior acerca da secularização, o tema do individualismo foi perpassado em várias situações, porque compreendemos que estão intimamente relacionados. Entretanto, se faz necessário, ainda, uma abordagem mais analítica desse tema, pois a secularização sem o individualismo construiria uma existência fragmentada. É o individualismo que reorganiza as gavetas a partir de um novo centro, que é o indivíduo contemporâneo.

O mundo contemporâneo tem no individualismo sua estrutura ideológica[217], assim defende Dumont[218], coadunando com o pensamento de Taylor, que o vê como a estrutura central para se compreender a sociedade ocidental[219], que é compreendida por Bauman como uma disposição "dos membros como indivíduos"[220], ou seja, em razão da autonomia[221], a sociedade contemporânea é um agrupamento de indivíduos. É uma transformação profunda na compreensão da sociedade como demonstra Taylor, ao dizer que a "[...] própria sociedade passa a

[216] FERRY, L., A revolução do amor, p. 145.
[217] Ideologia para Dumont seria: "[...] um sistema de ideias e valores que tem curso num dado meio social". DUMONT, L., O individualismo, p. 20.
[218] Para Dumont o individualismo é o elemento principal que identifica a sociedade ocidental e a cultura moderna, ainda que se tenham variantes nacionais, formando uma ideologia individualista, o que para ele é a ideologia moderna. DUMONT, L., O individualismo, p. 21, 123-127.
[219] TAYLOR, C., Uma era secular, p.192, 194.
[220] BAUMAN, Z., A sociedade individualizada, p. 62.
[221] BAUMAN, Z.; RAUD. R., A individualidade numa época de incertezas, p. 7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ser reconcebida como formada por indivíduos"[222]. Mudança essa que representa um rompimento com um modelo anterior *ordenado* a partir da especificação de papéis e hierarquia, solidificado no coletivo, até porque esse modo de vida representava segurança e sobrevivência, além de ser *expressão* da vontade divina[223].

A religião não escapa dessa formatação, pois, seguindo a Taylor, "[...] qualquer estrutura política, social e eclesial a que aspiremos [...]" deve "[...] ser mobilizada para dentro da existência"[224]. O indivíduo é trazido para o centro de sua própria vida e da sociedade, de onde partirão também as representações e doações de sentido. As gavetas possuem um novo ordenamento, ainda que o *caos* seja aparente, o *cosmos* agora responde ao indivíduo. Esse processo ocorreu *mesclado* com a secularização e, para fins didáticos, preferimos pontuá-lo de modo específico, seguindo a mesma esteira lógico-histórica já apresentada na secularização.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

2.2.1
Breve processo histórico-social

Compreendemos, como Ferry, que a base estruturante da sociedade ocidental é devedora do cristianismo, o que se reflete, também, na confecção do individualismo moderno a partir da valorização cristã da pessoa enquanto ser único[225]. Entretanto, o emaranhado histórico é bem mais complexo e solicita que possamos olhar a reconstrução anteriormente elaborada para apontar a diferenciação para um individualismo inserido na sociedade moderna.

2.2.1.1
Atenas e Jerusalém

Fazendo uso da esteira de pensamento de Dumont, vemos como o ambiente helênico (epicurismo e estoicismo) se diferenciava de Platão e Aristóteles ao enfatizar o indivíduo e não tanto a *Pólis*[226], influenciando a própria concepção cristã do indivíduo *fora* do mundo, dando maior relevância para a direta relação com Deus

[222] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 181.
[223] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 207.
[224] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 523.
[225] FERRY, L., Aprender a viver, p. 63.
[226] DUMONT, L., O individualismo, p. 39-41. Uma interessante abordagem sobre a Pólis grega pode ser encontrada em: VERNANT, J.-P., As origens do pensamento grego, p. 53-72.

e a vida futura[227]. O que de certa forma se alinha com Berger em sua busca das origens da secularização por centralizar o indivíduo e não a *Pólis*, aqui como referência para mundo.

Seria tarefa de Constantino e dos papas trazerem a Igreja para *dentro* do mundo, ao *unificarem* os poderes espiritual e terreno[228]. Essa nova forma de governo da Igreja faz com que o cristão individualmente esteja "[...] agora comprometido no mundo num grau sem precedentes"[229]. Contudo, essa percepção do indivíduo ainda estava inserida em um holismo, onde o sobrenatural governava o natural e lhe conferia sentido de modo hierárquico[230]. A relação da Igreja com o mundo culminará em Calvino, o que nas palavras de Dumont era a "[...] última forma que a Igreja podia adotar sem desaparecer"[231].

2.2.1.2
A Reforma Protestante e a salvação individual

Não somente na história do pensamento como, também na relação econômica e política, a Reforma Protestante é trazida como o ponto da virada entre *holismo* e individualismo secularizado, por meio de sua proposta de salvação em uma relação direta com o divino sem a intercessão hierárquica da Igreja. Além disso, ela dissipa a ideia de *unicidade* da doutrina e prática cristãs, causando uma ruptura na mentalidade popular, alicerçada na homogeneidade de uma só fé. Mesmo que a fórmula *cujos regio ejus religio* indicasse certa unicidade, ao mesmo tempo favorecia a coexistência das variantes da "mesma" Reforma, trazendo em seu cerne o germe da liberdade individual. Lutero tinha certa resistência a essas divergências doutrinárias, mas a chama da liberdade da fé individual era a essência da própria Reforma, o que estava fundamentado em toda a sua base teológica, gerando efeitos sociais notórios[232]. Dumont diz que "[...] a liberdade de consciência constitui o primeiro, cronologicamente, de todos os aspectos da liberdade política e a raiz de todos os demais"[233] – isso começa com a Reforma e seguirá nos iluministas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[227] DUMONT, L., O individualismo, p. 47, 49.
[228] DUMONT, L., O individualismo, p. 53-55.
[229] DUMONT, L., O individualismo, p. 62.
[230] DUMONT, L., O individualismo, p. 59.
[231] DUMONT, L., O individualismo, p. 63.
[232] DUMONT, L., O individualismo, p. 93.
[233] DUMONT, L., O Individualismo, p. 86.

Teria sido com Calvino que a Igreja passou de uma espécie de porta coletiva de salvação para algo como um conjunto de indivíduos eleitos que atuam eticamente no mundo. O conceito de eleição calvinista se dava pelo indivíduo e não pela Igreja. O eleito precisaria realizar no mundo as características de sua eleição, somado à soberania absoluta de Deus, não haveria área na vida cotidiana na qual Ele não devesse atuar ou ser "representado" por seus eleitos. Em outras palavras, a dicotomia espiritual e terrenal termina e se forma um novo tipo de indivíduo:

> [...] o elemento mundano antagônico, ao qual o individualismo devia até então reservar um lugar, desaparece inteiramente na teocracia calvinista. O campo está completamente unificado. *O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações*. Temos diante de nós o indivíduo-no-mundo.[234]

Taylor traz pensamento semelhante, ao explicar que a Reforma, especialmente a calvinista, provocou algumas mudanças profundas na sociedade, as quais afetaram as regiões católicas também, sempre no caminho da construção da mentalidade individualista. Para ele, o pensamento reformado estabeleceu cinco tipos de programas que afetaram o modo como o indivíduo se relaciona com a religião e, posteriormente, com a própria sociedade: primeiro, uma mudança de atitude frente aos pobres, que deixaram de ser caminho de salvação para Cristo (Idade Média) para se tornarem indigentes que necessitam de uma ajuda para deixarem de ser pobres. Em segundo lugar, separação entre a cultura popular e a cultura dos nobres, o que implicava em condenar as festas como carnaval e o chavari, por serem excessos e não lidarem com o equilíbrio. Os nobres vão aprender a ler e escrever corretamente. O terceiro se relaciona com o Estado policial focando no progresso da sociedade, logo, cada indivíduo tinha que cooperar para que a sociedade avançasse, o que vai levar a uma responsabilidade maior do papel do indivíduo. O quarto programa é que as reformas sociais foram feitas por estruturas de governo eficazes, graças a visão neoestoica somada ao calvinismo. E, por último, a proliferação de métodos de disciplina espiritual e filosófica, como mecanismos para adequação, para reforma do *self*, do eu, de si mesmo[235].

A Reforma acentuou a responsabilidade individual tanto na salvação quanto na *práxis* social, diferenciando do catolicismo medieval estruturado na mediação comunitária-hierárquica. Os argumentos apresentados parecem fluir para um maior

[234] DUMONT, L., O individualismo, p. 63.
[235] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 137-142.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

comprometimento do fator racional da Reforma frente ao emocional em relação ao período cristão anterior, chegando ao *cume* quando a lógica racional se seculariza e o cristianismo recebe a alcunha de *irracionalidade* como um todo na mesma razão proporcional entre cristianismo primitivo e religião pagã no império romano. O que fica evidente é que o pensamento individualista surge no seio do cristianismo antes de sua secularização na estrutura humanista posterior. *Desmagificando* o cotidiano, consegue centralizar a religião em uma relação do tipo eu-Tu, estabelecendo a autonomia do indivíduo frente à comunidade.

2.2.1.3
O racionalismo humanista e a liberdade individual

O pensamento racional secularizado é abordado por Dumont[236] a partir do pensamento filosófico e político com alguns autores como Hobbes e Rousseau tentando equacionar o dilema moderno entre "indivíduo político" e "ser social"[237]. A estrutura básica sempre é apresentada a partir do conceito de liberdade do indivíduo frente às instâncias que dominavam a paisagem social. Esse paradigma da liberdade apregoado nas escolas de pensamento das Luzes também é apontado por Armstrong, ressaltando o trabalho dos humanistas neste papel de confeccionar a relação entre individualismo e liberdade e a centralidade disso para a modernidade:

> O conceito de indivíduo, que seria crucial para o *éthos* moderno, deve-se em grande parte, aos humanistas. Só uma pessoa livre de ideias prontas – comunitárias, sociais ou dogmáticas – pode inovar livremente, ousar experimentar, rejeitar a autoridade instituída e correr o risco de errar.[238]

Alinhado a essa interpretação, Hobsbawm, confirmando o individualismo humanista como um produto do Iluminismo, traça a linha do *menos racional* para o *mais racional*, da *prisão da ignorância* para a *liberdade da razão* (luz) que oferecia independência do "tradicionalismo", da "superstição" e da "hierarquia" fundamentados no cristianismo medieval, que dividiam os seres humanos. Deste modo: "A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens

[236] Indicamos a análise que Dumont faz sobre a relação entre as concepções de *societas* e *universas* dentro do pensamento medieval, revolucionário e romântico, pois apresenta o modo como a relação entre indivíduo e sociedade foram concebidos e construídos. DUMONT, L., O Individualismo, p. 88-116.
[237] DUMONT, L., O individualismo, p. 109.
[238] ARMSTRONG, K., Em defesa de Deus, p. 173.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

eram seus slogans. No devido tempo se tornaram os *slogans* da Revolução Francesa"[239], segundo ele. O individualismo não deixava de ser um contraponto da razão frente à ignorância da religião.

2.2.1.4
A Revolução Francesa e a sociedade de indivíduos

O recorte que fazemos do papel da Revolução Francesa foi o de romper com as estruturas de poder hierárquicas e libertar o homem por meio de seus direitos universais[240]. Dumont estabelece um elo entre a Revolução Francesa e o pensamento político que se construía na América do Norte, sendo este, a seu modo de ver, um produto direto da religião puritana, o que nos lembra Tocqueville e Weber[241], de certa forma. Novamente, a Reforma Protestante se mostra, assim, como a real iniciadora da *lógica individualista* em razão da defesa da liberdade religiosa na luta contra a dominação de um pensamento religioso totalitário, tendo no puritanismo a expressão máxima desse modelo. Em outras palavras, o individualismo teria nascido no pensamento religioso da Reforma, se tornado pensamento político-social na América do Norte e se convertido em pensamento político-social secularizado na Revolução Francesa. O indivíduo deixaria de estar diante de Deus para estar diante de si mesmo. Ele afirma:

> A liberdade religiosa, nascida da Reforma e das lutas subsequentes, foi o agente da transformação das especulações de direito natural numa realidade política. Os franceses só podiam retomar, por sua conta, a afirmação abstrata do Indivíduo como superior ao Estado, mas os puritanos foram os primeiros a pronunciar essa afirmação.[242]

A Revolução Francesa nutria antipatia por reconhecer qualquer tipo de associação, ainda que livre e voluntária, com medo de que "[...] o indivíduo fosse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[239] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 41-42.
[240] DUMONT, L., O individualismo, p. 109. A título de contraponto é interessante o modo como a reflexão de Burke se dá em defender a nobreza, o clero e um "certo *quantum* de poder" que sempre deve estar nas mãos de alguém ou algum grupo para o bem da comunidade e de como esse modo de ser, especialmente da nobreza com suas propriedades, seria um atestado da verdadeira liberdade, assim como se deveria realizar a individuação do clero atual em relação aos erros eclesiásticos históricos, o que seria um atestado de reconhecimento do individualismo. BURKE, E., Reflexões sobre a revolução na França, p. 210-216. Tocqueville reflete, parcialmente, sobre a defesa da nobreza feita por Burke, quem teria ignorado que a Revolução derivou exatamente do comportamento da nobreza. DE TOCQUEVILLE, A., O Antigo regime e a Revolução, p. 225.
[241] DUMONT, L., O individualismo, p. 67.
[242] DUMONT, L., O individualismo, p. 111.

absorvido, escravizado pelos grupos"[243]. Essa íntima relação entre liberdade e individualismo ficará mais evidente na própria "ideologia liberal", herdeira da Revolução, que se apresentava como uma "[...] filosofia social individualista, na medida em que coloca o indivíduo à frente da razão de Estado, dos interesses de grupo, das exigências da coletividade [...]"[244], como dirá Remond. Assim, o que ocorre na França revolucionária é uma ação *secularizante* e *individualizante*, baseado no paradigma da liberdade individual. Para Bonhoeffer fica claro que a "Revolução Francesa é a revelação do ser humano liberto com seu poder enorme e em sua mais terrível desfiguração"[245], porque o individualismo secularizado é diferente do estabelecido pela Reforma, em que a comunidade é o paradigma.

2.2.1.5
A Revolução Industrial e a urbanização

Deixando um pouco de lado o aspecto que envolve a religião diretamente, e a Revolução Francesa, encontramos na Revolução Industrial e na urbanização outros fatores que contribuíram para o desenvolvimento do pensamento individualista.

O sistema econômico baseado no campo e na estrutura hierárquica feudal não favorecia o empreendimento individual a partir do próprio empenho e esforço. Não que as pessoas não trabalhassem muito, mas não havia fácil acesso à ascensão socioeconômica, para não dizer impossibilidade, ou de aumentar os ganhos e conquistar bens. Além disso, o trabalho no campo exigia cooperação entre muitas pessoas, até porque não havia maquinário agrícola com mais tecnologia que permitisse a substituição da mão de obra humana como vemos hoje, por exemplo.

Por causa da Revolução Industrial aliada a outros fatores como a fome e a guerra, houve um movimento gradual do campo para a cidade e da agricultura de sobrevivência para a fábrica. O que também é um movimento de especialização e individuação da mão de obra e dos interesses individuais frente aos coletivos. Por mais que na fábrica, e em uma futura "linha de montagem" fordista, a cooperação seja importante, esse coletivo se resume ao tempo na fábrica e a uma atividade específica. Cada pessoa cumpre seu papel, sua função e depois vai embora para

[243] REMOND, R., O século XIX, p. 27.
[244] REMOND, R., O século XIX, p. 27.
[245] BONHOEFFER, D., Ética, p. 65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

casa. Se no campo poderia haver cooperação, em especial da rede familiar, para plantio e colheita, e isso se mantinha nas relações sociais em outros momentos, agora na fábrica as funções são mais individualizadas, sendo que, após o expediente, muitos desses relacionamentos de trabalho não seguiam em função de distância, quantidade muito maior de pessoas envolvidas, especialização das funções e rotina de trabalho pesada.

O modelo de urbanização realizado para acomodar de forma rápida e com baixo custo às famílias afetou as relações interpessoais, desde famílias numerosas para mononucleares, até a cisão trabalho/comunidade e o entretenimento focado na família em si. Ainda que haja a formação de sindicatos, isso se dá por associação profissional e não mais pelo viés comunitário regional e familiar, o que favorece a opinião de Bauman que diz que, "desde o princípio dos tempos modernos, as cidades têm sido reuniões de multidões anônimas, lugar de encontro de estrangeiros"[246]. No começo, com as pequenas cidades ao redor de uma única fábrica, a dissociação comunitária não se fez sentir de imediato, mas nas cidades maiores com múltiplas fábricas o processo foi mais acelerado, além de comportar um número maior de pessoas.

Ferry analisa o efeito que a criação do salário teve nesse processo de autonomia social, em especial para as mulheres, como efeito da "globalização capitalista" que favoreceu o individualismo enquanto "emancipação" dos "comunitarismos tradicionais"

> O capitalismo foi realmente o motor para toda essa história, pois com seu corolário, *invenção do salário*, permitiu que uma quantidade de pessoas se dirigisse às cidades, como operários e operárias, para trabalhar em fábricas ou residências burguesas. Aqueles jovens ganhavam então uma dupla liberdade. A do *anonimato*, que permitia escapar do controle social do vilarejo, da família e do padre; e a do *salário*, que oferecia uma inédita autonomia material.[247]

A sobrevivência passa a não depender tanto da ajuda mútua para as colheitas como do trabalho individualizado na fábrica. Como a religião abarcada pela secularização não reunia mais o *todo* em um único conjunto de significado, o cotidiano se fragmenta e passa a ser reunificado em razão da experiência individualizada. Esse é um tipo de independência e liberdade que o indivíduo jamais

[246] BAUMAN, Z., A sociedade individualizada, p. 116.
[247] FERRY, L., O anticonformista, p. 284-285.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

experimentara em relação à comunidade. Mais tarde, com o fim dos ideais e *metanarrativas*, o indivíduo se aprofunda ainda mais em sua *solidão*.

Passamos a ter um coletivo, uma "sociedade de indivíduos"[248], e não mais uma comunidade. Encontram-se os coletivos de trabalhadores da fábrica, os coletivos de artesãos, os coletivos de cristãos de determinada linha, dentre outros, todos grupos reunidos por interesses em comum. O que vai favorecer, paulatinamente, ao surgimento das associações e sindicatos por atividade e profissão em detrimento das Igrejas, que não conseguiam atender às novas demandas sociais[249], ainda que tenha havido um aumento das seitas protestantes, as quais conseguiam se conectar com os anseios particulares de parte do povo nesse período (personalização da religião). Entretanto, estava cada vez mais customizado e setorizado sem conseguir reunificar o *todo* da vida e se tornando uma *parte* a mais na complexa vida individualizada que o urbano potencializava.

2.2.1.6
O acirramento do individualismo

A partir das significativas guerras e revoluções pelas quais o Ocidente passou, o individualismo se acirrou. Lipovetsky conclui que estamos experimentando uma era de um segundo tipo de individualismo diferente do que foi construído na Modernidade[250], porém não alheio a todo esse processo. O "hiperindividualismo", como ele vai chamar, sofreu a mutação por estar ligado à lógica do consumo que envolve elementos como a personalização e a moda. Baseados no que poderíamos considerar como *razão econômica*, ele define assim:

> O hiperindividualismo coincide não apenas com a internalização do modelo do *homo oeconomicus* que persegue a maximização de seus ganhos na maioria das esferas da vida (escola, sexualidade, procriação, religião, política, sindicalismo), mas também com a desestruturação de antigas formas de regulação social dos comportamentos, junto a uma maré montante de patologias, distúrbios e excessos comportamentais.[251]

Perceba que o individualismo é compreendido por Lipovetsky como uma

[248] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 181. Também: HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 83. Ainda: BAUMAN, Z., A sociedade individualizada, p. 62-65.
[249] HOBSBAWM, E. J., A era das revoluções 1789-1848, p. 308-309.
[250] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. X. Ferry vai chamar o individualismo apresentado por Lipovetsky de "individualismo democrático". FERRY, L., O anticonformista, p. 118.
[251] LIPOVETSKY, G., Tempos hipermodernos, p. 56.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mentalidade, uma *cosmovisão*[252], para usar um termo alinhado à teologia. Ele diz que o primeiro individualismo parcialmente pré-moderno estava comprometido em "[...] imergir o indivíduo nas regras uniformes, em eliminar o máximo possível as formas de preferências e expressões singulares, em afogar as particularidades idiossincrásicas numa lei homogênea e universal que fosse a 'vontade geral'"[253], o que coaduna com o que nos referimos quando a Modernidade substituiu, secularizou, as estruturas comunitárias religiosas pela coletividade racionalizada, exemplo da ética kantiana, entretanto, a hipermodernidade vai além, tendo a razão subordinada ao *cliente-sujeito*. Esse argumento nos parece relembrar o esquema industrial e pós-industrial de Daniel Bell[254], como, também, o argumento fordismo/pós-fordismo das análises econômico-sociais, todos seguindo a esteira do método comparativo indo do *indivíduo* para o *sujeito*. Assim como o fim dos ideais e *metanarrativas*, ainda que, no caso desse último, o próprio Lyotard discorde que a pós-modernidade tenha levado a um acirramento do individualismo, argumento que ele vê como uma certa romantização de uma "sociedade orgânica" perdida[255]. Entretanto, a análise de Lipovetsky nos parece alinhada com a realidade consumista da contemporaneidade, como na análise que ele faz a seguir:

> O ideal moderno de subordinação do indivíduo às regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo é, certamente, inseparável de uma sociedade que instituiu o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que a manifestação definitiva da ideologia individualista.[256]

O fenômeno contemporâneo é o de se ter um indivíduo com autonomia e liberdade jamais experimentadas na história ocidental. Emancipado de qualquer tutela, se torna *senhor* de sua existência e, por vezes, compreendendo-se assim em

[252] Sire vai definir cosmovisão como: "Uma cosmovisão é um comprometimento, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expressa como uma história ou um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser total ou parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas), que detemos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade e que fornece o alicerce sobre o qual vivemos, movemos e possuímos nosso ser." SIRE, J., O universo ao lado, p. 16.
[253] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. XVII.
[254] BELL, D., El advenimiento de la sociedade post industrial. Madrid: Alianza editorial, 1976.
[255] LYOTARD, J.-F., A condição pós-moderna, p. 28.
[256] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. XVII.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

relação ao outro e ao mundo, em seu desejo imperativo de *reorganizar* as gavetas conforme seus desejos e vontades.

2.2.2
A autonomia e os efeitos de um paradigma individualista

Ainda que o uso do termo "individualismo" possua diversidade semântica, sendo sinônimo de *egoísmo* e *egocentrismo*, por exemplo, no senso comum, nossa ênfase está em sua identificação com a "autonomia" do indivíduo frente à tutela de instituições religiosas ou não, mesmo sem ignorar a realidade do uso comum do termo, marcadamente ao se tratar das relações interpessoais.

Na esteira do "hiperindividualismo" de Lipovetsky, o consumismo contemporâneo desenvolve seu papel por criar o domínio da "personalização" operada pela "sedução" [257]. Como ele mesmo diz, os "grandes eixos modernos, a revolução, as disciplinas, a laicidade e a vanguarda foram modificados à força de personalização hedonista"[258]. A constatação do autor é crítica em relação à personalização que ele compreende como um "novo tipo de controle social"[259], sendo que a sua existência só se torna possível por causa do individualismo moderno, paradigma da sociedade contemporânea. Consumo é autonomia.

Taylor não confere tanta ênfase à autonomia enquanto relação com a lógica do consumo, porém considera que a transformação ocorrida a partir do individualismo é uma "mudança de identidade" afetando o que ele vai chamar de "nosso mundo moral" porque deixamos de nos compreender primariamente como inseridos em um contexto prévio, pai ou filho de alguém ou parte de uma comunidade, para nos compreendermos como indivíduos[260].

Analisando o mesmo percurso histórico, Hervieu-Léger indica três aspectos fundamentais da sociedade moderna: racionalização científica; autonomia do sujeito e sociedade cindida do domínio religioso[261]. De modo que, para Taylor, o individualismo é a chave de leitura da "Era secular"; para Hervieu-Léger é a autonomia do sujeito, em especial frente ao paradigma religioso na mudança entre o período pré-moderno e o moderno. Para essa última, como para boa parte da

[257] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 3.
[258] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. XIX.
[259] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 7.
[260] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 194.
[261] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 24-26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

escola francesa, a liberdade é o primado para a compreensão do indivíduo moderno enquanto autônomo, libertando-o para ser *sujeito* e agir independentemente *no* mundo, "[...] a autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de 'fazer' o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência"[262]. Queiruga parece se alinhar com essa constatação, ao afirmar que aquilo que "[...] constitui o núcleo mais determinante e talvez o dinamismo mais irreversível do processo moderno é a progressiva *autonomia* alcança por distintos estratos ou âmbitos da realidade"[263], começando com a realidade física e seguindo na realidade social, econômica e política, afetando a psicologia e, por fim, a moral agora liberta da tutela religiosa. Progressão semelhante da autonomia é expressa por Bonhoeffer para chegar a seu conceito de "mundo adulto"[264], que analisaremos melhor mais à frente.

A autonomia frente à religião se deu, também, dentro da própria esfera religiosa com a possibilidade da *opção* dentre a realidade do pluralismo, como Berger mencionou. O interessante é o transpassamento do social para o psicológico que ele traça a partir do paradigma pluralista quando diz que a "pluralidade de legitimações religiosas é interiorizada na consciência como uma pluralidade de possibilidades entre as quais pode-se escolher". Tornando o absoluto em relativo, faz com que qualquer certeza "deva ser buscada na consciência subjetiva do indivíduo, uma vez que não pode mais derivar-se do mundo exterior, partilhando socialmente e tido por evidente"[265].

A autonomia deu ao indivíduo o controle sobre suas próprias ações e sobre sua participação ou não em diversas áreas da comunidade na qual está inserido[266]. Ele não nasce em um lugar de pertença, ele tem a opção de decidir sobre o tipo e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[262] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 32.
[263] QUEIRUGA, A., Fim do cristianismo pré-moderno, p. 20.
[264] Ele traça o processo a partir da história do pensamento: "Sobre o aspecto histórico: é um processo amplo que leva à autonomia do mundo. Na teologia, o primeiro foi Herbet von Cherbury, que afirma a suficiência da razão para o conhecimento religiosos. Na moral: Montaigne, Bodin, que estabelecem regras de vida em lugar dos mandamentos. Na política: Maquiavel, que aparta a política da moral geral e funda a doutrina da razão de Estado. Mais tarde, H. Grotius, que apesar de ser muito diferente de Maquiavel quanto ao conteúdo, está, de acordo com ele na tendência para a autonomia da sociedade humana, estabelece o seu direito natural como direito internacional, o qual tem validade *etsi deus non daretur*, "mesmo que Deus não existisse". Por fim, o ponto final filosófico: por um lado, o deísmo de Descartes: o mundo é um mecanismo que funciona por si mesmo sem a intervenção de Deus; por outro lado, o panteísmo de Spinoza: Deus é a natureza. Kant no fundo é deísta, Ficthe e Hegel são panteístas. Em toda parte, a autonomia do ser humano e do mundo é o alvo das reflexões". BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 486.
[265] BERGER, P., O Dossel sagrado, p. 163.
[266] BAUMAN, Z.; RAUD. R., A individualidade numa época de incertezas, p. 13.

nível do seu envolvimento com esse grupo que o cerca. A amplitude dessa autonomia se dá na ocupação que o indivíduo fez de parte do espaço sociopsicológico aberto pela religião desde a Reforma, ao mesmo tempo que ela também se ausentava da autoridade da narrativa pública e da vida cotidiana no paralelo e complexo processo de secularização. Esse controle é visto por Ferry a partir de um *novo arranjo* da autonomia, um certo modo de se buscar ter autenticidade e não mais lutar por libertar-se de qualquer tutela:

> Ora, com o recente e espetacular avanço do individualismo nas sociedades ocidentais, o essencial não está mais em se confrontar a normas coletivas externas a si próprio e, assim sendo, "impositivas", mas em alcançar a expressão de si próprio. *Be yourself!* É, mais ou menos, o único imperativo que subsiste.[267]

O fim das *tutelas* e a busca por *autenticidade* potencializam o individualismo como perda, também das *tradições*, o que corrói o elo com o passado. Lipovetsky diz que, atualmente "vivemos para nós mesmos, sem nos preocuparmos com as nossas tradições e com a nossa posteridade: o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições sociais"[268]. Novamente, o tema da "perda de memória" tratado por Hervieu-Léger se encaixa para nos conduzir a uma reflexão a partir de uma prática comum, porém que seria impensável há séculos e que evidencia a força da autonomia sobre todas as áreas da vida cotidiana. Especialmente nos países europeus e nos Estados Unidos, é perfeitamente *normal* que o filho conduza um de seus pais ou parentes idosos para casas de repouso, já no contexto brasileiro isso tem se tornado cada vez mais recorrente, mas ainda com certa visão negativa. Independente da valoração do ato, o idoso é compreendido a partir da lógica econômica por não ser mais *produtivo* e por comprometer a vida dos seus tutores mais jovens. Anteriormente, a lógica da memória compreenderia essa ausência do idoso no círculo familiar como perda de conhecimento e sabedoria, como prejuízo. Porém, em uma sociedade da autonomia, a família se torna uma relação *natural* entre indivíduos e o passado perde valor frente ao futuro em uma aspiração positivista.

Por fim, mesmo nesse exemplo anterior, tanto quanto em um todo, a performance do indivíduo contemporâneo é compreendida como algo negativo por Lipovetsky, por resultar em uma "desestabilização do eu" ou em uma

[267] FERRY, L., O anticonformista, p. 170.
[268] LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"vulnerabilidade psicológica", isto porque a autonomia deixa o indivíduo exposto sem os *muros de proteção* que a relação comunitária oferece, seja ela familiar ou de amizade seja, ainda, das regras e costumes estabelecidos previamente e que se constituem em parte desta *memória* que se perdeu. O diagnóstico do autor é o seguinte:

> [...] essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo. Testemunho disso é a maré montante de sintomas psicossomáticos, de distúrbios compulsivos, de depressões, de ansiedades, de tentativas de suicídios, para nem falar do crescente sentimento de insuficiência e autodepreciação. Vulnerabilidade psicológica que (ao contrário do que tanto se diz) se deve menos ao peso extenuante das normas do desempenho, à intensificação das pressões que se abatem sobre as pessoas, do que à ruptura dos antigos sistemas de defesa e enquadramento dos indivíduos.[269]

É impossível um retorno para um modelo de tutela da religião ou de quaisquer outros ideais sobre o indivíduo. A autonomia conferiu-lhe poder e autoridade, ambos confundidos facilmente com autenticidade e desvinculação com qualquer autoridade, seja ela divina ou familiar. Nossa busca, repetimos, não está no julgamento valorativo deste modo de ser e sim em sua compreensão. O indivíduo moderno ou o sujeito contemporâneo possui total controle sobre todas as áreas da vida cotidiana, ao menos a regência sobre seu significado e sentido sempre a partir de sua própria experiência e percepção. A "vida em gavetas" não é um *caos*, ela possui um *ordenamento* subjetivo, um sujeito de sua própria jornada e por isso a religião encontrará dificuldades porque oferece um outro tipo de *senhorio*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

2.3
"Vida em gavetas": uma metáfora do contemporâneo

A metáfora que propomos tem por objetivo ilustrar aquilo que outros autores já constataram, que a Modernidade é fruto de um processo de racionalização que fragmentou a vida cotidiana, levando-a a uma crise de sentido. A diferença é que, em nossa compreensão, a secularização não *fragmentou* a realidade cotidiana, ela a *dissociou*, o que significa afirmar que as áreas da vida analiticamente identificadas (trabalho, família, estudo, religião) permanecem coexistindo e interligadas, porém reorganizadas a partir de um outro elemento unificador que, por ser de natureza

[269] LIPOVETSKY, G., Tempos hipermodernos, p. 83-84.

diferente, causa a impressão de desordenamento, ou seja, perda de sentido. A síntese, pela primeira vez na história, é feita pelo indivíduo.

Poderíamos dizer que um certo modo de pensar e agir analítico-racional ocorre a partir de uma estrutura hermenêutica de síntese-subjetiva. Tratamos como *hermenêutica*, fazendo referência à *cosmovisão*, que *interpreta* a realidade para o sujeito pelos filtros da percepção, sem a especificidade aqui de conceitos neuropsicológicos. Nos esforçamos para *reconstruir* o processo da secularização e individualismo fazendo uso de autores da sociologia, filosofia e teologia porque queríamos apreciar os fenômenos, desde suas realizações na sociedade até a interioridade do indivíduo.

Em nossa compreensão, a secularização, analiticamente, dissocia na realidade social as instituições, provocando nelas uma autonomia a partir de uma *nova* estruturação lógica que as defina e ordene. Precisamos compreender que a sociedade hierarquicamente concebida era tradicionalmente prova da existência de Deus[270], era um espelhamento de uma realidade *suprema*. Como todas as instituições existiam em razão da religião, secularizá-las é o mesmo que refundá-las, obviamente que não a partir do *nada*, porque historicamente *ex nihilo nihil fit*, o ambiente era o cristianismo ocidental, desconsiderá-lo é tão errado quanto sustentar imunidade total do próprio cristianismo frente a seu contexto de surgimento judaico e greco-romano. A religião passa então do *todo* para o *específico*, ou como denominamos algumas vezes, para um *locus* particular, sendo-lhe outorgada *ad extra* uma categoria epistemológica que lhe seria por *domínio*. Hervieu-Léger é quem melhor explica isso ao falar sobre a terceira característica da Modernidade como "diferenciação das instituições", o que para nós se resume na teoria da secularização:

> Nestas sociedades, o político e o religiosos se separam; o aspecto econômico e o doméstico se dissociam; a arte, a ciência, a moral, a cultura constituem igualmente registros distintos nos quais os homens realizam sua capacidade criativa. Cada uma dessas esferas funciona segundo uma regra do jogo que lhe é própria: a lógica do político não se confunde com a da economia ou com a das ciências; o domínio da moral não é regido pelas mesmas regras do da arte. Claro, relações múltiplas e interferências fazem estes domínios interagirem, e a autonomia própria de cada um é apenas relativa.[271]

[270] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 62.
[271] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O *locus* específico é a separação realizada pela desvinculação de um único elemento unificador externo. Epistemologicamente se observa a mesma estruturação das gavetas a partir da análise racional especialmente promovida pelo discurso científico. Dumont consegue resumir essa mudança que o pensamento científico causou ao compará-lo com a *maneira* metafísica de se aproximar da realidade, a qual busca a unidade na multiplicidade:

> Para Platão, o ser supremo era o Bem, Não havia desacordo entre o Bem, o Verdadeiro e o Belo, e, no entanto, o Bem era supremo, talvez por ser impossível conceber a mais alta perfeição como inativa e indiferente, porque o Bem acrescenta a dimensão da ação à da contemplação. Pelo contrário, nós, modernos, separamos ciência, estética e moral. E a natureza da nossa ciência é tal que a sua própria existência explica ou, melhor, implica a separação entre, de um lado, o verdadeiro, do outro, o belo e o bem, e em particular entre ser e valor moral, entre o que é e o que deve ser. Com efeito, a descoberta científica do mundo teve como pressuposto a rejeição de todas as qualidades a que não é aplicável a medida física. Assim é que um cosmo hierárquico veio a ser substituído pelo nosso universo físico homogêneo. A dimensão do valor, que até então se projetara espontaneamente no mundo, foi restringida ao que é, para nós, o seu único domínio verdadeiro, ou seja, o espírito, o sentimento e a volição do homem.[272]

O *valor* é *dissociado* das demais *coisas*, sendo-lhes outorgado como um *acidente* a *gosto* do sujeito. A religião institucionalmente dissociada do todo da vida social também se torna em teologia, enquanto ciência e em *espiritualidade*, como parte da experiência do sujeito no mundo. O que por vezes acontece é unificar espiritualidade e ética por se considerar que a relevância social da primeira só se dá na manifestação de um *comportamento* em relação aos demais, esvaziando-a por completo da *ousadia* de oferecer um sentido que transcenda o *locus* que lhe foi outorgado. A espiritualidade é prisioneira em uma gaveta. Essa atitude se torna clara quando vemos, por exemplo, no diálogo com Ferry, sobre o esvaziamento da religião na vida pública, Gauchet dizer que o "fato de ser crente não é determinante na maneira de se situar na cena pública; ele se traduz em posições que podem ser muito diferentes e que são admitidas como tais do ponto de vista das consciências crentes"[273].

A questão analítico-racional está sustentada epistemologicamente e na sociedade[274], porém ela precisa se situar, também, na mente do indivíduo. Berger defende que "uma compreensão geral da sociologia é que toda instituição, caso

[272] DUMONT, L., O individualismo, p. 240.
[273] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 53.
[274] DUMONT, L., O individualismo, p. 272.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

queira funcionar na sociedade, deve ser interiorizada nas mentes dos indivíduos"[275]. Tomando *livremente* esse considerando, projetamos que o indivíduo acolheu em si a mesma dissociação das áreas da vida cotidiana em sua realidade interior. Desta feita, a religião passa a ser assumida como equivalente em grau de importância ao entretenimento, por exemplo, quando muito, ao trabalho, ainda que neste último caso se evidencie preponderância em prol da lógica econômica que o consumo implica na atualidade. Em razão deste processo é que o termo *espiritualidade* passa a ser mais bem compreendido pelo indivíduo para designar essa área de sua vida, que o desconecta da religião compreendida enquanto instituição social. Contudo, facilmente um indivíduo dito religioso pode tomar uma decisão ética sem considerar pressupostos dogmáticos de sua fé professada, pois ele a interpreta *subjetivamente* de modo diferente. Da mesma maneira que não concebe sua profissão como tendo qualquer vínculo com sua espiritualidade, a título de comparação.

Então a "vida em gavetas" está dada, porém, não se observa o *caos* no cotidiano e sim outra espécie de ordenamento. Por isso, cabe-nos tratar sobre a síntese-subjetiva realizada pelo sujeito, como cautelosamente nomeamos o indivíduo contemporâneo autônomo. Vem de Dumont uma frase que exemplifica a experiência atual ao dizer que o "todo converteu-se num amontoado"[276], porém, nos interessa o que ele diz a seguir: "O fato é que o mundo objetivo está constituído de entidades separadas ou de substâncias *à imagem do sujeito individual*, e que as relações entre elas que a experiência fornece são consideradas exteriores àquelas"[277]. É o sujeito o novo *ordenador* do todo e, por isso, parece somente um "amontoado", porque não há um *metaelemento* que unifique o sentido da realidade para a maior parte das pessoas na mesma comunidade social.

O indivíduo moderno não é só fruto de um processo de *individuação* e de libertação de estruturas que o condicionam agora, ele se torna um sujeito autônomo com ampla possibilidade de escolha. A autonomia a ele conferida o coloca no centro do ordenamento da sociedade e de sua própria biografia como um elemento que permite classificá-lo em grau de importância às instituições e áreas de sua vida. A novidade é que, ao fazer isso, sua decisão é respeitada e aceita pelos demais

[275] BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 123.
[276] DUMONT, L., O individualismo, p. 272.
[277] DUMONT, L., O individualismo, p. 272. [itálico nosso].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

indivíduos e instituições. O próprio ordenamento político-social demonstra isso pela apreciação ao *princípio da diferença* que a democracia moderna apregoa, construção *puramente* da vontade dos indivíduos *sem* a tutela da religião por meio da relação entre *liberdade* e *igualdade* fundidas no preceito da *isonomia material*. Hervieu-Léger reforça essa característica como a "mais fundamental da Modernidade":

> [...] o traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia.[278]

Apesar de, no contexto democrático, a relação coletiva ser a primazia, o sujeito contemporâneo não se percebe como *condicionado* por ela, não é a mesma relação substitutiva da religião em um passado. A "vida em gavetas" afeta o modo como ele interpreta a realidade e como age no mundo, isto porque ele é ensinado e condicionado a pensar e atuar assim em estruturas separadas e individualizadas[279], estando estas centralizadas em si mesmas. O sujeito é o "dono" das gavetas, a propriedade delas não mais pertence à religião ou a qualquer outra entidade, instituição ou ideal *suprassenssível*. Estamos no reinado da autonomia do indivíduo e de seu poder enquanto sujeito.

O que nos leva à questão sobre o *novo cosmos* orquestrado pelo sujeito como proposta de sentido enquanto ação necessária. Em outras palavras, porque buscar conferir sentido, unificar as gavetas, ao invés de vivenciá-las em separado? A resposta reside no próprio ser humano que possui *as per nature* essa vocação, como Bauman nos apresenta ao explicar que a criação da cultura é a demonstração do esforço por construir um sentido para a vida, ele diz:

> A vida humana é, assim, um esforço incessante para preencher um vazio assustador, tornar a vida significativa; ou, alternativamente, esquecer a insignificância existencial da vida ou proscrevê-la, declará-la irrelevante, minimizá-la ou jogá-la num incinerador, deixando-a lá indefinidamente; em suma, tornar a vida suportável – na verdade, capaz de ser vivida – com a consciência de nossa mortalidade. A esse esforço incessante denominamos cultura. "Cultura" é outro nome para aquela grandeza que Pascal identificou em nossa miséria comum.[280]

[278] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 33.
[279] DUMONT, L., O individualismo, p. 256-257.
[280] BAUMAN, Z.; RAUD. R., A individualidade numa época de incertezas, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

A diferença entre o momento atual e os períodos anteriores é que o sentido é compreendido como um *constructo* subjetivo, não há um sentido geral, *ad extra* por preceito metafísico. A História não tem mais sentido nem linear e nem circular, por exemplo. Então o sujeito unifica as *gavetas* com um fim específico que é a busca por sua satisfação pessoal e felicidade de *sua história pessoal* a partir de suas próprias convicções, opiniões, crenças e sentimentos, isto é, de sua experiência. Novamente, recorremos a Bauman para ilustrar essa performance do sujeito na construção do sentido ao tratar sobre como o "tempo", na atualidade, é percebido de modo "fragmentário" e não mais "contínuo, acumulativo e direcional", é um "tempo episódico" sendo "colocado em uma narrativa histórica coesa postumamente; enquanto está sendo vivido, cada episódio tem apenas a si mesmo para fornecer todo o sentido [...]"[281]. Essa alteração entre história, tempo e vínculos externos nos remete ao tema de *perda de memória* trazido por Hervieu-Léger anteriormente.

Deste modo, falar sobre "crise de sentido" não seria a melhor abordagem porque ele não deixou de existir, mas foi reconfigurado de *ad extra* para *ad intro* ao sujeito. Ainda que Berger fale acerca de um segundo tipo de crise de sentido que ocorre porque as "[...] 'grandes' instituições (econômicas, políticas, religiosas) se desligaram dos sistemas supraordenados de valores e determinaram a ação do indivíduo nas áreas funcionais por elas administradas"[282]. A *crise* não está no sentido, mas está na autoridade de *quem* o outorgava e em um mundo plural esvaziado dos *metaordenadores* da realidade[283], o sentido não é mais unívoco. Por esse viés se poderia pensar em *crise*, porque se há vários sentidos, então não haveria nenhum. A questão aqui é que o sujeito contemporâneo não parece perceber que haja falta de sentido para a existência, ainda mais quando o consumismo ocupa esse lugar.

Ao final, a "vida em gavetas" é um *subjetivismo fechado contemporâneo* em uma realidade externa e interna dissociada, que identificamos como o maior desafio contemporâneo para o cristianismo porque, apesar de ser uma religião que enfoque a interioridade de uma relação real com a divindade, não está à mercê do sujeito, uma vez que o caminho do Crucificado é, por natureza, convite à alteridade e à

[281] BAUMAN, Z., A sociedade individualizada, p. 163.
[282] BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p. 33.
[283] BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p. 33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

renúncia de si, e ousada por pretender que o Cristo seja sentido para todo ser humano e para o mundo – não há *realidade* que ele não almeje *agraciar*.

2.4
Considerações finais sobre a "vida em gavetas"

A secularização e o individualismo se demonstram em vários outros processos contemporâneos e o espaço aqui nos falta para considerarmos temas que são abordados, especialmente por Lipovetsky, Bauman, Berger e Taylor, como o consumismo e as redes sociais, por exemplo, como mecanismos derivativos e potencializadores desta lógica contemporânea.

O recorte que realizamos acerca da contemporaneidade almejou desenhar o *perfil* do ser humano na atualidade para que as futuras propostas de Ferry e Bonhoeffer sobre a espiritualidade pudessem encontrar ambiente específico para se desenvolver. Ambos os autores trarão reflexões, em certa medida, a partir da constatação de todas essas mudanças que ocorreram na sociedade ocidental, fenômeno inabalável enquanto constatação que a estrutura da sociedade e do indivíduo em relação com a religião não é mais a mesma.

O mais impressionante nesta análise é a constatação, por vezes ignorada pelos críticos, de que o próprio *crente* contemporâneo é um *sujeito* nos mesmos moldes citados anteriormente. Não há dentro dos muros das Igrejas ou da ortodoxia dogmática a manutenção de uma realidade idílica que impeça a Modernidade ou a Pós-modernidade de se *atualizar* na vida de cada membro. Na verdade, antes de ser um *crente*, cada membro é uma *pessoa* nascida em uma sociedade, algo que, a nosso ver, nem comunidades fechadas e isoladas conseguem manter o ambiente estéril porque o *mundo* é implacável por meio de tudo que o cerca, globalizado e comunicativo. Deste modo, concordamos quando Hervieu-Léger analisa que:

> O que é especificamente "moderno" não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis.[284]

Uma espiritualidade cristã contemporânea não é uma proposta somente para os *não crentes* como espécie de evangelização. É a busca por tornar o cristianismo

[284] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 34.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

inteligível, *relevante* e que forneça *sentido* para um sujeito secularizado e individualista. Do mesmo modo que consiga *dialogar* com a sociedade que o cerca e da qual faz parte.

Terminando, Berger consegue fazer uma leitura que *desvela* as *aberturas* que o cristianismo deixou e que permitiu o surgimento de *espiritualidades* que tentassem responder às questões mais profundas do ser humano. Ele escreveu:

> [...] a teodiceia cristã do sofrimento perdeu sua plausibilidade e assim abriu-se caminho para várias soteriologias secularizadas, a maioria das quais, porém, mostrou-se incapaz de legitimar os sofrimentos da vida de cada um, mesmo quando atingia alguma plausibilidade na legitimação da história. E, finalmente, o colapso das estruturas alienadas da cosmovisão cristã liberou movimentos de pensamento crítico que radicalmente desalienaram e "humanizaram" a realidade social (a perspectiva sociológica é um desses movimentos), conquista esta que frequentemente se deu ao preço de uma severa anomia e ansiedade existencial.[285]

Veremos, no próximo capítulo, como Luc Ferry não só encontra esse espaço, mas como propõe que o *sentido da vida* não pode ser simplesmente ignorado, pois todo ser humano o *buscará*, ou, o *construirá*, e como a religião não ocupa mais tal espaço, o humanismo secular possui o ferramental necessário para preencher o *suposto* vazio contemporâneo, até porque o que se observa enquanto fenômeno na sociedade contemporânea não é um problema de crise de sentido ou de *perdição* e *derrota* do ser humano, mas o surgimento imanente de um humanismo mais completo e em si mesmo *soteriológico*.

Seria a resposta de Ferry suficiente? Teria ainda o cristianismo algum espaço de fala na sociedade contemporânea? O seguimento do Crucificado, o discipulado, poderia propor algo *extraordinário* que conseguisse fazer com que a espiritualidade reunificasse as gavetas em uma transcendência que faça sentido ao ser humano hoje? São os caminhos que pretendemos seguir.

[285] BERGER, P. L., O Dossel sagrado, p. 137-138. O autor está tratando sobre propostas como conhecidas à sua época e de alcances mais sociais, como o caso do marxismo, por exemplo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3
A “espiritualidade laica” de Luc Ferry

“*[...] é o amor que dá sentido à nossa existência.*”
Luc Ferry

Abordaremos neste capítulo o pensamento de Luc Ferry e sua proposta filosófica de uma “espiritualidade laica” como soteriologia para o ser humano contemporâneo.

Ao refletirmos sobre uma espiritualidade contemporânea, em vista do que repassamos há pouco, não podemos ignorar, em uma sociedade plural, propostas de espiritualidades ateístas, porque esse é o contexto no qual o ser humano ocidental está inserido. Desta forma, temos em Ferry uma proposta que nos pareceu apropriada para a construção que queremos fazer, porque ele *ousa* resgatar a questão do *sentido* como parte integrante do papel filosófico por ser necessário para a existência humana.

A “espiritualidade laica” de Ferry está conectada com toda a construção do capítulo anterior em sua proposta de assumir e ir além, ao propor um “segundo humanismo”. Ele compreende que a construção do que podemos chamar de Modernidade foi o cenário de uma “revolução do amor”, que impacta positivamente a existência do ser humano contemporâneo e a construção de uma sociedade cônscia da importância do outro e do meio ambiente. Uma estrutura oriunda do amor dos pais por seus filhos em um espírito de sacrifício, que torna o amor o caminho da *nova* espiritualidade, e a filosofia seu agente enquanto soteriologia.

Será essa uma abordagem que encontra realmente eco na realidade ou é somente um secular, porém romântico, retorno à metafísica? A proposta de “espiritualidade laica” é suficiente para outorgar sentido à vida? Sobre que tipo de amor e sacrifício estaria Ferry trabalhando? Essas são algumas das questões que serão trabalhadas a seguir.

Para tanto, começaremos com um breve recorte biográfico, estabelecendo a base e o método para o argumento de Ferry. Em seguida, faremos o processo de reconstrução histórico-filosófico nas mesmas pegadas do autor, além de suas análises e críticas sobre outros agentes nesse percurso do pensamento. Apresentaremos os conceitos centrais para a “espiritualidade laica” como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"transcendência na imanência", "sentido *na* vida", "segundo humanismo" e a "filosofia como soteriologia". Por fim, a proposta e definição de Ferry acerca do amor e da revolução que causou e como ele se oferece como a base de sua proposta para uma espiritualidade sem Deus, que seria claramente percebida nos tempos do "segundo humanismo" ou no "humanismo do amor", ou seja, o momento presente para a sociedade ocidental.

Para se estudar Ferry é preciso agir um pouco como sua própria maneira de escrever, algo como apresentar, vincular, repetir, ampliar e refinar. Em razão disso, os temas apresentados por ele são interligados e interdependentes, em especial para a construção de seu argumento da "espiritualidade laica", que é o que nos interessa aqui. Assim, repetiremos assuntos e conceitos nas divisões de seções a fim de que possamos permitir que as amarras lógicas do próprio autor não se percam. O que se torna mais abrandado pelo fato dele ser um escritor profícuo[286] e palestrante muito requisitado[287], nos permitindo obter mais volume de informações acerca de seu pensamento. Os títulos e subtítulos das seções foram, na medida do possível, retirados dos nomes das obras de Luc Ferry para tentar ilustrar sua linha de pensamento.

Por ser um autor "recente", não foram encontrados comentadores de suas obras para o tema específico da "espiritualidade laica". Nos Estados Unidos e na França já há um número significativo de publicações e artigos referentes a seu pensamento político. Em razão disso, optamos por apresentar o pensamento do autor sobre esse tema a partir de suas próprias obras em diálogo com *outros autores* que dividem certos escritos com ele em alguns momentos, ou que são citados por ele. Entendemos que esses *coautores* cumprem, de certo modo, o papel de comentadores nas partes temáticas com interseção.

No modelo acima explicado, ele lança mão de responder a indagações de terceiros em suas obras citando-os brevemente. Especialmente em seu livro *Vencer os medos*, ele oferece na íntegra a crítica operada por outros autores após a publicação de *Aprender a viver*, isso nos permite apreciar esses recortes como espécie de "comentadores" de seu pensamento. Assim, sinalizaremos,

[286] Publicou algumas dezenas de livros, além de artigos e traduções de filósofos do alemão para o francês, com destaque para Heidegger. No Brasil, foram traduzidas mais de vinte de seus livros.
[287] Já teve algumas participações em eventos no Brasil, com destaque para o projeto "Fronteiras do Pensamento", onde nos foi possível assisti-lo presencialmente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

resumidamente, algumas dessas críticas, ora nas notas de rodapé ora no corpo do texto.

Além disso, a temática da espiritualidade não religiosa foi abordada por outros pensadores que serão trazidos aqui, bem como outros autores que podem complementar ou aprofundar a discussão de determinados tópicos.

Nosso itinerário pelo pensamento de Ferry, por escolha metodológica, se dará em seu conceito de "espiritualidade laica", especialmente, no demonstrado em sua obra *A revolução do amor*. Ele tenta estabelecer um *novo* marco para a filosofia, a fim de que esta não fique refém de um reducionismo materialista, como ele mesmo indica. A escolha desta obra em particular se deu por a considerarmos como nexo central em um certo percurso recortado de seu itinerário filosófico, que começaria em *O homem-Deus* (1996), nos indicando a direção do seu *novo* humanismo amparado no resgate do *sentido* provocado por um amor imanente, em contraste com a proposta do cristianismo e na mudança do eixo hermenêutico na Modernidade – inclusive, indicamos a leitura da "conclusão" desse escrito como um resumo que antecipa algumas das questões que ele trabalhará em outros textos. Em *Aprender a viver* (2006), nos apresenta a filosofia como "soteriologia" e "sentido na vida". Quando chega em *A revolução do amor* (2010), ele recolhe as linhas principais destas obras anteriores e as direciona mais agudamente para a "espiritualidade laica", motivo de utilizarmos esta obra como *sumário* de sua reflexão para essa temática específica. Por fim, em *Do amor* (2012), amplia a definição do amor em seu papel para a filosofia como pedagoga para o "sentido na vida". Apesar deste *caminho*, notar-se-á que várias outras obras do autor serão utilizadas para nos ajudar na compreensão de sua proposta e, também, pelo que mencionamos ser seu estilo de retomar e ampliar os tópicos de seu pensamento em seus escritos.

Almejamos que a provocação que Ferry nos traz, com sua agudez de pensamento e ousadia de proposta, possa, ao menos, solidificar que mesmo quando não se concebe *Deus* como variável na equação de qualquer tipo de espiritualidade, o amor se apresenta como o verdadeiro doador de sentido.

3.1
Um breve recorte biográfico

Luc Ferry nasceu em 1 de janeiro de 1951 no interior da França em uma típica

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

família de sua época. Parte de seus estudos até a graduação se deu em casa por meio de uma educação a distância. Graduou-se em Filosofia na Universidade de Paris-IV[288]. Após seus estudos de pós-graduação, tornou-se professor de filosofia, palestrante internacional, escritor e ministro da educação na França, entre 2002 e 2004. Ainda hoje, permanece atuante no cenário acadêmico e político francês.

Ferry se apresenta como um humanista e um racionalista[289]. Agnóstico[290], é um antimaterialista[291] no sentido filosófico. Seu pensamento está influenciado por Descartes, Kant e a fenomenologia de Husserl[292], além da clara ligação com a filosofia alemã. Foi tradutor de algumas obras para o francês, em especial de Kant e Heidegger[293]. Por seu conhecimento eclético e domínio da história da filosofia, por vezes, se torna difícil estabelecer em que escola do pensamento ele se encaixaria. Contudo, ele afirma que, "se a expressão 'mentor intelectual' não tivesse uma conotação pejorativa, ninguém mais do que ele a mereceria"[294], ao falar sobre Jacques Rivelaygue, filósofo francês e professor de Ferry. Ele ainda menciona algo que pode nos dar pistas sobre suas influências: "Rivelaygue nos ensinava a decifrar o sentido da modernidade a partir da fenomenologia de Hegel, Husserl e Heidegger"[295]. Talvez, seja mais fácil dizer que ele não é estoico[296], nietzschiano, marxista, freudiano ou heideggeriano[297].

Ferry lança mão de vários autores e escolas do pensamento em sua *reconstrução* da história da filosofia. Apresenta pontos com os quais concorda e discorda, às vezes, só faz as indicações positivas e não assume uma corrente filosófica como estando em alinhamento pleno, talvez por concordar com Pico della Miràndola em sua *ecleticidade*[298] proposital ou por desejar construir itinerário filosófico próprio, o que corroboraria com sua proposta de *inovação-resgate* para a filosofia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[288] Atualmente, Sorbonne Université, incorporada em 2018.
[289] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 135.
[290] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 58.
[291] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 18.
[292] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 19.
[293] FERRY, L., Vencer os medos, p. 123. É importante relembrar que Ferry estudou na Alemanha. A influência da filosofia alemã sobre Ferry é percebida em toda a sua vasta obra.
[294] FERRY, L., O anticonformista, p. 49.
[295] FERRY, L., O anticonformista, p. 49.
[296] FERRY, L., Aprender a viver, p. 47.
[297] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 103.
[298] "[...] é próprio da mente tacanha prender-se a uma só escola, seja ela o Pórtico, seja ela a Academia". DELLA MIRÀNDOLA, P., A dignidade do homem, p. 61.

Como diz Sébastien: "diversidade, aí está sem dúvida a palavra-chave que caracteriza a filosofia de Luc Ferry"[299].

3.2
A base do argumento de Ferry

O estilo de Ferry não é o tentar "provar", mas o de "convencer", porque o primeiro é próprio da ciência e não da filosofia[300]. Assim, o caminho desenhado por Ferry é *recontar* a história do Ocidente a partir da *lógica* do *amor*, o que se torna uma alternativa em substituição à metafísica estabelecida. Ele deseja apresentar uma "outra concepção possível da modernidade, liberta de seus defeitos próprios, sem por isso passar a uma recusa definitiva desta"[301].

Ferry não é um materialista. O materialismo[302] aqui é compreendido como um fechamento a partir de análises estritamente biológicas (bioquímica ou evolucionista), econômicas ou históricas. Ele não está preso a isso, não porque seja metafísico, mas porque percebe que há elementos, valores, percebidos e vivenciados no seio da humanidade que não podem ser reduzidos a esses compostos.

Ele possui um claro itinerário em sua filosofia, por isso suas ideias se repetem em suas obras sempre na tentativa de refinar sua proposta:

> […] daí meu projeto filosófico, que consiste em desimpedir e construir as novas fundações de um segundo humanismo que concilie o que o primeiro tinha de melhor (a liberdade, os direitos, a razão, a preocupação com o universal e com o bem comum, a laicidade) e os aportes, muito negativos no final, mas ainda assim legítimos em seu objetivo, da desconstrução. Eu expliquei por que o que chamo de humanismo do amor, um humanismo finalmente não "metafisico", parece corresponder a tais especificações.[303]

Pode ser que surja a pergunta: Por que Ferry utiliza o vocabulário religioso e até mesmo passagens dos evangelhos em seus escritos? A resposta é simples: porque ele entende que esse material oferece mais possibilidades à reflexão do que alguns textos filosóficos, talvez, até, por sua possível *carência* de precisão terminológica. Além disso, como buscam refletir sobre o "sentido", acabam por

[299] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 109.
[300] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 115.
[301] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 110.
[302] "Fisicalismo ontológico" segundo Comte-Sponville. COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 31.
[303] FERRY, L., Do amor, p. 141.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

coadunar com o caminho da filosofia proposto por ele[304].

A fim de auxiliar futuros leitores desse intrigante filósofo, oferecemos, como sugestão de itinerário básico, uma ordem de leitura de algumas de suas obras selecionadas: *O anticonformista: uma autobiografia intelectual*; *Heidegger e os modernos*; *Porque não somos nietzscheanos*; *O pensamento 68*; *A tentação do cristianismo*; *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*; *O homem-Deus, ou, o sentido da vida*; *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*; e *Do amor: uma filosofia para o século XXI*.

3.3
A tentação do cristianismo

De que modo Luc Ferry compreende o contemporâneo nesse entrelaçamento entre pensamento e história? Como a intenção é identificar as bases para a melhor compreensão da "espiritualidade laica" em sua proposta, vamos estruturar esse bloco seguindo o modelo desenhado por ele em sua divisão da história da filosofia moderna em três momentos:

> Em primeiro lugar vem o humanismo das Luzes; depois, o tempo da desconstrução e, por fim, o do humanismo do amor (ou o humanismo do homem-deus). Este humanismo é profundamente marcado por interrogações radicalmente novas, inicialmente no plano moral, mas também no que tange à espiritualidade laica ou à sabedoria dos modernos.[305]

3.3.1
O primeiro humanismo

O primeiro humanismo é o *resgate* da liberdade total do ser humano ou, em outras palavras, de sua plena autonomia em relação ao cosmos, aos deuses e aos ideais metafísicos, ainda que desses últimos, a autonomia não tenha sido alcançada e que, na opinião de Ferry, a Modernidade é uma espécie de racionalização dos preceitos cristãos, ou seja, uma laicização dos valores religiosos, especialmente os direitos humanos universais[306]. O que significa dizer que o primeiro humanismo ainda retém muitos elementos da religião/metafísica.

A história do primeiro humanismo como uma visão não metafísica do ser

[304] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 85.
[305] FERRY, L., A revolução do amor, p. 114.
[306] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 25-26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

humano teria sido escrita desde os sofistas, no *Protágoras*, de Platão, e no mito de Prometeu, como a possibilidade de "[...] *uma transcendência do humano com relação a si mesmo*"[307]. Tempos depois, encontrar-se-ia Giovanni Pico della Miràndola (1463-1494), segundo Ferry[308], o primeiro a estabelecer em seu opúsculo A dignidade do homem (1486), que o ser humano não era o centro da realidade por ser um elemento entre a Natureza e os anjos, o que só reforçaria o argumento da hierarquia aristocrática. Contudo, o era por ser o único ser *sem* natureza determinada na criação divina, logo, em plena realização de liberdade. Como afirma o próprio autor:

> Eu te coloquei no centro do mundo, a fim de poderes inspecionar, daí, de todos os lados, da maneira mais cômoda, tudo que existe. Não te fizemos nem celeste nem terreno, mortal ou imortal, de modo que assim tu por ti mesmo, qual modelador e escultor da própria imagem segundo tua preferência e, por conseguinte, para tua glória, possas retratar a forma que gostarias de ostentar. Poderás descer ao nível dos seres baixos e embrutecidos; poderás, ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos.[309]

À diferença de Ferry, Pico della Miràndola, um renascentista, tinha na criação divina o primado da liberdade do ser humano e seu humanismo é confeccionado a partir de tal premissa. Claramente absorvido por uma concepção antropologicamente dualista[310], apresenta a ética como o primeiro estágio para o domínio das paixões do corpo/carne em caminho na direção da finalidade última que é a beatitude, sinônimo do encontro da verdade. Vale-se ecleticamente do saber filosófico[311] entrelaçado com a teologia, e nesse último caso, encontra-se frontalmente oposto a Ferry.

Em Jean Jacques Rousseau, Ferry resgata a liberdade humana nos moldes de Pico della Miràndola, porém sem a reserva do agir divino[312], tendo que considerar o Iluminismo como o ordenamento intelectual naquele momento. Nele a "perfectibilidade" se apresenta como esse atributo imanente em todo ser humano, é a liberdade para criar e se autocriar.

O não determinismo no ser humano natural de Rousseau é a liberdade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[307] FERRY, L., O anticonformista, p. 203.
[308] Para um resumo sobre o pensamento de Pico della Miràndolla a partir de Ferry: FERRY, L.; CAPELIER, C., A mais bela história da filosofia, p. 143-157. FERRY, L., A revolução do amor, p. 152-153. FERRY, L., O anticonformista, p. 204-205.
[309] DELLA MIRÀNDOLA, P., A dignidade do homem, p. 39-40.
[310] DELLA MIRÀNDOLA, P., A dignidade do homem, p. 44, 45, 50, 51, 61.
[311] DELLA MIRÀNDOLA, P., A dignidade do homem, p. 60.
[312] FERRY, L.; VINCENT, J.-D., O que é o ser humano?, p. 50.

absurda e *total* com a qual Ferry vai trabalhar para poder solidificar o indivíduo moderno em sua autonomia frente aos ideais ou estruturas previamente concebidas, sejam religiosas, sejam filosóficas. É um postulado que *imita* ou "reinterpreta" os primados do cristianismo[313]. Esse *tipo* de liberdade antinatural é que permitirá a realização do amor no segundo humanismo:

> [...] porque ele não reflete apenas a natureza; nele podemos descobrir o pior, mas também, pela mesma razão, o melhor; o mal absoluto e a mais espantosa generosidade. É esse excesso que Rousseau chama de liberdade: é sinal de que não estamos, ou, em todo caso, não inteiramente, aprisionados em nosso programa natural de animal, por outro lado, semelhante aos outros animais.[314]

Com essa liberdade autônoma em mãos, se fez necessária a construção de uma ética humanista que tenha a possibilidade de oferecer uma base não metafísica, mas *universalizadora* e que transcenda ao indivíduo. Ferry identifica em Immanuel Kant essa conquista de uma ética que rompe com o pensamento tradicional[315], apesar de ele não se considerar um kantiano[316].

Para ele, Kant trará dois elementos importantes para os republicanos franceses que chegarão a uma nova definição do ser humano a partir da liberdade oriunda de Pico e Rousseau: a virtude, que é um certo desinteresse por si mesmo, e a ação correta, que é a que se pode tornar universal, ou seja, não egoísta[317]. Essa moralidade (desinteresse e universalização) funcionará até a desconstrução de 1960.

A universalidade da ética kantiana permitirá a Ferry propor que a filosofia precisa operar a *salvação* no particular e no público. Kant deu um salto qualitativo ao propor esse modelo ético "sem nenhuma referência a Deus"[318] e Ferry dará outro, ao propor não uma ética, mas uma sabedoria para a vida boa.

Porém, o mais importante é a concordância da qual Ferry se apropria ao

---

[313] FERRY, L., O homem-Deus, p. 199-200.
[314] FERRY, L., Aprender a viver, p. 109.
[315] FERRY, L., Aprender a viver, p. 97. Para Comte-Sponville é em Kant que "começa a modernidade" porque ele inverte a ordem ao propor que a moral funda a religião e não o contrário. COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 47. Para Ferry, Kant refunda a *teoria* em sua *Crítica da razão pura* porque vai afirmar, amparado por Rousseau e pelas revoluções científicas, o princípio de causa e efeito entre os fenômenos, a chamada síntese, a relação imanente entre os fenômenos, logo, em agir sobre a natureza e não só um contemplá-la para se descobrir a ordem inata. FERRY, L., Vencer os medos, p. 57.
[316] O humanismo de Ferry considera a desconstrução e o amor. FERRY, L., O anticonformista, p. 215.
[317] FERRY, L., A revolução do amor, p. 164-165. Esses dois pilares são a refundação da ética por Kant, segundo Ferry. FERRY, L., Vencer os medos, p. 64.
[318] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 31, 69.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

afirmar: "Não ter natureza [...] é a condição mesma da liberdade"[319]. O binômio *finalidade* e *liberdade* é o elemento que move toda essa discussão. Caso o ser humano tenha uma natureza pré-determinada, logo, terá uma *possível* finalidade, haverá um sentido *da* vida porque surge um propósito em sua existência ou, no mínimo, um condicionamento dela, sendo assim, um *fim* ainda que imanente. A liberdade *absurda* do ser humano exige sua *não finalidade*, sua autonomia de qualquer estrutura rígida *a priori* ou *a posteriori*. Em suas palavras, sobre o ser humano livre no primeiro humanismo: "Nisso está sua liberdade, entendida como a capacidade de escapar de todos os códigos, de se emancipar de todas as categorias que funcionariam como uma prisão"[320]. Nesse caminho Ferry encontra Pico della Miràndola, Rousseau e Kant (o trio do seu primeiro humanismo) para poder *construir* a *desconstrução* das amarras da metafísica e da religião quanto à natureza no homem. O estratagema de Ferry será assumir essa liberdade e nela construir um sentido *na* vida.

Ferry defende a propriedade da liberdade no ser humano, a partir do que ele vai chamar de "demoníaco", ou seja, a capacidade humana de realizar o mal pelo prazer (tortura, por exemplo), o que o difere dos animais[321]. É a capacidade de fazer o mal e não de fazer o bem que demonstra a liberdade por apresentar seus "excessos", já que o bem pode ser explicado pela abordagem materialista do utilitarismo, por exemplo. Para ele, "[...] o núcleo essencial do humanismo rigoroso: que o humano é excesso ou não é"[322], se não há excesso da liberdade não é humanismo, continua a heteronomia da religião ou do materialismo.

A liberdade é preciosa a Ferry[323], porque sem ela toda a estrutura do edifício que está construindo viria à ruína. Ocorre que o quesito humanista da liberdade foi ancorado, segundo o próprio Ferry, por Pico della Miràndola e, depois, por Rousseau, ambos autores inseridos dentro do período de *pensamento metafísico* em que se dá o primeiro humanismo. Pico, estando dentro do Renascimento, ainda possuía a variável "Deus" em sua equação de liberdade, sendo assim mais que um

[319] FERRY, L., A revolução do amor, p. 158.
[320] FERRY, L., A revolução do amor, p. 160.
[321] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 26-27. SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 115.
[322] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 28.
[323] Ao contrário de Comte-Sponville, materialista, para quem o sujeito não é livre porque não há liberdade absoluta, logo, metafísica. COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 32, 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

dom outorgado, logo, não natural ou imanente, existindo para um fim. Impossível encontrar categorias mais metafísicas do que essas duas. Rousseau, no Iluminismo, tenta excluir a variável que Pico e anteriores possuíam e coloca a liberdade no estado natural, na imanência absoluta do ser humano. Porém, dita liberdade é comum a todos os seres humanos, não há como não ser livre naturalmente, é um padrão humano, logo, ainda uma categoria metafísica, como o próprio Ferry admite[324]. Assim, surgiu Nietzsche, que destruiu a "golpes de martelo" até mesmo a *obrigatoriedade* de ser livre, mas Ferry não pode absorver isso, caso contrário não conseguiria sair da desconstrução. Por isso, Ferry precisa assumir a liberdade como categoria fundamental do ser humano, contudo, valendo-se de explicá-la como *não natureza* (Sartre), ou seja, algo como a natureza da liberdade é ser livre, o que não permite que seja compreendida como natureza humana. É um axioma que precisamos assumir para seguir – porém, não está ileso de questionamentos por possíveis resquícios de cunho metafísicos. A isso ele responde:

> Pelos mesmos motivos, nem a história nem a natureza poderiam ser consideradas "códigos" determinantes. É verdade que o ser humano é "situado", como diz Sartre: ele é homem ou mulher, membro de uma nação e de uma cultura particulares, de uma família, de um meio social etc. Em resumo, ele tem uma natureza e uma história. Mas, justamente, de encontro ao que pretendem as diferentes faces, antigas ou contemporâneas, do determinismo, ele não é essa natureza, nem essa história, e nada poderia reduzi-lo a elas. Ele as tem, ele não é elas; ele pode contextualizá-las, ou até mesmo abster-se para lançar sobre elas um olhar crítico. Não é por ser mulher que se deixa de ser Homem, nem por ser burguês, como os próprios Marx e Engels, que se deixa de ser potencialmente revolucionário, do mesmo modo que se pode ser operário e partidário da extrema direita mais conservadora.[325]

Apesar da intencionalidade da confecção de um humanismo não metafísico e de se ter globalizado, pois seus ideais dos direitos universais do ser humano se espalharam pelo globo, este humanismo das luzes manteve a estrutura da religião somente substituindo Deus pelo ser humano, ou seja, ainda metafísico[326]. Nisso consistiu seu principal equívoco, porque dito arcabouço permitiu sua própria

[324] FERRY, L., A revolução do amor, p. 171-173.
[325] FERRY, L., A revolução do amor, p. 174. Nesse sentido estrito, Ferry se considera dentro do existencialismo (a existência precede a essência), porém critica a Sartre, dentre outras coisas, porque "[...] mais ou menos renegou, mais tarde" essa premissa de sua conferência "O existencialismo é um humanismo". FERRY, L., O anticonformista, p. 208. Crítica a Sartre: FERRY, L., A revolução do amor, p. 111-112. FERRY, L., Heidegger e os modernos, p. 10. Além disso, para ele, Sartre repete a Rousseau, porém sem saber o porquê, já que não teria conhecimento da história da filosofia suficiente. FERRY, L., Vencer os medos, p. 61. E repetiria a Kant, pelos mesmos motivos: FERRY, L.; VINCENT, J.-D., O que é o ser humano?, p. 50.
[326] FERRY, L., Aprender a viver, p. 140, 149-150.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

corrupção como o colonialismo, já que o "homem universal" era um *tipo* de ser humano idealizado, metafísico, "europeu civilizado"[327], por isso mesmo, excludente e dominador.

Sendo assim, o primeiro humanismo, para Ferry, teve seu lado negativo por causa de sua própria universalização da liberdade. Se todos os homens são livres e iguais e os africanos, por exemplo, não "entram na história" (não evoluem) é porque não querem, logo, podem ser escravizados[328] (ética meritocrática republicana), argumenta ele com crítica direta à mentalidade colonialista europeia[329], a qual ele afirma não haver mais na Europa atual em razão do *novo* humanismo[330]. Compreender o que compõe o primeiro humanismo bem como seus erros é de suma importância para poder se construir o segundo humanismo, que assume a liberdade sazonada a partir da ótica do amor.

O primeiro humanismo cumpriu seu papel, porém "[...] é preciso reconhecer que o primeiro humanismo subestima consideravelmente a dimensão da simpatia [...]"[331]. Um segundo humanismo passará a surgir, mas antes uma desconstrução das estruturas que o condicionam precisará ocorrer para uma mudança de paradigma:

> [...] onde os antigos procuravam uma sabedoria cósmica, uma sabedoria do mundo, nossos contemporâneos estão antes em busca de uma sabedoria do amor baseada numa nova concepção da transcendência, que não é nem a dos gregos, nem a dos cristãos, tampouco a dos crentes secularizados que são os grandes pensadores republicanos ou socialistas do primeiro humanismo.[332]

Por isso, a desconstrução das estruturas metafísicas (resquícios presentes no primeiro humanismo) era necessária para libertar a liberdade humana e já estava em curso dentro do primeiro humanismo, sendo completada em 1968. Somente após essa tarefa, o segundo humanismo pode surgir assumindo a desconstrução e indo além.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[327] FERRY, L., A revolução do amor, p. 113.
[328] FERRY, L., A revolução do amor, p. 180.
[329] Ferry, costumeiramente, inclusive em entrevistas, ressalta que a cultura europeia é a origem do conhecimento ocidental. O que, por vezes, é confundido com um eurocentrismo do tipo colonialista por parte de seus críticos. Aqui é preciso ser justo e compreender que ele não está defendendo dita mentalidade, somente considera que dos gregos aos filósofos atuais são todos europeus. Inclusive ele desvela a índole colonialista europeia presente no primeiro humanismo, o das luzes: FERRY, L., A revolução do amor, p. 177.
[330] FERRY, L., A revolução do amor, p. 181.
[331] FERRY, L., Do amor, p. 90.
[332] FERRY, L., A revolução do amor, p. 115.

3.3.2
A boêmia e 1968 – a desconstrução

3.3.2.1
Os boêmios

Os boêmios[333] do século XIX são considerados por Ferry como a primeira e mais importante chave para se compreender o século XX[334], onde a revolução do amor irá ocorrer. Considera, também, a revolução de 1968, ícone da desconstrução, como um "avatar" de 1848, sendo ambos herdeiros de 1789[335], por estarem ligados pelo mesmo princípio central que é a destruição dos "[...] valores convencionais, os hábitos, as autoridades estabelecidas [...]"[336] para que possam recriar e inovar, especialmente através da arte e estabelecer novos paradigmas baseados na liberdade e igualdade.

Esses boêmios, tendo em Nietzsche seu "mentor intelectual"[337], seriam avessos aos "velhos" e "pessoas comuns". Os primeiros representavam a burguesia, o estabelecido, os segundos, a tradição, fazer o mesmo mecanicamente sempre, como ir ao trabalho e marcar o ponto. Para ser boêmio precisaria ser jovem, o que teria ajudado a desenvolver o "culto à juventude" atual, como ele dirá: "[...] aparecimento do culto da juventude no seio da boemia, acontecimento maior, sem dúvida, que terá imensa posteridade ao longo de todo o século XX, até maio de 68, e mesmo além"[338].

Contudo, todo esse projeto de tentativa de desconstrução do *status quo* burguês, por mais irônico que possa parecer, acabaria se tornando a maior força impulsionadora do capitalismo porque, ao destruir os valores tradicionais, o caminho para o consumismo se abriu e a burguesia se tornou ainda mais rica e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[333] Hobsbawm comenta sobre quem eram esses boêmios e a centralização desses grupos especialmente em Paris: HOBSBAWM, E. J., A era do capital 1848-1875, p. 293. O filme *Moulin Rouge* (20th Century Fox, 2001), oferece um cenário romantizado do espírito boêmio à época, ainda que seja uma obra de ficção sem objetividade histórica. Servindo de inspiração ao filme, a ópera de Giacomo Puccini (La Bohème) ajudou a reforçar o estereótipo de juventude liberal e antiburguesa ligada ao termo. Ferry escreveu um livro somente sobre este tema: FERRY, L. L'invention de la vie de bohème (1830-1900). Paris: Cercle d'Art, 2012. De modo resumido para compreender o período da boêmia francesa entre 1830-1900: FERRY, L., A inovação destruidora, p. 85-94. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 138-159.

[334] FERRY, L., A revolução do amor, p. 43.

[335] FERRY, L., A revolução do amor, p. 36. Ferry afirma que os cínicos gregos podem ser considerados os primeiros boêmios. FERRY, L., A revolução do amor, p. 39.

[336] FERRY, L., A revolução do amor, p. 36.

[337] FERRY, L., A revolução do amor, p. 42.

[338] FERRY, L., A revolução do amor, p. 41.

poderosa. Os dois grupos, boêmios e burgueses, ignoraram a influência e papel do outro e juntos serviram à globalização:

> Os boêmios foram os traídos, e os burgueses, os tolos dessa história, cada um se dedicando aos seus próprios negócios, sem nada perceber do enredo geral, o qual exigia, para ser percebido, que os dois pontos de vista fossem considerados. Posta assim em perspectiva, a desconstrução dos valores tradicionais por jovens revolucionários surge como a consequência, paradoxal mas incontestável, de uma globalização liberal animada, contudo, por burgueses a priori conservadores.[339]

A destruição dos valores tradicionais é o ponto chave para Ferry, porque após essa atitude será preciso estabelecer novos valores e um novo humanismo, que existirão inseridos em uma sociedade de consumo. Porém, é preciso falar um pouco sobre 1968 antes de vermos sobre um outro elemento, a globalização.

3.3.2.2
O "pensamento 68"

O "pensamento 68" ou os "*sixties*", como foi chamado por Ferry, foi um movimento intelectual, político e social que teve como ícone as manifestações de maio de 1968 na França, estendendo sua influência a todo continente europeu e às américas, com especial singularidade nos Estados Unidos[340], tendo em Foucault, Derrida e Deleuze seus expoentes mais conhecidos, além de Lyotard, Lacan e Bordieu.

Segundo Ferry, o fundamento do pensamento dos *sixties* estaria na união de três pensadores: Nietzsche[341], Marx e Freud. Denominados por Paul Ricoeur como os "mestres da suspeita", teriam sido reunidos sob a égide de "filósofos da interpretação" [342] para enfrentar a chamada "filosofia da consciência" (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Léon Brunschvicg) a partir de "[...] uma vaga orientação geral expressa por fórmulas como o 'descentramento do sujeito', a leitura 'sintomal' da linguagem, a crítica da 'falsa consciência'"[343]. Os autores se valeram da "desconstrução heideggeriana das diferentes figuras da subjetividade"[344] e da *genealogia* no modelo nietzschiano[345]. Mesmo com esse

[339] FERRY, L., A revolução do amor, p. 76.
[340] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 117.
[341] Ferry critica o uso que se fez de Nietzsche nesse período: FERRY, L., Aprender a viver, p. 198.
[342] DESCOMBES, V., O momento francês de Nietzsche, p. 106.
[343] DESCOMBES, V., O momento francês de Nietzsche, p. 106.
[344] FERRY, L., O pensamento 68, p. 63.
[345] FERRY, L., O anticonformista, p. 96.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

olhar crítico, para Ferry, não se pode considerar o Pensamento 68 como algo simplório e sim como um pluralismo de fatores e influências.

A desconstrução de 1968 segue a mesma linha de 1848 com os boêmios, contudo, acrescenta-se a morte do sujeito à destruição dos valores tradicionais, levada a cabo com o fim do sujeito metafísico do primeiro humanismo. Seguiram-se mais dois elementos integrantes nas propostas dos *sixties*: o individualismo e a luta contra o consumismo. Essas duas pautas estavam em linha com o *mote* de suas filosofias, *le différence*[346], em prol da liberdade absoluta do ser humano, tendo na "[...] destruição da subjetividade" o "grito de unidade dos filósofos dos *sixties*"[347].

Ferry oferece algumas críticas[348] ao movimento de 68, ainda que reconheça como legítimo e necessário o papel da desconstrução perpetrada pelos *sixties* para a formação do segundo humanismo. Elas são importantes de serem analisadas para a futura construção de sua própria proposta de humanismo. Como primeira, teriam se valido de uma *escancarada* apropriação retórica do pensamento alemão (Nietzsche, Heidegger[349] e Marx) sem assumirem essa dependência, ou relatando-a com "eufemismo" e assim solicitar originalidade a seu pensamento[350], simplesmente "afrancesando-o". Na tentativa de evidenciar suas raízes, Ferry os definirá da seguinte forma enquanto sua influência, o que para Ferry é, repetimos, total dependência *disfarçada*: Foucault (Nietzsche + Heidegger); Derrida[351] (Heidegger); Deleuze (Nietzsche); Lacan (Heidegger + Freud); Bourdieu (Marx).

A segunda crítica tem a ver com a análise feita por eles acerca da morte do sujeito e da tentativa de combaterem o individualismo[352] (enquanto relação com o capitalismo não com a individualidade e liberdade), além das críticas à sociedade de consumo[353]. Entretanto, teriam acabado reforçando-os ou, ainda pior, podem ter

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[346] FERRY, L., O pensamento 68, p. 157.
[347] FERRY, L., O pensamento 68, p. 49.
[348] Em sua autobiografia intelectual, Ferry responde à entrevistadora que, atualmente, não escreveria *O Pensamento 68* da mesma maneira porque aplicou aos escritos de Foucault e Derrida o mesmo peso hermenêutico dado a Fichte e Hegel, porém, não renega seus princípios na crítica ali estabelecida. FERRY, L., O anticonformista, p. 112.
[349] Sobre a temática Heidegger e o nazismo e de como Ferry a compreende como um resquício de sua visão metafísica do mundo, a qual não se erradica facilmente e que isso não desabilita seus escritos e pensamentos: FERRY, L.; RENAUT, A., Heidegger e os modernos, p. 18, 27, 41. FERRY, L., Aprender a viver, p. 199. FERRY, L., O anticonformista, p. 88.
[350] FERRY, L., O pensamento 68, p. 183-185.
[351] Considerado por Ferry como um heideggeriano dissidente e não ortodoxo. FERRY, L.; RENAUT, A., Heidegger e os modernos, p. 21.
[352] FERRY, L., A revolução do amor, p. 123.
[353] FERRY, L., O pensamento 68, p. 263.

ajudado a construir o individualismo contemporâneo e mesmo sem discernimento – "fizeram a história sem saber a história que faziam"[354], dirá Ferry. Algo semelhante com o que ocorreu com os boêmios anteriormente.

A terceira crítica está relacionada com o "anti-humanismo" da desconstrução de 68, ou seja, a destruição do sujeito que para eles era "uma verdadeira palavra de ordem"[355]. Tendo ficado somente na destruição do primeiro humanismo[356], não ofereceram algo que o substituísse, que fosse uma proposta positiva frente ao contemporâneo, chamado por Ferry de "o niilismo de 1968"[357] . Para ele, o segundo humanismo é esse elemento que os *sexties* não conseguiram apresentar, é necessário "reabilitar a subjetividade"[358].

Comte-Sponville, de igual modo, profere uma crítica a um dos lemas de maio de 1968 "é proibido proibir" – Ferry também o faz[359] – que para ele é uma das "mais tolas" afirmações dessa época. Ainda que para Comte-Sponville não signifique uma posição de defesa de qualquer tradicionalismo ou conservadorismo por sua parte, está em linha com sua defesa do conceito de "fidelidade" enquanto transmissão de valores morais humanistas, permanece sendo relativista, mas não no sentido "pós-moderno" que o esvazia da razão e do dever, por assim dizer, ele diz:

> É onde se passa da liberdade à licença, da revolta à apatia, do relativismo ao niilismo. O que só pode levar à decadência ou à barbárie. Não há mais nem valor que valha nem dever que se imponha; só há o meu prazer ou a minha covardia, os interesses e as relações de força.[360]

Dados todos esses elementos constitutivos do Pensamento 68 e suas respectivas críticas, o papel da desconstrução por eles realizada não pode ser ignorado[361]. Na verdade, foi de fundamental importância para a construção do segundo humanismo e seu vínculo do amor no seio da família moderna. Ainda que em ato de ignorância desse resultado por parte dos *sixties*, ela permitiu que a liberdade aclamada no primeiro humanismo fosse de fato libertada das amarras metafísicas remanescentes fazendo com que o indivíduo fosse trazido ao centro do

[354] FERRY, L., O pensamento 68, p. 92.
[355] FERRY, L., O pensamento 68, p. 241.
[356] FERRY, L., Aprender a viver, p. 185.
[357] FERRY, L., O pensamento 68, p. 88.
[358] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 111.
[359] FERRY, L., Do amor, p. 167.
[360] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 50.
[361] FERRY, L., Família, amo vocês, p. 39. Ferry elogia a Foucault e a Deleuze por isso. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 68.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

debate de forma plena. Entretanto, não foi uma revolução somente no privado, no individual. Ela extrapolou e afetou o espaço público no que diz respeito aos costumes, ainda que não tenha alcançado as mudanças políticas e econômicas que vislumbrava[362]. Alguns exemplos positivos foram, segundo Ferry, o direito das minorias, a discussão ecológica, a lógica da descolonização. Em todos esses casos "marcado com a preocupação com a diferença"[363], as quais não deixam de ser políticas públicas. Ferry vai afirmar:

> Contudo, sem saber, nem querer, ele também vai preparar, no sentido de uma espécie de propedêutica bem involuntária, o espaço desse novo humanismo, pós-nietzschiano e pós-metafísico, que hoje eu tento pensar. Um humanismo, como eu disse, não mais dos direitos do homem e da razão (das Luzes), mas um humanismo da transcendência do outro, um humanismo do amor.[364]

Para Ferry, os *sixties* ofereceram uma filosofia materialista, logo, reducionista e determinista[365], o que somente *desconstruiu* os valores na definição de suas *origens*, retirando do sujeito sua liberdade e negando assim qualquer possibilidade de transcendência. Na opinião de Ferry, é preciso ir além.

3.3.3
A segunda globalização

No grande enredo que estamos apresentando, o aspecto de um mundo globalizado é importante para a construção do entendimento do contemporâneo, permitindo que o amor, enquanto princípio de doação de sentido, não se restrinja somente a certos lugares, mas que possa atingir o maior número possível de pessoas no globo.

A ocidentalização do mundo, ou a globalização, como Ferry irá chamar, é a progressiva e contundente transmissão dos valores, modo de pensar, estruturas político-econômicas e sociais da Europa e Estados Unidos para todos os demais países em maior ou menor grau, que poderíamos chamar de a *ocidentalização* do mundo.

A globalização se deu em dois estágios. O primeiro teria sido possibilitado pelo avanço e sucesso da ciência moderna, que acabou levando consigo outros elementos que comporão o "primeiro humanismo" como, por exemplo, os direitos

[362] FERRY, L., Do amor, p. 149-150.
[363] FERRY, L., A revolução do amor, p. 114. FERRY, L., Família, amo vocês, p. 37-38.
[364] FERRY, L., A revolução do amor, p. 114.
[365] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

humanos e a democracia. Neste estágio, a ciência alcançou um feito que a religião cristã não conseguiu, por mais que tenha tentado com suas empreitadas missionárias, ela se tornou universal[366]. Ele identifica que há erros nessa primeira globalização junto com o primeiro humanismo: "A primeira globalização, a das Luzes, da república e da razão, por mais democrática que seja em alguns casos, não deixa de ser imperialista e colonial"[367].

A segunda globalização, ou um segundo estágio da globalização, ou o "giroscópio contemporâneo"[368], como Ferry chama, é a da lógica do mercado, ou seja, um certo *modo de ser* econômico que ignora os ideais ou finalidades que a primeira mantinha. Há uma "queda" de uma espécie de estado edênico, do mundo das ideias, das finalidades, para uma realidade materialmente dura e rígida imposta pelo mercado, pelo consumo e pela competição (*benchmarking*). Ela não é romântica ou poética, ela é materialista e esvaziada da lógica do sentido, extrapolando, por vezes, as ações dos próprios indivíduos. A competição é o motor da sociedade atual e não mais a busca por sentido, finalidade meta-histórica ou luta de classes "[…] já que não é mais pela lógica das causas finais que ela se move, mas, de um lado a outro, segundo as causas eficientes"[369]. De forma mais detalhada, ele expressa assim:

> Os fins se tornam os meios, e os meios se tornam os fins. Ninguém mais sabe aonde pode nos levar o correr de um mundo mecanicamente engendrado pela competição e não mais dirigido, mesmo que apenas idealmente ou em princípio, pela vontade dos homens coletivamente agrupados em torno de uma causa comum [...]. É essa queda que chamamos "globalização" ou "mundialização", um termo que surgiu – e não por acaso – nos anos 1980.
> Com isso, o ponto essencial consiste no fato de o projeto do Iluminismo "cair", por assim dizer, na estrutura da concorrência generalizada – concorrência entre indivíduos, empresas, povos, culturas, universidades, laboratórios científicos.[370]

Essa segunda globalização possuiria quatro consequências que precisariam ser compreendidas se houver o desejo de buscar soluções para os desafios que ela

[366] Sobre a universalização da ciência: FERRY, L., Família, amo vocês, p. 43-44. Ele diz que a ciência e a democracia possuem um duplo vínculo porque está excluída a questão sobre a "natureza", seja ela genética ou de classe social, assim sendo é universal e universalizadora. FERRY, L., Vencer os medos, p. 190,
[367] FERRY, L., A revolução do amor, p. 54.
[368] FERRY, L., O anticonformista, p. 271. A entrevistadora Alexandra Laignel-Lavastine menciona que Zygmunt Bauman utiliza essa mesma expressão, o que Ferry afirma desconhecer. Para ver o uso que Bauman faz: BAUMAN, Z., A cultura no mundo líquido moderno, p. 15. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 20.
[369] FERRY, L., A revolução do amor, p. 56.
[370] FERRY, L., O anticonformista, p. 267.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

apresenta.

A primeira é a perda do sentido da história, que não possui relação com a acepção metafísica do conceito, como se a história tivesse qualquer sentido. O mercado possui somente a lógica da competição, não havendo um propósito por detrás a não ser vender mais, não há algo que o transcenda.

A segunda consequência é a perda do poder da população e dos políticos frente à lógica do mercado. A mercantilização do mundo é a *conversão* de todas as áreas da vida pela lógica do mercado, em que *tudo* se converteu em produto, por exemplo, os políticos, segundo ele, se tornaram "figuras hollywoodianas".

Por último, o homem de direita[371], o burguês, se mostra contraditório porque critica a esquerda por *construir* jovens não produtivos e alienados, contudo, ele faz a mesma coisa a partir da lógica do mercado, pois, caso contrário, não consegue aumentar o consumo e gerar lucro. O que fecha o ciclo de porque a boemia se tornar o que ela combatia e de como a desconstrução ajudou ao mercado e ao hiperconsumo.

Fica evidente que o consumismo é um elemento fundamental para se compreender a sociedade contemporânea, como ele afirma: "Nossas sociedades se tornaram de fato sociedades hiperconsumistas"[372]. Para Ferry, isso é o final derradeiro da destruição dos valores tradicionais, cumprindo uma *constatação* de Marx e da imperiosa necessidade deste feito para que o capitalismo possa se tornar *sem finalidade*:

> Marx tinha total razão: o capitalismo é a revolução permanente. Para que a globalização capitalista triunfasse, era preciso que os valores tradicionais da arte, bem como dos costumes, fossem desconstruídos por jovens basicamente revolucionários e utopistas, boêmios, artistas malditos e gênios mal compreendidos. Pois nada freia tanto o consumo quanto o fato de se possuir valores tradicionais [...]. Para que a renovação incessante dos valores da moda e do consumo triunfe para o maior benefício dos que lançam novos produtos, é preciso, com efeito, que os ideais tradicionais da moral, do patriotismo, da religião, mas também as convenções do gosto, as formas antigas de representações etc., não lhes sirvam mais de obstáculo, cedam-lhe o papel principal na reestruturação da vida individual e coletiva. O sonho do capitalismo moderno é que o consumidor não tenha mais dentro da cabeça nenhum valor superior ou simplesmente estável que possa servir de obstáculo a que ele se sinta permanentemente tomado pela vontade irrefreável de comprar um novo "objeto de desejo".[373]

[371] Ferry se considera de direita apesar desta crítica. FERRY, L., A revolução do amor, p. 73.
[372] FERRY, L., Do amor, p. 177. FERRY, L., Família, amo vocês, p. 62-63.
[373] FERRY, L., Do amor, p. 209-210.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Ferry ainda analisa o papel da internet na segunda globalização em razão de sua íntima relação com a propagação da informação e do consumo globalizado:

> [...] essa segunda globalização só se completa realmente com a expansão da internet e as novas tecnologias da informação. Podemos, então, remetê-las aos anos 1990, que marcaram, com relação a isso, um verdadeiro salto qualitativo. [...] A globalização progressivamente se estabeleceu a partir do século XVIII, com o florescimento do capitalismo, mas a revolução digital dos anos 1990 nos lançou num outro patamar.[374]

O processo de globalização culmina na destruição completa dos valores tradicionais, iniciada no primeiro humanismo, e na confecção de uma lógica do mercado que se mostra carente de um elemento de unificação entre a humanidade. O consumismo só reforça o comportamento individualizado darwiniano, não que Ferry tenha qualquer problema com isso, porém é preciso encontrar uma forma para que a humanidade *se una* em um projeto político-social que seja benéfico a todos. Uma volta ao passado não é uma opção. Se o quadro que temos é esse apresentado, então, o que pode ser feito?

3.3.4
"Depois da religião", "o que é o ser humano?"

Neste ponto de nossa reflexão acerca da proposta de Ferry, precisamos resgatar alguns elementos históricos apontados no capítulo anterior como um pano de fundo para a visão de mundo que o autor francês nos traz à tona. Sem que com isso se afirme que ele concorde com o desenho da Modernidade ao modo que realizamos, há pontos de convergência e, também, distanciamentos. Por isso, se faz necessário esse aporte para compreendermos como o autor interpreta esses mesmos *sinais dos tempos*. Porém, um fenômeno se mostra claro para nós e para ele: atualmente, o ser humano se encontra mais individualizado do que nunca.

O tempo presente, segundo Ferry, é produto de três ações. Primeiramente, a globalização liberal, como vimos há pouco, que é outro nome para o capitalismo contemporâneo. Depois, o fenômeno de impotência pública, onde se constata que a política nacional e organismos internacionais como a ONU, G20, dentre outros não se mostram mais eficientes. Por último, o reencantamento do mundo, que é a invenção do casamento por amor e não mais por conveniência. Esses elementos

[374] FERRY, L., O anticonformista, p. 266.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mostram como sua proposta do amor enquanto projeto público é o caminho para a sociedade contemporânea.

Em linha com esses elementos, a civilização europeia trouxe um projeto de autonomia que a difere das demais[375], sendo que o "segundo humanismo" é um aprofundamento deste modo de ser, dessa liberdade do ser humano frente ao cosmos, a Deus e ao humanismo metafísico: O "humanismo do amor"[376] é "[...] uma nova etapa na conquista da autonomia"[377], dada em uma realidade onde as "[...] existências [...] estão mais ricas de diversidade do que nunca, mais divididas entre valores e aspirações contraditórios do que nunca"[378]. O amor é a proposta de um elemento *unificador* para um humanismo subjetivo, diverso, plural e autônomo, sendo que isso já se mostrou historicamente, pois "a passagem do casamento arranjado ao casamento por amor é a própria autonomia"[379].

Ao se assumir a secularização e o individualismo, com toda a carga mortífera que solapou da atmosfera o Deus cristão e os grandes ideais metafísicos, não há mais nada para além do ser humano. O que ainda restava desta realidade estava inserido na cultura como valores éticos tradicionais, e esses foram reduzidos a pó pela desconstrução. Agora, o "homem-Deus" em sua absoluta liberdade autônoma se encontra em sua plena existência frente à vida e à morte e precisa reconfigurar *seu* humanismo para que possa responder a esse momento histórico no qual está inserido.

Por isso, o ser humano se acha *exposto* mais amplamente ao sofrimento e a dor pelo luto exatamente por não ter as *camadas de proteção* que eram conferidas pela religião com a esperança de uma vida além. Encontra-se mais cônscio de sua existência, logo, mais emocionalmente aberto do que nunca:

> [...] o rompimento com as comunidades que, como vimos, foi consequência do salariado, logo, do capitalismo, e o casamento por amor – esse afastamento que também condiciona a distância assumida em relação ao peso das religiões que resulta no surgimento do laicismo — nos tornam ao mesmo tempo menos protegidos dos sofrimentos do luto e mais do que nunca expostos aos seus tormentos.[380]

Antes, é importante salientarmos que Ferry concebe o individualismo como

[375] FERRY, L., Do Amor, p. 154.
[376] FERRY, L., Do amor, p. 56.
[377] FERRY, L., Do amor, p. 56.
[378] FERRY, L., Do amor, p. 55.
[379] FERRY, L., Do amor, p. 155.
[380] FERRY, L., A revolução do amor, p. 245.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

a emancipação do indivíduo frente à tutela das tradições e não como um egoísmo exacerbado que desconsidera o outro[381]. Deste modo, essa *solidão* do humano, ou o individualismo, não é criticada por Ferry aos moldes de outros autores, já trabalhados, como Lipovetsky, Dumont, Bauman e Taylor. Na verdade, o individualismo é, para ele, parte integrante da modernidade e, portanto, não pode ser entendido como negativo a menos que se deseje retornar a um período pré-moderno, o que seria impossível e indesejável. O problema não estaria no individualismo, mas na visão "dogmática" e negativa com o qual tem sido tratado, inclusive pelos *sixties*, e seu *uso* descontrolado pelo mercado.

A autonomia e reconhecimento dos indivíduos em sua igualdade e liberdade tem promovido um Estado de *fraternidade* na maioria dos países ocidentais por meio de políticas públicas voltadas para o bem-estar social com amplos programas de proteção aos menos favorecidos, grupos minoritários, idosos, crianças, dentre outros. Algo que nunca se viu na história[382]. O que evidencia que um aspecto que pode ser considerado de cunho exclusivamente privado, na verdade, se tornou uma realidade pública.

Ferry é um otimista acerca do ser humano, a sociedade, economia e a política contemporâneos[383]. Quando critica a desconstrução de 68, o faz não como um romântico com anseios por um passado idealizado. Quando discorre a favor do individualismo e da sociedade de mercado, não o faz como um utopista vislumbrando um futuro idílico[384]. Ele assume que a sociedade de mercado, o laicismo, a liberdade do indivíduo e a desconstrução dos valores tradicionais trouxeram a oportunidade para o ser humano de construir relações baseadas no amor que possam consolidar uma sociedade humanamente e ecologicamente responsável com o bem comum a todos. É o risco da liberdade que, diferentemente "das sociedades tradicionais em que os homens são inseridos em compartimentos da infância até a morte", agora, "temos que inventar nossas vidas"[385].

Ele aborda o contemporâneo com um olhar fenomenológico, identificando que o presente está se mostrando bem melhor do que o passado e que o futuro será

[381] FERRY, L.; RENAUT, A., "O que precisa ser demonstrado não vale grande coisa", p. 129.
[382] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 106.
[383] O que é expresso em várias de suas obras, a título de exemplo: FERRY, L., Família, amo vocês, p. 41-42. FERRY, L., A inovação destruidora, p. 21.
[384] FERRY, L., Aprender a viver, p. 190.
[385] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 105.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

melhor do que o presente, baseado no que se está estruturando no agora. Por isso, esperar de Ferry uma defesa de teorias como a "secularização", a "modernidade líquida", a "era do vazio" ou o "desencantamento do mundo" é almejar o impossível, ainda que ele as considere parcialmente[386], por concordar com o levantamento de dados, mas não com as análises – ele "não crê em nada disso" [387]. Não que ele pense em um retorno da religião ou da tradição, mas que o ser humano e suas condições de existência atuais não são o fim do poço, são, ao contrário, a luz no fim do túnel. O ser humano precisa assumir seu destino de não ter destino e de viver a liberdade libertada no amor. Vamos terminar essa seção com suas próprias palavras:

> O que estamos vivendo não é o fim do sagrado ou do sentido na política; é, ao contrário, a emergência de uma nova figura do sagrado, o que eu chamo de "sagrado com rosto humano", em outras palavras, a sacralização do outro, ligada à emergência de uma problemática coletiva absolutamente nova, de alguma maneira moldada pelo modelo do casamento por amor, e que vai se expressar cada vez mais através de uma preocupação inédita com as gerações futuras. Há uma espécie de refração da vida privada na vida pública. Entroniza-se a preocupação com as gerações futuras como o novo foco de sentido, e seu papel vai se tornar aos poucos análogo ao desempenhado pelas ideias nacionalistas ou revolucionárias no passado.[388]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.4
"Aprender a viver" – a filosofia contemporânea

O objetivo aqui é o de *reconstruir* as bases filosóficas para a proposta "revolucionária" de Ferry, a partir do que temos estado tratando desde o primeiro humanismo e a passagem pela desconstrução dos valores tradicionais e dos paradigmas da metafísica feitos pelos boêmios e os *sixties*, para que a filosofia possa *assumir* seu papel de salvação para a vida boa, de "espiritualidade laica".

3.4.1
"Porque não somos nietzscheanos"

Nietzsche se mostra fundamental para a desconstrução do primeiro

---

[386] Sobre a secularização, por exemplo, Ferry a toma como a "erosão lenta, mas certa, dos ídolos 'superiores' à humanidade" comparando-a com o desencantamento do mundo e a humanização do divino, mas não como o fim da religião ou, mais importante ainda, do "sagrado". FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 128. Em linha com o que apresentamos no capítulo anterior.
[387] FERRY, L., Do amor, p. 102.
[388] FERRY, L., Do amor, p. 103.

humanismo no pensamento de Ferry, contudo, ele faz uso de alguns "golpes do martelo" porque seu materialismo não é suficiente para o projeto do segundo humanismo.

Ferry resgata o "amor *fati*" nietzschiano[389], no mesmo sentido dos estoicos[390] – entretanto é considerado por ele como uma atitude passiva, ainda que tenha sido necessário para ser causador e proceder com a desconstrução[391] – e para se "amar o mundo"[392]. O "amor *fati*" se mostra vital porque resgata a realidade *mundana*, material, centralizando o ser humano no presente e na história e se tornando a chave para uma "espiritualidade materialista"[393].

A questão para Ferry é que o "amor *fati*" pode provocar uma atitude de aceitação passiva frente à realidade ocidental presente, ignorando a possibilidade ou a necessidade de poder ir além. Como já vimos, o cenário oferecido pelo capitalismo é para ele o melhor possível até hoje. Contudo, mesmo a globalização, como fruto positivo do capitalismo, apresenta problemas acerca dos quais a revolução do amor teria a potência de apresentar novos caminhos. Com o "amor *fati*" essa *busca* por algo além não é possível. Por isso, ele oferece uma interpretação da filosofia que possa avançar:

> [...] uma interpretação que possibilitasse compreender por que é impossível permanecer na atitude nietzschiana, pelo menos se não quisermos nos tornar pura e simplesmente cúmplices de uma realidade que hoje assume a forma da globalização capitalista. Pois esta, apesar de seus lados positivos – entre outros, o abrir-se aos outros e o formidável crescimento das riquezas que ela proporciona –, possui também efeitos devastadores sobre o pensamento, a política e sobre a vida dos homens.[394]

Argumenta ele que, o "amor *fati*" nos levaria a amar um carrasco, por exemplo, citando o argumento de Clément Rosset[395], o que seria impossível a não ser que seja dentro de *um idealismo*, ou uma forma de "sacralização do que existe"[396]. Seria o mesmo que pedir para se amar a Hitler ou, após Auschiwitz,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[389] Para um resumo da abordagem de Ferry acerca do pensamento nietzschiano: FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 76-126.
[390] FERRY, L., Aprender a viver, p. 51-52.
[391] No processo genealógico o mundo deve ser pensado como caos sem hierarquias superiores. FERRY, L.; RENAUT, A., "O que precisa ser demonstrado não vale grande coisa", p. 132. A tônica é a relação entre o pensamento de Nietzsche e a política, em especial a relação com o pensamento democrático.
[392] FERRY, L., Aprender a viver, p. 80.
[393] FERRY, L., Aprender a viver, p. 205.
[394] FERRY, L., Aprender a viver, p. 188.
[395] FERRY, L., Aprender a viver, p. 181. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 124.
[396] FERRY, L., Vencer os medos, p. 81.

citando a Theodor Adorno, a "amar o *mundo tal como é*, com um sim sem restrição ou exceção"[397]. O conceito de amor ferryano não permite essa possibilidade, não se pode amar o inimigo e há pessoas que não devem ser amadas em razão das práticas de suas maldades, segundo sua lógica. Não que Nietzsche estivesse defendendo qualquer atitude de amor sacrifical ao "homem mau" ou que nos faz mal, mas seria uma incoerência de seu pensamento, ao menos, uma limitação não percebida, a qual necessita de um limite, uma trava, caso contrário entraria em uma possível contradição:

> Se o amor ao mundo tal como ele anda não é *realmente praticável* nem entre estoicos, nem entre os budistas, em Nietzsche, ele não corre o risco de retomar irresistivelmente a forma execrável de um novo *ideal e, por isso mesmo, de uma nova figura de niilismo?*[398]

Contudo, Nietzsche nos traz o "amor *fati*" (a inocência do devir) como amor ao presente após o processo genealógico desconstruir as origens metafísicas e religiosas que prenderiam o ser humano ao passado e ao futuro em um *niilismo*[399]. É preciso viver o real. Essa é a chave para Ferry assumir e ir além.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.4.2
"Heidegger e os modernos"

Ferry considera Heidegger como "o principal filósofo contemporâneo"[400], porque conseguiu fazer a leitura precisa do momento presente por meio do conceito do "mundo da técnica". Além disso, a desconstrução heideggeriana não impediria a transcendência, diferentemente de Nietzsche, já que ela é um elemento caro para a proposta ferryana, como ele mesmo apresenta:

> [...] ele também foi um dos fundadores da desconstrução. Seu pensamento, contudo, não é um materialismo – ou seja, uma filosofia hostil à ideia de transcendência, uma "genealogia" preocupada em provar que as ideias são todas e sem exceção produzidas por interesses inconfessados e inconfessáveis.[401]

Ferry se propõe a ler a construção da Modernidade a partir da fenomenologia de Heidegger, identificando quatro elementos que teriam construído o pensamento

---

[397] FERRY, L., Aprender a viver, p. 181. FERRY, L., O homem-Deus, p. 28.
[398] FERRY, L., Aprender a viver, p. 181.
[399] FERRY, L., Aprender a viver, p. 142. Para uma explicação mais apurada sobre o niilismo e o "amor *fati*" nietzschianos: FERRY, L., Família, amo vocês, p. 31-33.
[400] FERRY, L., Aprender a viver, p. 188. Ele coloca Freud no mesmo patamar que Heidegger como um dos maiores pensador do século XX. FERRY, L., O anticonformista, p. 54.
[401] FERRY, L., Aprender a viver, p. 188.

contemporâneo a partir da lógica da segunda globalização: a vontade de poder (Nietzsche); o mundo da técnica (Heidegger); o progresso sem sujeito (Marx); e a razão instrumental (Horkheimer e Adorno)[402]. Percebe-se que a lógica do mercado e o saber científico são centrais para a compreensão ferryana da atualidade com toda a sua carga conceitual de fim da metafísica e das finalidades, ainda que ele não permita que se insira sua reflexão no sistema "morte de Deus e revanche de Deus"[403] porque a religião sofreu uma mutação em razão da autonomia.

A desconstrução operada por Heidegger assume a genealogia de Nietzsche, porém avança na possibilidade da transcendência, compreendendo que a própria "vontade de poder" liberou o mundo da técnica. É importante uma visão de mundo de não dominação por parte do ser humano frente ao outro e ao meio ambiente, o que só será possível em um humanismo que considere o amor, segundo Ferry. Então, Heidegger, ao *denunciar* esse *domínio*, desconstrói o que ainda restava de *equívoco* no primeiro humanismo:

> A leitura de Heidegger, é verdade, leva à denúncia da visão "dominadora" do mundo que, para ele, tem seu apogeu no Iluminismo e na vontade de inspiração cartesiana de posse e de domínio da natureza. Se o universo for calculável e previsível, no plano teórico, podendo, com isso, ser manipulado e explorado à vontade, no plano prático, isso significa que o homem moderno pode considerar que o mundo inteiro lhe pertence, que tudo nele pode se tornar um meio, para fins de uma subjetividade com poder virtualmente ilimitado.[404]

Ferry tem em Nietzsche a genealogia que identifica os ídolos ainda presentes no primeiro humanismo e em Heidegger a desconstrução denunciando o mundo da técnica operado pelo domínio da ciência. Esses dois pensadores são fundamentais para Ferry e, ainda que não se possa inseri-lo como um "seguidor" de quaisquer um deles, a desconstrução/genealogia da metafísica realizada por ambos é o pivô para a mudança na possibilidade de um novo humanismo, em que a filosofia seja uma proposta para a vida boa[405].

3.5
Transcendência na imanência

Chegamos à fronteira de onde Ferry começa a traçar seu pensamento. Para

[402] FERRY, L., A revolução do amor, p. 59.
[403] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 71.
[404] FERRY, L., O anticonformista, p. 198.
[405] FERRY, L., Do amor, p. 55.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

isso, será necessário compreendermos a sutileza de sua definição de "transcendência na imanência"[406], o que para ele "designa precisamente a verdade das religiões"[407], já que um ser divino transcendente não é uma opção.

A expressão está ancorada no conceito "transcendência na imanência" de Edmund Husserl[408], porém assumindo toda a desconstrução proposta por Nietzsche e Heidegger. Ele começa definindo assim: "[...] uma transcendência que não está a montante da consciência humana, mas, ao contrário, a jusante das experiências vividas, que não está, portanto, situada estruturalmente no passado, e sim no futuro"[409]. Em seguida, tenta explicitar o que entende pelo conceito de Husserl e que assume como sua própria base de argumentação: "[...] o horizonte inevitável e incontornável de nossas experiências vividas, não só na ordem da verdade [...], mas também [...] uma transcendência na ordem da ética, e, por que não, da cultura"[410].

A princípio, Ferry traz uma metáfora para tentar apresentar que, assim como o horizonte[411], a transcendência é algo que sempre que se chega perto nos escapa, se posicionando mais além. Então, ele chega à seguinte definição: "é nisso que existe transcendência, alguma coisa que nos escapa sempre no seio daquilo que nos é dado, que vemos e tocamos, logo, no seio mesmo da imanência"[412]. Para não deixar dúvidas sobre sua abordagem fenomenológica da transcendência e que está sendo percebida após a desconstrução, ele afirma em seguida:

> [...] a transcendência não é um novo "ídolo", uma invenção de metafísico ou de crente, a ficção, uma vez mais, de um além que serviria para depreciar o real em nome de um ideal, mas um fato, uma constatação, uma dimensão incontestável da existência humana inscrita no centro mesmo do real. É nisso que a transcendência, ou melhor, *essa transcendência*, não poderia ser derrubada pelos ataques das críticas clássicas feitas por materialistas ou por diferentes adeptos da desconstrução. Nesse sentido, ela é certamente não metafísica e pós-nietzschiana.[413]

[406] FERRY, L., Porque não somos nietzschianos, p. 130. Ferry utiliza a expressão "transcendência horizontal", porém seu uso se dá de forma escassa sendo mais para designar o movimento ocorrido na Modernidade do que seu conceito em si. FERRY, L., O homem-Deus, ou, o sentido da vida, p. 105.
[407] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 28.
[408] FERRY, L., Aprender a viver, p. 211. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 28. FERRY, L., Família, amo vocês, p. 97. FERRY, L., Vencer os medos, p. 84. Ferry faz um resumo deste conceito husserliano em: FERRY, L., O homem-Deus, p. 42-46. Indicamos como propedêutica ao significado de transcendência na imanência em Husserl o artigo: TOURINHO, C. D. C., Versões da "transcendência na imanência" na fenomenologia de Edmund Husserl, p. 107-130.
[409] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 28.
[410] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 28-29.
[411] Também derivado de Husserl. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 70.
[412] FERRY, L., Aprender a viver, p. 212.
[413] FERRY, L., Aprender a viver, p. 212.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Abordar o tema da transcendência atualmente é um motivo de conflito em razão do humanismo materialista *fechado* que se construiu, apesar de já se encontrar a noção de transcendência na imanência desde os gregos[414]. A análise de Ferry continua sendo humanista, até "materialista" em certo recorte epistemológico, porém *aberto*[415] na direção de si e do outro, por isso imanente, sendo que a Natureza e Deus não entram nessa equação, como era com os gregos e com o cristianismo, respectivamente. Deste modo, o humanismo contemporâneo pode pensar essa transcendência a partir de suas duas formas.

A primeira forma *em* nós, que é a liberdade. A liberdade humana é real e não um valor ilusório. Liberdade dentro dos moldes que qualificamos outrora. Somente quem é livre pode transcender, sendo que a liberdade já é uma forma de transcendência. Ferry argumenta que os materialistas, como Marx e Nietzsche por exemplo, não admitem a liberdade humana em sua acepção plena porque em si ela é determinada pela história, pelo meio, pela educação, ou seja, é uma ilusão de liberdade. O que seria uma contradição pois "[...] eles continuam na vida corrente a atribuir aos seres humanos uma liberdade que eles lhes negam na teoria filosófica – de modo que poderíamos chegar a pensar que a ilusão reside, provavelmente, menos na liberdade do que no próprio materialismo [...]"[416].

A segunda forma, *fora de* nós, que são os valores. Há valores que nos excedem, que estão antes de nós e apesar de nós[417], sem que com isso se fique preso ou subjugado à genealogia e à desconstrução materialista, ao mesmo tempo que livre das ilusões metafísicas que ainda estão presentes no humanismo moderno[418]. De novo, os filósofos materialistas, como André Comte-Sponville, amigo de Ferry[419], interpretam a transcendência dos valores como ética e não espiritualidade[420], pela dificuldade com relação ao risco de se cair em algo metafísico como *eidós* ou "universais". Porém, ele insiste em considerar que "[...] não somos nós que inventamos os valores que nos guiam e nos animam, não inventamos, por exemplo, a beleza da natureza e o poder do amor"[421].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

414 Platão e os estoicos, especialmente. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 62.
415 FERRY, L., A revolução do amor, p. 130-131.
416 FERRY, L., Aprender a viver, p. 207.
417 FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 29.
418 FERRY, L., Aprender a viver, p. 209.
419 FERRY, L., O anticonformista, p. 28.
420 FERRY, L., O anticonformista, p. 132.
421 FERRY, L., Aprender a viver, p. 208.

Precisamos reforçar, por causa da dubiedade da linguagem, que tanto a liberdade quanto os valores transcendem *no* indivíduo e *na* humanidade e não *ao* indivíduo e *à* humanidade, em outras palavras, são totalmente imanentes. Não são de forma alguma anteriores, além ou independentes do ser humano. Do mesmo modo que não são fruto de uma *necessidade* porque "[...] a falta não confere estatuto de existência ao que falta, até porque essa falta pode ser uma criação da mente humana"[422], caso contrário seriam, novamente, somente uma ilusão. A liberdade e os valores são *reais*, são "[...] uma necessidade lógica, uma exigência racional, não uma aspiração ou um desejo"[423]. Eles transcendem porque *são* na humanidade e na relação com o outro. Como ele teoriza:

> [...] podemos conceber novas faces da transcendência, da verdade, como valores morais e espirituais num modo que não seja "idólatra", "niilista", "metafísico" ou, mais simplesmente ainda, ilusório? Em termos que me parecem caber aqui: existem ideais, tanto éticos quanto teóricos e espirituais, que, num mundo em que tudo parece imanente à lógica materialista da natureza e do mercado como últimas figuras da competição, desejam viver novamente no coração dos seres humanos sem voltar ao seio da velha metafísica, com sua lógica funesta da "volta a"? Não creio, e a meu ver é o que encobre o conceito de "transcendência na imanência", a ideia de uma transcendência que não seja mais um "ídolo", uma bolha metafísica, mas, como mostra a fenomenologia herdada da filosofia transcendental, que ela renova profundamente, uma "experiência vivida", uma transcendência não caída do céu, mas nascida diretamente da Terra, ou, falando novamente como Husserl, do "mundo da vida" (Lebenswelt).[424]

Essa transcendência é um mistério, mas é racional e não um ato da fé (teologia) ou do sentimento (materialismo). Porém, não pode ser alcançada enquanto busca de sua *causa primeira*. Ela se encontra na humanidade porque todo e qualquer ser humano a apreende de forma quase que *intuitiva*, de certo modo, um mistério:

> Ora, é exatamente esse mistério que o materialismo desconstrutor e a teologia só podem rejeitar. Tanto um quanto a outra pretendem acabar com essa insustentável oscilação da transcendência, prendendo-a de maneira sólida e firme a uma origem primeira identificável: material para uns, divina para outros. No primeiro caso, procura-se explicar o sentimento de transcendência pela infraestrutura econômica, libidinal ou neural; no segundo, pelos benefícios insondáveis de um Ser supremo que nos teria feito a graça de nos dar valores. Nos dois casos, acreditamos finalmente dispor de uma causa certa e definitiva, por isso o materialismo e a teologia comungam a ilusão metafísica do saber e do fundamento absolutos. Tanto para um quanto para outra, uma filosofia que não se conclui com a descoberta de um

[422] FERRY, L., Aprender a viver, p. 208.
[423] FERRY, L., Apender a viver, p. 209.
[424] FERRY, L., A revolução do amor, p. 203.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> fundamento último deixa a explicação de nosso sentimento de transcendência imperfeita, incompleta, para não dizer irracional.[425]

O humanismo do "homem-Deus"[426], proposto por Ferry, será esse que acolhe a transcendência-imanente como um mistério que vai na direção do outro porque "[...] o amor não é pensável sem uma relação com o outro, que revela, em sentido amplo, um irreprimível sentimento de transcendência"[427], porque quando se ama, o outro nos "obriga" a *sairmos de nós*, há um esquecimento do "eu" na direção do "tu". Um ato de plena liberdade, pleno valor e pleno humanismo.

A tempo, Gauchet critica a concepção de "transcendência na imanência"[428] elaborada por Ferry, por ele estar *esticando* demais a definição de Husserl: "A análise que você faz opera um deslizamento insensível de uma transcendência filosófica para uma transcendência religiosa que me parece inaceitável"[429]. Uma espécie de maquiagem da metafísica. No nosso entendimento, não parece ser essa a proposta de Ferry, porque é a tentativa do autor em tratar sobre o "absoluto" que escapa ao indivíduo, como a transcendência de valores morais, sendo que o modelo proposto por ele acolhe a desconstrução nietzschiana e heideggeriana, o que impossibilitaria tal acusação, a não ser na gravidade de uma incoerência lógica dentro do sistema ferryano[430]. É importante considerar que, para Ferry, a religião passou por uma metamorfose em sua noção de transcendência por causa da autonomia[431], o que faz o religioso hoje estar tão imanente quanto a sua proposta filosófica.

Ferry apresenta uma "disposição para a metafísica" no ser humano que não seria algo religioso, no sentido de busca por um divino em heteronomia, mas, como ele tem defendido, na imanência, na autonomia que o ser humano adquiriu a partir

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[425] FERRY, L., A revolução do amor, p. 217-218.
[426] Marcel Gauchet, em uma nota de rodapé, discorda desse termo de Ferry porque prejudicaria a diferenciação que precisa haver no mundo contemporâneo marcadamente sem Deus. Ferry estaria mantendo o divino inserido na compreensão do ser humano, ao menos enquanto comparação, quando deveria haver total separação e alteridade: GAUCHET, M., La religion dans la démocratie, p. 87. Inclusive, esse é o mote para o encontro entre os dois em 9 de janeiro de 1999 na Sorbonne, que resultou no livro *Depois da Religião*. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 15.
[427] FERRY, L., A revolução do amor, p. 202.
[428] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 56.
[429] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 56.
[430] Ferry responde a acusação a partir de sua compreensão em confronto com Gauchet do que seria o "absoluto terrestre" defendido pelo próprio historiador. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 59-77.
[431] Que para ele é o que a religião sempre foi em verdade. FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 71.

da Modernidade. Essa disposição estaria alicerçada em dois fatores claros e observáveis na experiência humana que são: o "fenômeno do mal", pois somente os seres humanos agem por maldade, ele não observa isso nos animais, por exemplo, como vai dizer: "a figura do homem-Deus responde a do homem-Diabo"[432]. E, também, o "fenômeno do amor", que é "o fato de se alegrar com a simples existência de outrem"[433]. Ora, a menos que se ignorem tais elementos como ilusórios, portanto constituintes apenas do discurso religioso, se faria necessário aceitá-los como fatos "pré-morais", isto é, elementos *universais* que provocam a reflexão acerca da necessidade da moralidade, porque os seres humanos não fabricam os valores, eles os descobrem[434]. A autonomia funciona na livre escolha ou reconhecimento deles.

Tudo isso indicaria o que ele vai chamar de transcendência na imanência e que alguns podem confundir com uma disposição ao religioso, mas que ele refuta com a ideia de que o religioso no homem sempre foi imanência em razão desta *disposição* que ele tem a esse *tipo* de transcendência. As religiões somente criaram uma narrativa não imanente para explicar algo que é imanente em si. Ferry insiste na abordagem porque "qualquer que seja o valor considerado, que trate da verdade, da justiça, da beleza ou do amor, é primeiramente *em mim*, na imanência da minha consciência e em nenhum outro lugar [...] que sinto a transcendência"[435].

A defesa de Ferry acerca da transcendência na imanência abre a sua proposta de amor como busca de doação de sentido *na* vida, mostrando-se inovadora por não se fechar em um materialismo restrito e *castrador* da transcendência, como o argumento biológico, econômico ou histórico, ao mesmo tempo que não permite um retorno para um certo modelo de transcendência e sentido que esteja *fora* do ser humano ou além dele. A escolha de Ferry pode parecer uma espécie de *caminho do meio*, ou uma síntese, mas para ele é a realidade do momento presente, a constatação fenomenológica na relação do ser humano atual com sua consciência do mundo, de si e do amor. É isso que o transpassa, que o transcende.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[432] FERRY, L., O homem-Deus, p. 91.
[433] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 74.
[434] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 75.
[435] FERRY, L., Família, amo vocês, p. 97-98.

3.6
O sentido na vida

Para compreendermos o que Ferry quer apresentar com o sentido *na* vida, primeiro, se faz necessário que compreendamos o que é a vida boa. Como o ser humano não tem nada para além da morte ou desta vida, precisa aprender a viver esta mesma vida de forma plena e realizada acolhendo seu *destino* de mortal satisfatoriamente como elemento constituinte do seu próprio ser. Ele complementa:

> [...] a vida boa é a vida *mais intensa porque a mais harmoniosa*; a vida mais elegante (no sentido em que se fala de uma demonstração matemática que não faz rodeios inúteis, desperdício de energia por nada), *quer dizer, aquela na qual as forças vitais, em vez de se contrariarem, de se dilacerarem e de se combaterem ou de se esgotarem umas às outras, cooperam entre si, mesmo que seja sob o primado de umas, as forças ativas certamente, de preferência às outras, as reativas*.[436]

Com isso em mãos, retomamos a crítica de Ferry ao limite estabelecido pelo "amor *fati*" nietzschiano segundo o qual não se pode aceitar, de bom grado, o mal e a injustiça no mundo. Caso contrário, a resistência ou a luta por um viver melhor perderiam seu propósito. Por isso ele define a liberdade humana como um "excesso em relação à natureza e à história"[437]. Nesse fugir de um determinismo que se encontra "fora" da vida, ele propõe um humanismo que ouse assumir a transcendência e com ela ofereça o sentido para a vida boa.

Essa transcendência *na* imanência confere o sentido *na* vida porque não busca em elementos extraordinários à existência humana (o cosmos, Deus, a nação) o salto qualitativo do segundo humanismo. Posto o sentido a partir do prisma da imanência, a filosofia não buscará o sentido *da* vida, mas o sentido *em* nossas vidas, ou seja, não algo fora do ser humano, fora de sua realidade imanente, material e histórica[438], mas o que o motiva a viver essa vida sem se entregar ao peso das decepções, dores e angústias. Esse é o sentido que a filosofia enquanto vida boa pode oferecer, segundo Ferry[439]. Somente é possível oferecer sentido atualmente em nossas sociedades democráticas dentro do recorte do humanismo:

> Apenas o humanismo se mostra capaz de justificar a questão do sentido, ali onde todas as formas de anti-humanismo nos levam a aboli-la em benefício de uma submissão ao ser ou à vida. Pois o sentido só existe em relações de pessoa a pessoa,

[436] FERRY, L., Aprender a viver, p. 163.
[437] FERRY, L., Aprender a viver, p. 206.
[438] O que seria *niilismo*. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 69. FERRY, L.; CAPELIER, C., A mais bela história da filosofia, p. 50-51.
[439] FERRY, L., Do amor, p. 23, 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> no laço que une duas vontades, sejam elas pensadas ou não como puramente humanas.[440]

Para se compreender a "revolução do amor" como proposta para o sentido *na* vida boa atualmente, é preciso discorrer sobre os quatro grandes princípios anteriores que vigoraram na história da filosofia e que buscavam dar sentido à vida. Ferry irá apresentá-los como fundamento em um processo linear do percurso do pensamento justapondo-os temporalmente dentro do recorte do Ocidente. Para ele, a "história do sentido tem um sentido, indo do mais transcendente (o cosmo) ao mais humano (o amor)"[441].

O primeiro deles é o "princípio cosmológico"[442], que está ilustrado pelo autor na história de Ulisses[443], sua viagem para lutar em Tróia e sua odisseia de retorno à Ítaca, guardando especial lugar para a recusa do herói em permanecer na imortalidade com a bela deusa Calipso[444]. Refere-se ao pensamento grego de que a excelência da virtude é encontrar seu lugar na ordem do cosmo. Cada coisa, cada ente, deve buscar sair do *caos* para o *cosmos* e isso se faz identificando e assumindo sua devida posição no ordenamento maior ao qual pertence, seja no universo, no mundo ou na pólis, por exemplo. Ulisses não tem paz enquanto não retorna à Ítaca, seu lugar devido. Esse princípio, segundo Ferry, é a busca por uma salvação totalmente laica.

O seguinte princípio é o "teológico"[445], oriundo na realidade ocidental do cristianismo, ainda que devedor ao judaísmo, segundo o autor. Esse princípio opera uma verdadeira revolução ao colocar a receita para a vida boa na observância dos mandamentos divinos e não na solução puramente humana, como era no caso de Ulisses. Contudo, para Ferry, a "parábola dos talentos"[446] se mostra como o primeiro passo na direção de um humanismo, ao propor que cada ser humano tem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[440] FERRY, L., O homem-Deus, p. 31.
[441] FERRY, L., Do amor, p. 43. Ele vai definir esse mesmo percurso em termos de transcendência como: "transcendência objetivada" (cosmológico grego), "transcendência personificada" (teológico judaico-cristão), "transcendência contestada" (primeiro humanismo), "transcendência abolida" (materialismo). FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 43-56.
[442] FERRY, L., Do amor, p. 34-36; FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 43.
[443] Para um resumo do mito de Ulisses e de sua aplicação à filosofia enquanto sabedoria: FERRY, L., A sabedoria dos mitos gregos, p. 139-167.
[444] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 48-49. FERRY, L., A sabedoria dos mitos gregos, p. 14-18. HOMERO, Odisséia, p. 52-53. Hegel afirma que: "Costuma-se dizer que nas mitologias dos povos estão contidos diversos filosofemas; por isso haverão de se examinar na história da filosofia". HEGEL, Introdução à história da filosofia, p. 92.
[445] FERRY, L., Do amor, p. 36-37.
[446] FERRY, L., Aprender a viver, p. 61.

habilidades próprias, as quais podem ser cultivadas e desenvolvidas. Mesmo assim, a concepção teológica fez da filosofia uma *serva*, relegada à função de ordenar e esclarecer os conceitos, além de exigir um salto qualitativo que é a exigência de se ter fé. Porém, não se pode esquecer que "a religião é insubstituível como fornecedora de sentido"[447].

No terceiro, Ferry discorre sobre o "princípio humanista"[448] que teria surgido a partir do Renascimento, mas que encontraria em Descartes[449] seu grande emblema com a proposta da subjetividade. Agora, o fundamento não está mais no cosmos ou em Deus e sim no ser humano. A liberdade passa a ser o elemento fundamental desse humanismo moderno como a "[...] capacidade de subtrair-se das determinações naturais, bem como das tradições histórico-sociais"[450]. Desse modo, não é mais a "ordem" ou a "imortalidade" que se tornam o alvo da vida boa e sim a própria "história humana", embora o conceito de eternidade não tenha sido desfeito e sim transmutado secularmente a partir da ótica do progresso.

Por fim, o último princípio é o da "desconstrução"[451], inaugurado por Schopenhauer, mas encontrando em Nietzsche seu fundamental expoente e, a partir dele, os intelectuais franceses que orbitaram maio de 1968, Foucault em especial. A ideia da desconstrução ou da genealogia, segundo Nietzsche, é o fim de qualquer proposta de cunho metafísico e que não esteja fundamentada somente no viver humano em si[452], o que foi próprio da visão cosmológica e teológica, mas que na filosofia francesa de ascendência nietzschiana abarcaria o humanismo moderno como estando na mesma esteira[453]. A partir da crítica que Ferry estabelece a esse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[447] FERRY, L., O homem-Deus, p. 20.
[448] FERRY, L., Do amor, p. 37-38.
[449] Ferry menciona que Descartes, antes de Rousseau, "anuncia" o humanismo, nascimento da filosofia moderna, o que para ele é diferente da concepção histórica de humanismo como um retorno às humanidades, ou seja, o Renascimento. Porém, ele identifica a Rousseau como o fundador do humanismo moderno. FERRY, L., Vencer os medos, p. 51-52.
[450] FERRY, L., Do amor, p. 37.
[451] FERRY, L., Do amor, p. 38-41.
[452] NIETZSCHE, F., A gaia ciência, p. 207-215 (§343-§347). Onde o "fim da metafísica" precisa alcançar, também, a ciência e os ideais que constroem a moralidade. Ferry trata sobre isso também em: FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 67.
[453] "A desconstrução das ilusões metafisicas, das ilusões cosmológicas, das ilusões religiosas, do próprio humanismo e sua mitologia do progresso, vai permitir, com efeito, libertar aquilo que, no ser humano era até então guardado em segredo (que vai ser o principal objeto da arte moderna). Explodem-se as limitações inerentes ao primeiro humanismo, que ainda era um humanismo da razão e dos direitos, um humanismo que reduzia o sujeito humano ao âmbito dos direitos do homem e da racionalidade. O Iluminismo simboliza a exigência focalizada nos direitos do homem, na democracia e na república, por um lado, e a razão e a ciência, por outro. A era da desconstrução vai liberar

movimento, ele irá propor um humanismo não metafísico que resgate o ser humano em sua integralidade a partir do amor ou um "quinto mundo", como vai afirmar: "um quinto princípio trazido pela nova definição de vida boa como vida sensível ou amorosa"[454].

Desse modo, o sentido *na* vida é para o particular e não o universal. É sentido *na* vida do indivíduo que se encontra frente à morte e não para toda a humanidade. É nesta vida porque é tudo o que se tem e sobre o que importa a reflexão filosófica. Com a proposta da transcendência *na* imanência e o sentido *na* vida, Ferry pode apresentar sua compreensão como sendo o momento que a humanidade ocidental está vivenciando, que é a realização do humanismo do amor ou o segundo humanismo e uma proposta para a filosofia contemporânea que precisa assumir seu papel de "portadora de sentido" e não somente de análise da verdade[455].

3.7
O segundo humanismo

Após a desconstrução operada sobre o primeiro humanismo e considerando a proposta de uma transcendência *na* imanência que resgata a possibilidade de sentido *na* vida, que tipo de humanismo se pode vivenciar atualmente? Para Ferry, estamos vivendo um "acontecimento histórico da maior importância, o surgimento de uma nova visão moral do mundo comparável em amplitude às antigas"[456].

Devemos esclarecer que Ferry é um humanista em absoluto, o que significa dizer que não rejeita o primeiro humanismo, o das luzes, ao contrário, ele o assume, porém o *ultrapassa* em seus erros cometidos (colonialismo, escravatura etc.) e em razão das novas demandas que se apresentam na atualidade.

> [...] o que chamo de segundo humanismo não pretende, ao contrário do que fazia sobretudo a desconstrução heideggeriana, abolir o primeiro. A razão e os direitos do homem continuam sendo valores cardeais, e eu não rejeito o Iluminismo, não o

dimensões da existência que ultrapassam inteiramente a dimensão jurídico-racionalista: a saber, como você dizia, o inconsciente, o irracional, o animal em nós, a feminilidade dos homens, a virilidade das mulheres, tudo que tem a ver com o sexo e o corpo, inclusive em suas dimensões mais desprezadas pela tradição. Assistimos a um alargamento sem precedentes de nossa visão da experiência humana, na qual a intensidade e a liberdade tornam as duas palavras-chave." FERRY, L., Do amor, p. 52.

[454] FERRY, L., Do amor, p. 41.

[455] FERRY, L., Vencer os medos, p. 107.

[456] FERRY, L., A revolução do amor, p. 123.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> incluo entre as ilusões da "metafísica da subjetividade" (Heidegger), do "niilismo" (Nietzsche) ou da "ideologia burguesa" (Marx).[457]

O segundo humanismo, "pós-materialismo"[458], é diferente do primeiro humanismo porque "[...] abre-se plenamente à "alteridade", à diversidade das civilizações e, mais geralmente, valoriza, cultiva, promove uma paleta infinitamente mais ampla de dimensões de existência a partir das quais os humanos podem, como se diz, "realizar-se"[459]. O objetivo de Luc Ferry é "[...] elaborar um 'humanismo não metafisico' [que] diferentemente do primeiro não se desfaz sob os golpes da desconstrução Nietzsche-heideggeriana"[460]. Os golpes do martelo de Nietzsche bateram sobre o cristianismo e sobre o humanismo de cunho metafísico com seus ideais[461], foi o fim de *um tipo* de transcendência, aquela que jogava o ser humano sempre para o *futuro*, para um *após* e nunca para o presente. Era um ideal, um ídolo, sempre distante e nunca realizável no hoje, por exemplo, um céu, uma sociedade justa e igualitária, um modelo de progresso, o cientificismo, a ideia revolucionária, dentre outros[462]. Porém, não é o fim de *qualquer* transcendência.

Esses ídolos ofereciam uma "salvação terrestre" nada mais fazendo do que secularizar em ideais as promessas religiosas que os precederam ou a metafísica natural dos antigos gregos, como por exemplo, "[...] a deusa 'História' substitui a ordem cósmica dos antigos. Como nas cosmologias antigas, os indivíduos são chamados a encontrar seu lugar na história, do mesmo modo que Ulisses o encontrava na ordem cósmica"[463].

Inserido no contexto da segunda globalização, o segundo humanismo lhe é uma *resposta*, podendo ser percebido no cotidiano das pessoas na Europa e na mudança de seus comportamentos. É por causa dele que há uma dimensão da simpatia e alteridade e, até mesmo, a crítica a alguns elementos da própria globalização[464]. Em outras palavras, Ferry tenta demonstrar que o segundo humanismo não é uma *criação* de sua parte e sim uma *constatação*, o que se precisa é assumi-lo como elemento que opere o público e o privado sem a necessidade da

[457] FERRY, L., Do amor, p. 94.
[458] Outro nome dado por Ferry para o mesmo conceito. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 56.
[459] FERRY, L., Do amor, p. 92.
[460] FERRY, L., Do amor, p. 92.
[461] FERRY, L., A revolução do amor, p. 182-184.
[462] FERRY, L., A revolução do amor, p. 200.
[463] FERRY, L., A revolução do amor, p. 292.
[464] FERRY, L., A revolução do amor, p. 91.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

religião como doadora de sentido ou valores. É o humanismo que existe na realidade atual, e ele é bom porque o capitalismo é ambivalente, produz riqueza e oportunidades, mas também desigualdades. Contudo, o que ele analisa é que há um processo contínuo de melhora e crescimento.

Como ele surge? Temos trabalhado esses passos nos blocos anteriores, porém vamos alinhá-los para reforçar o processo desenhado por Ferry. O primeiro humanismo, a partir da centralidade da liberdade, trouxe elementos importantes como o Estado de direito, a racionalidade científica, os direitos humanos universais e outros[465]. Entretanto, em razão de sua natureza com resquícios metafísicos (cosmológicos e religiosos), também trouxe problemas como o colonialismo. O modelo de economia capitalista (salário) unido à liberdade individual permitiu que o casamento por amor surgisse no seio da Europa, porém, faltava um *pivô* que assumisse o primeiro humanismo, expurgando dele os problemas contraditórios à liberdade do ser humano em si. Então, a desconstrução dos valores tradicionais (1848 e 1968) operada por Nietzsche e Heidegger, especialmente, permitiu isso no campo do conhecimento e cultura. Deste modo, o segundo humanismo, o humanismo do amor, se levanta, em especial no pós-guerra, trazendo em si a transcendência na imanência que só o amor pode permitir, afetando tanto a esfera privada como a pública e conferindo um sentido *na* vida. Em um possível esquema: primeiro humanismo – desconstrução – segundo humanismo.

É uma mudança de um humanismo *formal* e ancorado no racionalismo (estatuto da verdade) para um que seja pautado na alteridade provocada pelo amor. Interessante que Ferry aponta que o capitalismo *criou* a possibilidade de ser criticado ao favorecer o surgimento do casamento por amor e o reforço da liberdade individual. Fato esse que parece paradoxal porque libertou o consumismo desenfreado e a sensação de falta de sentido em razão da globalização construir uma realidade que segue em si mesma sem a anuência do indivíduo:

> Foi, aliás, essa crescente preocupação com os outros que alimentou a crítica cada vez mais virulenta do capitalismo selvagem e do individualismo moderno, ajudando a fortemente animar os movimentos sociais que estão na origem da criação dos Estados-providência.[466]

[465] FERRY, L., A revolução do amor, p. 121-122.
[466] FERRY, L., O anticonformista, p. 261.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O "humanismo transcendente", outro nome para o segundo humanismo, possui uma relação com a "linguagem" religiosa por propor uma busca de sentido além do humanismo materialista restrito. Não significa dizer que há uma espécie de retorno ou de transcendência não imanente, mas uma "analogia" com a religião, até porque, o primeiro humanismo é um resultado da secularização dos princípios do cristianismo. É a constatação de que há uma transcendência que excede o ser humano *particular*, oferecendo-se como universal, estando presente em seres e valores, mas ao mesmo tempo sendo imanente e totalmente humana. Para Ferry é o ponto entre a apreciação religiosa de um lado com uma transcendência externa do "teológico-ético" e o humanismo materialista com sua negação reducionista acerca de qualquer tipo de transcendência – o humanismo do "homem-Deus" com o resgate da transcendência e da "humanização do divino" com a negação de qualquer argumento de autoridade[467].

Ainda a tempo, um ajuste se faz necessário em razão de um *refinamento* que o próprio autor faz em sua autobiografia. Mesmo que ele reiteradas vezes mencione que o segundo humanismo é "pós-kantiano", "pós-nietzschiano", "pós-republicano" e "pós-desconstrução"[468], ele afirma que 1968 não tinha a intencionalidade de construir um segundo humanismo, mas de somente *destruir* o primeiro, por isso, ele retoma essa crítica já expressa em "Pensamento 68": "trata-se de operar uma reinterpretação a partir de um princípio que me parece superior. A desconstrução resultava em um anti-humanismo radical (a "morte do Homem", de Foucault) que eu continuo a rejeitar"[469]. Desta feita, toda essa desconstrução operada no século XX, inclusive 68, é *fruto* do capitalismo[470], por isso, é ele o catalizador dessa mudança.

Com tudo isso, por que algumas pessoas não são capazes de compreender o segundo humanismo apresentado por Ferry? Ele menciona, em especial, que as elites políticas e intelectuais se distanciam de sua proposta porque separam a vida pública da privada e porque tratam a política simplesmente como "gestão de interesses", afastando-a de seu verdadeiro papel[471]. Por isso, ele tem percebido que o povo comum apreende melhor seu conceito, principalmente em não separar a vida

[467] FERRY, L., O homem-Deus, p. 200-208.
[468] FERRY, L., A revolução do amor, p. 200.
[469] FERRY, L., Do amor, p. 95.
[470] FERRY, L., O anticonformista, p. 283.
[471] FERRY, L., Do amor, p. 146.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pública da privada, que será um dos pontos de sua revolução do amor.

Percebemos que os resquícios da mentalidade *secularizada* com a estrita separação dos *locus* de ação, como explicada no capítulo anterior, trazem seu reflexo nas críticas que ele menciona acima. Porém, o humanismo não é somente um sistema social ou cultural, é uma transformação do próprio ser humano. Ferry menciona, influenciado pela escola de Frankfurt, uma proposta que não coloque o ser humano como uma "vontade imperiosa e soberana, a quem tudo se permite"[472], mas um ser humano que assume suas imperfeições, seus erros e limites e que, com essa *carga*, transcenda na direção do outro porque empaticamente pode sofrer com ele. Não um ser humano *transmutado* em um ídolo[473], mas um que historicamente ame e seja amado dentro do amor que seja *possível* ser vivido por ele em sua humanidade.

Assim, o segundo humanismo tem um caráter de refundação do ser humano a partir da lógica do amor. Ele assume e melhora alguns elementos do primeiro humanismo, por exemplo: dos direitos do homem à ação humanitária; da antropologia da liberdade à antropologia do amor; da transcendência clássica à transcendência na imanência[474]. Para esse *novo* ser humano "jogado" nessa *nova* realidade, a filosofia precisa se oferecer a partir de outra proposta, ou poderíamos dizer que ela precisa *resgatar* algo há muito esquecido para conduzir o ser humano em sua épica jornada até à morte, ou seja, à vida boa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.8
A filosofia como soteriologia

A soteriologia é uma das áreas de estudo da teologia. Em geral, na crítica de Ferry, seu uso tem acarretado uma gama de pressupostos que parecem contrários à proposta de um humanismo não metafísico. Por esse enredo, Ferry se apropria do termo para colocar a filosofia no lugar da teologia[475] na tarefa de conduzir o ser humano na vida boa, ou porque a realidade que permitia que a teologia fosse provocada simplesmente não existe mais; ou porque há muitos que não creem mais

[472] FERRY, L., O anticonformista, p. 200.
[473] FERRY, L., A revolução do amor, p. 112.
[474] FERRY, L., A revolução do amor, p. 204-212.
[475] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 29.

na religião[476]; ou, ainda, porque a filosofia ainda é definida a partir do *confronto* com a religião[477]. Com a diferença que, na religião, a proposta é de que "seremos salvos" por um outro, e na filosofia temos que "nos salvar por nós mesmos"[478]. Por isso, que "a questão da vida boa para os mortais é a questão suprema da filosofia"[479].

Na Grécia antiga, a filosofia surge para cumprir o papel de oferecer uma salvação sem os deuses[480], um caminho laico para a vida boa[481], porque ela sempre foi "secularização de uma religião, [...] sempre agiu para secularizar, laicizar a mensagem religiosa"[482]. Aqui se faz necessário compreender sobre que tipo de salvação Ferry está tratando, obviamente nada tem a ver com a noção religiosa tradicional de pecado ou queda e nem com "a humanização do ser humano" na proposta soteriológica contemporânea, pois ambas consideram o divino na equação e não estavam presentes na fundação da filosofia. Para ele, existencialmente o ser humano está frente à morte, destinado para ela, vive a angústia do mortal, portanto, a salvação é a sabedoria para se viver apesar dessa angústia, ela "[...] consiste na abolição de qualquer medo ligado à finitude, à perspectiva do tempo que passa e da morte"[483].

O cristianismo foi quem *escravizou* a filosofia dando-lhe o papel de auxiliar na compreensão racional "[...] sobre o sentido das Escrituras, ou sobre a natureza como obra de Deus, mas não mais sobre as finalidades últimas da vida humana"[484]. Isso ocorreu porque no cerne da teologia cristã a salvação é causada por *um outro* e não pelo ser humano. Além disso, em uma realidade para além da morte, a filosofia tinha pouco a dizer a não ser como linguagem para a teologia. Por isso,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[476] FERRY, L., Aprender a viver, p. 17. Essa proximidade com a teologia é o que aponta Michel Quesnel, reitor da Universidade Católica de Lyon, sobre o livro *Aprender a viver* como sendo uma atitude quase teológica a de Ferry ao propor pensar a filosofia pós-desconstrução a partir do prisma da sabedoria do amor. QUESNEL, M. apud FERRY, L., Vencer os medos, p. 136.
[477] FERRY, L., Aprender a viver, p. 17.
[478] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 30.
[479] FERRY, L.; CAPELIER, C., A mais bela história da filosofia, p. 25.
[480] Para Ferry, o estoicismo foi a proposta mais completa de uma salvação sem deuses na filosofia grega. FERRY, L., Vencer os medos, p. 23.
[481] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 29.
[482] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 39. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 169. FERRY, L., A sabedoria dos mitos gregos, p. 31. Segundo Vernant, mencionado por Ferry, os gregos tiveram o mérito de absorver conhecimentos científicos de outros povos, como os babilônicos, mas de retirar a parte religiosa que os limitava em sua compreensão da natureza. VERNANT, J.-P., As origens do pensamento grego, p. 129-143.
[483] FERRY, L., Aprender a viver, p. 42. FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 55.
[484] FERRY, L., Aprender a viver, p. 72. Criando o que será chamado de *escolástica*, que é relegar a filosofia para a análise de "noções" (sabedoria, verdade, justo, belo). FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 77-78.

compreender a filosofia como sabedoria laica para a vida boa é recuperar seu sentido original, o qual foi pervertido pela ascensão do cristianismo.

Mesmo no período moderno, esse resquício teológico permaneceu no estabelecimento dos ideais transcendentes (a revolução, a pátria e a ciência)[485] como agentes salvadores, sendo a filosofia limitada às questões éticas, ainda que humanista (Descartes, Rousseau e Kant)[486]. A ética, por mais humanista e mais bem formulada que seja, não pode atender à demanda da angústia frente à finitude[487], ainda é uma tentativa de substituição secularizada[488] da religião:

> [...] não podendo sustentar-se numa ordem cósmica, não podendo mais acreditar em Deus, os Modernos inventaram religiões de substituição, espiritualidades sem Deus ou, para ser direto, ideologias que, professando com frequência um ateísmo radical, agarram-se, apesar de tudo, a ideais capazes de dar um sentido à existência humana, ou de justificar que se morra por eles.[489]

Nietzsche acusará essa construção dos modernos como idolatria, pois nada mais foi do que espécie de templos secularizados ou estruturas laicas formuladas a partir de pressupostos religiosos. Ferry chama de "espiritualidade sem Deus", contudo, além das questões apontadas, esse modelo enfrenta um outro desafio porque oferece uma proposta que confunde a salvação da humanidade com a do indivíduo. O projeto de Ferry é claramente uma salvação para o indivíduo porque está tentando solucionar a questão da angústia pessoal frente à mortalidade para que se possa viver a vida boa porque "é sempre o indivíduo que sofre e morre enquanto ser particular, não outro em seu lugar"[490]. É a partir do indivíduo que o efeito se dará na sociedade.

Ferry, então, recuperaria o sentido perdido da filosofia[491], que pode ser abordada a partir de três partes: a "theoria" (ontologia e epistemologia), a "ética" e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[485] FERRY, L., Aprender a viver, p. 134.
[486] Para uma abertura crítica sobre o tema de como a ética pode assumir esse desafio humanista, indicamos o artigo de: SCHLUCHTER, W. A modernidade: uma nova (era) cultura axial?, p. 20-43. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/issue/view/Revista%20Pol%C3%ADtica%20%26%20Sociedade/showToc>. Acesso em: 9 set 2021.
[487] FERRY, L., Aprender a viver, p. 132.
[488] FERRY, L., Aprender a viver, p. 136.
[489] FERRY, L., Aprender a viver, p. 133.
[490] FERRY, L., Aprender a viver, p. 136.
[491] "[...] abandonou-se o essencial da filosofia, o que fazia seu nome e seu objetivo: a sabedoria, a aprendizagem de uma vida boa sem a qual a noção mesma de filosofia não teria mais sentido algum, nem a menor razão para ainda ser mantida". FERRY, L., A revolução do amor, p. 234.

a "sabedoria"[492]. Ele as define como sendo "[...] a inteligência do que é (theoria), a sede de justiça (ética) e a busca da salvação (sabedoria)"[493]. Essa última teria sido esquecida por grande número de filósofos, em especial na atualidade, além de se tornar o *único* e mais coerente caminho possível à filosofia após a desconstrução a "golpes de martelo" e ao ambiente dominado pela técnica[494]. Sua tarefa primordial por fundação, pois filosofia é "amor à sabedoria" [495]. Assim, o projeto filosófico proposto por ele objetiva oferecer a filosofia como sabedoria para a vida boa, "doutrina da salvação"[496], em outras palavras, como *soteriologia laica*:

> [...] para quem não crê, para quem não quer se contentar com "voltas a" nem se fechar no pensamento "às marteladas", é necessário aceitar o desafio de uma sabedoria ou de uma espiritualidade pós-nietzschianas.
> Semelhante projeto supõe, é claro, manter distância do materialismo contemporâneo, quer dizer, da rejeição de todos os ideais transcendentes, de sua redução, pela genealogia, a produtos ilusórios da natureza e da história. Para tanto, é preciso demonstrar como, mesmo em seu melhor nível, ele não responde de modo satisfatório à questão da sabedoria ou da espiritualidade.[497]

A filosofia é uma proposta de salvação porque traz a resposta para a principal interrogação humana: como viver esta vida que temos, entre o nascimento e a morte, da melhor maneira e gozando da felicidade possível? É uma salvação da *angústia* humana por achar que a vida não tem sentido em si mesma, principalmente quando se rejeita qualquer explicação religiosa ou que se exija fé. Não se trata de salvação da morte e sim uma proposta de *sentido* frente à morte, pois dela não há salvação.

Agora, recuperando uma proposta de salvação do mundo grego, nos encontraremos com a proposta estoica. Pode parecer à primeira vista que ela se alinha com a de Ferry, contudo, não é bem assim, porque os estoicos possuíam a *compreensão cósmica* como elemento conceitual fundador, deste modo, a morte era

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[492] Ferry menciona que se inspirou parcialmente em Heidegger para propor essa divisão da filosofia em teoria, ética e sabedoria. Ver: FERRY, L., Vencer os medos, p. 111. Os três primeiros capítulos do livro *A revolução do amor* são dedicados a explicar em pormenores essa divisão da filosofia em três áreas e seus desdobramentos atuais. Comte-Sponville aponta essa definição de filosofia como "salvação sem Deus" "um tanto unilateral", indicando alguns autores que não se ocuparam dessa parte da filosofia ou a ignoraram (Maquiavel, Hume, Sartre, Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze). O que seria uma constatação de que ou a filosofia não tem essa pretensão, ou usar o termo salvação seria inapropriado. COMTE-SPONVILLE, A. apud FERRY, L., Vencer os medos, p. 100-101.

[493] FERRY, L., Aprender a viver, p. 25. Uma outra forma que ele apresenta esse pensamento por meio de três perguntas, em que a primeira (theoria) seria para compreender o "jogo da existência humana", a segunda (ética) as "regras do jogo" e a terceira (sabedoria) seria a "finalidade desse jogo". FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 53-54. FERRY, L., Vencer os medos, p. 22-23.

[494] FERRY, L., Aprender a viver, p. 202.

[495] FERRY, L., A revolução do amor, p. 242.

[496] FERRY, L., Vencer os medos, p. 18.

[497] FERRY, L., Aprender a viver, p. 202.

uma espécie de passagem entre a existência individual e o pertencimento absoluto ao todo, permanecendo "anônimo" e "impessoal". Para o autor francês, a opção estoica não responde à questão da finitude, ainda que liberte o ser humano de uma percepção errada sobre a morte "[...], mas ao preço de um eclipse do eu, que não é forçosamente [...] nosso mais caro desejo" [498]. Ele ainda segue explicando que "o que desejaríamos, acima de tudo, seria reencontrar aqueles que amamos com, se possível, suas vozes e rostos, não em forma de fragmentos cósmicos indiferenciados, de seixos ou de legumes [...]"[499], para ele essa é a grande "tentação do cristianismo", oferecer uma ressurreição do corpo e da individualidade.

Além da diferença com a "salvação" estoica, se difere a proposta de salvação ferryana para a cristã porque propõe um caminho de salvação totalmente imanente e para *esta* vida, sendo operada unicamente pelo próprio ser humano. O interessante é que ele toca em um elemento que pode ser considerado comum entre as duas propostas, o egocentrismo ou egoísmo, entretanto o posiciona como impeditivo para a transcendência na relação com o outro, o que seria o objeto da "espiritualidade laica". Porém, o egoísmo não é apontado como uma falha moral ou pecado porque não há referência ao divino. O egoísmo é uma espécie de prisão individualista onde o medo da morte nos coloca:

> [...] é a certeza de que, enquanto se está bloqueado, aprisionado pelos medos, é impossível alcançar a vida boa, é impossível chegar à serenidade, é impossível ser livre em pensamento ou se abrir aos outros, logo, se está privado de inteligência e de amor [...]. Sem poder nos livrar do peso que se abate sobre nós e nos gela o coração, afundamos num egocentrismo que nos torna imediatamente incapazes de amar e de pensar serenamente, ou seja, livremente. Para alcançar a serenidade, é preciso, portanto, conseguir vencer os medos tanto quanto possível [...].[500]

Ele indica que há dois "fios condutores" para que o leitor compreenda sua proposta para a filosofia contemporânea. O primeiro fio é a apreciação da filosofia enquanto uma proposta laica para a vida boa[501], uma soteriologia, uma "espiritualidade laica" e o segundo é a inovação ocidental do casamento por amor e sua construção da família contemporânea[502]. A união destes dois elementos traz

[498] FERRY, L., Aprender a viver, p. 58.
[499] FERRY, L., Aprender a viver, p. 58.
[500] FERRY, L., A revolução do amor, p. 242-243.
[501] Lucien Jerphagnon comenta que à época do império romano, a filosofia era vista como uma "arte de viver, uma sabedoria que cada escola definia a seu modo". JERPHAGNON, L., Por que o cristianismo?, p. 27. Essa apreciação por parte desse filósofo e historiador é importante por coadunar, de certa forma, com o pensamento de Ferry a esse respeito.
[502] FERRY, L., Do amor, p. 19-33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

o cerne da reflexão do autor sobre como a filosofia pode ser mais do que somente uma disciplina acadêmica e passar a fazer parte do cotidiano das pessoas, influenciando na política e economia (questões públicas), mas, especialmente, na opção de sentido *na* vida (questões privadas) por meio do amor.

Para que se consiga alcançar essa sabedoria, ele irá propor dois "exercícios espirituais", ambos de inspiração budista e estoica, segundo o próprio autor. O primeiro é o de "viver o presente"[503], que consiste em não alimentar esperança sobre o futuro ou de viver preso por situações do passado. O segundo exercício é o do "não apego"[504] (impermanência no budismo tibetano) a qualquer coisa ou pessoa, contudo, não para ignorá-los e sim para valorizar cada instante como um instante da eternidade, para se viver "como um deus" por já aguardar que a vida trará coisas boas e ruins porque esse é seu devir.

Deste modo, ao resgatar a filosofia para sua função original de sabedoria para se viver a vida boa, ela pode ser oferecida como soteriologia para se vencer a angústia e o medo da morte. Esses elementos são presentes na existência humana em razão da própria condição de racionalidade e de liberdade que esse ser único possui, a ponto de refletir sobre sua condição de mortal[505]. A filosofia não tem por objetivo resolver o problema da morte, mesmo porque a morte não é encarada desde esse prisma como um intruso e sim como parte integrante da própria existência. Ao assumir isso, o ser humano pode viver como um "sábio", que para ele significa que "[...] não é amar ou querer ser amado, é simplesmente viver sabiamente, feliz e livre, na medida do possível, tendo enfim vencido os medos que a finitude despertou em nós"[506].

A filosofia ensina a "aprender a viver" a salvação como "espiritualidade laica" [507] ou o sentido *na* vida, mas não uma existência fechada e egoísta e sim uma que pode transcender o indivíduo imanentemente na direção do outro. Uma vida boa, na qual cônscio de sua condição de mortal e no caminho da "revolução do

[503] FERRY, L., Aprender a viver, p. 52.
[504] FERRY, L., Aprender a viver, p. 56.
[505] Para Ferry, a psicologia não pode assumir esse desígnio: "Além do que se ganha em compreensão, conhecimento de si e dos outros por intermédio das grandes obras da tradição, é preciso saber que elas podem simplesmente ajudar a viver melhor e mais livremente. [...] Há na filosofia elementos para vencermos os medos que paralisam a vida, e é um erro acreditar que a psicologia poderia, nos dias de hoje, substituí-la." FERRY, L., Aprender a viver, p. 13-14.
[506] FERRY, L., Aprender a viver, p. 27.
[507] FERRY, L., Do amor, p. 22-23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

amor"[508] o segundo humanismo pode outorgar um amor vivido na existência individual, mas que pode se oferecer como uma nova estrutura para a vida pública. Então, nos cabe compreender o que é o amor para Ferry e a revolução que ele propõe.

3.9
"A revolução do amor"

Após o estabelecimento das bases do argumento de Ferry para apresentar o amor como o fundamento para um segundo humanismo inserido na segunda globalização, vamos analisar mais diretamente sua proposta sobre a virada que o casamento por amor ocasionou na sociedade e definir que tipo de amor ou de que modo esse amor se apresenta. Em seguida, iremos pontuar sobre o significado dessa proposta de amor não religioso e, por fim, suas implicações na esfera pública.

A adequada compreensão dessa proposta sobre o amor é a chave para o diálogo que queremos propor com Bonhoeffer mais à frente e a síntese em uma espiritualidade cristã contemporânea.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.9.1
O casamento por amor – a reconstrução

O argumento de Ferry sobre o casamento por amor é o ponto de inflexão para a revolução do amor na sociedade contemporânea, e é onde reside o argumento para a originalidade de seu pensamento.

Segundo Ferry, o modelo de família no Antigo Regime, anterior a 1789, foi constituído pelo que ele vai chamar de "interesse" e não pelo amor[509]. Esse *interesse* se relacionava à sobrevivência das famílias e à da própria comunidade, pois a sociedade estava estruturada ruralmente e em pequenos centros, tendo na manutenção das tradições os vínculos necessários para a economia, política e religião. A tradição representa a estrutura do presente nos alicerces do passado.

Os casamentos eram *arranjados* conforme os *interesses* das famílias que iriam contrair aquele pacto, contrato, era um ato sociopolítico, econômico e

[508] "[...] mortalidade + consciência de ser mortal" é um coquetel que carrega em germe a fonte de todas as interrogações filosóficas." FERRY, L., Aprender a viver, p. 26.
[509] FERRY, L., O homem-Deus, p. 115.

religioso, uma "coação", como dirá De Rougemont[510]. Os noivos teriam pouca ou nenhuma liberdade nessa escolha e toda a vila participava desse processo de forma ativa, em razão de tais decisões afetarem a comunidade como um todo. O casamento unia famílias, mantinha a sociedade, cuidava da herança e estabilizava a religião[511].

O casamento por interesse estava construído para um fim[512], era uma espécie de amizade com *intimidade*, enquanto a pessoa, em especial o marido, poderia ter um sem-número de paixões amorosas durante a vida[513], fato esse socialmente aceito. Esse tipo de olhar acerca do comportamento nesse período possui certa afinidade com uma análise da estruturação do pensamento na sociedade tradicional orientada à finalidade, a um sentido da vida, o qual se perdeu com a desconstrução dos valores tradicionais, abrindo espaço para a revolução do amor.

Como Ferry chega a essas conclusões? Parte considerável de suas afirmações está baseada em outros autores[514], em especial Denis de Rougemont e nos relatos colhidos de histórias de pessoas que viveram à época, mencionadas em outros autores. Neste ponto, pode surgir a pergunta acerca de uma possível falácia na argumentação de Ferry por tomar o todo pela parte. Em outras palavras, ao relatar algumas histórias registradas que contam casamentos feitos por arranjo, não estaria cometendo o erro de considerar que a instituição do casamento no Antigo Regime fosse toda ela por interesse? Sobre isso, ele é direto e sucinto, ao dizer que as evidências dos relatos mostram esse comportamento e quem pensa diferente tem a si o ônus da prova. E o que dizer de casais que teriam se casado por interesse e depois passaram a se amar? A isso responde Ferry: "[…] diríamos que existem casamentos arranjados nos quais as pessoas acabam por se amar e casamentos por amor em que as pessoas acabam por se odiar"[515].

Então, como o casamento por *interesse* passou ao casamento *por amor* inventando a família moderna? A resposta está no percurso histórico desenhado no capítulo anterior que já mencionamos algumas vezes e que retomaremos alguns pontos brevemente. O princípio da *individuação* moderna, autonomia, é o que

[510] Para ele eram três as "coações" sobre o indivíduo que mantinham o casamento antes da Modernidade: coações sagradas, coações sociais e coações religiosas. DE ROUGEMONT, D., O amor e o ocidente, p. 250-251.
[511] FERRY, L., A revolução do amor, p. 87.
[512] FERRY, L., A revolução do amor, p. 82.
[513] FERRY, L., A revolução do amor, p. 81.
[514] Citados por ele como Philippe Ariès, Edward Shorter, François Lebrun, dentre outros da "história das mentalidades" como ele vai nomear.
[515] FERRY, L., A revolução do amor, p. 84.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

moveu o amor qualificando os indivíduos e dando-lhes importância frente ao universal, ao comunitário[516]. Como dirá De Rougemont: "porque o casamento [na Modernidade] deixou de ser garantido por um sistema de coações sociais, apenas pode basear-se, a partir de agora, em determinações individuais"[517].

Para Ferry, o principal agente dessa transformação será encontrado na liberdade que as mulheres, preferencialmente, passaram a usufruir em razão do salário obtido nas fábricas e do distanciamento das comunidades tradicionais e das vilas, consequência do processo de urbanização e da Revolução Industrial que abriram postos de trabalho favorecendo a migração de milhares de pessoas para as concentrações urbanas, ou seja, "uma invenção europeia"[518]. Com essa independência conquistada, as mulheres puderam se "casar ao invés de serem casadas"[519], escolhendo com quem e quando se casar, isto é, unindo-se livremente por amor e desvinculando de vez a relação sexual da estrutura do casamento[520].

Essa autonomia econômica e social também é sentida na esfera religiosa, onde o pluralismo assume o ambiente que era antes dominado por sistemas doutrinários únicos. Inclusive a liberdade para se exercer a não crença. Ainda mais se tratando da ausência do controle coletivo sobre o indivíduo, algo comum e presente nas pequenas vilas e na construção dos numerosos laços familiares planejados.

O casamento por amor teve sucesso, segundo o autor, por causa de dois fatores: o surgimento do indivíduo moderno emancipado das tradições e a desconstrução dos valores tradicionais[521]. Para ele, "foi em consequência da passagem de uma sociedade holística e hierarquizada para uma sociedade individualista e igualitária que o peso afetivo aumentou nas relações pessoais"[522]. O amor passa a ser tanto o motor quanto a ruína (divórcio) do casamento moderno[523]. O amor se torna o novo paradigma das relações familiares:

> [...] o amor tornou-se com o tempo, pelo menos no mundo ocidental, o único princípio da família: não há outro hoje em dia. Não é mais a biologia (pode-se muito

[516] FERRY, L., O homem-Deus, p. 113-114.
[517] DE ROUGEMONT, D., O amor e o ocidente, p. 251.
[518] FERRY, L., Do amor, p. 79.
[519] FERRY, L., Do amor, p. 232.
[520] É sabido que a liberdade sexual feminina se deu após a invenção da pílula anticoncepcional (Enovid-10) em 1960 nos Estados Unidos. Ferry está tratando da formalidade do casamento e de como o trabalho assalariado deu às mulheres a mesma independência, ao menos nos mesmos moldes ainda que não na mesma intensidade, que os homens já desfrutavam há séculos.
[521] FERRY, L., Do amor, p. 99.
[522] FERRY, L., Família, amo vocês, p. 90.
[523] FERRY, L., Do amor, p. 162.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> bem amar sem ter filhos); não é mais a linhagem nem a economia (pode-se amar sem ser da mesma classe social, ainda que, obviamente, os pesos sociológicos e econômicos não se apaguem com um passe de mágica) – e, pela mesma razão, gêneros não importam mais (pode-se perfeitamente amar uma pessoa do mesmo sexo e ter vontade de se casar com ela). Aliás, pode-se viver em família sem ser casado; pode-se fazer contrato de união estável ou viver uma "união livre", como há algum tempo se chamava. Quando falo de "casamento por amor", refiro-me de fato à família amorosa, à família por amor, quer se baseie ou não em casamento "oficial", com suas duas consequências cruciais, com as quais completo esta breve descrição antropológico-histórica: o desenvolvimento de um amor imenso e de tipo novo pelos filhos, sem precedente na História; a invenção e a banalização do divórcio.[524]

Por isso, para o autor, essa mudança de paradigma na ordem da família moderna começará primeiro naqueles que experimentaram a dita liberdade pela *primeira vez* e não possuíam estruturas socioeconômicas que os restringissem em razão de heranças, status social e afins, ou seja, o povo comum assalariado. Até porque, a burguesia praticava o casamento arranjado porque possuía bens e *status* a arriscar e encontrava a realização da paixão fora da relação matrimonial, como a anterior nobreza, o que favorecia o florescimento de inúmeros *bordéis* no século XIX. A análise que Ferry oferece se desenha a partir da influência da economia na sociedade e de uma "razão econômica" para a burguesia em ponderar perdas e ganhos frente ao casamento por interesse, o que a fez manter o modelo mesmo após a queda do Antigo Regime, quando esse tipo de arranjo matrimonial era comum, terminando somente com a liberdade da chamada classe operária:

> O casamento por amor nasce, pois, primeiro na classe operária; a burguesia levará mais tempo para aceitá-lo, por motivos econômicos e patrimoniais evidentes. Só depois da Segunda Guerra Mundial o casamento por amor prevalecerá em todas as classes sociais, mesmo que ainda encontre resistências aqui e ali.[525]

Desta forma, o casamento por amor cria a família moderna e pode ser percebido por seis consequências oriundas de sua revolução: a primeira é a invenção do divórcio, já que não há mais a necessidade de se manterem unidos em razão dos bens, da família ou da Igreja. A segunda, o laicismo republicano, fruto do capitalismo como possibilidade do indivíduo pensar e agir fora das amarras das estruturas religiosas. Depois, o surgimento da intimidade, perceptível mudança na arquitetura das casas e no surgimento "de direito" do amor erótico dentro do casamento[526]. A quarta, o amor parental mais histórico do que natural, quando os

[524] FERRY, L., Do amor, p. 79-80.
[525] FERRY, L., Do amor, p. 79.
[526] FERRY, L., Do amor, p. 95. FERRY, L., O homem-Deus, p. 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pais têm menos filhos e a eles se dedicam de modo individualizado e apaixonado. A quinta é o amor na vida privada como abertura para a coletividade, quando o amor pelos filhos afetará a política, inclusive com o conceito de bem-estar social. Como última consequência, a sacralização da pessoa humana pelo amor, o que tornou as pessoas mais *humanizadas* pela empatia com a dor do outro.

De todas essas consequências, a mais central para o pensamento de Ferry é a mudança na relação dos pais e filhos a partir da lógica do amor. Isso porque as famílias eram mais numerosas na Idade Média, a perda de um filho era triste, porém não levaria seus pais a crises emocionais ou a *terapia* porque era comum a alta taxa de mortalidade infantil, ou porque havia mais uma dezena de filhos, ou porque a criança não era importante na sociedade a não ser como um adulto em potencial[527]. Com a industrialização, urbanização, salário e, logo, o casamento por amor, as famílias se tornaram menores e os filhos passaram a ser desejados e planejados como frutos do amor, tornando-se o foco da atenção dos pais. Deste modo, a perda de um filho significará um trauma na vida da família. Causa a humanização do sofrimento e da dor: "[...] ao término (provisório) desse percurso, o indivíduo moderno encontra-se simultaneamente protegido dos sofrimentos do luto e mais exposto do que nunca a seus tormentos"[528].

É o amor pelos filhos que passará a ser o elemento central no segundo humanismo na direção da construção de políticas públicas que sejam benéficas para todos os demais porque são boas para os *nossos* filhos. A revolução causada pelo casamento por amor extrapolará a privacidade da família para o público na sociedade, porém não como o modelo anterior de controle da comunidade sobre o indivíduo e, sim, a influência desse indivíduo na comunidade. Para Ferry, o individualismo não é sinônimo de egoísmo como costumeiramente é tratado no senso comum. Não há retorno a um modelo *comunitarista*, como o das sociedades tradicionais, o novo paradigma é o indivíduo e nesse novo contexto o amor se apresenta como o elemento primordial para o presente e futuro.

Por último, é importante esclarecer que o recorte sócio-histórico feito por Ferry é bem específico para o contexto do chamado "mundo ocidental europeu". Como se propõe a uma análise fenomenológica do amor dentro da estrutura desenhada pela Revolução Industrial, não seria necessário se analisar essa dita

[527] FERRY, L., O homem-Deus, p. 118-121.
[528] FERRY, L., Do amor, p. 233.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

realidade em outras culturas porque é um *produto* europeu que será exportado pela segunda globalização. Não podemos nos propor a analisar a proposta de Ferry como uma abordagem de cunho *positivista* ou *fatalista* como se o amor do qual ele fala fosse um destino, ou no mínimo, um projeto histórico. Para ele, o amor é o que aconteceu! E, a partir disso, é que a filosofia precisa se debruçar para compreender esse fenômeno. A visão sobre o amor mudou e isso alterou a forma como o ser humano passou a constituir sua família, relações interpessoais próximas e distantes, passando a se tornar o centro do sentido de sua vida[529].

Em outras palavras, as relações de casamento e com os filhos se dão a partir da vulnerabilidade dos sentimentos humanos e não mais por parâmetros externos idealizados[530], o que torna as relações humanas intensas e frágeis. Porém, estabelecidas pelo amor, logo é importante definirmos o *tipo* de amor acerca do qual Ferry está tratando.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.9.2
"Do amor"

No livro *A revolução do amor*, o autor está mais ocupado em explicar o processo da "revolução" histórico-social do casamento por amor. É em seu livro *Do amor* que ele melhor apresenta o que seria a sua abordagem fenomenológica sobre o amor[531]. É uma busca por compreender o amor a partir do observado e sem pressupostos externos a isso, percebendo-o dentro da relação, por isso ele reforçará tanto que o seu conceito de amor é o "amor-paixão" e o "amor pelos filhos", porque o amor "ágape" não pode ser observado. É apresentado por ele como um princípio metafísico, por assim dizer, um ente da razão, na melhor das hipóteses[532]. Esses tipos de análises são para ele "[...] anti-históricas demais, estabelecidas demais *sub*

[529] FERRY, L., Do amor, p. 83.
[530] FERRY, L., O homem-Deus, p. 126.
[531] Não se encontrou nenhuma afirmação de Ferry nas obras pesquisadas se ele segue o método fenomenológico em sua filosofia. É verdade que ele menciona o método de Husserl em várias obras, porém a leitura de Ferry parece sempre expressar que ele busca uma certa autenticidade em seu percurso filosófico, ainda que reconheça o apreço ou a *dívida* com autores diversos como Nietzsche, Husserl e Heidegger, por exemplo, sempre tenta desvencilhar-se de qualquer tentativa de ser encaixado em uma *escola* do pensamento ou *seguimento* de algum dos grandes pensadores. Ferry se esforça para ser cirúrgico nos pontos em comum com os diversos pensamentos. Entretanto, ele escreveu dois livros para deixar claro seu *não seguimento*, ou no mínimo a correta abordagem, a Nietzsche ("Por que não somos Nietzschianos") e Heidegger ("Heidegger e os modernos"); porém, não se observou, ainda, o mesmo esforço acerca do pensamento de Husserl.
[532] De Rougemont afirma que o *ágape* "salva" o *éros*, caso contrário não teríamos o casamento, pois as relações seriam somente "desejo". DE ROUGEMONT, D., O amor e o ocidente, p. 278.

specie aeternitates, pois elas veem o amor através de seus traços eternos"[533]. Além disso, seu método se torna claro pelo meio como ele construiu seu argumento até aqui e que tentamos expor brevemente nas seções anteriores. Ele define que "é essa descrição não metafísica das realidades humanas que chamamos de uma *fenomenologia*"[534]. Então, a fenomenologia do amor seria:

> Emprego aqui o termo "fenomenologia" não pelo prazer de utilizar uma palavra do jargão filosófico, mas para designar uma atitude intelectual que me parece sob todos os aspectos mais adequada ao tema, pois ela é, de alguma maneira, "de escuta": faz do tema uma descrição do que se passa realmente, sem acrescentar princípios exteriores, como era o caso nas análises das noções precedentes, ao menos na medida em que concluíam com a elaboração de uma espécie de ideal. "Fenomenologia", nesse caso, quer dizer: descrição da experiência vivida, do fenômeno do amor, sem a priori, sem aporte exterior.[535]

Como vimos, o autor apresenta a filosofia como tendo um itinerário a cumprir acerca do sentido na vida, sendo dito projeto executado como efeito do amor-paixão. Para fazer uso de uma linguagem aristotélico-tomista, é como se após a desconstrução das causas eficiente e final no declínio da metafísica, Ferry estivesse resgatando a causa final como amor-paixão e substituindo Deus e a humanidade (enquanto ente metafísico), causas eficientes, pelo ser humano historicamente localizado, o qual é o agente desse amor e, mais, onde o amor pode existir porque não poderia ser concebido enquanto entidade transcendente a este. O que não é agir com reducionismo frente ao pensamento do filósofo, mas tentar pontuar a necessidade da definição do *tipo* de amor do qual ele trata.

O amor-paixão, para Ferry, é diametralmente oposto ao amor *ágape* dos cristãos. O primeiro é um fenômeno histórico, logo, puramente humano, o segundo é um ideal divinizado e impossível de ser realizado no cotidiano. O amor humano é *eros* ou *philia*, mais exatamente esse humanismo do "homem-Deus" que ressignificou o amor enquanto proposta de sentido, pois "foi *Philia* que nos afastou da religião cristã, mas foi também o que lhe trouxe de volta o sentido e, de maneira inédita, alimenta *Agapé*"[536].

Contudo, é preciso compreender que o sentido de *ágape* aqui é o que considera o "terceiro termo" na relação, isto é, Deus. Neste sentido é que é

[533] FERRY, L., Do amor, p. 74.
[534] FERRY, L., Do amor, p. 84.
[535] FERRY, L., Do amor, p. 75.
[536] FERRY, L., O homem-Deus, p. 206.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

idealizado, porém, segundo ele, no discurso cristão ele se mostra totalmente *carnal* em razão da "tentação do cristianismo" que é a invenção da ressurreição corporal frente a proposta da filosofia grega de *anonimização* na união com o cosmos.

O amor-paixão é tudo o que é possível ao ser humano, seu conceito deriva do amor *erótico*, da paixão, vinculado ao desejo sexual, mas não somente ao momento em si e sim à vontade de permanecer junto enquanto durar. É o amor que promove o "apego" que seria contrário à proposta do desapego estoico, budista e, em certo sentido, cristão, exceto porque neste último, a ressurreição do corpo permite o reencontro com esse ser amado o que dá ao *ágape* a capacidade de assumir o *éros* e a *philia*[537]. Assim, amar *em Deus*, que é o *ágape* cristão, faz com que "a promessa da ressurreição libere o amor"[538], segundo Ferry.

O amor *ágape desenvolvido* pelo cristianismo não trata somente da relação idealizada com o próximo a partir do "amor em Deus"[539], está relacionado a uma *nova* compreensão do corpo em razão da ressurreição segundo a doutrina cristã. Desta feita, aqueles que amamos podem ser amados nesta vida e na outra, resultando em uma mudança de percepção da morte[540], sendo "mais forte do que a morte"[541], inclusive. Porém, tanto esse amor quanto a ressurreição não são realidades possíveis no recorte de Ferry.

Essa concepção ferryana do amor assume de tal modo o humano que o amor não é apresentado idealisticamente, ainda que seja próprio da paixão a utopia do amor sublime e eterno, mas esse é o amor dos poetas. Por isso, o autor compreende o ódio como integralmente inserido no próprio do amor e, por isso, assume estatuto de realidade antropológica e histórica:

> [...] o amor não existe sem o ódio; são provavelmente duas paixões inseparáveis, no mínimo porque nos leva a odiar os que fazem mal aos que amamos, ou às vezes a odiar os que amamos no passado, quando nos fazem mal, quando nos deixam ou nos enganam. A história do amor, ainda que sublime, ainda que enseje um novo modo de pensar a vida boa, não é um caminho de rosas.[542]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[537] Segundo ele, o idioma grego possuía essas três palavras para designar amor, sendo que o conceito de *éros* teria sido aprofundado em Platão, enquanto *philia* em Aristóteles. O *ágape* não é considerado no pensamento grego, será o cristianismo que o trabalhará enquanto um amor que envolve o "terceiro termo" na relação, isto é, Deus. FERRY, L., O homem-Deus, p. 134-136.
[538] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 94.
[539] Uma terceira forma de amor. FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 254.
[540] EIRE, C., Uma breve história da eternidade, p. 72.
[541] FERRY, L., Aprender a viver, p. 91.
[542] FERRY, L., Do amor, p. 66.

Não seria correto dizer que o amor-paixão é uma invenção moderna porque, para o autor, o ser humano tem a potência de ser amável, como ele diz: "[...] potencialmente todo homem é amável, e podemos ter encontros ao longo de toda a vida"[543]. O que é atual é o fato de a família moderna ser constituída a partir da lógica do amor-paixão. Havia esse tipo de amor nos casamentos da sociedade tradicional, porém eram *casuais* e não *causais*. O casamento e os filhos eram uma questão *comunitária* e não do *indivíduo*, por isso, a paixão erótica ficava reservada para outros *ambientes* e pessoas, nas palavras dele: "o que é novo, como dissemos, é sua introdução, sob a forma de paixão e como ideal, na vida cotidiana da família, na qual, antigamente, ele não era bem-vindo"[544].

Com a revolução sócio-histórica e, por que não, antropológica causada pelo casamento por amor, a união familiar passou a ser estabelecida em uma base distinta. O amor-paixão é ambíguo em seus efeitos sendo o causador do casamento e do divórcio, na perspectiva de Ferry. Porém, há algo que o amor-paixão provocou e que é, para Ferry, o ponto da virada no segundo humanismo, é o amor pelos filhos.

O amor-paixão possui *faces* para não dar a entender que toda a relação é *freudianamente* erótica. O amor-apego[545], por exemplo, é uma dessa faces, sendo o amor ao próximo mais chegado, como o amor pelos filhos. Para Ferry, os cristãos, estoicos e budistas consideram esse tipo de amor o mais perigoso e o menos sábio de todos, em razão disso, enfatizarão o *desapego* (monges especialmente).

> Há um amor que poderíamos chamar de "amor-apego": é o que experimentamos quando nos sentimos, como se diz tão bem, *ligados* a alguém a ponto de não poder imaginar a vida sem esse alguém. Pode-se conhecer esse amor tanto em relação à família quanto em relação a alguém por quem nos apaixonamos. É uma das faces do amor-paixão.[546]

Alguns pontos ainda precisam ser apreciados. O primeiro é que o projeto de amor de Ferry pode sofrer uma crítica por não se observar no geral esse amor-paixão que se transborda no amor pelos filhos e pelos mais próximos, pois há inúmeros casos de violência e desamor entre pais e filhos, por exemplo. Do mesmo modo que ele apresenta como argumento *algumas* histórias para demonstrar a evolução do amor-paixão no casamento, *alguns* relatos atuais poderiam contrapor seu

[543] FERRY, L., A revolução do amor, p. 114-115.
[544] FERRY, L., A revolução do amor, p. 247.
[545] "Amour-attachement". FERRY, L., Apprendre à vivre, p. 58.
[546] FERRY, L., Aprender a viver, p. 81.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

argumento também. Quanto a isso, já apresentamos em parte o pensamento de Ferry sobre a quem pertence o *ônus da prova*, acrescentaríamos que o desamor é parte integrante do amor, do mesmo modo que o ódio, como falamos, porque ele trata de um amor humano carregado do presente, do passageiro, do contingente, do erro, o que o torna real e possível dentro de um ato de extrema liberdade de cada ser humano. Porém, a diferença para ele é que se percebe que a *maioria* age pelo amor-paixão e no amor-apego pelos filhos.

Outro ponto a considerar é que Ferry menciona, em seu livro *Do amor*, que possui especial apreço pela abordagem sobre o conceito de amor expresso por De Rougemont[547] e Comte-Sponville[548], apesar de não "segui-los completamente", o mérito deles está em reconciliar as três formas de amor (*éros*, *philia* e *ágape*)[549], porque o cristianismo as separou e as hierarquizou. No cristianismo, o amor *ágape* provoca os demais *amores*. Algo similar no pensamento platônico do amor enquanto *éidos*. Em Ferry, não há amor *ágape* ou um *éidos* de amor, mas o amor humano que é paixão e apego fruto da liberdade humana (claramente rousseriana) e não como um determinismo que o transcenda. É um *certo tipo de amor* o que ele oferece, o amor que assumiu um papel na história por razões históricas.

Esse *tipo* de amor vai provocar alterações profundas na relação com o outro e com a sociedade como um todo. "Não estamos mais no racionalismo do respeito [faz referência ao imperativo categórico kantiano], mas no respeito que é motivado pela simpatia, cuja raiz é o sentimento nascido na família moderna"[550]. O amor promove um tipo de transcendência "além do bem e do mal" porque é da "ordem do sentido"[551] e não somente da moral. Como ele diz: "o amor é, por excelência, o sentimento que anima, dá fôlego e alma à 'estrutura pessoal do sentido'"[552].

O *imperativo* proposto pelo amor-paixão de Ferry pode ser a saída para uma sociedade dividida em conflitos consigo mesma e com o meio ambiente. Entretanto, ele possui um autolimitador reconhecido pelo próprio Ferry, porque não se pode

[547] Ferry faz referência a obra de Denis de Rougemont para a formação do seu conceito de amor-paixão. A obra indicada trata sobre a trajetória do mito e do *eros* no fluxo da história do pensamento ocidental. Ele diz que "o amor-paixão não é o amor cristão, nem sequer um 'subproduto do cristianismo' ou o 'deslocamento duma força que o cristianismo despertou e orientou para Deus'". DE ROUGEMONT, D., O amor e o ocidente, p. 283. Parece que o termo "amor-paixão" para representar o *éros* foi inspirado na obra do autor citado.
[548] FERRY, L., Do amor, p. 67.
[549] FERRY, L., Do amor, p. 73.
[550] FERRY, L., Do amor, p. 91.
[551] FERRY, L., O homem-Deus, p. 38.
[552] FERRY, L., O homem-Deus, p. 207.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

amar o inimigo. O inimigo está na *face* do ódio, parte integrante do amor, mas não é amado. Amar o inimigo é produto idealizado do amor *ágape* do cristianismo, não sendo possível sua realização biográfica, sobre este ponto, trataremos mais à frente.

3.9.3
A antropologia do amor-paixão e a lógica do interesse

Ferry tem na liberdade humana a base de sua estruturação antropológica. Entretanto, há um outro elemento trazido por ele em relação ao amor-paixão que é fundamental para o tratamento da temática aqui exposta – é a compreensão do ser humano como um ser de paixões e não de interesses.

"Interesse", ou a "lógica do interesse"[553], para Ferry é uma forma de nomear a intencionalidade de uma racionalidade que detém o controle sobre si mesma e que busca controlar o objeto sobre o qual atua, ou seja, o modelo de racionalidade do Iluminismo e do primeiro humanismo. Ainda que ele aplique diretamente à questão política, acaba por fazê-lo a partir de uma definição antropológica. A política para ele é regida pela paixão e não pelo interesse, não por racionalismos puros, por assim dizer. Não que o ser humano seja um animal irracional e descontrolado, mas o sentimento tem certa primazia sobre a razão, caso contrário, por exemplo, não teríamos guerras. Ele não está tratando de irracionalismo, mas de resgate da paixão no humano, mérito freudiano, diria ele:

> Se os humanos fossem seres racionais, como imagina o individualismo metodológico tanto quanto o marxismo comum, eles sempre chegariam a um compromisso. Donde se vê que são as paixões que regem o mundo, e não os interesses.[554]

É evidente o confronto com uma concepção cartesiana do ser humano e uma aproximação com uma antropologia pós-nietzschiana e acolhedora do pensamento de Freud[555]. Deste modo, essa "irracionalidade" do ser humano é trazida por ele para estabelecer a lógica do amor-paixão em contraposição à lógica do interesse. A família moderna está construída a partir dessa ótica (casamento por amor), ao contrário da família do período do Antigo Regime que estava estruturada por uma racionalização do tipo econômica que considerava os benefícios ou prejuízos

[553] FERRY, L., Do amor, p. 162.
[554] FERRY, L., Do amor, p. 150-151.
[555] FERRY, L., O anticonformista, p. 54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

daquela determinada união conjugal[556], ou seja, do interesse, como vimos.

Ainda resta a questão do egoísmo, ou seja, o quanto que esse amor-paixão não é senão uma faceta de um egocentrismo disfarçado sem uma racionalidade que o controle. A análise ferryana está voltada para a relação privado-público, desta forma, o próprio ambiente democrático da sociedade moderna acaba por diminuir a força do egoísmo por forçar a interação dos diferentes. O amor-paixão é possível somente inserido no "individualismo democrático" livre de quaisquer outras *transcendências* que não seja a divinização do ser humano, isto porque "não há diferença de natureza entre os indivíduos, o egoísmo, *por menor que seja*, está destinado a se ultrapassar sozinho e, por assim dizer, por si mesmo"[557].

Para Ferry, essa nova experiência da vida íntima afetará a sociedade e todo o modo de *ser/estar* do ser humano no mundo. É um ser humano que possui, desde sempre, a "sobrenaturalidade" e a "transistoricidade", ou a "divinização do ser humano", mas que agora está livre para realizar sua liberdade sem a referência de um Deus[558]. O ser humano do segundo humanismo não é irracional, como que escravo de suas paixões, porque ele é liberdade, mas é movido pelo amor e não por uma racionalidade religiosa e economicamente instrumentalizada. Então, de que modo o público pode ser afetado pelo privado?

3.9.4
"A revolução do amor" na esfera pública

A revolução do amor transpõe o privado para a esfera pública pela lógica do amor pelos filhos no mundo contemporâneo. A preocupação com os *nossos* filhos se reflete na preocupação com que tipo de futuro se preparará para eles. O que levaria a políticas públicas que reflitam acerca do bem comum para o futuro das novas gerações, como que para *seus* filhos, os quais são amados e protegidos como nunca dantes na história. Por isso, a ecologia se torna o tema principal para a política nessas últimas décadas. "A preocupação com as gerações futuras abre um espaço comum entre a esfera privada [...] e a esfera pública"[559]. E, ainda, "a reorientação completa da política em torno da questão das gerações futuras é a tradução, na

[556] Ver no capítulo anterior sobre a proposta de Rodney Stark.
[557] FERRY, L., O homem-Deus, p. 138.
[558] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 101.
[559] FERRY, L., Do amor, p. 103.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

esfera pública, do que eu chamo de 'segundo humanismo'"[560]. Ele apresenta uma *previsão*:

> [...] todas as grandes questões políticas não apenas as questões da vida privada, vão se reorganizar sob a égide do novo foco de sentido constituído pela problemática das próximas gerações, acarretando importantes efeitos no futuro, inclusive a adesão à ideia de sacrifícios indispensáveis.[561]

Ferry não faz uma profecia, sua atitude é fenomenológica. É deste modo que o amor precisa transcender o sujeito, o faz ao estar vinculado ao amor pelos filhos, e deve transcender o indivíduo, o faz ao se vincular à esfera pública, pois quererá um mundo melhor pelo amor que tem aos seus próprios filhos. Como ele mesmo dirá:

> [...] é absurdo ver na revolução do amor um simples recolhimento à esfera privada. Tal reação indica simplesmente que se continua pensando segundo as categorias tradicionais do liberalismo ou do socialismo. São sistemas, como sugeri anteriormente, nos quais a vida privada está excluída por princípio do universo público, mas é um grande erro.[562]

Assim, em linha com o conceito hegeliano de "vida do Espírito", ainda que não com o restante de sua filosofia da História, como ele mesmo afirma[563], Ferry oferece o amor como uma revolução para a esfera do *espírito*, ou seja, a política, a educação e a arte. Sendo individualista ao mesmo tempo que coletivo. Uma estrutura robusta para uma "espiritualidade laica".

3.10
A "espiritualidade laica"

Falar em espiritualidade automaticamente remete às questões que envolvem o que consideramos como "sagrado" e, por conseguinte, o sacrifício. De igual modo, espiritualidade não religiosa tem sido trabalhada a partir do plano ético. Veremos a seguir como Ferry aborda tais aspectos, para a partir deles definir a sua "espiritualidade laica".

[560] FERRY, L., Do amor, p. 106.
[561] FERRY, L., Do amor, p. 106.
[562] FERRY, L., Do amor, p. 91.
[563] FERRY, L., Do amor, p. 97.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.10.1
A "espiritualidade laica" e a dimensão do sagrado

É praticamente impossível usar o termo "sagrado" sem que isso remeta ao religioso. Ferry tem consciência disso[564] e escolheu apresentar esse conceito reconfigurado de propósito em sua filosofia.

No capítulo anterior, apresentamos como a dimensão do sagrado permeava o cotidiano das pessoas. Razão disso era a percepção de que a eternidade infiltrava o tempo, que o santo, além dessa realidade, se revelava veladamente no profano, era o que fazia do dia a dia algo mais com um sentido obscuro, oculto, a ser revelado. A quebra dessa espécie de *sentir* vai ocorrer com a Modernidade e será chamada de "desencantamento do mundo", "desmagificação", "secularização", "crepúsculo dos ídolos" ou, quem sabe, "humanismo", "existencialismo", dentre tantas outras formas a depender do ângulo da abordagem ou da dose que se a considere. A questão é que o ser humano passou a viver sem a variável da eternidade e isso afetou sua relação com o tempo e o espaço, mas também com sua própria existência.

Como dirá Eire: "[...] ao lidar com ela [eternidade], estamos buscando sentido, propósito ou justiça suprema, mesmo que não tenhamos consciência do fato"[565]. A perda deste sentido do sagrado também conduziu à perda do sentido da existência, ao menos assim defendem alguns autores, os quais recebem certa dose de crítica por parte de Ferry. Às vezes, citando-os nominalmente, ele deixa claro que o sagrado e o sentido não saíram de cena, eles mudaram o objeto. Por isso, "desencantamento do mundo" ou "era do vazio" podem ser análises válidas quanto ao esvaziamento da religião do cotidiano, mas não em sua consequência devastadora de total ausência dos dois elementos que ele defende[566].

O sagrado não deixou de existir, ele foi reposicionado a partir do ser humano enquanto causa eficiente e causa final ou como agente e objeto. O que não significa que a vida humana seja sagrada em si, apesar de Ferry defender a "divinização do ser humano"[567]. O sagrado é "aquilo pelo qual podemos nos sacrificar, nos arriscar

[564] FERRY, L., A revolução do amor, p. 16.
[565] EIRE, C., Uma breve história da eternidade, p. 38.
[566] Ferry critica Weber, Gauchet e Lipovetsky em sua apreciação de que o contemporâneo é, de certo modo, negativo, ou que tem falta de algo. Por aproximação, poderíamos incluir Bauman e Berger nessa crítica. FERRY, L., A revolução do amor, p. 16-17, 109, 111.
[567] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 73.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ou dar a vida"[568], é aquilo pelo qual vale a pena morrer[569], "é sagrado aquilo pelo qual eu estaria pronto a arriscar minha vida, e, se for o caso, dá-la"[570]. O que restou enquanto objeto do sagrado após a desconstrução com a *morte* de Deus e dos ideais? Somente o ser humano mortal.

> Tanto mais que, contrariamente à outra *idée reçue*, o fim dos motivos tradicionais do sacrifício não leva nem ao "desencanto do mundo" nem à vitória total da "era do vazio". Basta que nos interroguemos intimamente sobre os motivos que ainda poderiam nos levar a arriscar a vida para perceber que eles não desapareceram totalmente, que nossa relação com o sagrado, entendido como motivo de saída de si, de suspensão do egocentrismo individualista, não foi de modo algum destruída. Simplesmente, motivado pela história da vida privada e do fortalecimento das exigências da afetividade, seus objetivos mudaram. Ele encarnou em pessoas, não mais em abstrações, e é isso que temos de compreender antes de fazer qualquer julgamento sobre o tempo presente.[571]

Como já vimos, a noção de transcendência para Ferry está atrelada a valores que permanecem mesmo após a desconstrução operada pelos boêmios e pelos *sexties*. Tornou-se difícil identificar uma base sólida para se construir a noção de sagrado e sobre o que vale a pena se sacrificar. Perdeu-se a necessidade de sentido e impera a lógica do consumo. Exatamente por isso, a lógica atual é a do amor na vida privada. Entretanto, essa relação particular do amor denuncia valores que transcendem o indivíduo, os quais se apresentam como verdadeiros "absolutos terrestres", esses valores são a motivação, enquanto o ser humano é o objeto. Ele cita algumas características desses valores:

> l) nos ligam entre nós (podemos contestar a etimologia, mas pouco importa aqui: eles modelam um mundo comum); 2) têm uma origem que, de algum modo, permanece misteriosa, não "fundada": ninguém jamais conseguiu resolver nem a questão do fundamento da moral, nem a do fundamento da verdade. Há algo aqui que é uma transcendência encadeante e infundável, a menos que se recaia nos erros da ontoteologia, mesmo que ela seja "materialista"; e 3) são sagrados, ao menos no sentido de que esse "não ente" invisível que se encarna no absoluto terrestre nos ordena ultrapassar nossa individualidade ou, se for o caso, pôr em jogo nossa própria existência – por aí mesmo não creio que seja somente um jogo de palavras transitar do sagrado ao sacrifício.[572]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[568] FERRY, L., A revolução do amor, p. 16.
[569] Ferry oferece este conceito a partir de uma reflexão de Nietzsche. COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 17-18.
[570] FERRY, L., Do amor, p. 84.
[571] FERRY, L., A revolução do amor, p. 16-17.
[572] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 72.

Para Ferry, o sagrado passa a ter a noção de "absoluto" [573] em razão da mortalidade, já que é renunciar à própria vida que evidencia a sacralidade de certos valores encarnada nas pessoas que amamos: "é na hipótese do risco da morte que experimentamos valores que nos parecem, com ou sem razão, superiores à nossa existência mesma"[574]. Então, o assumir da mortalidade nos leva a assumirmos valores como absolutos, ou seja, superiores à nossa própria existência, logo, imanentemente transcendentes. É em razão da mortalidade que esses valores "parecem sagrados, com ou sem motivos, pouco importa aqui, caso se possa, no máximo, arrancar-se de si mesmo, sair de si e assumir por eles risco de morte. E é esse sagrado que dá também sentido à nossa existência"[575]. A espiritualidade de Ferry busca ser tão *sagrada* quanto qualquer outra de cunho religioso, por isso o uso que ele faz de "espiritualidade" não é leviano.

Ferry evoca o "sair de si" como essa atitude sagrada que os valores absolutos provocam como sendo a ação contra o egoísmo que se apresenta como resultado natural do imperativo do individualismo contemporâneo. Como já exposto, o individualismo é para Ferry uma qualidade da sociedade atual e a revolução do amor-paixão só pode ocorrer em razão desse elemento. Esse amor individualista e privado que ainda mantém a possibilidade do sacrifício é a base da estrutura da noção de sagrado para a "espiritualidade laica".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

3.10.2
A "espiritualidade laica" e o sacrifício

Sendo o sagrado aquilo pelo qual estamos dispostos a nos sacrificar e já compreendendo que o objeto do sagrado é o humano, resta-nos o refinamento acerca do sacrifício. Ferry nos mostrou isso anteriormente, pois para ele, "a própria noção de sacrifício, porém, é inseparável da noção de sagrado"[576]. Logo, sacrifício está relacionado com a vida em si, é "[...] aquilo que faz com que a pessoa aceite, se necessário, a pagar com a própria vida, a 'sair de si mesma', arrancando-se do tão querido Ego"[577].

[573] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 65.
[574] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 18.
[575] FERRY, L., A revolução do amor, p. 109.
[576] FERRY, L., Família, amo vocês, p. 93.
[577] FERRY, L., Família, amo vocês, p. 93.

Mas como falar de sacrifício após a desconstrução? Precisamos nos lembrar que ela é o eixo assumido por Ferry para transpor o primeiro humanismo em direção ao segundo humanismo. Deste modo, o conceito de sacrifício precisa assumir a desconstrução dos valores tradicionais e a morte/fim dos grandes ideais.

A perda do *locus* por parte dos grandes doadores de sentido, ou das metanarrativas, como diria Lyotard em sua aproximação epistemológica, se deu pela ação destruidora da secularização sobre a religião e aos demais atores que a ela estavam atrelados, ao menos em semelhante categoria de elementos transcendentes, universais e metafísicos em relação ao humano. A constatação deste fenômeno enquanto *crise* contemporânea é o ponto de partida, como já dissemos, para a análise otimista de Ferry.

A *falta*, espécie de espaço deixado pelos *grandes* doadores de sentido como Deus, a pátria ou os ideais[578] é o marco do contemporâneo. Quem hoje no Ocidente morreria por quaisquer um deles? – perguntaria Ferry[579]. Contudo, essa espécie de *vazio* não será a realidade[580], algo vai preencher esse espaço e passará a conferir *sentido* para o viver, o *amor* será esse elemento. Porém, não um amor sublime e transcendente e universal, caso contrário estar-se-ia na mesma esfera de realidade dos ideais anteriores que foram derrotados, mas um amor que seja plenamente humano, imanente, individualizado, que possa refornecer sentido e pelo qual valha a pena se sacrificar. Um sacrifício não pelo amor a uma entidade metafísica, mas por uma pessoa amada enquanto destino desse amor. Assim, o risco de um *relativismo* desnorteado e inconsequente, que provocaria ruptura e lutas com o fim dos absolutos ilusórios, pode ser sobrepujado e ultrapassado e o amor se torna a proposta para uma "espiritualidade laica", para uma soteriologia filosófica, que não deixa de ter sua afetação na política e sociedade e não só na vida privada.

Se ainda vemos sacrifício, reflete Ferry, é porque há valores absolutos, mesmo após a desconstrução, que transcendem o indivíduo. Onde esses valores são vistos atualmente? O sacrifício se revela, atualmente, na ação do amor dos pais pelos seus filhos. Esse amor "antigamente reservado à divindade (ou às entidades superiores aos homens, como a Pátria ou a Revolução)", dirá ele, "se humanizou e,

[578] FERRY, L., O homem-Deus, p. 18-19.
[579] FERRY, L., A revolução do amor, p. 16.
[580] Ferry assume a tese de Lipovetsky enquanto análise da causa, mas critica os desdobramentos dos efeitos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pelas mesmas razões, as ideologias sacrificiais também. Sem desaparecer, elas se transformaram e, sobretudo, trocaram de objeto"[581]. Há um esvaziamento dos *motivos* de sacrifício, mas não do sacrifício em si. É como se o absoluto do amor nos *empurrasse* para essa autodoação sacrifical, contudo, seguindo o movimento da desconstrução que nos leva do céu para a terra, do universal para o particular, do metafísico para o fenomenológico, dos ideais para o ser humano:

> [...] uma fenomenologia do sagrado contemporâneo nos mostra claramente que os únicos seres pelos quais estaríamos dispostos a morrer, a arriscar nossas vidas, talvez até a dá-las, são justamente os seres que foram sacralizados pelo amor. O amor induz, a respeito dos que amamos, uma relação, uma função de sacralização. É isso que define a transmutação da base da concepção do sentido da vida na Europa de hoje. A partir de agora, só estamos dispostos a morrer por pessoas humanas, e não mais por entidades abstratas: nem Deus nem a Pátria nem a Revolução.[582]

Ele vai seguir para afirmar que o amor aos filhos consegue transpor o particular e afetar o coletivo, como vimos anteriormente, mas ainda sendo um agir do indivíduo e não mais da *massa*:

> E essas pessoas não são somente nossos íntimos, os que amamos mais diretamente. Elas representam também – como demonstra toda a história do nascimento da humanidade laica – o próximo, ou seja, o contrário do íntimo, o anônimo, aquele que só conhecemos de longe, e que, por simpatia, por uma espécie de capilaridade, não nos deixa totalmente indiferentes. Não estou dizendo que estamos dispostos a morrer por ele, mas, sim, que sua sorte suscita interesse, indignação, por vezes a mobilização, como demonstram as diversas intervenções humanitárias que se multiplicam há quarenta anos. [583]

A reflexão de Ferry segue para tentar demonstrar que o sacrifício do amor pelos filhos, resultado do casamento por amor, se vê no público, em virtude das realizações da sociedade democrática ocidental com o bem-estar social e a atenção aos menos favorecidos em clara comparação com outras épocas e lugares:

> Evitemos o simplismo tão indigente e tão fácil que chega a se tornar fatigante, que consiste em deduzir imediatamente do que eu acabo de dizer que a revolução do amor não conduz senão a um recolhimento à esfera privada. Como se depois do fim das grandes causas e das utopias só nos restasse a família: veremos que é exatamente o inverso. *Na verdade, essa história da vida privada vai engendrar, ao contrário de uma ideia preconcebida sem reflexão, uma simpatia pelo outro mais aberta, diversa e ativa do que em nenhuma outra época. Pode-se sempre julgar — mas em nome de qual época de ouro — que não é suficiente, que nossas sociedades não se mobilizam suficientemente pelos pobres, infelizes, massacrados. Quando vimos alguma sociedade fazer mais do que as nossas, antes ou em outro lugar? A verdade é que a*

[581] FERRY, L., O homem-Deus, p. 109.
[582] FERRY, L., Do amor, p. 85.
[583] FERRY, L., Do amor, p. 85.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> *revolução do amor muda nossas práticas e nossos ideais coletivos tanto ou até mais que nossos comportamentos privados*.[584]

Deixamos Ferry *falar*, acima, para evidenciar a estrutura do seu pensamento sobre o sacrifício, especialmente para apontar as críticas, algumas que ele mesmo revela, acerca do seu conceito de amor e a relação com o sacrifício e o sagrado. Comecemos com o julgamento por Gilles Lipovetsky, que indiretamente aponta o nexo causal entre o pensamento de que o contemporâneo é positivo enquanto ressurgimento do "espírito sacrifical", progresso, e resquícios da mesma gênese do pensamento religioso pré-moderno que via no futuro a salvação:

> Assistimos não ao fim de toda crença no progresso, mas ao surgimento de uma ideia pós-religiosa do progresso, ou seja, de um porvir indeterminado e problemático – um futuro hipermoderno. As sociedades modernas se constituíram mediante uma imensa "inversão do tempo" que instituiu a supremacia do futuro sobre o passado. Mas essa temporalidade dominante nem por isso deixou de prolongar em forma laicizada crenças e esquemas mentais herdados do espírito religioso (avanço inevitável rumo à felicidade e à paz, utopia do homem novo, classe redentora, sociedade sem divisão, espírito sacrifical). Hoje, contudo, todas essas "religiões seculares" portadoras de esperanças escatológicas estão mortas. Nesse sentido, a "ausência de futuro", ou o estreitamento do horizonte temporal que subjaz à sociedade hipermoderna, deve ser considerada uma laicização das representações modernas do tempo, um processo de desencantamento ou modernização da própria consciência temporal moderna.[585]

Ainda que não o cite diretamente, a análise de Lipovetsky poderia inserir o pensamento de Ferry em sua própria crítica ao materialismo, como se Ferry não conseguisse perceber a gênese de seu próprio argumento: "como bem viu Heidegger, todos os materialismos acabam por desviar para uma ontoteologia a qual a infraestrutura, as pulsões ou os genes têm o papel do fundamento supremo antigamente encarnado em Deus"[586]. Contudo, a *arma secreta* de Ferry está em assumir a desconstrução e buscar uma solução fenomenológica para o amor, o que, segundo sua reflexão, o retiraria da esteira de uma possível *pseudometafísica*.

Uma outra crítica possível poderia vir da biologia, ao supor que a atitude de amor pelos filhos é, na verdade, um egoísmo disfarçado de altruísmo, uma ilusão, não seria um sacrifício. Tudo não passaria de uma busca para proteger e propagar

[584] FERRY, L., Do amor, p. 85.
[585] LIPOVETSKY, G., Tempos hipermodernos, p. 67.
[586] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 66.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

seu próprio DNA[587], logo, em resumo, não seria um amor pelos filhos e que excluiria, além disso, o "totalmente outro", os não familiares, do alcance desse amor. A isso Ferry apresenta o argumento que expusemos acima sobre o tipo de sociedade que o Ocidente moderno construiu e de como esse possível egoísmo foi transmutado em altruísmo, ao menos em eficácia de certas políticas públicas. De qualquer modo, defende ele, o fim dos ideais enquanto objetos do amor são um fato, seja para a filosofia seja para a biologia, pois "[...] somente o humano próximo ou parente nos parece agora sagrado, e não mais Deus, muito menos a pátria ou a revolução"[588]. O efeito revelaria a causa, ao menos na compreensão de Ferry.

Por último, talvez a detecção de que ninguém está mais disposto a morrer por um ideal (Deus, nação ou revolução) como afirma Ferry, possa ser mais bem percebido a partir da *entificação encarnada* desse ideal em uma instituição, entidade ou personagem seja política e religiosa. Ao nos depararmos com algumas notícias na própria França, como aumento de alistamento militar e certos extremismos religiosos[589], pode parecer que a compreensão ferryana estaria encapsulada em um certo tipo de Ocidente, o qual tem se tornado cada vez mais plural, ainda que os efeitos da secularização sejam notoriamente perceptíveis e reconfigurem mesmo crenças ainda tidas como tradicionais.

Em suma, o sacrifício para Ferry não tem a conotação cristã do termo, é a possibilidade de que um indivíduo se preocupe com um outro indivíduo[590], ainda que por meio de ações simples. Tal espécie de entrega voluntária se percebe na relação de amor entre pais e filhos e consegue *transcender* o "totalmente outro" por meio das políticas sociais próprias da sociedade democrática ocidental e a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[587] Ainda que não o cite nominalmente, o argumento apresentado por Ferry evoca o pensamento de Dawkins exposto em seu best-seller: DAWKINS, R., O gene egoísta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

[588] FERRY, L., A revolução do amor, p. 111-112.

[589] Em 2015, anos após boa parte das análises de Ferry sobre o tema, encontramos um aumento do alistamento militar entre jovens franceses de 17 a 29 anos e de outros acima dos 40 anos, com uma clara afirmação de lutar para defender a França, logo após os atentados terroristas. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/11/151124_alistamento_franca_df_lgb>. Acesso em: 5 out 2021. Um outro fator interessante é que os que praticaram o atentado eram delinquentes e não crentes. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/11/151122_europeus_extremismo_df_rm>. Acesso em: 17 out 2021. Ferry parece antecipar isso ao escrever em 2010: "Talvez não para defender a pátria, nem para fazer a revolução, menos ainda para se alistar numa cruzada qualquer, mas para proteger aqueles que vocês amam, sim, sem dúvida alguma – o que prova que o sagrado não desapareceu mesmo. Ele apenas se deslocou, encarnou-se em outra parte, no ser humano, e não mais nas abstrações vazias, e, na escala da história, esse deslocamento, repito, é um acontecimento inédito que exige nova reflexão filosófica." FERRY, L., A revolução do amor, p. 111.

[590] FERRY, L., O homem-Deus, p. 107.

preocupação com a ecologia, um tipo de *caridade* que difere da aspiração religiosa de acúmulo de graça e se revela em uma certa dose de altruísmo pela *amorosa* preocupação com o futuro das novas gerações[591].

Como o provérbio árabe que Ferry cita algumas vezes em suas obras: "Um homem que nunca encontrou na vida um motivo para perdê-la é um pobre homem, porque nunca encontrou o sentido da vida"[592]. Para ele, o casamento por amor e, por sua causa, o tipo de amor contemporâneo pelos filhos, resgata o sentido *na* vida. O amor é uma nova forma de transcendência porque o outro é sacralizado por ele em uma relação imanente à humanidade[593]. É esse *agir* em amor pelo outro que é o sagrado porque a pessoa está disposta a se sacrificar, a sair de si por um valor que a excede, porém, esse valor está materialmente, historicamente e horizontalmente *encarnado* em outro ser humano:

> [...] essa transcendência do outro que eu sinto na experiência do amor não é um princípio abstrato, uma ilusão idealista, um valor caído de um céu cósmico ou divino, mas uma experiência vivida, e mesmo a mais imanente e mais espontânea que existe: o amor, como a beleza, impõe-se a nós como uma espécie de transcendência.[594]

Para Ferry, esse tipo de sacrifício é de natureza mais sublime que o anterior porque nos move a um compromisso com o humano e não com ideais, como ele diz. É a primeira vez na história que "vemos emergir um princípio de sentido que, embora justifique uma ação de longo prazo e sacrifícios, não é uma ideologia sacrificial destinada a matar maciçamente", horizontalmente, "não demanda sacrifícios, a não ser pelo humano e para o humano, e não para as grandes causas que sempre conduziram ao extermínio de camadas inteiras da humanidade"[595]. É a partir disso que se pode falar sobre uma "espiritualidade laica" que *guie* a humanidade nos desafios do século presente.

3.10.3
A espiritualidade não é ética ou moral

Antes de definirmos, na próxima seção, o que é a "espiritualidade laica", se faz necessário um primeiro passo ao dizer o que ela não é. Há trabalhos escritos por

[591] FERRY, L., O homem-Deus, p. 107.
[592] FERRY, L., Do amor, p. 91.
[593] FERRY, L., Do amor, p. 65.
[594] FERRY, L., Do amor, p. 93.
[595] FERRY, L., Do amor, p. 144.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

outros autores sobre o "espírito do ateísmo"[596], a "religião para ateus"[597] e a "espiritualidade para céticos"[598], para citar alguns. Cada qual com sua proposta de um *modo* de espiritualidade laica. Ferry oferece uma abordagem um tanto *sui generis* e como tem em André Comte-Sponville um amigo, parceiro de escrita e com intercessões em suas reflexões[599], preferimos, por método, dedicar esta seção a um quase diálogo entre os dois para tentar refinar o conceito ferryano de sabedoria, ou espiritualidade, e sua diferença a uma proposta que seja um materialismo-ético.

Para Ferry, Comte-Sponville é um materialista com resquícios do budismo e estoicismo[600] em sua ausência de esperança e na retomada do *carpe diem* e do "amor *fati*" em um viver absurdamente no presente e que busca encontrar a sabedoria para viver a vida boa a partir da desconstrução das ilusões de transcendência do primeiro humanismo[601].

A espiritualidade para Comte-Sponville é "nossa relação com o infinito ou com a imensidade, nossa experiência temporal da eternidade, nosso acesso relativo ao absoluto"[602]. É uma moral, porque o ser humano é visto como "nosso próximo" e não uma divinização dele, transformando o humanismo em uma religião[603].

Ela está intimamente relacionada com o absoluto e este, por sua vez, é a expressão de conjuntos possíveis. A espiritualidade é "a vida do espírito"[604], onde espírito seria "[...] o poder de pensar, na medida em que tem acesso ao verdadeiro, ao universal ou ao riso"[605]. Em uma acepção materialista, o espírito *existe* no cérebro, é um produto deste sem o qual não poderia existir e, se não existisse,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[596] André Comte-Sponville.
[597] Alain de Botton, na obra mencionada, trata de estabelecer um paralelo entre religião e não religião, buscando encontrar elementos positivos no pensamento religioso a partir de uma análise puramente racional. DE BOTTOM, A. Religião para ateus. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.
[598] Robert C. Solomon, para quem a espiritualidade é "nada menos que o amor bem pensado à vida". SOLOMON, R. C., Espiritualidade para céticos, p. 18. Se aproxima de Ferry ao falar de uma "espiritualidade naturalizada" que não é refém da religião e que pode ser percebida na apreciação da arte, por exemplo. Também, ao propor uma reflexão acerca da "vida do espírito" de Hegel. Porém para ele a espiritualidade significa "reflexão" e aqui ocorre o primeiro distanciamento, ainda que não exclua o "sentimento", como ele mesmo diz. SOLOMON, R. C., Espiritualidade para céticos, p. 41.
[599] FERRY, L., O anticonformista, p. 132.
[600] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 172.
[601] FERRY, L., Aprender a viver, p. 204.
[602] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 189.
[603] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 114-115.
[604] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.
[605] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.

relegaria ao cérebro uma função como de qualquer outro órgão do corpo[606]. A relação proposta pelo autor se dá na dialética mente-cérebro já que "'espiritual' seria mais sinônimo de 'mental' ou de 'psíquico'"[607]. Em uma aproximação imanentista, seria afirmar que o "[...] espírito não é substância; é uma função, é um poder, é um ato (o ato de pensar, de querer, de imaginar, de fazer humor...), e esse ato, pelo menos, é incontestável – já que toda contestação o supõe"[608]. Em sua proposta sobre uma espiritualidade para os ateus, ele diz:

> [...] uma espiritualidade da fidelidade e não da fé, da ação e não da esperança (sim, a ação pode se tornar um exercício espiritual: é o caso do trabalho, nos mosteiros, ou das artes marciais, no Oriente), enfim do amor, evidentemente, e não do temor ou da submissão. Trata-se menos de crer do que de comungar e transmitir, menos de esperar do que de agir, menos de obedecer do que de amar.[609]

Assim, a espiritualidade estaria mais na ordem da *experiência* do que do *pensamento*[610] e "[...] englobaria tudo, ou quase tudo, de uma vida humana"[611]. O que, segundo o autor, diferenciaria a espiritualidade da religião, sendo essa última uma das formas da primeira[612]. É a relação do todo com a parte como ele diz: "Somos seres finitos abertos para o infinito [...] seres efêmeros, abertos para a eternidade; seres relativos, abertos para o absoluto. Essa abertura é o próprio espírito", ele diz e conclui que "a metafísica consiste em pensá-la; a espiritualidade, em experimentá-la, exercê-la, vivê-la"[613].

Esse *todo* se dá na percepção da realidade do *absoluto* enquanto, por exemplo, a concepção de conjunto como ele menciona: "o conjunto de todas as condições (a natureza), de todas as relações (o universo), que também engloba todos os pontos de vista possíveis ou reais (a verdade)"[614]. O absoluto aqui não é transcendente, ainda que possa ser concebido metafisicamente enquanto apreensão imanente de um *certo* todo, porém é onde seria o campo de ação da espiritualidade, algo como uma *percepção* de que há relação entre as partes e que essa pode ser pensada, por isso ele afirma que "ser ateu não é negar a existência do absoluto; é negar a sua

[606] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.
[607] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.
[608] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.
[609] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 133.
[610] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 136.
[611] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 128.
[612] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 129.
[613] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 129.
[614] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 129-130.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

transcendência, a sua espiritualidade, a sua personalidade – é negar que o absoluto seja Deus"[615].

Por último, essa espiritualidade para um ateu abarcaria sobrepor o egocentrismo porque "o eu é uma prisão"[616], e ocorre por meio da experiência do absoluto, assim: "é por isso que a experiência da natureza, em sua imensidade, é uma experiência espiritual – porque ela ajuda o espírito a se libertar, ao menos em parte, da pequena prisão do eu"[617]. Logo, essa espiritualidade por ele apresentada teria por consequência uma afetação no egoísmo, o que seria interessante do ponto de vista do bem comum ao se pensar em ser um *tipo de experiência* realizada por grande parte da humanidade. Aqui é onde o autor reconhece que o ser humano tem o egoísmo primariamente em seu foco de interesse, o que parece coadunar com o pensamento de Ferry acerca do amor aos meus, ainda que ele não faça uso deste tipo de análise. Ao mesmo tempo, o afasta porque para Ferry é o amor e não o egoísmo o motor. Comte-Sponville vai afirmar então:

> Não me gabo das minhas angústias, elas são quase todas egoístas, em todo caso egocentradas; só tenho medo por mim ou pelos que amo – por mim e meus próximos. É por isso que o longínquo me faz bem: ele põe minhas angústias à distância. A contemplação da imensidade, que torna o ego irrisório, torna o egocentrismo em mim, logo também a ansiedade, um pouco menos fortes, um pouco menos oprimentes, a ponto de, às vezes, parecer anulá-los por alguns instantes. Que calma, de repente, quando o ego se retira! Não há mais que tudo com o corpo aí dentro, maravilhosamente dentro, como que restituído ao mundo e a si mesmo; não há mais que o imenso há do ser, da natureza, do universo, e mais ninguém em nós para ter medo, nem mesmo para ser tranquilizado ou, pelo menos, mais ninguém, nesse instante, nesse corpo, para se preocupar com o medo ou a segurança, a angústia ou o perigo.[618]

Ferry se esforça para contrapor a posição de seu amigo[619] em seu objetivo de fazer com que os céticos compreendam que há uma espiritualidade sem Deus, sem religião e além da moral[620]. Especialmente depois da experiência de amor pela adoção de sua filha que o fez pensar no amor como espiritualidade[621]. Enquanto Comte-Sponville parece assumir posição contrária em sua interpretação de que esse "amor" tem a ver com experiência subjetiva[622], o que reforça o argumento de Ferry

[615] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 129.
[616] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 139.
[617] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 139.
[618] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 140.
[619] O livro *A sabedoria dos modernos* trata do diálogo entre seus pensamentos.
[620] FERRY, L., A revolução do amor, p. 229.
[621] FERRY, L., O anticonformista, p. 124-125.
[622] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 149.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de que a espiritualidade de Comte-Sponville é uma experiência ética[623].

A moral lida com as relações humanas, diz respeito a um outro ser humano, porém não é suficiente para dar conta do sentido quando o indivíduo se enfrenta com sua própria realidade. Ainda que a moral seja "condição necessária" no espaço democrático, caso contrário seria uma constante de lutas e guerras, não é, porém, "condição suficiente" como ele diz: "o respeito pelo outro não prejulga em nada a natureza real e concreta das relações que eventualmente teceremos com ele e que serão as únicas a conferir alguma significação e importância ao relacionamento humano"[624]. A moral *resolve* a vida exterior, mas não a interior. A sabedoria proposta por Ferry é para a pessoa em si e disto se projeta na relação com os demais[625].

Houve uma mudança na ética no mesmo caminho já apresentado de secularização e da "humanização do divino" a partir do primeiro humanismo. O religioso deixa de ser o fundamento para a ética e passa a dar sentido para uma ética já estabelecida agora a partir do ser humano. É o que ele vai chamar do "teológico-ético" para o "ético-religioso": "o ser-humano não precisa mais recorrer a Deus para compreender que ele deve respeitar o outro, tratá-lo como fim e não apenas como meio. Deste modo, o ateísmo e a moral podem ser reconciliados"[626]. Entretanto, não supera sua proposta de sabedoria. Nem a "ética da autenticidade" é suficiente para o momento atual[627].

Fica evidente que a abordagem de Ferry não é materialista, a qual considera reducionista porque não permite a transcendência dos valores absolutos ao condicioná-los à história, logo, tornando todo e qualquer valor relativo[628]. Para Comte-Sponville não há transcendência dos valores por serem eles históricos, ou seja, não há "a justiça", mas "uma justiça" dentro de certo recorte histórico. Isso difere em Ferry, pois ainda que se tenha "tipos" ou "nuances" históricas sobre justiça, há a justiça a ser buscada como um elemento que nos ultrapassa historicamente, porém dentro da humanidade. A universalidade do valor para Comte-Sponville se dá no fato de que todo ser humano é materialmente composto

[623] O próprio autor parece confrontar esse parecer. COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 190.
[624] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 35.
[625] FERRY, L., O que é uma vida bem-sucedida?, p. 36.
[626] FERRY, L.; VINCENT, J.-D., O que é o ser humano?, p. 51.
[627] FERRY, L., O homem-Deus, p. 109.
[628] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 36.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

dos mesmos elementos o que fará com que o *bom* para um seja *bom* para o outro – o que para Ferry limita a ação da filosofia e não responde à existência humana. A verdade, a justiça, o belo e, principalmente, o amor excedem a moral:

> Ora, esses sentimentos – eu insisto – não têm nada a ver com a moral. Você pode viver como um santo ou uma santa, respeitar e ajudar o outro maravilhosamente bem, aplicar os direitos do homem como ninguém... e envelhecer e morrer e sofrer. Porque essas realidades, como diz Pascal, são de outra ordem, de uma ordem que provém daquilo que a filosofia considerava, de fato, "vida do espírito", e que eu chamo aqui, fiel à tradição, de "espiritualidade", que vai muito além da moral, mas não se confunde com o religioso.[629]

Com essa diferença entre a "espiritualidade laica" como sabedoria para a vida boa e não somente como ética na relação com o próximo, podemos acessar a proposta de Ferry para o segundo humanismo, o humanismo do amor.

3.10.4
Definindo a "espiritualidade laica"

Finalmente chegamos ao ponto de podermos definir o que é a "espiritualidade laica" apresentada por Luc Ferry. Todo o percurso até aqui acabou por construir esse conceito ferryano a partir de sua premissa básica sobre a filosofia como proposta de reflexão sobre a vida e não somente sobre a teoria e a ética.

A ilusão da imortalidade é o que construiu a espiritualidade religiosa, por sua vez, a promessa religiosa se mostra "inútil" e "recai no seu contrário"[630], segundo Ferry, porque ao propor uma vida após a morte ou além da morte, escraviza o ser humano não permitindo que se viva o presente completamente, a esperança nesse sentido é desesperança. A "espiritualidade laica", por sua vez, é o assumir a mortalidade e compreender que se precisa construir um modo de se viver essa vida em *certa* felicidade. É a "busca por uma sabedoria sem ilusão, como a construção de uma espiritualidade leiga que não nos doura a pílula"[631]. Esse é o fator que liberta a liberdade do ser humano para viver sua plena humanidade. O que Ferry chamará de vida boa, como vimos.

Deste modo, a "espiritualidade laica" não pode ser confundida com qualquer espiritualidade religiosa, ela é oposição[632] e se apresenta como "matriz de uma

[629] FERRY, L., A revolução do amor, p. 233.
[630] FERRY, L., A revolução do amor, p. 242.
[631] FERRY, L.; JERPHAGNON, L., A tentação do cristianismo, p. 104.
[632] FERRY, L., A revolução do Amor, p. 228.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

filosofia" porque "[é] a 'espiritualidade laica' uma definição não religiosa da vida boa, uma visão do mundo que não se sustenta nem por um Deus salvador, nem por uma fé mais ou menos hostil à razão"[633]. É contrária à religião, porque seu objetivo não é o de vencer a morte (imortalidade), e sim "os tormentos que o medo da morte nos inflige"[634], aceitando plenamente a condição de mortal como primeira condição para a vida boa[635]. O que nos leva à origem da "espiritualidade laica" segundo Ferry.

Ela teria surgido desde muito cedo na história, já na epopeia de Gilgamesh, quando ele recusa a ilusão da imortalidade e assume, com "lucidez", sua condição de mortal[636]. No Ocidente, se apresenta a partir dos mitos gregos, em especial na Odisseia de Homero, quando Ulisses luta contra os deuses e rejeita o convite de Calipso à imortalidade para poder viver a vida mortal, a vida boa, seu "lugar natural":

> A "deslocalização", a vida longe de casa, fora da harmonia do seu "lugar natural", como diz Aristóteles, para Ulisses é pior do que a morte. Com isso, é uma espiritualidade leiga, uma definição não religiosa da vida boa que se esboça e até hoje tem o que nos dizer, a nós que vivemos, mais do que nunca, no desencantamento do mundo.[637]

A partir de Ulysses, Ferry vai elencar três condições que precisam ser aceitas para se alcançar a vida boa: somos mortais, só temos o presente, e viver sem medo da morte[638]. As duas primeiras se limitam ao destino mortal inevitável, até onde vai o primeiro humanismo e a desconstrução. A terceira condição é a "espiritualidade laica" como realidade do segundo humanismo.

A espiritualidade, para Ferry, tem a ver com a oferta que somente a filosofia pode fazer para o resgate do sentido *na* vida, após todo o processo, necessário, de desconstrução operado no último século e meio. Cumprido o papel de desfazer o castelo metafísico pré-moderno e das próprias estruturas remanescentes que sobreviveram no primeiro humanismo, um segundo humanismo é necessário, um humanismo que resgate a espiritualidade para esse ser humano lançado na existência e à própria sorte sem deuses, nem ideais ou entidades que lhe sejam superiores e condicionem sua total e absoluta liberdade.

---

633 FERRY, L., A revolução do amor, p. 243.
634 FERRY, L., A revolução do amor, p. 238.
635 FERRY, L., A revolução do amor, p. 242.
636 FERRY, L., A revolução do amor, p. 255, 259.
637 FERRY, L., O anticonformista, p. 317.
638 FERRY, L., A revolução do amor, p. 239-242.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Esse ser humano experimentou o amor-paixão que lhe foi conferido pelas estruturas histórico-sociais constituintes do casamento por amor e, por isso, da nova relação possível entre pais e filhos. Uma espiritualidade que se vivencia no amor de um ser humano pelo outro, porém, uma espécie de amor que, diferentemente do *ágape* cristão, é imanente, histórico e possível. É essa nova realidade de um amor liberto enquanto paixão que torna essa "espiritualidade laica", ao mesmo tempo que transcendente na direção do outro.

É espiritual porque se relaciona com o sacrifício, com o sagrado e com o sentido. É laica porque é imanente e histórica. E por essas duas características ela pode se oferecer como proposta político-social para a sociedade como um todo na era da segunda globalização e do segundo humanismo. Não é, portanto, uma categoria de espiritualidade restrita à subjetividade ou à experiência individual somente como uma relação divino-humana do *eu-tu* como algumas de cunho religioso/filosófico se propõem.

A inspiração do conceito de "espiritualidade laica" de Ferry vem da filosofia alemã, em especial, do pensamento hegeliano sobre "vida do espírito" que ele considera ter tocado na questão filosófica fundamental, ou seja, a sabedoria para a vida boa[639]. Como ele mesmo vai afirmar:

> [...] partindo do que Hegel chamava de "vida do espírito", e que eu designo aqui pelo nome de "espiritualidade laica": a arte, a política e a filosofia, essa sendo considerada agora em sua parte mais elevada, não mais apenas no plano teórico ou ético [...], mas também no plano espiritual, ou seja, em relação com a questão da vida boa.[640]

Assim como Hegel teria secularizado a teologia ao estruturar a relação com "Deus" a partir da razão e não da fé[641], poderíamos dizer que Ferry "sacraliza" a filosofia ao colocar o amor no resgate da uma transcendência imanente possível. Conclusão esta que se tornará a essência da crítica a seu pensamento por parte de outros filósofos, por considerarem que essa sacralização é um resquício do cristianismo e da metafísica[642].

Há três pontos apontados por Ferry que resumem sua tese sobre a

[639] FERRY, L.; CAPELIER, C., A mais bela história da filosofia, p. 23.
[640] FERRY, L., A revolução do amor, p. 227-228. Por essa mesma inspiração, Ferry propõe a filosofia enquanto tarefa diferenciada de outros ramos do saber como exclusiva para se viver a vida boa, o que pode ser, também, de inspiração hegeliana. HEGEL, G. W. F., Introdução à história da filosofia, p. 85.
[641] SÉBASTIEN, C., Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset, p. 131.
[642] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 43 e 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"espiritualidade laica". Os dois primeiros são uma reflexão a partir do confronto com o pensamento de Schopenhauer, sempre buscando individualizar a relação do amor e refletir sobre a existência que seja completa para si mesmo e para os outros, por isso, além de uma ética.

O primeiro ponto está intimamente relacionado com a perspectiva positiva de Ferry acerca do contemporâneo, logo, a existência em si não é sofrimento e nem tédio e, sim, alegria.

Em seguida ele estabelece a "singularidade" do objeto do amor. Em outras palavras, amamos alguém ou alguma coisa. Não se ama a humanidade, mas um ser humano específico, e no caso de Ferry os do círculo mais íntimo, em especial, os filhos. É esse amor-paixão a uma pessoa que dá sentido à vida *na* vida e não a partir de algo que esteja *fora* dela, que seria o terceiro ponto.

Por último, a filosofia é a "meditação da vida e não da morte", o que a posiciona como sabedoria para a vida boa.

O aspecto central para Ferry é que a filosofia precisa lidar com a espiritualidade, ou seja, a proposta de sentido *na* vida frente a realidade existencial do ser humano ao encarar sua própria finitude e a de seus seres queridos, ao enfrentar dores e lutas que estatutos éticos não responderão.

A laicidade dessa espiritualidade está estabelecida pelo método, que é o filosófico. Pelo objeto, que é o outro ser humano. Pela causa eficiente, que é a operação do amor-paixão. Pela causa final, que é o sentido *na* vida que assume a mortalidade. Este caráter laico permite que se possa falar de uma espiritualidade ateísta e que era, até então, a última fronteira que o cristianismo tinha estabelecido para limitar o alcance de qualquer proposta sobre espiritualidade que não incluísse Deus. De outro modo, para o cristianismo, um ateu pode até ser ético, mas o verdadeiro amor somente vem de Deus. Aqui se apresenta o peso do argumento de Ferry no esvaziamento da *necessidade* da religião na sociedade contemporânea. Então, deveríamos perguntar, pode haver uma espiritualidade que seja laica? Para aqueles que advogam o neoateísmo contemporâneo, parece que sim, como afirma Comte-Sponville: "o espírito não pertence a ninguém"[643]. Precisamos reforçar que "espírito" aqui não possui conotação religiosa ou metafísica.

Resgatando um pouco do seu pensamento, que parece ser mais incisivo em

[643] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

estabelecer tais marcos, ele reflete que nenhuma sociedade pode viver sem "comunhão" e nem sem "fidelidade"[644], ainda que possa viver sem religião, sagrado e sobrenatural[645]. Comunhão e fidelidade para ele está na relação com o outro. Ele analisa que a etimologia da palavra religião como "religação" não precisa de Deus pois o "liame" pode ser estabelecido a partir de um ideal, por exemplo, inclusive levando à possibilidade de sacrifício. Desta forma, elementos imanentes e humanos teriam sido sequestrados pela religião como sua posse. Sua abordagem abre espaço para que uma pessoa não religiosa possa vivenciar tais ideais sem a necessidade da mediação, ou finalidade, de um Deus, o que se torna evidente na seguinte afirmação: "A humanidade, a liberdade ou a justiça não são entidades sobrenaturais. Por isso um ateu pode respeitá-las – e até se sacrificar por elas –, da mesma maneira que um crente. Um ideal não é um Deus. Uma moral não faz uma religião"[646].

Ainda que o ateísmo não possa renegar a influência e origem do pensamento ocidental a partir das estruturas greco-romanas e judaico-cristãs, o que seria, segundo ele, um ateísmo como uma "casca vazia" ou que sofre de amnésia ou renegação"[647], a "fidelidade", enquanto transmissão de memória[648] não pode ser ignorada. Não é necessária uma religião para propor uma espiritualidade, já que ela não é de uso exclusivo da religião e sim própria do humano.

O pensamento de Comte-Sponville está em linha com o de Ferry nesse caminho de libertar o amor do *cabresto* da religião e refundá-lo a partir de sua origem primeira que é totalmente antropológica. Essa *laicidade* do amor permite ao ateísmo não mais combater o religioso e ver nele um aspecto humano e tão somente humano, isto é, acolhê-lo antropologicamente:

> O cerne antropológico que sustentou milenarmente o religioso está destinado a se perpetuar. Ele é então convocado, entre outros, a continuar a alimentar as experiências e os discursos religiosos constituídos e confessos como tais. Sou levado a crer que, devido a essa disposição, encontraremos a religião em comunidades humanas, em todas as épocas, em continuidade com as religiões do passado. Sua presença poderá ser bastante minoritária, mas nem por isso será menos significativa. Todavia, esse cerne antropológico parece-me destinado sobretudo a encontrar outras expressões.[649]

[644] "[...] a fidelidade é o que resta da fé quando a perdemos". COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 29.
[645] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 35.
[646] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 26.
[647] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 35.
[648] Cabe a reflexão sobre a relação entre religião e memória feita por Hervieu-Léger.
[649] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 80.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Esse reconhecimento reposiciona a religião em sua relação com a existência humana. Agora, a espiritualidade se liberta da religião ao mesmo tempo que a ética também o faz. É a reestruturação da existência humana a partir da laicidade ou, como queiram, da secularização e da autonomia.

> Creio ser esta a significação decisiva daquela "revolução religiosa": sem nem por isso desaparecer, o conteúdo da teologia cristã passou a não vir mais antes da ética, para fundá-la como verdade, mas depois, para lhe dar um sentido. O homem, então, não tinha mais o recurso a Deus, para compreender que devia respeitar o outro, tratá-lo como fim e não apenas como meio. O ateísmo e a moral puderam, assim, se reconciliar.[650]

Por fim, o fator laico desta espiritualidade só a fortalece pois "[...] aquilo que se manifesta como religioso se metamorfoseia em outra coisa, razão pela qual a humanidade não sofre de nenhum déficit com o recuo das crenças estabelecidas"[651].

A "espiritualidade laica" se apresenta, então, como uma realidade na sociedade atual e não somente como uma proposta. Ela é identificada na capacidade humana de amar o outro sem a necessidade de um Deus ou qualquer outro ideal metafísico, pois está ancorada no seio da família moderna que foi construída no amor-paixão. O segundo humanismo é o humanismo da espiritualidade laica, do humanismo do amor, em que se evidencia que o ser humano se encontra cada vez mais livre para amar e ser amado na construção de uma sociedade *espiritualizada*.

3.10.5
Os limites da "espiritualidade laica"

Em linha com o método que traçamos, vamos apontar três limites para a "espiritualidade laica" ferryana a partir das observações daqueles que dividem escritos com ele e de sua própria reflexão.

O primeiro limite é estabelecido por Gauchet, que compreende a tese de Ferry como do tipo "funcionalista"[652], ou seja, ele identifica que há uma necessidade no ser humano, logo, procura um elemento que a possa satisfazer.

Em seguida, Comte-Sponville vê na proposta do amor-paixão feita por Ferry uma espécie de falácia do absoluto porque o conceito em si estabelece o amor na imanência das relações humanas, portanto historicamente localizadas, ele diz:

---

[650] FERRY, L., O homem-Deus, p. 52.
[651] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 81.
[652] FERRY, L.; GAUCHET, M., Depois da religião, p. 59.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> É o amor então o absoluto que nos falta? Também não, já que ele permanece submetido ao desejo, ao corpo, à história, já que ele só existe na relação, na finitude, na duração, longa ou breve, já que ele não passa de um pequeno pedaço do real, de uma pequena emoção do vivo e já que ele só vale, enfim, na medida em que o amamos.[653]

Ele ainda segue em sua análise sobre o amor, invertendo a relação causa-efeito entre amor e sentido, em que "não é o sentido que é amável; é o amor que faz sentido"[654]. Isto porque, para ele, um materialista convicto, não há "sentido", a concepção em si de sentido é uma ilusão criada pelo amor que é um produto material.

O terceiro limite que podemos apontar é apresentado pelo próprio Ferry ao definir o conceito de amor-paixão em comparação ao amor *ágape* cristão. Para ele, o amor *ágape* é impossível de ser vivenciado historicamente, pois ninguém amará o carrasco, ou o inimigo. Talvez, o amor aos filhos se aproxime da exigência de sacrifício que este amor faz quando tais descendentes se mostram pessoas perversas:

> Na teologia cristã, *ágape* vai muito longe: em princípio, vai até o amor pelo inimigo. Durante muito tempo, quando eu era criança e ia ao catecismo, não compreendia (e acho que o padre não compreendia mais do que eu...) o que podia querer dizer esse pretenso "amor pelo inimigo". Não via como o judeu pudesse amar o nazista que exterminava na frente dele sua família; não compreendia como se podia pretender seriamente amar o carrasco. Não via (e acho que tinha razão em grande parte) senão um "discurso de padre" sem nenhuma ligação com a realidade.
> No Evangelho, contudo, há uma chave para esse enigma, sob a forma da metáfora que retorna sem cessar: a das "criancinhas". Quando amamos nossos filhos, fazemos a experiência do *ágape*. Não, é claro, que eles sejam propriamente nossos "inimigos", mas porque nós os amamos *não importa o que eles façam, até quando são perversos*. E um modelo que, evidentemente, não pode ser aplicado tal qual aos tiranos mais sanguinários, mas que indica a natureza de um sentimento que nos conduz a continuar, apesar de tudo, reconhecendo o homem por trás do monstro e tratando-o sempre humanamente, ainda que resistindo a ele.[655]

Claramente, o amor ao inimigo é o limite mais forte inserido intrinsicamente no sistema de Ferry. Para o autor, o convite que o cristianismo faz para se amar o inimigo, o totalmente outro, aquele que nos faz mal, é simplesmente impossível de se realizar historicamente. Por mais que o amor-paixão de Ferry se apresente como *solução* para a sociedade contemporânea, há um outro tipo de amor que pode excedê-lo. Se for vivenciado no chão da história, em um convite à liberdade que se

[653] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 283.
[654] COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L., A sabedoria dos modernos, p. 283.
[655] FERRY, L., Do amor, p. 69.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

apresenta em autodoação no sacrifício pelo totalmente outro, pode transformar o inimigo em irmão.

3.11
Considerações finais sobre a "espiritualidade laica"

A "espiritualidade laica" é a proposta de Luc Ferry para se viver a vida boa, a que vale a pena ser vivida diante da realidade da mortalidade, porém, sem ser escravizado pela angústia de uma existência finita, permitindo que o amor-paixão dê sentido *na* vida ao se sacrificar por aquilo que se tornou sagrado, nossos filhos que são fruto da nova concepção de família que a Modernidade nos trouxe por meio do casamento por amor.

Ele não esconde sua intenção de oferecer a filosofia como resposta aos desafios contemporâneos no lugar das propostas que a religião e certos pensamentos totalitários trouxeram até aqui. O faz simplesmente porque compreende que o ser humano se encontra em um momento fruto da libertação de sua liberdade e assumido na plenitude de sua individualidade.

Entretanto, a proposta de Ferry encontra um limite reconhecido por ele mesmo, porque o amor-paixão é tão historicamente alicerçado que não se mostra possível de dar um salto qualitativo e romper os limites do amor ao outro que é *meu*. Usando outras palavras, o amor-paixão de Ferry não é capaz de amar o inimigo. Esse amor não alcança o totalmente outro, ao contrário.

Ainda assim, a proposta do autor francês se mostra ousada ao reivindicar uma transcendência possível e imanente em um contexto que parece se opor a todo e qualquer resquício de influência religiosa/metafísica no pensamento contemporâneo ocidental. Uma secularização que parece pretender expurgar tudo aquilo que não seja completamente materialista e imanente. Por isso mesmo, ele encontra resistência por mais que tente desvincular seu modelo de espiritualidade de qualquer pretensa religiosidade. Na verdade, a rigor, não seria correto dizer que ele confeccionou um modelo de espiritualidade, mas que ele a identificou sendo realizada no segundo humanismo.

Ferry consegue transpor a crítica comum que se fazia à filosofia por parte da teologia de que o limite dessa seria a ética. Que qualquer tentativa de busca de sentido ou finalidade excederia a tarefa da simples razão e exigiria o olhar da fé. A

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

espiritualidade do amor de Ferry responde a isso dessacralizando o amor de sua apropriação teológica-cristã e o restabelecendo a algo demasiadamente humano.

O ponto central do que ele nos traz é que o sacrifício pelo amor ainda é possível. Que ele se apresenta no seio da família e que, mesmo possuindo os limites apresentados, é o primeiro passo para um encontro com o outro a partir de parâmetros defendidos pela teologia cristã desde sua gênese, que é o "amor uns pelos outros" como demonstração clara do seguimento do Crucificado (João 13,35).

A questão que se apresenta como desafio para o cristianismo é se o outro lado da moeda do amor *ágape*, ou seja, o amor a Deus, pode qualificar esse amor ao próximo além daquilo que o humanismo ferryano conseguiu desenhar. Isto porque o discipulado cristão é um convite ao cotidiano, à historicidade. O cristianismo precisa se apresentar como uma realidade possível e transformadora na vida das pessoas no agora. Não necessariamente com promessas de sucesso e ausência de problemas, mas como uma proposta de vida que permita que a sombra da cruz alcance todas as pessoas.

Ora, nossa tese é de que, no diálogo da proposta de Luc Ferry com Dietrich Bonhoeffer, o amor vivido por Jesus de Nazaré assuma o sacrifício do amor-paixão ferryano, mas que o transcenda em um sacrifício de qualidade "superior" ao oferecer a própria vida pelo próximo, pelo totalmente outro e, por que não, pelo inimigo.

Será no "seguimento extraordinário" proposto por Jesus e evidenciado pela obra e vida de Bonhoeffer que esse convite sagrado poderá ser mais bem compreendido e experimentado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4
O seguimento “extraordinário” de Dietrich Bonhoeffer

“*Ser próximo é o direito que o outro tem sobre mim.*”
Dietrich Bonhoeffer

No portal oeste da Abadia de Westminster, entre Oscar Romero e Esther John, encontra-se a estátua dedicada a Dietrich Bonhoeffer, como reconhecimento de seu espaço entre os dez mártires do século XX, segundo seleção própria. Prisioneiro político para uns, mártir e herói para outros, controvérsias à parte, acima de tudo Bonhoeffer foi um discípulo de Jesus Cristo[656].

Nesse teólogo alemão encontramos a íntima relação entre biografia e teologia[657], por isso, qualquer estudo sobre seu pensamento precisa incorporar *sua pessoa* no método. Ele buscou viver sua vida cristã no mundo real e isso se tornou o sentido de sua reflexão teológica expressa em seus livros, cartas, sermões e poemas, assim como manifesto em suas posições políticas e escolhas de vida. Bonhoeffer assumiu o custo do seguimento (*nachfolge*) ao viver a graça que é cara e que exige um viver extraordinário (*außerordentliche*) [658].

A reflexão de Bonhoeffer acerca do “extraordinário” no seguimento a Jesus Cristo é o objetivo deste capítulo. O “extraordinário” é o amor ao inimigo, indicado pelo autor como o *destino* que o seguimento, em estrita obediência, levará o discípulo, à semelhança de seu mestre. Isso se torna importante em nossa proposta de reflexão enquanto diferenciação na comparação com o pensamento de Ferry, por convidar a ir além do amor aos familiares e amigos.

Porém, não basta identificar esse amor ao inimigo, é preciso encarná-lo no contexto social presente, porque essa era a tarefa de Bonhoeffer em seu lidar teológico, fazer com que o evangelho fosse *experimentado* no cotidiano. Para alcançar esse propósito, estabelecemos que começaríamos com um breve recorte biográfico do autor e considerações sobre sua teologia. Em seguida, apresentamos o olhar bonhefferiano acerca da contemporaneidade, do seu mundo vivenciado.

[656] Para um resumo desta controvérsia: SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 42-53. Um herói político como outros membros da Abwehr que atuaram no plano de resistência ao nazismo liderados por Wilhelm Casaris.
[657] CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 90.
[658] BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 140-149.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Depois, analisamos questões como liberdade humana e imitação de Cristo, centrais para o que virá a seguir. Apesar de não ser um trabalho sobre a ética de Bonhoeffer, se fez necessário estudarmos pontualmente o tema pela percepção do autor de que a ética seria a sua grande obra, pois propõe o agir do cristão no "mundo adulto". Por fim, estudaremos sua compreensão sobre a temática do seguimento e sua radicalidade no caminho "extraordinário" do amor ao inimigo. Não podendo ficar de fora uma curta reflexão sobre como a exortação de amar o inimigo pode considerar um plano de assassinato a Hitler.

O pensamento de Bonhoeffer completa o tripé de nossa reflexão sobre a espiritualidade no contemporâneo, especialmente ao nos oferecer um desafio para o amor que não pode ser concebido dentro do humanismo, porque somente na biografia do Encarnado se pode vivenciar um amor que abra mão de si mesmo para que o outro possa viver, mesmo que esse "outro" seja alguém que não o ame, um inimigo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.1
Um breve recorte biográfico

Bonhoeffer era *gente*, sorria, chorava, teve momentos de depressão e angústia, tinha senso de humor. Jamais viveu como um herói ou mártir idealizado, sua espiritualidade era vivenciada em seu dia a dia porque experimentou-a em meio à sua família, aos amigos e entre desconhecidos[659].

Dietrich Bonhoeffer nasceu em 4 de fevereiro de 1906 em Breslau, na Silésia, em uma família aristocrática alemã[660], mudando-se para Berlim em 1912. Teve sete irmãos, sendo gêmeo com sua irmã Sabine. Filho de Karl Bonhoeffer e Paula von Hase – ele, um respeitado professor da Faculdade de Neurologia e Psiquiatria da Universidade de Berlim, ela, "uma das primeiras mulheres formadas do seu tempo"[661], uma luterana religiosa, apesar de não "igrejeira"[662], diferindo do pai que não se declarava cristão[663], o que talvez tenha sido a primeira experiência do jovem Bonhoeffer de um cristianismo sem muito vínculo religioso. Sobre não ter costume

[659] SLANE, C., Bonhoeffer, p. 36.
[660] CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 18
[661] CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 18.
[662] CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 132. Especificamente sobre a Sra. Bonhoeffer: BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 35.
[663] CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 18.

de frequentar a igreja, Bethge, o amigo íntimo da família, escreve:

> Os Bonhoeffers não eram frequentadores de igreja no sentido de que eram membros ativos e participavam da vida de uma congregação. As crianças não eram enviadas à igreja, e a família não frequentava a igreja mesmo nos feriados principais. Para as cerimônias religiosas dentro da família, o ministro da paróquia foi ignorado em favor dos parentes, primeiro o avô de Dietrich e depois seu tio materno, Hans von Hase.[664]

Esperava-se que Bonhoeffer fosse seguir uma carreira mais promissora, dado o notório intelecto e pela influência e boas relações que sua família dispunha, o que foi importante para que, no futuro, ele fosse *mais bem* tratado na prisão em Tegel. Nas cartas escritas na prisão, se revela um homem "humano" com gosto refinado e que, ao mesmo tempo, saboreia as coisas simples como os tomates da horta da família.

Assim, a escolha de ingressar em teologia e no pastorado foi inesperada por sua família. Ao decidir fazer teologia em Berlim, mais por motivos filosóficos do que pastorais, foi aluno de Adolf von Harnack e de Reinhold Seeberg, teólogos liberais, concluindo o doutorado e a licença para lecionar ainda antes dos vinte e cinco anos. Ele foi um teólogo-pastor:

> Se o caminho de Barth o levara da atividade pastoral à teologia, o de Bonhoeffer segue percurso inverso: da cátedra universitária à atividade pastoral, na qual o teólogo acabará por se empenhar totalmente. Bonhoeffer, que se matriculara na faculdade de teologia por motivos filosóficos e culturais, acabará fazendo teologia por vocação eclesial.[665]

Entre os anos de 1930 e 1931, Bonhoeffer teve a oportunidade de estudar nos Estados Unidos e conhecer a Igreja Batista no Harlem. Uma comunidade majoritariamente composta de afro-americanos, onde a música gospel e a pregação bíblica o conquistaram, marcando profundamente sua experiência de fé e comunhão, demonstrando, dentre outras coisas, o espírito ecumênico do teólogo alemão[666]. Nesse intercurso, conheceu a um pastor francês, Jean Lasserre, um pacifista, que o influenciou a ver a contradição de um cristianismo que não promovesse a paz[667] e que, segundo Betghe, foi quem deu o "impulso inicial para o grande livro *Discipulado* de Bonhoeffer"[668].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[664] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 34 [tradução nossa].
[665] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 108.
[666] CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 96.
[667] KELLY, G., Reading Bonhoeffer, pos. ab. 376.
[668] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 153 [tradução nossa].

Ele teve a experiência de pastor auxiliar em Barcelona, além de viagens como palestrante, especialmente relacionadas com seu envolvimento no movimento ecumênico. Com a ascensão do nazismo, Bonhoeffer e seus companheiros decidem fundar a Igreja Confessante (*Bekennede Kirche*), que se contrapunha à aliança que várias Igrejas protestantes fizeram estabelecendo o que ficaria conhecida como Igreja Nacional do Reich (*Reichskirche*) ou Igreja dos *Deutsche Christen*. No ministério da Igreja Confessante, funda o seminário clandestino de Finkenwald.

Em 1939, seus amigos nos Estados Unidos, Reinhold Niebuhr e Paul Lehmann[669], conseguiram criar a oportunidade para que ele fosse aceito como professor-visitante e pastor de imigrantes alemães. Foi a oportunidade para que ele conseguisse se livrar do alistamento obrigatório e da guerra iminente em si. Porém, ficou apenas vinte e seis dias, sua consciência de dever para com sua comunidade e seu povo o fizeram desistir desta *proteção* e assumir o mesmo destino de seus irmãos.

Em nossa concepção, esse é o ponto da virada, o marco mais relevante na jornada empreendida por Bonhoeffer[670], porque o coloca na linha de uma possível prisão e execução – apesar disso, foi uma decisão da qual ele nunca se arrependeu, ao contrário, compreende que isso lhe proporcionou coerência em seu viver[671]. Na poética linguagem da jornalista McCormick: "Enquanto milhares estavam fugindo da guerra por vir, Bonhoeffer navegou direto para a tempestade"[672]. E como afirma Bethge acerca da percepção dele e dos amigos ao redor de Bonhoeffer: "Em 1932 ele encontrou seu chamado, em 1939 ele encontrou seu destino"[673].

Bonhoeffer se envolveu diretamente no enfrentamento ao nazismo e a Hitler, tanto em discursos, sermões, escritos, quanto em se tornar um agente duplo não remunerado da Agência de inteligência do exército alemão (*Abwehr*) com fins de derrubar o regime e buscando alianças com outros governos para o período pós-nazismo. Participou da "operação 7", coordenação da fuga de sete judeus, o que

[669] Considerados amigos por Bonhoeffer. BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 268.
[670] Marca o "homem para seu tempo" segundo Bethge. BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 857 [tradução nossa]. Metaxas apresenta um detalhamento dos vinte e seis dias que Bonhoeffer passou em Nova Iorque neste segundo momento nos Estados Unidos e tenta redesenhar a luta que se promovia internamente na mente do teólogo alemão para tomar a "grande decisão", como o autor intitula esta seção. METAXAS, E., Bonhoeffer, p. 321-346.
[671] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 234-235, 359.
[672] McCORMICK, P., Dietrich Bonhoeffer, p. 93 [tradução nossa]
[673] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 677 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

acabou levando-o à prisão[674].

Em Berlim, ficou preso em Tegel por dezoito meses e depois do fracassado plano de assassinato de Hitler em 20 de julho de 1944, com a descoberta de documentos que o comprometiam, é levado para a prisão de Prinz-Albrecht-Strasse da Gestapo. Em 7 de fevereiro de 1945 é levado para o campo de concentração de Buchenwald, em Weimar, ficando por pouco tempo, de onde é conduzido no dia 6 de abril de 1945 para o lugar de sua morte no campo de concentração de Flossenbürg, onde morre enforcado no dia 9 de abril de 1945. Seus restos mortais nunca foram identificados. Nasce em um lar burguês de família tradicional, cercado de criados e com um futuro promissor, com reconhecimento na alta sociedade alemã. Morre em um campo de concentração sozinho e sem direito a um sepultamento reconhecido, mas escrevendo o nome na história e na experiência cristã de milhares de pessoas.

O fato de ter sido morto pelo regime nazista somente reforça o caminho escolhido ou, talvez, faria a diferença entre chamá-lo de herói ou de mártir. Em todo caso, entre vários adjetivos possíveis, entendemos que ele iria preferir ser chamado de *nachfolger*, discípulo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.2
Escritos e teologia

Os escritos de Bonhoeffer estão compostos por trabalhos acadêmicos, livros, coletânea de sermões e cartas.

A ordem de suas obras nos ajuda a compreender um pouco de seu itinerário intelectual. Assim, para indicar alguns, temos: *Sanctorum Communio* (1927), sua tese de doutorado e *Ato e Ser* (1931), sua tese para a licenciatura. Uma série de conferências que ministrou entre 1931 e 1932 foram publicadas sob o título *Criação e queda* (1933). Como livros publicados já em consonância a seu labor pastoral: *Discipulado* (1937), *Vida em comunhão* (1939) e *Orando com os Salmos* (1940). Postumamente, *Ética* (1949) e *Resistência e submissão* (1951).

Os estudiosos costumam identificar três fases no pensamento

[674] KELLY, G., Reading Bonhoeffer, pos. ab. 572. CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 111.

bonhoefferiano[675], sendo a primeira com sua tese de doutorado e aproximação com a teologia de Barth em contrapeso à teologia liberal de sua formação acadêmica. Neste momento, é importante a construção de uma teoria teológica que atue no mundo e um agir no mundo alicerçado em uma dogmática. Em seguida, ao tempo de escrita de *Discipulado*, *Vida em comunhão* e *Orando com os Salmos*, por influência da filosofia de Soren Kierkegaard[676], vêm a obediência e o seguimento incondicionais a Jesus Cristo, o Crucificado, como um resumo dos ensinos em Finkenwalde[677] e sua experiência no pastorado. Em sua última fase, a reflexão se torna mais contundente sobre o agir no mundo, a partir de sua *Ética* e culminado nas cartas da prisão em *Resistência e submissã*o [678].

Para Bethge, há uma mudança de "perspectiva teológica" de Bonhoeffer desde que escreveu *Discipulado*, já observado em *Ética*[679], porém especialmente marcada em seu último ano antes de Flossenbürg. Além disso, menciona que a "nova teologia" de Bonhoeffer teve suas origens "de ideias particulares desde seu primeiro período, as quais ele em parte tinha retido e em parte tinha dado novos acentos. Algo em sua própria experiência deu um novo impulso para isso"[680].

De igual modo, para Barcala é possível interpretar a segunda parte da teologia de Bonhoeffer separada da primeira, onde estaria mais evidente o engajamento ativo na resistência política que resultaria em seu aprisionamento e execução. A primeira parte estaria mais alinhado à resistência passiva ao nazismo, o que se demonstraria em *Discipulado*[681].

Talvez, em nosso limitado modo de compreender todo seu percurso intelectual, tenha havido uma *ampliação* e *aprofundamento* da temática e não uma *mudança* em sua teologia. Por isso, vários temas que se destacam em *Resistência e submissão*, suas últimas linhas escritas, já se faziam presentes em obras anteriores,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

675 Interessante a argumentação que Eberhard Bethge, amigo pessoal de Bonhoeffer, faz no prefácio à sexta edição de *Ética*, justificando o ordenamento dos textos do livro (Ética foi uma obra compilada por Bethge) a partir das compreensões mais atualizadas, 1962, da "evolução teológica de Bonhoeffer". Além disso, compara a primeira parte da organização do livro com o mesmo momento e, logo, conceitos e linguagem de *Discipulado*. BETHGE, E., Prefácio da sexta edição reorganizada. BONHOEFFER, D., Ética, p. 11-12.

676 CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p.109.

677 WILLMER, H., Costly discipleship, p. 173 [tradução nossa].

678 CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 46.

679 Ele indica essa percepção sobre Bonhoeffer já presente nos diálogos com os amigos. BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 676.

680 BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 856 [tradução nossa]. A seção completa sobre a temática da "nova teologia" se encontra nas p. 853-891.

681 BARCALA, M., Cristianismo arreligioso, p. 16.

o que nos indica uma continuidade de pensamento, ainda que amadurecido e afetado pela sua própria experiência de vida e reflexão, como parece indicar Bethge[682]. Até porque o evento Cristo, eixo fundamental de seu pensamento, parece se manter intacto como uma linha condutora que vem desde seus primeiros escritos, como *Discipulado*, o qual Bethge vai considerar como finalizado ao mesmo modo que *Resistência e submissão*, isto é, com o "motivo da *imitatio*"[683].

Os textos de Bonhoeffer, especialmente do primeiro período, deixam claro a construção de um paradigma em sua reflexão: Cristo é o mediador de tudo e todos e ele se encarnou completamente e eficientemente como ser humano no mundo. Poderíamos nomear de *paradigma da encarnação*. Ele apresenta a seguinte construção argumentativa: Se Cristo (...), então o discípulo (...). Nas palavras de Mondin, um "cristocentrismo arreligioso", em que "[...] o primeiro indica o conteúdo e o segundo a forma"[684], diferentemente de Bethge, que concebe a relação entre a "teologia crucis" e o "mundo adulto" em moldes dialéticos[685], o que nos parece mais apropriado em razão do defendido por Bonhoeffer enquanto o senhorio de Cristo.

À primeira vista, nos parece que os escritos e reflexões do chamado primeiro período estão focados no indivíduo e na Igreja em sua ação frente à realidade histórica que está discorrendo diante de seus olhos. Não necessariamente uma passividade frente ao nazismo, mas como o cristianismo deveria se portar a partir de sua natureza inconfundível. No segundo período, a reflexão parece extrapolar esses muros e tratar sobre esse cristianismo, agindo diretamente no mundo para *refundar* o cristianismo ou reorientá-lo a partir de sua essência cristológica que é o "ser-para-os-outros". Ele segue um processo *linear* de *interferência* no mundo desde sua reflexão de um cristianismo que precisa ser ativo no mundo em *Discipulado*, até sua atitude de participar na trama para assassinar Hitler expressa, ainda que em códigos, em *Resistência e submissão*.

Grande parte desta discussão sobre a constituição de sua teologia vem da recepção das cartas publicadas em *Resistência e submissão*. Essa foi, talvez, a obra mais lida de Bonhoeffer e, também, a com maior variedade de interpretações e usos

[682] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 889-890.
[683] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 860 [tradução nossa].
[684] MONDIN, B., Os grandes teólogos do século vinte, p. 244.
[685] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 868.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

por diferentes correntes do pensamento, inclusive contraditórias entre si[686], especialmente em relação a conceitos como "cristianismo arreligioso", "mundo adulto" e "disciplina arcana". Por isso mesmo se faz necessário considerar toda a extensão de seus escritos a fim de conseguir um melhor direcionamento para sua devida interpretação.

Bonhoeffer se define como um "teólogo 'moderno' que ainda traz dentro de si o legado da teologia liberal"[687], ao mesmo tempo em que traz críticas a essa vertente teológica por ceder o lugar de Cristo no mundo, fazendo com que se tenha de encontrar "espaço" para se encaixar Deus na vida. Por outro lado, critica a neo-ortodoxia barthiana por se entrincheirar atrás da "fé da Igreja"[688]. O ponto parece estar entre assumir a realidade histórico-social em que a Igreja está inserida e a proposta de preservar a transcendência de Deus. Em outras palavras, apesar de suas influências vindas de Lutero e Kierkegaard, teologia liberal e teologia de Karl Barth, Bonhoeffer traça um caminho próprio ao querer "refletir teologicamente"[689] a partir da compreensão do AT e NT sob o eixo hermenêutico que é Cristo encarnado no mundo. Assim, a análise de Willmer nos parece apropriada:

> O pensamento de Bonhoeffer não se desenvolveu por um progresso linear por etapas, de modo que o que havia antes foi deixado para trás como redundante; em vez disso, seu pensamento gira em torno de si mesmo, jogando variações de motivos, conceitos e preocupações recorrentes.[690]

A integralidade de sua teologia pode ser vista quando, por exemplo, escrevendo desde a prisão e refletindo sobre uma de suas primeiras obras, *Discipulado*, ele afirma manter seu teor integralmente, apesar de alguns ajustes[691]. O que o motivou em sua carreira de teólogo e pastor foi a pergunta: "O que me ocupa incessantemente é a questão: o que é o cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje"[692]. Esta é a chave que circunda a obra de Bonhoeffer, pois

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

686 FRICK, P., Entender Bonhoeffer, p. 18.
687 BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 507.
688 BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 437, 438, 511, 439 (sobre Bultmann e a desmitologização), p. 455-456 (o essencial da interpretação bíblica atual).
689 BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 379. Sobre isso Bethge escreve que a declaração sobre a maioridade do mundo é teológica, então explica que "uma declaração teológica não é uma operação estatística, mas preserva uma proclamação de Deus sobre uma parte da história. Tem seu momento no tempo, em que se expressa de forma descompromissada e compromissada". BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 867 [tradução nossa].
690 WILLMER, H., Costly discipleship, p. 175 [tradução nossa].
691 BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 495-496.
692 BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 369.

isso trazia Cristo para dentro do mundo e provocava seus seguidores ao mesmo caminho, construindo uma teologia envolvida na vida, como dizem as conhecidas palavras de Lutero: "*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*".

4.3
O mundo contemporâneo para Bonhoeffer

Boa parte do esforço de reconstrução histórica da construção da secularização e do individualismo empreendido anteriormente podem ser trazidos para nortear a "compreensão de mundo" que Bonhoeffer esboça em algumas partes, especialmente em *Ética*[693] e *Resistência e submissão*[694]. A tarefa agora é indicar o enfrentamento teológico que ele faz à questão, similarmente ao realizado com o tratamento filosófico por parte de Ferry. Entretanto, é preciso considerar o limite histórico de alcance biográfico do autor, antes, portanto, dos efeitos da Segunda Guerra, de 1960 e do advento da internet.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.3.1
Secularização, graça e discipulado

A secularização tem dois sentidos em Bonhoeffer, a primeira está no envolvimento da Igreja com os assuntos não religiosos, provocando seu afastamento dos princípios de fé assim considerados. No jargão comum, seria a "entrada do mundo na Igreja". Esta secularização provoca na Igreja a perda da "graça preciosa" e ocorreu pela própria ação do cristianismo em se tornar hegemônico na sociedade ocidental, pois "o mundo estava cristianizado, a graça passara a ser propriedade comum de um mundo cristão. Tinha-se tornado barata"[695], argumenta ele. A preciosidade da graça se perdera ao se tornar elemento comum. Não que não fosse para todos, mas em relação do tratamento a ela oferecido em ser *diminuída* ou *esvaziada* para ser amplamente aceita.

O segundo sentido está relacionado com a condição do mundo, como Bethge nos apresenta: "Bonhoeffer raramente a usava [secularização], ele não gostava de

[693] Já citamos partes no capítulo segundo e neste próprio, mas encontra-se em: BONHOEFFER, D., Ética, p. 60-72.
[694] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 434-440, 484-488, 509-513.
[695] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 11.

seu tom condenatório"[696], por isso preferiu usar o conceito de "mundo adulto" que oferecia um sentido mais "positivo na relação entre Cristo e o mundo moderno"[697]. Porque os teólogos usavam as características do mundo secularizado para *condená-lo*, deixando assim a Igreja isolada do mundo e Cristo *desencarnado* dele. Em outras palavras, secularização seria na linguagem bonhoefferiana chamada de "mundo adulto".

A graça cara foi mantida, por certo período, dentro dos monastérios pela escolha de uma vida de abandono de tudo quanto possuíam e pelo cumprimento dos "severos mandamentos de Jesus na prática diária"[698]. Porém, isso teve duas consequências, segundo Bonhoeffer. A primeira foi a de que o discipulado ficou relegado à vida monástica e não ao cotidiano de todos os professos seguidores de Cristo, como se fosse uma ação para certos especialistas ou como se eles cumprissem as exigências do seguimento em substituição aos demais. A segunda consequência se deu dentro do próprio movimento monástico, que teria se voltado tanto para si mesmo que foi corrompido e vencido pelo seu próprio orgulho e egocentrismo:

> A humilde obra do discipulado convertera-se, no monasticismo, numa realização meritória dos santos. A autorrenúncia revelou-se nele como a derradeira autoafirmação espiritual dos piedosos. Foi assim que o mundo se infiltrou no seio da vida monástica mostrando-se novamente perigosamente ativo. A fuga do mundo revelara-se como a mais refinada forma de amor ao mundo.[699]

Deve-se notar a importância do texto acima para construirmos o pensamento de Bonhoeffer acerca do papel do cristão no mundo. A fuga do mundo não foi a solução porque o mundo (pecado) os alcançou mesmo dentro dos muros dos monastérios. Assim, a vida em comunidade e a renúncia do discipulado irão permanecer em sua teologia, mas não nos moldes do monasticismo, ainda que tenha nele parte de sua inspiração[700].

O mundo não é um recorte geográfico somente, mas um *locus* existencial onde reina o "eu", o lugar do pecado. É o lugar onde a graça deve operar para resgatar o ser humano. A vida somente entre os santos, monastério, por exemplo,

[696] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 868 [tradução nossa].
[697] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 868 [tradução nossa].
[698] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 11.
[699] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 12.
[700] Em 1938, Bonhoeffer conheceu vários monastérios anglicanos em seu período em Londres, depois escreveu *Vida em comunhão* e tentou replicar parte no seminário de Finkenwald. CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 39-41.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ou a Igreja mesma não cumpre o discipulado porque não atua no mundo. Esse processo de perda da graça enquanto preciosa esvazia o cristianismo do discipulado e, para Bonhoeffer, veio desde o catolicismo até o protestantismo por negar a graça ao mundo e com isso passar a viver em conformidade com ele: "A justificação do pecador no mundo transformou-se em justificação do pecado e do mundo. A graça preciosa transformara-se em graça barata e sem discipulado"[701].

No contexto de contrariedade ao monasticismo, por isolar-se do mundo para alcançar a graça, Bonhoeffer enfatiza, já em *Discipulado*, que devemos viver "mundanamente", ou seja, viver no mundo em ato de sacrifício para que a graça alcance o mundo. Enfatiza que "há que fazer esse sacrifício, há que renunciar a uma vida que se distinga da do mundo"[702]. Então, a secularização e o individualismo não podem ser isolados e tratados como *inimigos*, porque o ser humano está inserido nessas realidades, logo, é onde o cristianismo precisa ser realizado.

4.3.2
"Mundo adulto"

A *autonomia* do mundo e do ser humano é, sem dúvidas, o elemento central em sua análise sobre a construção da Modernidade. O ser humano estaria inserido no "domínio da técnica"[703], segundo ele, fruto da "liberdade da razão". Há uma proximidade com Ferry no delineamento do pensamento posterior, a partir de Rousseau, porém em Bonhoeffer há somente a *constatação do fato* e não a tentativa de reconstrução dos paradigmas estruturantes da mentalidade contemporânea, como interessa ao filósofo francês.

Bonhoeffer é mais direto acerca da temática da "autonomia humana" na carta para Eberhard Bethge, de 8 de junho de 1944[704]. Ele menciona que o "mundo adulto"[705], como o conceito passou a ser mencionado por ele no lugar de secularização, é o mundo da autonomia humana frente os ditames da religião e do próprio Deus. Isso ocasionou um movimento que deslocou Deus do centro da vida para a periferia, por ficar relegado às tratativas das chamadas questões últimas,

[701] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 14.
[702] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 10.
[703] Claramente inspirado nos pressupostos da teoria weberiana.
[704] Em 30 de abril de 1944 ele começa a tratar o tema do "cristianismo arreligioso".
[705] Bethge afirma que a frase "A interpretação arreligiosa dos termos bíblicos em um mundo tornado adulto" foi utilizada por Bonhoeffer somente no último ano de sua vida em um "novo impulso que o moveu para reexaminar sua teologia". BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 854 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

escatológicas, como a morte, por exemplo, parcialmente uma consequência da ação da própria Igreja.

O mundo adulto é o resultado de um processo histórico que se iniciou por volta do século XIII, a partir da independência da ciência frente à religião e que seguiu até abranger outras áreas como a ética, as artes e, por último, a própria religião. É "adulto" porque "chegou à consciência de si mesmo e de suas leis vitais [...] seguro de si mesmo"[706], onde Deus não é mais necessário para explicar a realidade ou dar sentido à vida, é um mundo independente de Deus, inclusive de qualquer tipo de divindade, porque "não adoramos mais nada, nem mesmo ídolos. Neste ponto, somos realmente niilistas"[707], o que alude ao pensamento de Ferry do "fim dos ideais" que expusemos anteriormente, porém sem que isso signifique uma "evolução moral"[708], um melhoramento, mas um mundo que vive *etsi deus non daretur*, "mesmo que Deus não existisse"[709]. Bethge explica isso reforçando que a questão central é o princípio da autonomia:

> Mesmo em um mundo escravizado novamente, esta vinda da maioridade permanece um ideal pelo qual o mundo mede sua condição e com o qual ele sonha. Mesmo o tirano moderno deve retratar sua tirania para suas vítimas como uma verdadeira libertação e concessão de independência.[710]

A liberdade produzida ou assumida pela Revolução Francesa criou uma "nova unidade espiritual do Ocidente"[711], segundo Bonhoeffer. Interessante que ele conclui que ela libertou os seres humanos como "razão, massa e povo"[712], mas que as três passam a ser inimigas entre si após a libertação e terminam em *niilismo*, porque terminam escravizando o ser humano como produto de seu anseio em ter liberdade absoluta. Ele vai construir o argumento assim:

> O senhor da máquina torna-se seu escravo; a máquina converte-se em inimigo do ser humano. A criatura volta-se contra o seu criador estranha repetição da queda do ser humano. A libertação da massa desemboca no horroroso império da guilhotina. O

[706] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 435.
[707] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 455.
[708] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 867 [tradução nossa].
[709] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 484-485. Explicando sobre a teoria de H. Grotius do direito natural como direito internacional. O que para Selby seria melhor posta a partir do que ele identifica ser o conteúdo real de como está expresso em Grotius: "como se Deus não fosse um dado, ou seja, sem a hipótese de trabalho de Deus". SELBY, P., Christianity in a world come of age, p. 235 [tradução nossa].
[710] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 867 [tradução nossa].
[711] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[712] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> nacionalismo inevitavelmente conduz à guerra. A libertação do ser humano, como ideal absoluto, leva à autodestruição humana.[713]

Em outras palavras, a "tecnologia, movimentos de massa e nacionalismo são a herança ocidental da revolução"[714] e trouxeram para o Ocidente uma crise *niilística* de uma religião de "hostilidade a Deus"[715]. Algo muito pior do que os ateísmos teóricos e do paganismo que a precederam, ele a chamará de "impiedade ocidental"[716], uma "impiedade marcadamente cristã"[717], em que há o "endeusamento do ser humano"[718] por primeira vez na história ocidental. Estranho porque essa "impiedade" é fruto de uma sociedade cristã, não veio de fora, mas floresceu em seu próprio meio.

A autonomia chega até o reduto da religião e faz com que tal *ímpia* atitude se encontre em "todas as formas possíveis de cristianismo, sejam nacionalistas, socialistas, racionalistas ou místicas", porque "ela se volta contra o Deus vivo da Bíblia, contra Cristo. Seu Deus é o novo ser humano, não importa se a 'fábrica do novo ser humano' é bolchevista ou cristã"[719], segundo ele, o que se transformará em um dos pressupostos para o "cristianismo arreligioso".

Essa crise é diferente de todas as outras porque é um "conflito dos derradeiros tempos"[720], por isso não é o caminho para o *nada*, como se fosse o fim da vida ou da história, mas é um *niilismo* porque é o *nada* ao estilo ocidental:

> [...] é um nada de rebelião, violência, de hostilidade a Deus e aos seres humanos. Como apostasia de tudo quanto existe, é o desdobramento máximo de todas as forças contrárias a Deus. E o nada como Deus; ninguém conhece seu alvo e sua medida; impera de forma absoluta. E um nada criativo, que insufla seu hálito antidivino em tudo o que existe, dando-lhe, aparentemente, nova vida, ao mesmo tempo em que lhe suga a sua essência própria, até que se desfaça como casca morta e seja jogado fora. Vida, história, família, povo, língua, fé – a lista poderia ser estendida ao infinito, porque o nada não poupa nada – tornam-se vítimas do nada.[721]

Como uma das consequências da autonomia, o mundo está inserido em uma "revolta" perpetrada pela classe dos trabalhadores ("quarta classe") contra a burguesia e a nobreza em razão de sua exclusão do progresso econômico e social,

[713] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[714] BONHOEFFER, D., Ética, p. 67.
[715] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[716] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[717] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[718] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[719] BONHOEFFER, D., Ética, p. 68.
[720] BONHOEFFER, D., Ética, p. 70.
[721] BONHOEFFER, D., Ética, p. 70.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

porque o *imperativo da razão* os libertou das amarras do "direito natural". Vamos colocar o parágrafo completo na citação pois demonstra a relação causal que ele deseja estabelecer entre liberdade, razão e relações sociais:

> Foi da razão liberta que se originou a descoberta dos eternos *direitos humanos*. Eles foram encontrados no direito à liberdade que cada pessoa traz consigo ao nascer, na igualdade de todas as pessoas diante da lei e no comprometimento fraternal de todos quantos são gente. A partir de um eterno direito de sua natureza, o ser humano livra-se de torpe coação, da tutela de Estado e Igreja, de violentação social e econômica, invoca o direito à dignidade humana, à livre formação, ao reconhecimento do trabalho e vê em outros o irmão ou o inimigo dos direitos humanos. Diante desse ataque, a ditadura centralista e absolutista, a tirania intelectual e social, preconceitos e privilégios de classe e pretensões eclesiásticas de poder não resistem. É o humanismo e o idealismo alemão. As classes desfavorecidas começam a se mobilizar. "Para nenhuma parte da nação, nem para algum indivíduo, há privilégio Ou exceção diante do direito público francês." "A lei é a expressão da vontade geral." (Declaração dos Direitos Humanos). Primeiro é a burguesia que, como nobreza do sucesso conquista sua posição de igualdade de direitos ao lado da nobreza de berço. A razão impõe seu direito contra a descendência. Desde então, burguesia e razão são inseparáveis. Atrás da burguesia, no entanto, avulta obscura e ameaçadora a massa, a quarta classe, em nome de nada mais do que a própria massa e sua miséria. Os milhões que não têm nem podem ter outra nobreza do que a miséria de que não têm culpa, levantam sua acusação e reivindicação contra a nobreza tanto de sangue como de sucesso. A massa despreza as leis do sangue como da razão e cria para si a lei da miséria. E uma lei violenta e de curta duração. Nós, contemporâneos, estamos no auge e no ponto crítico dessa revolta.[722]

Ainda que Bonhoeffer esteja refletindo a partir da Alemanha em 1939, não há como escapar do seu olhar pessimista acerca do caminho que o Ocidente tomou, como ele afirma: "[...] diante do nada, abandona-se tudo: o juízo próprio, ser humano, o próximo. Onde esse medo é explorado inescrupulosamente, não há limites para o que se pode conseguir"[723]. Ele não parece compreender o seu contexto contemporâneo com o mesmo otimismo de Ferry, apesar de trazer o ser humano de volta ao Deus da Bíblia "que obtém poder e espaço no mundo por meio de sua impotência. Este decerto será o ponto de partida da "interpretação mundana""[724], que o levará a viver de "forma mundana", ou seja, "estar liberto dos falsos vínculos e bloqueios religiosos"[725]. Não há como retroceder à autonomia, então o cristianismo precisa ser vivido a partir deste novo paradigma. Como ele diz:

> Não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana. Esta á a *metanoia*: não pensar primeiro nas próprias necessidades

[722] BONHOEFFER, D., Ética, p. 67.
[723] BONHOEFFER, D., Ética, p. 71.
[724] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 488.
[725] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 489.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> ou aflições, perguntas, pecados e medos, mas deixar-se arrastar para o caminho de Jesus, para dentro do evento messiânico do cumprimento de Is 53 agora![726]

A constatação deste *tipo* de liberdade que leva ao *niilismo* indicado por Bonhoeffer fará com que ele questione como a Igreja deve se *encarnar* no contexto atual. Temos que permanentemente nos lembrar que Cristo é o ponto central da reflexão do prisioneiro de Tegel, sempre em sua encarnação e sua mediação. A Igreja, comunidade dos seguidores, deve, em Cristo, encarnar-se na realidade histórica em um mundo feito "adulto", essa é a única forma de frear a *destruição do niilismo*, produto da liberdade ocidental sem Deus. A arma da Igreja é a "pregação de Jesus Cristo ressuscitado"[727], porque ele vivo se torna realidade na história humana no hoje, a partir de sua presença na Igreja "porque a Igreja é Cristo existente como comunidade"[728], dirá ele. Assim, a Igreja como "portadora de herança histórica, está comprometida com o futuro histórico em meio à espera pelo dia do juízo final. A perspectiva do fim de todas as coisas não deve paralisá-la em sua responsabilidade histórica"[729], ela precisa "confessar"[730] sua apatia frente à realidade do mundo, senão "deixa de ser Igreja de Cristo"[731], é só uma idealização de uma protocomunidade cristã[732], afirma.

É para essa realidade de um mundo adulto que Bonhoeffer vai enfatizar a necessidade de se trazer Deus para o centro da vida e do mundo, além de sua reflexão sobre um cristianismo arreligioso que possa *responder* a esse contexto, sendo capaz de encarnar a Jesus Cristo no *agora*, porque a abordagem da "apologia cristã [tem sido] sem sentido, deselegante e não cristã"[733], ao tentar levar o ser humano para um estado de consciência de seu desespero para ter, então, a necessidade de um Deus "tapa-furos"[734]. A questão para ele é que o ser humano ocidental atual não tem essas categorias emocionais como culpa, insegurança, infelicidade, por exemplo, mesmo no contexto da guerra – tais elementos seriam

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[726] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 490.
[727] BONHOEFFER, D., Ética, p. 72.
[728] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 170. Para Gibellini, trata-se de um livre resgate da "fórmula hegeliana das *Lições sobre a filosofia da religião*". GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 107.
[729] BONHOEFFER, D., Ética, p. 72.
[730] BONHOEFFER, D., Ética, p. 75.
[731] BONHOEFFER, D., Ética, p. 76.
[732] BONHOEFFER, D., Ética, p. 84.
[733] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 437.
[734] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 509.

passageiros, logo, onde ficaria Deus quando tudo isso for resolvido?[735] Na periferia da vida, responde ele. Para um mundo adulto é necessário um cristianismo adulto, por assim dizer. Por que não dizer um cristianismo "desmagificado" na acepção de Pierrucci acerca do pensamento de Weber?

Não nos parece que Bonhoeffer anule o *seguimento* em razão da constatação do mundo adulto, tão pouco em suas propostas de Deus no centro da vida e de cristianismo arreligioso, que veremos a seguir. Ao contrário, nos parece uma *radicalização* do seguimento a partir do eixo hermenêutico que é o Cristo encarnado, que continua sendo evangelho completamente: "[...] se queremos falar de Deus de forma não religiosa', então temos de fazê-lo de tal maneira que a impiedade do mundo não seja de algum modo encoberta, mas, antes, descoberta, e exatamente assim seja lançada uma luz surpreendente sobre o mundo"[736].

Com a certeza de Bonhoeffer de que "Jesus Cristo reivindica para si o mundo que atingiu a maioridade"[737], pode-se concluir que ser cristão em um mundo tornado adulto é se colocar no *seguimento* do Crucificado em toda a sua plenitude, como aquele que carrega sua cruz indo atrás de seu mestre, porque se encarnar é assumir o sofrimento com o mundo e nele, com o irmão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.3.3
Deus no centro da vida

Encarcerado em Tegel, Bonhoeffer relata que passou a dar mais atenção à leitura do Antigo Testamento (AT), o que lhe reforçou a percepção de que a religião não era *um algo a mais* nesta vida ou um processo de salvação para a alma somente e, sim, a realidade da vida cotidiana. Deus, no AT, estava presente no chão da história e isso afeta a maneira de se experimentar essa relação com o próprio Deus: "só quando se ama a vida e a terra de tal maneira que sem elas tudo pareceria perdido e acabado pode-se crer na ressurreição dos mortos e em um novo mundo"[738].

A percepção de que o AT teria uma certa proeminência ao NT vem a partir de uma lógica *escatológica* de se viver o penúltimo (AT) em decorrência do último

[735] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 459.
[736] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 491.
[737] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 459.
[738] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 210.

(NT), porém não se pode viver o último sem o penúltimo, caso contrário se estaria preso em um idealismo sem conexão com a realidade presente[739]. O que era bem claro para um teólogo que enfrentava a realidade de uma cela e à sombra de uma condenação. Nesta concepção, a encarnação na realidade do mundo é a recuperação do valor do penúltimo e sua *metanoia*, como ele menciona algumas vezes, a partir da concepção que se tem do último. Segundo ele, isso já havia sido tratado no primeiro capítulo de *Discipulado*, mas sem a profundidade que o tema merecia[740]. Ele reflete sobre o difícil caminho a ser trilhado "[...] que é o de tomar cada dia como se fosse o último e, apesar disso, viver em fé e responsabilidade como se ainda tivéssemos um grande futuro pela frente"[741]. Sendo mais contundente: "Pode até acontecer que amanhã irrompa o dia do juízo final; então, sim, largaremos de bom grado o trabalho em favor de um futuro melhor, mas antes disso não"[742].

Segundo Bonhoeffer, a leitura do NT sem a prévia leitura do AT conduziu à compreensão errada acerca de Deus e à confecção de estruturas equivocadas da religião. Espiritualizou-se demais a leitura do NT[743] e a fé foi se deslocando do mundo. Com o processo de autonomia, Deus, que já havia sido posto para fora do mundo pelo próprio cristianismo, não pôde ser trazido de volta. No esforço de recuperar o espaço do divino, o cristianismo cometeu outro erro e Deus foi colocado *ao lado* de outras partes da vida igualmente importantes. Bethge afirma que Bonhoeffer ficou "perturbado" com a pergunta que Friedrich Naumann[744] fez sobre "até que ponto a religião cristã havia se tornado uma área separada das outras áreas da vida, uma mera seção do todo"[745]. É nesse sentido que Bonhoeffer afirma: "A cristandade não está retirada do mundo. Pertence plenamente à profundidade. Sua palavra deve buscar a esfera da vida diária. Não é nenhuma 'luz especial' que pode separá-la do mundo"[746].

Por causa disso, Bonhoeffer afirma que a Igreja é odiada pelas pessoas porque

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[739] Para um pontual resumo acerca da hermenêutica aplicada por Bonhoeffer, em especial na leitura do Antigo Testamento, ver: CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 147-150.
[740] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 211.
[741] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 41.
[742] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 42.
[743] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 502.
[744] Teólogo protestante e político liberal alemão reconhecido por seu envolvimento para estabelecer uma democracia liberal na Alemanha no começo do século XX. Há uma fundação em seu nome sobre essa temática. Disponível em: <https://www.freiheit.org/>. Acesso em: 15 de mar 2022.
[745] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 875 [tradução nossa].
[746] BONHOEFFER, D., A essência da igreja, p. 33.

só entra em cena na "periferia da vida", é "quando a vida do indivíduo se encontra em pontos culminantes ou em momentos críticos (nascimento, confirmação, matrimônio, morte), então se apresentam os pontos culminantes da atividade eclesial. Aí tem que se buscar preferencialmente a Igreja"[747]. O que indica sua construção para um cristianismo "arreligioso" que recoloque Deus no centro da vida e não ligado às coisas periféricas como um Deus *ex-machina.* Ele conclui sobre a Igreja: "A Igreja de hoje é uma cristandade que descansa de longe e se situa na periferia da vida e não no centro" [748]. Contudo, ela deseja estar no centro, mas para conseguir isso comete um erro, porque ela "fala julgando e condenando sobre questões centrais da vida. Assim é como se faz desprezível e odiosa"[749].

> [...] Deus não é um tapa-furos; Deus tem de ser conhecido não apenas nos limites de nossas possibilidades, mas no centro da vida; Deus quer ser conhecido na vida e não apenas na morte, na saúde e na força e não apenas no sofrimento, na ação e não apenas no pecado. A razão disso está na revelação de Deus em Jesus Cristo. Ele é o centro da vida, e de modo algum "veio para" trazer-nos a resposta para questões não resolvidas.[750]

Essa reflexão já estava presente em *Criação e queda*. Bonhoeffer trata da centralidade de Deus na vida ou, porque não mencionar de outra forma, como a vida centrada em Deus, a partir da imagem da árvore da vida descrita em Gênesis 2. O ser humano não tem a vida em si, porém isso não era percebido, pois não se colocava em conflito com a morte em virtude de ter Deus no centro do viver, logo, ter a vida. O centro não somente marcava uma posição geográfica, mas era um *paradigma existencial*, a partir do qual a vida em si era afetada por essa *hermenêutica da realidade*, cosmovisão se desejarmos, sendo um definidor da própria reflexão antropológica desse ser humano enquanto "ser-pessoa":

> *Ela estava no meio*, é a única coisa que é afirmada; a vida, que vem de Deus, está no meio, ou seja, Deus, que concede a vida, está no meio do jardim. No meio do mundo disponibilizado a Adão, sobre o qual ele devia dominar, não está ele mesmo, mas sim a árvore da vida divina. A vida de Adão gira permanentemente ao redor deste centro, sem jamais tentar se apropriar desse centro da existência. O que é peculiar ao ser humano é o fato de que sua vida se constitui num constante girar ao redor de seu centro vital, sem jamais se apoderar dele. E essa vida procede do centro – centro que

[747] BONHOEFFER, D., A essência da igreja, p. 32.
[748] BONHOEFFER, D., A essência da igreja, p. 33.
[749] BONHOEFFER, D., A essência da igreja, p. 33.
[750] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 415.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> pertence unicamente a Deus – permanecerá imperturbada enquanto o ser humano não se deixar desviar de seu caminho por outra força.[751]

Assumir Deus no centro da vida não deixa de ser uma *resposta* de Bonhoeffer à secularização, que retirou, no plano social, a religião do centro da sociedade em seu papel de paradigma do todo, posicionando-a *na periferia*, com todas as demais esferas da vida, como *uma dentre outras* e não mais como o centro. Verdadeiramente, Bonhoeffer assume esse processo em seu reconhecimento do "mundo adulto" e proposta de um "cristianismo arreligioso", porém, exorta para que Deus retome seu posto no centro, mas de modo *encarnacional* e "impotente"[752]. Sem que, com isso, haja qualquer intenção de se retroceder a um outro modelo em que a religião detinha *poder*, até porque isso era o que Bonhoeffer criticava na Igreja alemã que ficou ao lado de Hitler.

Refletindo de modo *existencial*, antropológico/psicológico, todas as emoções, pensamentos e ações do ser humano se reordenaram na mesma lógica social. A espiritualidade passou a ser *uma dentre outras* qualidades do ser (atributos da substância), uma opção. O clamor do pastor e teólogo alemão é para que Deus seja trazido para o centro, para que a espiritualidade se torne o eixo orbital da vida em sua integralidade, o que para ele é o papel da Igreja na atualidade de seu tempo.

O interessante é que a família de Bonhoeffer não tinha a Igreja relacionada ao cotidiano de suas vidas. Ele mesmo não foi criado tendo a vida orbitando a religiosidade. As experiências de pastoreio em Barcelona, e as viagens pelos Estados Unidos e Inglaterra, tendo contato com Igreja e comunidade, por exemplo, fizeram com que a comunidade começasse a ganhar corpo em seu pensamento, e a institucionalização fosse se esvanecendo em importância. Entretanto, a centralidade de Deus na vida e a imersão da Igreja na vida do mundo vão se afunilando em sua proposta. Para ele, a "Igreja deveria estar diretamente envolvida na vida das pessoas comuns"[753], ou seja, Deus encarnado no dia a dia e não somente para momentos especiais.

4.3.4
"Cristianismo arreligioso"

As cartas da prisão, expostas principalmente em *Resistência e submissão*, são

[751] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 86.
[752] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 488.
[753] McCORMICK, P., Dietrich Bonhoeffer, p. 29 [tradução nossa]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

o local de exposição dessa temática por parte de Bonhoeffer. Ele não pôde expandir e concluir todo o *arco* de sua reflexão, por isso é importante lermos as pequenas e possíveis indicações encontradas nas cartas, especialmente as trocadas com Eberhard Bethge. Ele mesmo afirma que essas cartas contêm, sem qualquer dúvida, "as ideias essenciais básicas de Bonhoeffer" sobre esse "novo ponto inicial" de seu pensamento[754]. Entretanto, é importante compreender o tema a partir do contexto do pensamento prévio do autor.

A premissa fundamental para evitar caminhos que se distanciem do cerne do pensamento bonhoefferiano é compreender o que Barcala enfatiza como um tipo de resposta do cristianismo que se realiza em um novo contexto sociocultural, jamais propondo seu esvaziamento ou sua extinção: "ao propor um cristianismo arreligioso, despido de elementos religiosos, Bonhoeffer nunca sugere o desaparecimento da fé cristã, mas, ao invés disso, sua reinterpretação e preservação num mundo autônomo através do que ele denominou "disciplina arcana"[755].

É a partir da compreensão de que Deus deve estar no centro da vida, que se pode ampliar o entendimento para o "cristianismo arreligioso" apresentado por Bonhoeffer. Ele menciona, por exemplo, que se sente mais confortável em conversar sobre Deus com pessoas não religiosas porque os religiosos parecem mencionar Deus de modo "inautêntico" por inseri-lo sempre quando a capacidade, o poder humano termina. Um "*deus ex machina*" colocado na "periferia" e não no "centro", logo, totalmente "dispensável" se, ou quando, o ser humano consegue por si (conhecimento, tecnologia) solucionar o problema que tornava Deus necessário. Ele continua essa reflexão:

> [...] aliás, falar de limites humanos me parece questionável (a morte, que as pessoas quase não temem mais, e o pecado, que elas quase não compreendem mais, ainda seriam limites genuínos?). Sempre tenho a impressão de que, com isso, só estamos sempre ansiosamente tentando salvaguardar espaço para Deus; – eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não nas fraquezas, mas na força, portanto não na morte e na culpa, mas na vida e no bem das pessoas. Nos limites, parece-me mais adequado calar e deixar que o insolúvel permaneça sem solução. [...] Deus é transcendente no centro de nossa vida. A igreja não está onde a capacidade humana falha, nos limites, mas no centro da realidade.[756]

Segundo Bethge, Bonhoeffer foi influenciando pelo que aprendeu com Karl

[754] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 863 [tradução nossa].
[755] BARCALA, M., Cristianismo arreligioso, p. 92.
[756] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 373-374.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Barth sobre a diferença entre fé e religião e que isso o acompanhou pela vida, ainda que com diferenças na compreensão sobre a religião enquanto característica humana inata ou histórica[757]. O que pode explicar porque há, para ele, uma diferença entre Igreja enquanto *instituição religiosa* e como *comunidade de crentes*, por exemplo, sendo que a primeira parece estar dentro da proposta arreligiosa, e a segunda não pode deixar de existir: "[...] nossa existência cristã consistirá hoje apenas em duas coisas: em orar e praticar o que é justo entre as pessoas"[758].

Bonhoeffer tem o acirramento de sua percepção do arreligioso a partir do horror da guerra e da inércia da Igreja institucionalizada[759], além de sua própria experiência no cárcere quando, por exemplo, ele menciona Eberhard, que sentiu a necessidade de fazer o sinal da cruz na oração pela manhã, conforme a instrução de Lutero, mas que isso não o fazia um homem mais religioso, "*homo religious*", até porque ele afirma: "aqui a minha desconfiança e o meu medo da 'religiosidade' ficaram maiores do que nunca"[760].

Outro ponto importante é que o "arreligioso" parece estar mais ligado à *natureza* do mundo do que com a *natureza* da Igreja, ainda que não se exclua a reflexão sobre a última[761]. Ele tem clareza de que sua análise trata do ambiente ocidental, fruto do próprio cristianismo[762]. Ele resume assim:

> [...] passou igualmente o tempo da interioridade e da consciência moral, ou seja, o tempo da religião de maneira geral. Rumamos para uma época totalmente arreligiosa; as pessoas, sendo como são, simplesmente não conseguem mais ser religiosas. Também aquelas que sinceramente se dizem "religiosas" de modo algum praticam o que dizem; portanto, é provável que com o termo "religioso" estejam referindo-se a algo bem diferente.[763]

Bethge interpreta o pensamento de seu amigo confirmando a não destruição da natureza da Igreja ao dizer:

> Bonhoeffer seria completamente incompreendido se a realização de sua interpretação mundana fosse concebida para significar que não haveria mais

[757] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 872 [tradução nossa].
[758] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 398.
[759] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 370. BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 856, 857 [tradução nossa].
[760] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 184.
[761] Bonhoeffer reflete sim sobre a *essência* da teologia, da igreja, do cristianismo, por exemplo, ele diz: "Portanto, como se ocupa concretamente o 'espaço' no mundo? Qual é o papel do elemento cultural, qual o do profético? Que relevância tem, afinal, a tradição cristã na qual nos situamos? As 'concepções' das pessoas, com as quais elas devem ser e foram alimentadas. Mas sobre tudo isso é que estás refletindo". BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 423.
[762] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 370-371.
[763] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 369.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> nenhuma comunidade reunida para adoração, e essa palavra, sacramento, e a comunidade pudessem ser simplesmente substituídas por *caritas*. Em sua interpretação não religiosa, o autossacrifício da igreja que Bonhoeffer estava pensando, tanto para a igreja quanto para si mesmo, não pode ser equiparado de forma alguma com a perda de sua identidade. Pelo contrário, isso é exatamente o que está sendo conquistado.[764]

O mundo ocidental tem no cristianismo seu *a priori* há cerca de dois mil anos. O processo de autonomia desfaz este paradigma e o substitui por um "arreligioso". Deste modo, o seguidor de Cristo *hoje* precisa responder a uma realidade inédita ao cristianismo. É neste sentido que seria mais bem compreendido o "cristianismo arreligioso" de Bonhoeffer, em outras palavras, as "formas religiosas" não fazem mais sentido para as pessoas que não dispõem de ferramental cognitivo e social para decodificá-las, indo além, pessoas que foram formadas em um ambiente *antirreligioso*, mesmo que não necessariamente ateísta, porém plural. Neste contexto, o mundo tornado adulto e o cristianismo arreligioso se relacionam com a tarefa de trazer Deus para o centro da vida, o que esboça a real e sempre presente tarefa bonhoefferiana que é a de encarnar, tornar presente Cristo no mundo real para pessoas reais e dentro do seu determinado tempo histórico[765].

Percebe-se que ao vivenciar o cristianismo *entre* às pessoas, Deus está sendo conduzido para o centro da vida, mesmo na sociedade, a partir da influência *encarnacional* dos seus seguidores, da comunidade de crentes, e não de uma imposição institucional *formal* e *legalmente* estabelecida. Sem privilégio algum a não ser o próprio seguimento: "Como podemos ser *ekklesia*, convocados dentre outros, sem nos entendermos como preferidos em sentido religioso, mas como, pelo contrário, totalmente pertencentes ao mundo?" Ele responde, "Cristo não é mais, então, objeto da religião, mas algo bem diferente, de fato Senhor do mundo"[766].

Como já foi dito, Cristo é o eixo central do pensamento de Bonhoeffer. Com isso em mente fica evidente o que ele *persegue* em toda sua obra: "O que me ocupa incessantemente é a questão: o que é o cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje"[767]. Ele analisa a realidade contemporânea e busca o modo de como Cristo se encarnaria no hoje, por conseguinte, os seguidores de Cristo devem viver

[764] BETHGE, E., Bonhoeffer, p. 882 [tradução nossa].
[765] Bethge afirma que a "interpretação arreligiosa" está ligada à Cristologia de Bonhoeffer. BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 856 [tradução nossa].
[766] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 372.
[767] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 369.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

da mesma forma que ele viveria, ou seja, *encarnados* no mundo. O Cristo da religião é de cunho metafísico, não comprometido com a história e individualista porque a relação da pessoa humana se dá unicamente objetivando a salvação de sua alma e não o compromisso com o outro. A partir do que apresentamos anteriormente, seria o mesmo que perguntar: como o seguidor de Cristo pode se encarnar em uma realidade secular e individualista?

O cristianismo arreligioso é a busca por um cerne despido das construções religiosas[768] (metafísica, interioridade, liturgia, moral, regulamentos, instituições etc.) e baseado unicamente em Cristo como senhor. A encarnação não é conformidade com o mundo, mas o modo de afetar o mundo real na direção de Cristo[769]. Bonhoeffer não ensina um a-*cristianismo*, porque Cristo deve continuar sendo o "Senhor também dos arreligiosos"[770]. A encarnação *assume* a completude do mundo real, caso contrário se estaria construindo um cristianismo a partir de estruturas metafísicas "temporalmente restritas"[771], de uma espécie de idealismo *a-histórico*, já que "devemos encontrar Deus naquilo que conhecemos e não naquilo que não conhecemos; Deus não quer ser compreendido por nós nas questões não resolvidas, mas nas resolvidas"[772]. Assim, ao contrário do que possa parecer, o cristianismo arreligioso é o mais ferrenho *espírito* do discipulado, como diz Bethge: "No caso da interpretação arreligiosa de Bonhoeffer, a graça tem permanecido "cara". Talvez custe mais ainda do que tinha sido pensada no tempo de *Discipulado*"[773].

Bonhoeffer não se ocupa tanto criticando a realidade histórica, porque ela está dada. As ações comuns e já esperadas do discípulo dentro do curso da religião são o mesmo que negar a história e, logo, resignar-se ou fugir dela (*fuga mundis*)[774] ou, ainda, tentar mudar a história para restabelecê-la ao domínio da religião. Bonhoeffer assume a história de forma crítica, isto é, vive no mundo a partir da hermenêutica do seguimento. Encarna-se na realidade presente para nela encarnar Cristo.

[768] Para ele a questão da religião hoje é a mesma da circuncisão em Paulo (*peritomé*): "A questão paulina a respeito de se a *peritomé* seria condição para a justificação significa hoje, a meu ver, se a religião seria condição para a salvação. A liberdade em relação à *peritomé* é igualmente a liberdade em relação à religião". BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 372.
[769] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 865 [tradução nossa].
[770] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 370. BARCALA, M., Cristianismo arreligioso, p. 106.
[771] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 372.
[772] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 415.
[773] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 884 [tradução nossa].
[774] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 42.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Responsavelmente se propõe a agir em prol de todo ser humano. Ele não nega a história ou a transforma, ele a *excede*, porque a assume e a ressignifica a partir da Cruz e na direção dela.

4.4
Criatura humana livre

Nesta pequena seção, pretendemos apresentar resumidamente o conceito de liberdade humana na antropologia[775] de Bonhoeffer em sua constituição do "ser-para-os-outros"[776], com o objetivo de indicar a liberdade humana não como independência dos demais e sim como serviço ao outro em uma atitude fundamental do ser pessoa.

Para Bonhoeffer, o ser humano está posicionado no "meio", não é "princípio" e nem "fim", essa é sua condição de criatura[777]. O meio não é uma indeterminação, o "nada"[778], ou um espaço entre Deus e ser humano, pois isso construiria uma "liberdade" humana *a priori* sem qualquer vínculo com o Criador – ainda que Deus mantenha sua "absoluta transcendência" em relação ao ser humano e ao mundo, estando no mundo por meio da "palavra" [779]. Bonhoeffer aqui demonstra um pensamento próximo à transcendência de Barth e distanciando-se de uma possível confusão com um panteísmo de Spinoza.

O entendimento sobre a liberdade humana enquanto primado do ser se dá na relação criador-criatura. A liberdade humana o é enquanto *outorga* divina pelo espelhamento de sua imagem na criação, ou seja, se Deus é livre, fez o ser humano livre, em suas palavras: "O ser humano que Deus criou à sua imagem, ou seja, em liberdade [...]"[780]. Ele enfatiza que liberdade não é qualidade humana simplesmente:

> O fato de que Deus cria no ser humano a sua imagem na terra significa que o ser humano é semelhante ao Criador por ser livre. De fato, ele é livre apenas em virtude

[775] Por objeto e espaço não é possível atender a completude da construção bonhoefferiana em sua antropologia teológica. Para isso indicamos a sólida tese: SELL, W. Ser humano, ser para a outra pessoa: o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética, orientada por Rudolf von Sinner.
[776] Como menciona Bethge, o conceito cristólogico de "ser para os outros" já aparece em *Ato e ser*. BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 889. Bonhoeffer diz: "Por meio da proclamação do evangelho, cada membro da igreja pode e deve 'se tornar um Cristo' para os outros". BONHOEFFER, D., Act and Being, p. 58 [tradução nossa].
[777] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 39.
[778] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 40.
[779] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 47.
[780] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 79.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> da criação de Deus, pela palavra de Deus, e sua liberdade é para louvor do Criador. Pois, na linguagem bíblica, liberdade não é algo que o ser humano possua para si, mas de que ele dispõe para ou outros. Nenhum ser humano é livre "em si", quer dizer, num espaço vazio, do mesmo modo como pode ser musical, sábio ou cego. Liberdade não é uma qualidade da pessoa, nem uma capacidade, aptidão ou modo de ser que precisa de alguma maneira ser suscitada nela.[781]

Nota-se como Bonhoeffer constrói o conceito de liberdade enquanto "relação" com o outro, tanto na relação com Deus quanto na relação com o outro ser humano. Em outras palavras, diferentemente da abordagem *individualista* de Ferry, antes estudada, o ser humano não possui a liberdade *em si*, mas na medida do encontro com o outro. Essa atitude fundamental transforma o *ser-liberdade-individual* do humanismo moderno em um "ser-para-os-outros" na perspectiva bonhoefferiana. Ele continua:

> Qualquer um que investigue o ser humano para achar nele a liberdade nada encontrará. [...] porque liberdade é uma relação, e nada mais. E, de fato, uma relação entre duas pessoas. Ser livre significa "ser livre para o outro", porque o outro me ligou a si mesmo. Somente na relação com o outro é que sou livre. Nenhum conceito de liberdade substancial ou individualista é capaz de implicar o significado de liberdade. Liberdade é aquilo de que simplesmente não posso dispor como de uma propriedade, é aquilo que está acontecendo em mim por meio do outro.[782]

O ser humano foi criado *imago dei* para viver em "[...] seu ser para Deus e para o próximo"[783], mas vive em "solidão" ao viver "*sicut deus*" no engano de agir por si mesmo e distante dos seus irmãos. Coloca-se no centro da vida, no lugar de Deus, está sozinho porque já não é mais criatura e já não ama o irmão, visto que não o vê mais como um igual[784]. Pelo desejo de querer ser "*sicut deus*" o ser humano vive "dividido" ao viver como "ilimitado, como único"[785] no mundo. Essa divisão rompe seu próprio ser, seu "ser-para-o-outro", é a constatação da sua nudez. Não há espaço para o outro porque perdeu sua unidade originária. O outro não solicita uma *divisão* do ser para que lhe seja doado, ao contrário, "ser-para-o-outro" é a verdadeira *unidade* do ser humano em si mesmo, porque sua *natureza* enquanto liberdade se dá na relação com o outro. O outro não é algo a mais, é parte integrante do "meu" ser.

Para Bonhoeffer, recolocar Deus no centro da vida é fundamental para o ser

[781] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 66.
[782] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 67.
[783] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 113.
[784] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 115.
[785] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 124.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

humano contemporâneo. Trata-se da restauração da própria *humanização* do ser humano em Cristo, o "Deus-no-centro-do-mundo". Em outras palavras, somente ao trazer Deus para o centro da vida é que o ser humano encontra a verdadeira liberdade. A liberdade de estar preso a si mesmo, estando livre no amor a Deus e ao próximo.

4.5
"Imitatio Christi"

Cristo é central para a teologia de Bonhoeffer, ele é "um defensor convicto de um cristocentrismo apaixonado, exigente, absoluto, completo"[786]. Cristo é central porque a palavra de Deus é central tendo seu eixo na própria pessoa de Jesus vivo, crucificado e ressurreto. A graça barata "significa colocar a palavra de Deus em disposição humana, tornando a revelação em um objeto"[787], o que aprisionaria Cristo em conceitos humanos fabricados. A imitação exige, a priori, a obediência à palavra de Deus, à revelação encarnada de Cristo, um simples "ouvir e obedecer"[788].

O chamado ao discipulado é feito *por* Cristo e *para* Cristo. Contudo, ir à Cristo e estar em Cristo, não aparta o discípulo do irmão, ao contrário, Cristo é o único elo verdadeiro entre o "eu" e o mundo, é o mediador entre os irmãos. Como único e suficiente mediador entre o ser humano e a realidade completa[789], ele é tudo em todos e em tudo porque "nada humano lhe falta. Não há nenhum elemento deste mundo e do homem que Jesus Cristo não tenha assumido"[790]. Dita compreensão é tão fundante para Bonhoeffer que ele chega a dizer que "aquele que foi chamado por Jesus, aprende assim que tem vivido iludido na sua relação com o mundo. Essa ilusão chama-se 'relação imediata'"[791].

A exclusividade da relação com Cristo como apresentado em Lc 14,26, por exemplo, pode parecer um rompimento com os laços interpessoais, porém significa renúncia e entrega. Renúncia ao não se ter nada mais valioso do que Cristo. Entrega porque ao se ter Cristo como o mais valioso, o irmão e o mundo recebem a dotação

[786] MONDIN, B., Os grandes teólogos do século vinte, p. 244. Pangritz vai chamar de "concentração cristológica" porém, diferente de Barth, não para separar Cristo e o mundo, senão para abrir o "horizonte da igreja na direção do mundo". PANGRITZ, A., Who is Jesus Christ, for us, today?, p. 134-135 [tradução nossa].
[787] BANMAN, J., Reading in the presence of Christ, p. 151 [tradução nossa].
[788] BANMAN, J., Reading in the presence of Christ, p. 151 [tradução nossa].
[789] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 50.
[790] BONHOEFFER, D., Quem é e quem foi Jesus, p. 98.
[791] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 51.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

do *retorno* e da *encarnação* do discípulo para, agora em Cristo, agir no chão da história da vida. Slane considera isso ao tratar sobre o conceito de discipulado em Bonhoeffer em conexão com sua cristologia: "Só quando a ruptura com a vida natural é reconhecida e aceita em Cristo é que alguém pode cruzar a ponte de volta à genuína responsabilidade por ela. O que Cristo divide ele une outra vez"[792].

Bonhoeffer leu a conhecida obra de espiritualidade cristã *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis, e tirou dela alguns *insights* que ele utilizou[793]. Ainda que ele não pareça fazer uso corrente do termo "imitação", utilizar essa correlação com *nachfolge* nos ajuda a fortalecer a dependência total do discípulo para com Cristo. Talvez tenha sido daí o começo de sua ênfase no seguimento a partir da centralidade de Cristo que provoca a conformação com ele:

> Seja, portanto, nosso principal empenho a meditação sobre a vida de Jesus Cristo. [...] todo aquele que entende e aprecia plenamente as palavras de Cristo deve se esforçar para conformar por inteiro sua vida à vida dele. [...] Pois não são as palavras elevadas que tornam um homem santo e justo; é a vida virtuosa que o torna querido por Deus.[794]

Cristo é a autoridade no chamado ao seguimento e a seu centro[795]. Por essa circularidade *de* Cristo, *em* Cristo e *para* Cristo, que o discipulado é imitação, e a completude desta se dá com a cruz. Por isso, Banman vai dizer que "o chamado para seguir Cristo significa o chamado para seguir o Crucificado"[796], ou seja, o discipulado tem uma "forma cruciforme"[797] porque Bonhoeffer tem "na cruz a chave hermenêutica para a interpretação do evento Cristo"[798], afirma Caldas.

A cruz é central porque ela identifica o Cristo do mesmo modo que identificará aqueles que o imitarem, como Bonhoeffer diz: "Jesus, portanto, viu-se na contingência de esclarecer de modo insofismável que o imperativo do sofrimento era extensivo aos discípulos"[799]. Não existe a possibilidade de um discipulado sem a cruz, porém ele vai além ao afirmar que "Cristo somente é Cristo quando sofredor e rejeitado"[800], não havendo outra forma de realizar seu messianismo vicário. Esse

[792] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 278.
[793] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 229.
[794] DE KEMPIS, T., Imitação de Cristo, p. 309.
[795] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 20.
[796] BANMAN, J., Reading in the presence of Christ, p. 157 [tradução nossa].
[797] BANMAN, J., Reading in the presence of Christ, p. 157 [tradução nossa].
[798] CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 143.
[799] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 43.
[800] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 43.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

imperativo posto a Cristo é depositado sobre seus seguidores porque "o discípulo somente é discípulo quando sofredor e rejeitado, crucificado com Cristo"[801]. A dimensão do sacrifício não é uma escolha do seguimento do Crucificado. A escolha se dá para adentrar no seguimento, porém, uma vez posto à sombra da cruz do Mestre, não há outra performance de discipulado que não seja o sacrifício. "A cruz", dirá ele, "não é o fim de uma vida piedosa, feliz, antes se encontra no começo da comunhão com Jesus Cristo"[802].

A imitação de Cristo "envolve um programa em que tentamos moldar nossas vidas de acordo com o exemplo da vida de Jesus"[803], afirma Barth. Por isso, é preciso compreender a profundidade da imitação, como diz Slane, ela "deriva menos de um ato que da estrutura ontológica na qual os seguidores de Cristo são batizados. Com essa alavanca, todo o movimento da ética cristã é afastado das escolhas individuais"[804]. Em outras palavras, imitar a Cristo não é um ato externo e de mero formalidade de seguimento, como se Cristo estivesse à frente e seus seguidores atrás. Em uma percepção ontológica, o seguimento é uma transformação do seguidor em cópia de Cristo, é *sucessão* com a devida mutação de seus desejos e vontades. É a radicalidade do uso do termo *cristão* para designar esse seguidor como foi feito em Antioquia (At 11,26), ou seja, é cristão porque é Cristo em si mesmo. A lógica é: *se* Cristo *isto*, *então* seguidor *aquilo*.

A imitação deve ser de Cristo e não de qualquer outro coadjuvante que possa aparecer nas Escrituras, o objetivo é "ser como o próprio Cristo"[805]. Fora dessa relação direta se colocam outros ídolos, ideais, conceitos, estruturas e instituições, que projetam um seguimento ilusório porque somente Cristo é real. Caso esse vínculo direto seja deturpado, a graça barata assumiria o lugar da graça preciosa. A imitação é somente de Cristo:

> [...] única e exclusivamente o fato de a terra ter sido considerada digna de carregar o ser humano Jesus Cristo, o fato de um ser humano como Jesus ter vivido é a razão para nós seres humanos, vivermos. Se Jesus Não tivesse vivido, então a nossa vida seria sem sentido, apesar de todas as outras pessoas que conhecemos, veneramos e amamos.[806]

[801] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 43.
[802] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 44.
[803] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 12.
[804] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 281.
[805] BONHOEFFER, D., Ética, p. 81.
[806] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 524.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Como Cristo é o centro do pensamento de Bonhoeffer, ele compreende a Igreja a partir de Cristo e "esta visão da Igreja pelo prisma da realidade de Cristo por sua vez desembocará na ética"[807]. Se Cristo se encarnou no mundo, sua Igreja deve fazer o mesmo. A imitação de Cristo é radical e responsável porque sua encarnação foi radical e completa tornando-se o paradigma para sua Igreja e seus seguidores, como diz Caldas: "Bonhoeffer assumiu seriamente a implicação da doutrina da Encarnação. E como a Igreja se baseia na Cristologia, a Igreja em missão no mundo deve aprender como "se encarnar" nas lutas em complexidades da existência humana"[808]. Encarnar-se *no* mundo é vivenciar a graça cara. Discipulado é encarnação do cristianismo no mundo.

Cristo se encarnou como ser humano completamente, não há idealismo na encarnação de Cristo, o *Deus real* se encarna como *ser humano real* em um *mundo real*. "Deus faz-se ser humano por amor ao ser humano" diz ele, um ato autenticamente abnegado e, por isso mesmo, Deus não procurou o "ser humano mais perfeito para a ele se unir; assume a realidade do ser humano tal qual é"[809]. Bonhoeffer faz uso do *ecce homo* em sua *Ética* para tentar evidenciar a singularidade da encarnação ao mesmo tempo que seu compromisso total com o ser humano real, ou seja, em suas lutas, seus sofrimentos, suas vitórias, seus erros, seus pecados, tudo aquilo que for "seu" interessa à encarnação.

Na encarnação de Cristo está o paradigma do seguimento. O discípulo precisa se encarnar em sua própria humanidade e no mundo real, no meio dos seres humanos historicamente posicionados. Do contrário, estar-se-ia vivendo um seguimento idealizado e que despreza o ser humano e o mundo. Não há outro modelo de seguimento porque "o que aconteceu com Jesus aconteceu com todos, porque ele foi *o* ser humano"[810]. É preciso compreender que encarnação aqui é mais do que o ato pontual e sim o que poderíamos chamar de o *evento Cristo*, ou seja, sua vida humilde e entregue até o sofrimento, e a morte de um Cristo realmente crucificado que, ressurreto, vive hoje em sua Igreja.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

---

[807] CALDAS, C., Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil, p. 135.
[808] CALDAS, C., Bonhoeffer and public ethics from the perspective of Brazil., p. 43 [tradução nossa]. Gibellini apresenta que em *Sanctorum Communio* o "princípio de Bonhoeffer é, pois, eclesiológico, e a eclesiologia tende a absorver a cristologia". GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 107. Já em 1931 no curso sobre "A essência da igreja" se "explicitam os fundamentos cristológicos da Igreja". GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 108.
[809] BONHOEFFER, D., Ética, p. 50.
[810] BONHOEFFER, D., Ética, p. 54.

Em Cristo se dá a "experiência da transcendência", segundo Bonhoeffer, em sua "existência em favor dos outros", o que se torna a experiência do discípulo ao participar em Cristo por meio da fé. Porque Jesus era o próprio "estar aí para os outros"[811] ele pode afirmar que "o transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana!"[812]. Entretanto, vale ressaltar que ele esclarece que essa transcendência que se dá no ser humano não é em si, mas pelo "ser humano para outros", o que difere de outras acepções do divino que se faz humano, inclusive do pensamento grego do "homem-Deus"[813]. Essa construção de Bonhoeffer se assemelha ao exposto por Luc Ferry enquanto possibilidade de transcendência na imanência em seu humanismo fechado, contudo, Bonhoeffer não está diminuindo Deus ou anulando-o para que este possa *caber* no mundo. A radicalidade de sua abordagem está na plenitude da encarnação de Cristo e de como somente nele se conhece Deus. Além do mais, a transcendência indicada por ele não é *em si* mesma ou não *está em si* no ser humano, mas somente quando, na imitação a Cristo, ele vive para os outros. Não há em Bonhoeffer uma transcendência possível sem Cristo. Poder-se-ia inferir que o raciocínio seria: conhece-se a Deus em Cristo, conhece-se a Cristo no irmão.

É marcante a insistência de Bonhoeffer em uma luta contra qualquer tipo de idealismo de cunho metafísico que desprenda o seguimento da realidade histórica, assim sobre Cristo ele diz que "esse homem não é, em absoluto, um Deus abstrato"[814]. Como para ele, Jesus era o "homem para os outros"[815], fica demonstrado o total compromisso com o ser humano real. O seguimento a Cristo entendido como sucessão conclama, em sua radicalidade, vida encarnada. Cristo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[811] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 510. Aqui se poderia relacionar a frase de Bonhoeffer "estar aí para os outros" com um pensamento já expresso anteriormente por Lutero que diz: "Seja dito isso a respeito das obras em geral e, ao mesmo tempo, a respeito daquelas que o cristão faz a seu próprio corpo. Por fim queremos falar também daquelas que ele faz a seu próximo. Pois a pessoa não vive somente para si mesma neste corpo mortal, para operar nele, mas também para todas as pessoas na terra, sim, ela vive somente para os outros, e não para si. Pois para isso sujeita seu corpo, para assim poder servir a outros com mais sinceridade e liberdade, como diz Paulo em Rm 14,7s.: "Ninguém vive para si, nem morre para si; pois quem vive, vive para o Senhor, e quem morre, morre para o Senhor." Por isso não pode acontecer que ela seja ociosa nesta vida e sem obra a favor de seus próximos. Pois é necessário que fale com as pessoas, aja e lide com elas, como também Cristo, feito em semelhança de pessoa humana, foi encontrado segundo a aparência como pessoa humana, e se envolveu com as pessoas, conforme Baruque 3,38". LUTERO, M. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã, p. 451.
[812] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 511.
[813] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 511.
[814] BONHOEFFER, D., Quem é e quem foi Jesus, p. 100.
[815] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 886 [tradução nossa].

era Deus no meio do mundo, o discípulo é Cristo entre as pessoas.

4.6
Ética como ser-no-mundo

Abordar a reflexão ética de Bonhoeffer em um estudo sobre espiritualidade é direcioná-la para fora de uma interioridade reclusa e reflexiva. Até porque para Bonhoeffer "a única fé crível era aquela inspirada pela compaixão e moldada no serviço"[816], como afirma Kelly. Podemos dizer que em seu pensamento não haveria distinção ontológica entre espiritualidade e ética. O que nos conduz à afirmação de Gibelline, de que a "teologia de Bonhoeffer é mais uma teologia ética que uma teologia dogmática"[817], porque ele estaria sempre voltado para a ação como senhora do pensamento, ainda que, a nosso entendimento, a teologia de Bonhoeffer compreenda ética e dogmática na ótica do seguimento.

Uma ética que seja "responsável" [818] é o primado para ele agir no mundo, caso contrário, estar-se-ia preso em uma ética idealista. Responsabilidade é assumir com liberdade e consciência os resultados de suas ações, mas é, também, uma *inversão* do primado do estabelecimento ético. Contrário a uma ética de princípio[819], Bonhoeffer trabalha uma ética que não tome decisões a partir de pressupostos *idealizados* e não ancorados na história. A ética responsável assume a historicidade como primado. Ele chama os que não assumem esse caminho de "fanáticos por princípios sem senso histórico algum e, por isso, irresponsáveis em seus pensamentos"[820].

Entretanto, ainda estando *liberta* de princípios, a ética se compreende a partir de um paradigma fundante que é Cristo e não somente sobre os tipos de ações corretas, pois a "pergunta pelo bem transforma-se na pergunta pela participação na realidade divina revelada em Cristo"[821]. Deste modo, não se nega a ética, porém ela é pensada a partir da espiritualidade e, por que não, do seguimento, no que poderíamos chamar de uma *relação fundamental* entre "eu", Deus e o outro. Essa percepção é importante para compreendermos a relação espiritualidade e ética na

[816] KELLY, G., Prayer and action for justice, p. 261 [tradução nossa].
[817] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 111.
[818] Para Rasmussen é o tema central e de forte inspiração luterana. RASMUSSEN, L., The ehtics of responsible action, p. 218 [tradução nossa].
[819] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 29.
[820] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 32.
[821] BONHOEFFER, D., Ética, p. 122.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mesma esteira de Ferry, que enfatizou a espiritualidade pela busca de *sentido* e não somente por estabelecer comportamentos socialmente necessários.

4.7
Ética em Cristo

Como em toda sua teologia, a ética em Bonhoeffer não pode ser separada de sua cristologia, seu propósito é o de "recuperar, desde seu primeiro esboço, os amplos espaços do senhorio de Cristo"[822], considera Gibellini. Cristo é o fundamento ético para Bonhoeffer, o que significa novamente resgatar o *paradigma da encarnação*, afinal, Cristo encarnou-se no mundo e isso muda tudo, porque "neste nome estão incluídos Deus e o mundo"[823]. Ainda, como Slane diz: "para Bonhoeffer, a encarnação, a morte e a ressurreição de Cristo significam que Deus penetrou na realidade do mundo, privou-o da própria existência e a envolveu na sua existência, não de jure, mas de facto"[824]. Encarnação significa responsabilidade ética, nas palavras de Barth: "a mudança efetuada por Deus em Jesus deve virar história"[825].

O *paradigma da encarnação* liberta a ética de princípios metafísicos abstratos, mas não de Cristo como princípio imutável, porque "a questão não é poder e ter que dizer o que é bom de uma vez para sempre, mas *como Cristo ganha forma entre nós aqui e agora*. A tentativa de definir o que seria bom para todos os tempos sempre fracassou por si mesma"[826]. Então, a questão central se torna pensar como Cristo se encarna, por meio de sua Igreja, no mundo hoje em meio a seres humanos reais e não idealizados, como ele diz: "como seres históricos, estamos em meio a um processo de *concretização* de Cristo num segmento da história da humanidade que ele mesmo escolheu"[827].

Entretanto, o postulado ético de Bonhoeffer é Cristo no mundo, e não o mundo em Cristo: "não é Cristo que deve se justificar perante o mundo mediante o reconhecimento dos valores do direito, da verdade e da liberdade; são esses valores que se tornam carentes de justificação, e ela se chama tão somente Jesus Cristo"[828],

[822] GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 115.
[823] BONHOEFFER, D., Ética, p. 125.
[824] SLANE, C., Bonhoeffer, p. 287.
[825] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 45.
[826] BONHOEFFER, D., Ética, p. 58.
[827] BONHOEFFER, D., Ética, p. 59. [itálico nosso].
[828] BONHOEFFER, D., Ética, p. 41.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

dirá ele. A primazia e plenitude de Cristo em relação a todas as coisas é evidente, por isso ele segue:

> Não cabe uma "cultura cristã" que torne o nome de Jesus Cristo aceitável perante o mundo; pelo contrário, o Cristo crucificado tornou-se refúgio, justificação, proteção e exigência para os valores superiores e seus defensores em sofrimento. É junto ao Cristo que sofre e é perseguido em sua comunidade que direito, verdade, humanidade e liberdade se refugiam.[829]

4.8
O outro como sujeito na relação ética

Essa aproximação de uma ética fundamentada em Cristo e liberta de princípios idealizados resgata *o outro* como sujeito. Ele não é mais mera opção na relação ética porque é impossível conceber a relação com Deus como estando à parte da relação com o outro, como diz Rasmussen: "A natureza relacional da realidade-em-Deus é decisiva para a compreensão de responsabilidade de Bonhoeffer"[830]. O que significa dizer que a compreensão *ontológica-relacional* leva à *ética-responsável* ou que não há "responsabilidade" sem "natureza relacional". Para Rasmussen, ainda, o caminho ético de Bonhoeffer segue o seguinte percurso: "Como Cristo está tomando forma no mundo?" ou "o que é verdadeiramente real aqui?", então, "qual ação da minha parte está em conformidade com essa realidade?"[831]. A relação com Cristo fundamenta a relação com o irmão, logo, a relação com o irmão é a natureza da relação com Cristo.

Contudo, temos outro ponto nessa valorização do outro-pessoa. Em sua tese de doutorado ele diz: "*O indivíduo se torna reiteradamente pessoa no* 'instante' por meio do 'outro'"[832]. Isto reafirma a natureza ontológica do "ser-para-os-outros" como primado da antropologia bonhoefferiana, remetendo ao conceito de pecado como o coração voltado para si mesmo (*cor curvum in se*), o que romperia a relação ética e a própria relação com Cristo e com o próprio "eu" enquanto indivíduo. Bonhoeffer já antecipa essa lógica ao dizer: "Somente com o tu se origina o eu, somente em vista da exigência surge a *responsabilidade*"[833]. Uma ressalva é que

[829] BONHOEFFER, D., Ética, p. 42.
[830] RASMUSSEN, L., The ehtics of responsible action, p. 218 [tradução nossa].
[831] RASMUSSEN, L., The ehtics of responsible action, p. 219 [tradução nossa].
[832] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 41.
[833] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 40. Mais a frente ele resume de outra forma a relação ética ao dizer: "Não é o dever que efetua o ser, mas é o ser que efetua o dever na esfera da ética cristã". BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

isso não anula a individualidade do ser pessoa[834]. Rasmussen reforça esse conceito a partir da própria pessoa de Cristo:

> [...] assim Cristo é somente Cristo em comunidade, somos, também, criaturas sociais integralmente e não acidentalmente. O self é genuinamente humano na relação "Tu-eu, eu-Tu". "Ser-aí-com-e-para-os-outros" define nosso verdadeiro self tanto quanto o de Cristo ou de Deus na descrição de Bonhoeffer da descrição da "realidade" como fundamental para a ética cristã.[835]

Ainda refletindo a partir de *Sanctorum Communio*, Marsh reafirma a compreensão da ética do teólogo alemão como o encontro entre o eu-tu e não em uma substância prévia que residisse em qualquer um destes, ou seja, o outro é uma pessoa real e não um objeto idealizado pelo sujeito e a ética se dá na relação:

> Eu não mais controlo o outro, nem o outro me controla, mas ambos descobrem nossa identidade individual e social no lugar de nossa diferença. No encontro ético, nós reconhecemos que a fonte do eu não reside nem no lado do sujeito, nem no lado do objeto, mas no espaço de relação entre eles. No ato de ser encontrado pelo outro, eu sou sacudido e desperto do sonho da autoconstituição.[836]

Quando o crente recebe o amor de Cristo e aprende a amar o outro em Cristo, total doação do coração de Deus, então se estabelece essa comunidade "eu-tu" como doação, como gratuidade, "dessa maneira", dirá Bonhoeffer, "o tu não é mais lei para o eu, mas evangelho e, em consequência, objeto do amor"[837]. O que nos levaria a inferir que dentro da comunidade não há possibilidade de se ter inimigos porque está formada pelo coração de Deus, onde amor é o paradigma, e esse amor divinamente transmitido conduz à autodoação ao outro, sem o pecado do amor que só se ama a si mesmo.

A relação com o outro não é somente um *efeito* da relação com Deus, ela se torna, para usar uma estrutura aristotélico-tomista, *causa necessária* na relação do "eu" com o "tu" divino: "[...] a comunhão imediata com Deus também exige a comunhão imediata entre seres humanos, que esta última é o correlato incondicionalmente exigido da comunhão com Deus"[838]. Não há relação com Deus sem o irmão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[834] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 144-148.
[835] RASMUSSEN, L., The ehtics of responsible action, p. 217 [tradução nossa].
[836] MARSH, C., Reclaiming Dietrich Bonhoeffer, p. 69 [tradução nossa].
[837] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 136.
[838] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 48.

4.9
A ética como seguimento

Banman considera que a interpretação de Bonhoeffer do sermão do monte não é o estabelecimento de princípios éticos e sim uma "forma cruciforme da vida do discipulado"[839], porque foi transmitido para os que já eram discípulos de Cristo. O que significa dizer que os que choram são bem-aventurados, por exemplo, não por chorarem ou como um imperativo de que os seguidores de Cristo devam sofrer, mas que o seguimento de Cristo pode conduzir a essa situação e se isso ocorrer há uma bênção reservada. Como afirma o próprio Bonhoeffer: "a humanidade só adquire sua verdadeira forma na cruz de Cristo"[840].

A centralidade da ética em Cristo, em sua encarnação e, logo, na cruz nos leva à conclusão de que o discipulado leva à ética responsável e não o contrário. Só há uma ética responsável porque houve o chamado ao seguimento e sua aceitação em plenitude de liberdade. Deve-se compreender a ética responsável à luz do seguimento e não o seguimento como resposta a um certo modelo ético. Bonhoeffer já afirmava em 1937: "Assim os discípulos não estão orientados exclusivamente para o reino dos céus, mas também conscientizados de sua missão terrena. Como os que estão ligados unicamente a Cristo, são enviados à terra de que são o sal"[841].

O "conflito ético" é uma criação do ser humano a partir da razão natural e fruto do agir satânico[842], afirmou Bonhoeffer em *Discipulado*. O conflito se dá porque o ser humano não *obedece* ao mandamento de Deus, tentando construir argumentos racionais, éticos, para burlar a estrita exigência do seguimento que é a renúncia de si, como dirá: "somente obedecendo se aprende o que é obediência, e não fazendo perguntas"[843]. O erro, segundo ele, se estabelece quando o ser humano questiona sobre o bem e o mal porque se esquece da "origem" da ética, ou seja, do próprio Deus[844]. Seria o mesmo que pensar a ética *sem Deus* ou *depois de Deus*. O crente que obedece a Deus, não precisa de princípios éticos para balizar seu comportamento. O crente obedece, não racionaliza sobre pressupostos.

Pode parecer à primeira vista que haja neste "primeiro Bonhoeffer" um

[839] BANMAN, J., Reading in the presence of Christ, p. 159 [tradução nossa].
[840] BONHOEFFER, D., Ética, p. 53.
[841] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 64.
[842] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 32.
[843] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 36.
[844] BONHOEFFER, D., Ética, p. 15.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

contraponto à sua construção ética posterior, porém se trata de aparente contradição. A ética enquanto responsabilidade com o irmão é obediência ao mandamento e de caráter necessário à graça que é cara. Para ele, o *relativismo* da racionalização ética (ética por princípios) é escravizador, enquanto a verdadeira liberdade se encontra na obediência ao mandamento, ou seja, na ética imposta pelo seguimento, o qual exige a relação "eu-tu" tendo Cristo como mediador. A partir do relato do encontro do "jovem rico" com Jesus (Mt 19,16-22), ele faz a seguinte consideração:

> O homem da livre consciência gloria-se contra o filho da obediência. O chamado ao conflito ético é recusa da obediência; nele, o homem retorna da realidade de Deus para a possibilidade do homem, da fé para a dúvida.
> […] A única resposta ao problema do conflito ético é o mandamento de Deus, e, portanto, o imperativo de pôr termo às discussões e obedecer, de vez. Somente Satanás oferece uma solução do conflito ético: "Continua discutindo e estarás isentado da obediência." […] Para Jesus importava uma só coisa: que este jovem afinal ouvisse o mandamento e obedecesse. Justamente onde o conflito ético pretende ser tomado tão a sério, justamente onde ele atormenta e escraviza o homem, impedindo-o de chegar ao ato libertador da obediência – justamente aí e [*sic*] que se revela toda sua impiedade, aí deve ele, em toda a sua ímpia falta de seriedade, ser desmascarado como desobediência definitiva.[845]

Assim, a *ética humana* sem Cristo é uma ilusão de liberdade, a qual só se encontra em absoluto na obediência da graça, que nada mais é do que uma *nova* ética, a *ética do seguimento*, em que a "vinculação da vida ao próximo e a Deus que a coloca [vida responsável] na liberdade da própria vida"[846]. Isso resolve a dicotomia que a perda da "origem" causou, a "desunião" provocada pela substituição de Deus pelo ser humano (*sicut deus*) porque "conhecer significa agora estabelecer o relacionamento consigo mesmo, significa reconhecer a si mesmo em tudo e tudo em si mesmo"[847]. Antropologicamente falando, o seguimento *reunifica* o ser humano desfazendo a ilusão de uma existência com *dicotomias* em um retorno a Deus como origem. O ser humano é humanizado pelo seguimento. E isso não é separação do mundo porque "quem olha para Jesus Cristo vê, de fato, Deus e o mundo em um só; doravante não pode ver mais Deus sem o mundo, nem o mundo sem Deus"[848].

A compreensão escatológica de Bonhoeffer implicava na não separação do seguimento, vida cristã, do mundo. Nesse sentido, o discipulado é um *ser* no mundo

[845] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 32.
[846] BONHOEFFER, D., Ética, p. 143.
[847] BONHOEFFER, D., Ética, p. 20.
[848] BONHOEFFER, D., Ética, p. 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

sempre tendo em vista o paradigma da encarnação.

> [...] a vida cristã não denota nem destruição nem aprovação do penúltimo, de maneira que em Cristo a realidade de Deus se encontra com a realidade do mundo, fazendo-nos partícipes desse real encontro. É um confronto além de qualquer radicalismo e compromisso. Vida cristã significa participar do encontro de Cristo com o mundo.[849]

Porque em Cristo não há separação entre Deus e o mundo, entre espiritualidade e ética. É impossível a idealização de um seguimento que não se encarne na realidade do mundo porque a "realidade de Deus não se revela de outra forma do que pela minha completa integração na realidade do mundo"[850], pois para Bonhoeffer a realidade do mundo já está "sustentada, aceita e reconciliada na realidade de Deus"[851].

O seguimento relacionado com a ética impede que Cristo seja um *ideal ético* abstrato e se torne encarnado no mundo. Atualmente, se torna difícil falar sobre uma ética fundada em princípios que não estejam ancorados na história, porque ninguém mais estaria disposto a se sacrificar por ideais, e ética é sacrifício. A pergunta que permanece é se ainda é possível esse agir "sacrificialmente" no mundo motivado pela crença cristã. Para Bonhoeffer, este deve ser o modo de ser do cristianismo em um mundo tornado adulto. Por isso *Ética* era a sua grande obra, porque a ação ética responsável é a realização social do discipulado, mesmo que isso pareça, de certo modo, redundante.

4.10
"Graça cara" e "graça barata"

Sem a devida compreensão da relação entre graça "cara" e "barata", o entendimento do seguimento fica à mercê de quaisquer interpretações. Para isso precisamos estabelecer alguns pontos importantes sobre as próprias expressões em si.

Na edição alemã de *Discipulado*, o texto traz as expressões *teure gnade* (graça cara) e *billige gnade* (graça barata). A tradução em português para *teure* tem se valido de "preciosa", porém, nos parece que utilizar a palavra "cara" expressaria melhor a relação que Bonhoeffer deseja transmitir na comparação entre "cara"

[849] BONHOEFFER, D., Ética, p. 86.
[850] BONHOEFFER, D., Ética, p. 125.
[851] BONHOEFFER, D., Ética, p. 125.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

(*teure*) e "barata" (*billige*), já que ele quer enfatizar o "custo" do discipulado como obediência ao seguimento da cruz. Por isso, nestas páginas temos nos valido maiormente da livre tradução de *teure gnade* como "graça cara" e, algumas vezes, seguindo os tradutores em português, utilizaremos "graça preciosa", ambas com o mesmo conteúdo de significado, como sinônimas[852].

Para ele, a "graça barata" é a "graça sem preço, sem custo"[853], "significa justificação dos pecados, e não do pecador"[854]. É a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem a disciplina de uma congregação, é a Ceia do Senhor sem a confissão dos pecados, é a absolvição sem confissão pessoal" [855]. Fica evidente que a graça barata é um assentimento religioso que diminui o compromisso do seguidor de Cristo com uma mudança de vida, apresentando a graça somente como um presente, algo que lhe é doado, sem nenhuma exigência *a priori* ou *a posteriori*[856]. Ele segue mais contundente: "A graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem a cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo, encarnado"[857]. É a graça sem o discipulado porque é "uma negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação do Verbo de Deus"[858].

A "graça cara" ou "preciosa" se confunde com o discipulado porque ela o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[852] BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 29. Em português, tanto as edições da editora Sinodal de 1984 e 2004, quanto a edição da editora Mundo Cristão de 2016 trazem a tradução de *teure gnade* como "graça preciosa". A edição da Sinodal de 1984 tem tradução de Ilson Kayser. A de 2004 tem tradução de Ilson Kayser com revisão de Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander. A edição da Mundo Cristão de 2016 tem a tradução de Murilo Jardelino e Clélia Barqueta. A edição em espanhol da Editora Sígueme de 2004 utiliza "cara" e não "preciosa", com a tradução de José L. Sicre. De igual modo, a edição em inglês da Editora Macmillan de 1949 (reimpressão de 1979) traduz como "costly" o termo alemão *teure*, tendo a tradução de R. H. Fuller, com revisão posterior feita por Irmgard Booth. No opúsculo de Karl Barth sobre o tema do discipulado, ele faz várias referências a Bonhoeffer, na parte final ele retoma a comparação entre "graça barata" e a "graça cara" dizendo que nos dias atuais a graça "pode ter se tornado ainda mais cara", é a forma que foi traduzida para o português. BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 69, com tradução de Moisés Carneiro Coelho. A tradução em inglês da biografia de Bonhoeffer escrita por Eberhard Bethge utiliza "costly" para comparar a "graça cara" com a "graça barata". BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 460, 884. Finalmente, Gibellini traz: "Bonhoeffer distingue entre 'graça barata' (*billige Gnade*) e 'graça cara" (*teure Gnade*) [...]". GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p. 109, com tradução de João Paixão Netto. A pesquisa sobre o termo *teure* está disponível em: <https://de.langenscheidt.com/deutsch-portugiesisch>. Acesso em: 10 jan 2022 [português de Portugal]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/escolar-alemao>. Acesso em: 10 jan 2022. Disponível em: <https://pt.pons.com>. Acesso em: 10 jan 2022. Nos dicionários on-line pesquisados, o verbete é *teuer* e não *teure*, sendo indicada a tradução para o português como "caro" e "precioso". Não temos a pretensão de sugerir uma tradução, mas de instrumentalmente nos valermos do uso que outras versões dispõem para melhor significar nosso conceito.

[853] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 9.

[854] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 9.

[855] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 10.

[856] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 9.

[857] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 10.

[858] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 9.

provoca. Apresenta-se como *cara* por ter um preço, um custo, que não pode ser pago pelo ser humano, visto ser em si mesma *graça*, gratuidade, mas que exige renúncia de si para poder ser recebida. Sempre graça porque "a obediência ao chamado de Jesus nunca é um ato que o homem possa realizar por sua própria iniciativa" [859], porém, "o passo para dentro da situação jamais é oferta do homem a Jesus, mas sempre a graciosa oferta de Jesus ao homem"[860] – por isso um *chamado*. A renúncia de si mesmo é o preço a ser pago, não meritoriamente, mas para que se abra espaço para que a graça inunde o ser como um todo. Ele vai utilizar das metáforas bíblicas encontradas nas parábolas de Jesus para ilustrar o conceito:

> A graça preciosa é o tesouro oculto no campo, por amor do qual o homem sai e vende com alegria tudo quanto tem; a pérola preciosa, para adquirir a qual o comerciante se desfaz de todos os seus bens; o governo régio de Cristo, por amor do qual o homem arranca o olho que o escandaliza; o chamado de Jesus Cristo, ao ouvir do qual o discípulo larga as suas redes e o segue.[861]

Em uma dura crítica à construção do pensamento luterano alemão em seus dias e à prática da Igreja em conformar-se com os erros da sociedade alemã, Bonhoeffer explicita que "como corvos nos reunimos em torno do cadáver da graça barata e dela recebemos o veneno devido ao qual o discipulado de Jesus morreu em nosso meio"[862]. A busca pela graça barata é uma perversão posterior à teologia e a biografia de Lutero em uma tentativa de se esvaziar a obediência que o seguimento exige[863]. Bonhoeffer ataca tanto o legalismo, aquele que pensa poder se salvar por seus próprios méritos, quanto a graça barata, aquele que pensa poder se salvar sem o custo do discipulado[864].

A luta contra o egocentrismo, o amar a si próprio, é o ponto focal do enfrentamento da graça em Bonhoeffer. Por isso, discipulado é a renúncia do "eu" nos mesmos moldes de Jesus Cristo até a cruz. É neste sentido que o conceito de seguimento se completa e se aprofunda, porque é um passo após o outro nas entranhas do abandono de si. Foi o que Lutero fez ao entrar no monastério e mais ainda quando dele saiu, como Bonhoeffer diz: "da primeira vez, quando para o convento, abandonara tudo – menos a si mesmo, o seu piedoso Eu. Desta vez, até

[859] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 41.
[860] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 41.
[861] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 10.
[862] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 17.
[863] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 14-15.
[864] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

isso lhe foi tirado"[865]. A graça cara exige a renúncia de si e o assumir do mundo, porém não em se conformar com ele e sim em transformá-lo pela influência do verdadeiro seguimento.

4.11
O seguimento

O seguimento é a resposta ao chamado de Cristo ao discipulado[866]. Simplesmente significa o "vai andando atrás de mim"[867], porém é um andar nas mesmas pegadas, indo na mesma direção e não somente acompanhar alguém. É "compartilhar sua vida e destino ao custo de todas as outras alianças e compromissos"[868]. Seguimento é imitação e, por conseguinte, sucessão.

Concebido como o "ir detrás de" sem elementos de mediação entre o discípulo e o crucificado, "era uma relação imediata (não mediada) com Jesus. Nada fica entre o discípulo e o Senhor"[869], como afirma Willmer. O contrário significava para Bonhoeffer o legalismo ou, no outro lado da moeda, o conformismo da cristandade em se acomodar com a realidade dada. Assim, o discipulado é seguimento da única *imagem* que está à sua frente, o Crucificado. Nada mais afeta sua visão ou confunde seu caminho. Por esta razão, toda e qualquer outra relação que o discípulo tenha será mediada por Cristo, inclusive consigo mesmo e com o irmão.

O primeiro elemento a se considerar no discipulado é que "cada qual é

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[865] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 13.
[866] O termo alemão *nachfolge*, título original da obra *Discipulado*, poderia ser traduzido como "sucessão", pela imagem que se forma do seguidor indo atrás do seu mestre, o que poderíamos tratar como "seguimento". O uso de "sucessão" em Bonhoeffer não é como assumir o lugar de outro em substituição absoluta deste, mas como ocupar seu lugar como representante, é o expresso pela própria gênese do termo "cristão" empregado em Antioquia por primeira vez (At 11,26). Cristo se torna "visível" no mundo pelo cristão. Essa é a imagem que se pretende transmitir neste trabalho, por isso a escolha pelo uso da palavra "seguimento" ou "sucessão" para representar o *nachfolge*, o "vai andando atrás de mim". Contudo, a tradução da obra de Bonhoeffer para o português tem sido feita com o uso da palavra "discipulado", a qual deveria remeter ao mesmo tipo de imagem de "seguimento", porém, a nosso ver, esta palavra foi esvaziada por seu uso indiscriminado no pensamento teológico e pastoral evangélico contemporâneo. Mesmo assim, temos usado "discipulado", mas sempre na acepção de "seguimento" e "sucessão". Pesquisa do termo *nachfolge* disponível em: <https://de.langenscheidt.com/deutsch-portugiesisch>. Acesso: em 10 jan 2022 [português de Portugal]. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/escolar-alemao>. Acesso em: 10 jan 2022. Disponível em: <https://pt.pons.com>. Acesso em: 10 jan 2022.
[867] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 20.
[868] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 15. Barth faz uma breve reflexão sobre o termo grego *akolouthein* e de seu significado de "ir após ou atrás de alguém" e de como no NT, a partir de Jesus, adquiriu um novo significado.
[869] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 178 [tradução nossa].

chamado individualmente, e tem que ser discípulo sozinho"[870]. Ainda que seja um compromisso com o mundo, a responsabilidade é individualizada. Porém, não segue sozinho, aqui está o segundo elemento, ele é levado à comunidade, como ele diz: "Todos entram sozinhos no discipulado, mas ninguém fica sozinho nele". Apesar disso, ele segue: "Aquele que ousa tornar-se solitário, confiante na Palavra, recebe a comunhão da Igreja. Torna a encontrar-se numa comunhão visível, que o compensa cem vezes por aquilo que perdera"[871]. O que completa o conjunto da reflexão primeira de Bonhoeffer com *Discipulado* e *Vida em comunhão*.

O seguimento é à pessoa do Crucificado e não ao caminho. Seguir o caminho conduz à expectativa da recompensa ao final do caminho, além dele. Seguir o Crucificado é encontrar no seguimento a própria recompensa. O discípulo não segue Cristo pela esperança de uma *beatitude* futura, isso seria colocar outro conteúdo no discipulado que não Cristo somente. Ainda que a esperança o atraia e a promessa o impulsione, sua única substância é Cristo. Bonhoeffer diz: "quem, porém, perder a sua vida no discipulado, no carregar da cruz, tornará a encontrá-la no próprio discipulado, na comunhão da cruz com Cristo"[872]. Perder a vida é o sacrifício da renúncia de si, como ele mesmo diz: "É Cristo que o seguidor encontra ao tomar sobre si sua cruz"[873]. Na mesma linha, Barth escreve tempos depois que "seguir Jesus significa ir além de si mesmo em uma ação e atitude específicas é, portanto, virar as costas pra si mesmo e deixar o eu pra trás"[874].

Analisando a partir de um ponto de vista ético, Bonhoeffer diz que "pior do que a má ação é ser mau"[875], que significa que não são as ações boas ou más, e sim a *direção* que se toma, e ainda, quem está tomando essa ação se é ou não um discípulo. Não é só uma questão de princípio, porque isso já estaria no domínio da ética e para ele, a questão tem a ver com o retorno à origem. O seguimento não está vinculado a ações específicas, mas a um certo *modo de ser* no mundo, uma atitude fundamental de existência que ocorre na aceitação do senhorio de Cristo[876].

Assim, seguimento não é ética simplesmente, uma decisão acerca de um comportamento, mas compromisso de vida a partir da plenitude do amor a Deus:

[870] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 49.
[871] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 54.
[872] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 46.
[873] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 47.
[874] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 27.
[875] BONHOEFFER, D., Ética, p. 45.
[876] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 180 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"Não estando amarrado por princípios, mas comprometido pelo amor a Deus, ele se libertou dos problemas e conflitos da decisão ética. Esses não mais o afligem. Ele pertence unicamente a Deus e à vontade de Deus"[877], diz ele. Não que isso menospreze, contradiga ou ignore o comportamento ético e sim que o seguimento é um caminho *mais excelente* porque se relaciona com a "origem" e não com o bem e o mal, pois, "princípios são apenas instrumentos na mão de Deus, que logo são jogados fora como imprestáveis"[878]. Seguimento está na ordem da *soteriologia*, tem a ver com o *sentido*, posto filosoficamente, se for possível fazê-lo.

Em essência o seguimento é a única possibilidade para se viver o cristianismo, por não ter sido construído para ser uma religião ou credo, sendo mais simples e, ao mesmo tempo, mais profundo do que isso, porque se trata de *mimetizar* em ato de liberdade a pessoa de Jesus de Nazaré. Discipulado é "essencialmente obediência e fé no único Senhor Jesus Cristo"[879], segundo Willmer.

Colocar-se no seguimento é assumir uma direção de vida. Essa mudança de rota configura-se em uma *hermenêutica* da existência ao se estruturar novos paradigmas para o estabelecimento de uma cosmovisão que permita ocupar todas as áreas da vida. Discipulado não se vivencia somente protegidos pelas paredes de uma Igreja, somente como espiritualidade ou somente na relação com os irmãos em uma comunidade. O seguimento do Crucificado é um compromisso de vida que afeta toda a vida.

Viver como Jesus viveu é *obedecer* como ele obedeceu, *crer* como ele creu, *amar* como ele amou e se entregar como ele se entregou. Por isso, veremos a seguir como tais elementos se relacionam a partir da hermenêutica do seguimento.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.11.1
Obedecer, crer e seguir

A afirmação de Bonhoeffer, "[...] somente o obediente é que crê"[880], está em aparente contraposição ao pensamento de que "[...] somente o crente é que é obediente"[881], o que tem levado o cristianismo à graça barata e à arrogância de se oferecer perdão a si mesmo ou na espera de *sentir* a fé para então *agir* ao chamado.

[877] BONHOEFFER, D., Ética, p. 47.
[878] BONHOEFFER, D., Ética, p. 48.
[879] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 187 [tradução nossa].
[880] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 12.
[881] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 30.

Entretanto, ele afirma: "só o crente é obediente, e só o obediente é que crê"[882]. O que viria primeiro então, crer ou obedecer? Ele exemplifica esse conceito com o chamado de Cristo a Pedro e a ação primeira desse em deixar as redes e segui-lo. Esse ato primeiro é a obediência, é a parte que cabe ao homem, um ato externo, inserido na possibilidade da *iustitia civillis*[883], "primeiro, o passo da obediência, antes que se possa crer", ele continua, "o desobediente não pode crer"[884]. Barth interpreta esse conceito bonhoefferiano da "simples obediência" como "quando fazemos exatamente o que nos é dito – nada mais, nada menos, e nada diferente"[885]. O discipulado reside nesse ato primeiro, o qual revela a graça cara. Para Bonhoeffer, discipulado é obediência (*gehorsam*), neste sentido que deve ser compreendida a profundidade do seguimento do Crucificado.

A obediência não permite espaço para interpretações, caso contrário, estaria sendo mediada por outro que não Cristo. Não é cega porque está vendo Cristo à frente. Um ato de liberdade. O discípulo é livre para não aceitar o chamado, mas ao aceitá-lo não é livre para não obedecer[886]: "aceita o chamado tal como fora

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[882] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 25.
[883] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 26. A *iustitia civillis* estaria dentro da compreensão reformada da graça comum, como um elemento que não garante a salvação, mas permitiria a liberdade humana, ao mesmo tempo que tenta fugir de um *sinergismo* soteriológico. O teólogo reformado Louis Berkhoff define deste modo a graça comum e a *iustitia civillis*: "A graça comum capacita o homem para praticar o que geralmente se denomina justitia civilis, isto é, aquilo que é certo nas atividades civis ou naturais, em distinção daquilo que é certo nas questões religiosas, as boas obras naturais nas relações sociais, obras que se harmonizam externa e objetivamente com a lei de Deus, embora inteiramente destituídas de qualquer qualidade espiritual. Isso está em harmonia com a nossa confissão reformada (calvinista). O artigo XIV da Confissão Belga fala, em seu título, da incapacidade humana de realizar o que é verdadeiramente bom, afirma que o homem conservou apenas diminutos restos dos seus excelentes dons, o bastante para deixá-lo sem desculpa, e somente rejeita o erro pelagiano segundo o qual o homem pode, por si mesmo, praticar o bem espiritual ou salvífico. O artigo 3 dos Cânones de Dort fala num tom semelhante: 'Portanto, todos os homens são concebidos em pecado e são por natureza filhos da ira, incapazes para o bem salvífico' etc. Talvez se objete que o Catecismo de Heidelberg fala em termos absolutos na pergunta 8, quando afirma que somos incapazes de fazer qualquer bem, a não ser que sejamos regenerados. Mas, pelo Comentário do próprio Ursino, fica evidente que ele não nega que o homem possa praticar o bem civil, mas somente que possa praticar as boas obras definidas na pergunta 91 do referido catecismo. Os teólogos reformados (calvinistas) geralmente afirmam que os não regenerados podem realizar o bem natural, o bem civil, e o bem religioso exterior. Contudo, eles chamam a atenção para o fato de que, conquanto essas obras dos não regenerados sejam boas do ponto de vista material, como obras ordenadas por Deus, não podem ser consideradas boas do ponto de vista formal, uma vez que não provêm do motivo certo e não visam ao propósito certo. A Bíblia fala repetidamente de obras de não regenerados como boas e corretas, 2 Rs 10.29, 30; 12.2 (comp. 2 Cr 24.17-25); 14.3, 14-16, 20, 27 (comp. 2 Cr 25.2); Lc 6.33; Rm 2.14, 15." BERKHOF, L., Teologia Sistemática, p. 436. A relação que Bonhoeffer faz entre a *iustitia civilis* como finalidade do *primus usus*: BONHOEFFER, D., Ética, p. 194.
[884] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 27.
[885] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 33.
[886] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 35.

pronunciado; não procura interpretá-lo ou espiritualizá-lo; aceita a palavra de Deus, e está pronto a obedecer"[887]. Ele segue considerando a mediação que só a Cristo pertence: "contra toda a relação imediata natural, contra a relação imediata ética, contra toda a relação imediata religiosa, ele vai ser obediente à Palavra de Deus"[888], porque é "no fazer, apenas, que se consuma a submissão à vontade de Deus"[889].

Pode parecer estranho a seguinte afirmação de Bonhoeffer, de que a "consciência separa o ser humano de Deus [...]. A consciência não é a voz de Deus no ser humano pecador"[890]. Entretanto, faz eco com a sua assertiva de que somente o obediente é quem crê a partir de sua tentativa de contrapor a fé a uma *racionalização* que diminua o seguimento. Reforçando que o seguimento é de fundo cristológico, em que somente Cristo é o mediador entre o ser humano e ele (Cristo) mesmo, ou seja, não há outra mediação entre o "tu-eu", entre Cristo e o discípulo. Nem mesmo a própria consciência do discípulo porque a obediência deve ser à palavra de Deus que o chama.

De igual modo, sua reflexão segue na análise da relação entre crer e obedecer: "Só aquele que crê é obediente – diz-se ao obediente na fé. Só o obediente é que crê – diz-se ao crente na obediência". Ele repete os construtos colocando-os a partir da ótica daqueles que defendem a primazia de cada lado em independência, porém, continua: "Tomando-se isoladamente a primeira fase, entregamos o crente à graça barata, o que vale dizer, à condenação. Tomando-se isoladamente a segunda frase, entregamos o crente às obras, o que vale dizer, igualmente à condenação"[891]. Entregar o crente às obras é o mesmo que dizer "legalismo"[892], em outras palavras, negação da graça. Obediência aqui não é legalismo, porque é obediência ao chamado de Cristo como ato primordial e não a qualquer lei ou normativa que o preceda, deste modo, a "fé somente é possível nesta nova existência que a obediência criou"[893]. Nas palavras de Barth:

> Não há nada que nos sugira algum tipo de intervalo na convocação dos discípulos, i.e., que eles primeiro acreditaram nele e depois decidiram obedecer-lho [*sic*] e, finalmente, o fizeram. Jamais há uma questão aberta, quando e como a obediência

[887] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 53.
[888] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 53.
[889] BONHOEFFER, D., Ética, p. 31.
[890] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 127.
[891] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 28.
[892] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 40.
[893] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> tem que começar se a fé é pressuposta. Fé não é obediência, mas como obediência não é obediência sem fé, fé não é fé sem obediência.[894]

No discipulado não há diferença real, nem sequência temporal entre crer e obedecer. A relação é de interdependência, pois não há discipulado sem a graça de Cristo, assim como não há graça sem discipulado. A obediência passa a ter a primazia na relação com Cristo do mesmo modo que o crer[895]. A suposta diferença é resultado da dicotomia que a perda da "origem" causou[896]. Para ele, felizes são os que compreendem que "o discipulado de Cristo nada mais é senão a vida baseada na graça, e para os quais a graça nada mais é senão o discipulado"[897]. Entretanto, a obediência é o "ato exterior" de compromisso, é o passo da fé, é o "como viver hoje uma vida cristã"[898].

Ainda sobre essa relação crer e obedecer, tratando sobre o conceito de "conformação" em sua estruturação da ética, Bonhoeffer diz que ela não é um esforço do cristão para se moldar à forma de Jesus Cristo, mas o "fato da forma de Jesus Cristo agir sobre nós por força própria a ponto de moldar a nossa forma de acordo com a dele (Gl 4.19)"[899]. A obediência não pode ser compreendida fora da graça, caso contrário se transformaria em legalismo, porém, o "caro" (*teure*) da graça é o ato de obedecer, que implica em exteriorização, compromisso, seguimento, renúncia e sacrifício. Obediência é o ato de ser da graça tanto quanto a fé. Só é seguidor do Crucificado quem o obedece até a morte de cruz. Porque obediência é a encarnação da graça no mundo. É um abandonar o relacionamento de "obediência e lealdade"[900] que tem consigo mesmo para o relacionamento com Jesus.

Anos mais tarde, após escrever *Discipulado*, ao fazer um levantamento dos seus últimos dez anos por meio de uma carta a seus amigos, Bonhoeffer fala sobre uma ética responsável e a partir desta concepção ele menciona quem seria a "pessoa responsável" capaz de sacrificar princípios, consciência moral, liberdade, por exemplo. Ele afirma que é aquela que segue o "chamado à ação obediente e responsável, a pessoa responsável, cuja vida nada pretende ser do que resposta à

[894] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 25.
[895] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 25.
[896] BONHOEFFER, D., Ética, p. 20.
[897] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 19.
[898] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 18.
[899] BONHOEFFER, D., Ética, p. 55.
[900] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pergunta e ao chamado de Deus"[901]. O conceito bonhoefferiano de obediência ao chamado se mantém e está interligado ao agir ético responsável, ou seja, o chamado ao seguimento sempre é *encarnacional* na história. Somente o obediente é que é seguidor do Crucificado.

4.11.2
Seguimento e sacrifício

O discipulado para Bonhoeffer não implica necessariamente em sofrimento, a questão não é sobre o prazer ou a dor, mas acerca do seguimento em si[902]. Não se avalia o custo do discipulado pela quantidade e tipo de sofrimento suportado, tão pouco se está sendo negado para se ter uma vida prazerosa. O que se exige é a obediência ao chamado, podendo conduzir a uma vida longa e próspera tanto quanto ao enforcamento em uma corda de piano. O sofrimento é a renúncia de si mesmo e isso é o que está implicado em todo chamado de seguimento do Crucificado. Diríamos, para usar uma expressão que trabalhamos antes, que o seguimento ao chamado é a *vida boa*, porque, neste caso, sofrimento tem a ver com outorga de sentido.

Há uma clara preocupação por parte de Bonhoeffer em tentar indicar que a livre aceitação do seguimento pode implicar em sofrimento nas diversas áreas do ser, ao mesmo tempo que o nível de sofrimento não pode indicar a profundidade do compromisso. Caso contrário, seu caminho ao martírio poderia ser interpretado como legalismo. De igual modo, ele diz que "não serão as circunstâncias externas, mas nós mesmos que transformaremos a nossa morte naquilo que ela pode ser, ou seja, na morte em consentimento voluntário"[903], em outras palavras, o sofrimento do seguimento está no próprio ato de liberdade em assumir o caminho porque necessariamente é o "renuncie-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me" (Mt 16,24). É em liberdade que se assume o sofrimento, é esse o meio de vencê-lo do mesmo modo que o Mestre fez como ele diz

> Cristo se esquivou do sofrimento somente até que chegasse a sua hora; mas então ele foi ao seu encontro com liberdade, o enfrentou e venceu. [...] Não somos Cristo, mas se quisermos ser cristãos, importa que participemos da grandeza de coração de Cristo por meio da ação responsável, que com liberdade aproveita a oportunidade e se

[901] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 30.
[902] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 178 [tradução nossa].
[903] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 42.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> expõe ao perigo, e por meio do compadecer-se autêntico, que não brota do medo, mas do amor libertador e redentor de Cristo para com todos os que sofrem.[904]

Mesmo Bonhoeffer não vislumbrava a morte *devota* como projeto[905], ainda que reflexões sobre a possibilidade da necessidade de tal sacrifício possam ter ocorrido de modo preliminar[906], como afirma seu amigo Bethge. Refletindo sobre as ações conspiratórias da qual fez parte e de se assumir a ética da responsabilidade, Bonhoeffer diz: "A questão responsável última não é como eu poderia escapar da situação de modo heroico, mas [como] a próxima geração deverá continuar a viver"[907]. Aqui fica registrado a consciência e o assumir o sacrifício por parte de Bonhoeffer na conjectura que o discipulado exige, renúncia de si e olhar sempre pelo benefício do outro.

4.11.3
A "citerioridade"

Bonhoeffer menciona em uma carta de 21 de julho de 1944 a Eberhard Bethge que conheceu nos Estados Unidos um pastor francês (Jean Lasserre), o qual mencionou que almejava se tornar um "santo", o que impressionou bastante a Bonhoeffer, que contra-argumentou dizendo que desejaria "aprender a crer". Ele então escreve o seguinte a partir deste encontro e reflexão sobre o tema:

> Por muito tempo fiquei sem entender a profundidade desse contraste. Eu pensava que pudesse aprender a crer tentando eu mesmo viver algo assim como uma vida santa. Como conclusão desse caminho, escrevi *Discipulado*. Hoje vejo claramente os perigos desse livro, cujo teor, no entanto, mantenho integralmente.[908]

O que seria esse "perigo" contido em *Discipulado*? Ele mesmo vai explicar isso a partir do conceito de "citerioridade"[909], que parece (ele não diz isso claramente) expandir e não contrastar com sua célebre frase "somente o obediente é que crê"[910], porque "só na total citerioridade da vida se aprende a crer"[911]. Tornar-

[904] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 39-40.
[905] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 38-39.
[906] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 676.
[907] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 32.
[908] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 495-496.
[909] Em NRP de Resistência e submissão, consta que no original alemão é usado o termo *Diesseitigkeit* e que "citerioridade" foi criado a partir do adjetivo "citerior". BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 495. Em português, citerior é o "[...] que está aquém; que se situa do lado de cá. [...] Antônimo de ulterior". HOUAISS, A.; DE SALLES, V. M., Dicionário Houaiss da língua portuguesa, p. 475.
[910] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 12.
[911] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 496.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

se-ia um perigo, porque poderia levar ao legalismo fundamentado em uma espécie de *idealismo* que afetaria o discípulo ao envolvê-lo na religiosidade afastada do mundo. Nas cartas da prisão, parece aflorar a busca de Bonhoeffer por "vivenciar" a crença, a fé, por tê-la como experiência no cotidiano da vida na radicalidade de seu pensamento cristológico encarnacional. Por isso, ele não renega o *Nachfolge* porque a centralidade de seu pensamento continua sendo *seguimento do Crucificado*, porém muito mais profundo ao assumir o mundo plenamente, o que seria o *agravamento* de uma obediência encarnada, em que a citerioridade é a experiência da graça profunda e vivenciada na completude da humanidade, como foi a encarnação de Cristo. Como se no conhecido trinômio epistemológico Deus, o ser humano e o mundo, Bonhoeffer tivesse refletido a partir do agir de Deus, na relação do ser humano com Deus e com o outro, primeiramente, e, agora, na relação do ser humano com o outro e o mundo, mantendo o paradigma da ação primeira divina.

Então, cabe-nos compreender melhor a "citerioridade". Nas palavras dele, ela seria o "viver em meio à pletora de tarefas, questões, sucessos e insucessos, experiências e perplexidades"[912]. Ainda resta compreender que esta citerioridade provoca a abnegação, ou é provocada por esta, o não pensar em si mesmo, uma profunda entrega à graça:

> Quando se desiste completamente de fazer algo de si mesmo [...], então nos atiramos totalmente nos braços de Deus, então não mais levamos a sério os nossos próprios sofrimentos, mas o sofrimento de Deus no mundo, então vigiamos com Cristo no Getsêmani, e penso que isto é fé, isto é *metanoia*, e assim a gente se torna um ser humano, um cristão. Como poderíamos tornar-nos arrogantes com os sucessos ou desiludidos com os insucessos, se participamos do sofrimento de Deus na vida citerior?[913]

Viver no mundo é experimentar o *todo* do mundo, suas alegrias e dores, vitórias e derrotas e compreender que isso é trazer Deus para o centro da vida e seguir o Crucificado *encarnacionalmente*. Esse é o agir da fé, um agir abnegado e marcadamente histórico na relação com o outro enquanto ser humano real, assumindo, também, sua *humanidade* com suas qualidades e defeitos e não a idealização ou *retenção* de um próximo confeccionado a partir dos pressupostos egoístas de um "eu" que vive *em* si mesmo e não *no* mundo.

[912] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 496.
[913] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 496.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

A Igreja vive no mundo não como que perdendo sua essência e sendo absorvida por este, como um esvaziamento de sua identidade. Ela precisa entrar no mundo em razão do paradigma cristológico e, logo, de sua encarnação. Otto Dudzus, aluno e discípulo de Bonhoeffer que, juntamente com outros alunos, transcreveu algumas de suas aulas, escreveu, apresentando em um desses trabalhos: "a mundanidade da Igreja se baseia já [...] na encarnação de Cristo. A profundidade total é o espaço que corresponde à Igreja que tem de ser mundana por Cristo e pelo homem real. Um espaço sagrado próprio do mundo que lhe está vedado"[914].

A vida na citerioridade não é inimiga do discipulado, ao contrário, é para onde o seguimento obediente nos leva a viver na realidade histórica e não em uma relação idealizada seja com Deus, seja com o próximo, seja com o mundo.

4.11.4
O amor

O conhecido texto bíblico de 1Jo 4,8 "Deus é amor" é um ponto de reflexão para que Bonhoeffer exponha sua compreensão sobre essa palavra tão explorada e controversa. O amor deve ser compreendido a partir de Deus e não Deus a partir do conceito de amor, em razão da plenitude divina em sua própria revelação. Deste modo, ele é categórico ao afirmar que "só sabe o que é amor quem conhece Deus"[915] e mais, como Deus é que se revela, o amor precisa ser por ele também revelado. Mais uma vez, Jesus Cristo será inserido como a máxima revelação do Pai como a encarnação real do que seria o amor. O que fica mais evidente em uma frase que precisa ser compreendida a partir da ênfase feita no próprio texto, ele diz: "amor não é o que ele *faz* e *sofre*; amor é o que *ele* faz e sofre"[916]. Jesus é o amor e não suas ações.

Apesar de *amor* ser usado para expressar uma gama de relações entre situações e sentimentos, para ele tais relações podem estar vazias de amor. O que não seria nada *novo* se comparamos com outros autores e até na crítica de senso comum à questão. O diferencial do seu pensamento se encontra em compreender o amor como sendo a "ação de Deus no ser humano através da qual é superada a

[914] DUDZUS, O., Apresentação, p. 20.
[915] BONHOEFFER, D., Ética, p. 36.
[916] BONHOEFFER, D., Ética, p. 36.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

dicotomia em que o ser humano vive"[917]. Para ele, essa "ação" divina tem um nome que é Cristo. O amor não é simplesmente um dom, ainda que ele afirme certa "passividade" do ser humano diante do agir divino, tão pouco é uma resposta humana à entrega do Pai em Cristo, ele nada mais é do que a "origem" esquecida. Deus é o definidor do amor, amor é o que ele é, assim:

> Tudo o que estamos acostumados a chamar de amor, o que vive nas profundezas da alma e na ação visível, até aquilo que brota do coração piedoso em termos de fraterno serviço ao próximo, pode estar sem "amor", e isso não porque em todo comportamento humano continua havendo um resto de egoísmo que obscurece completamente o amor, e sim porque amor é algo completamente diferente do que aqui se entende. Amor não é, também, a relação pessoal direta, a compreensão dos aspectos pessoais, do individual em contraste com a lei da objetividade, da ordem impessoal.[918]

O amor é graça e por isso cabe ao ser humano aceitá-lo. Não há no amor dicotomia entre ser e fazer, graça e obediência, verdade e fé, sentimento e razão, porque ele é origem. Exatamente por ser graça é que precisa ser compreendido como agir *encarnacional* de Deus que deu Jesus à humanidade, o que levará o discípulo a se encarnar em amor e não somente uma passividade característica da graça barata. O seguimento em amor não encontra limites a não ser os próprios limites do amor, que nunca estão em si realmente, mas tão somente na incapacidade humana de vivenciá-lo em plenitude, ainda que Bonhoeffer afirme que a "comunhão de amor baseia-se na entrega irrestrita de um pelo outro. *O fato de o ser humano poder entregar-se irrestritamente a Deus, deve-se à entrega irrestrita de Deus ao ser humano*"[919]. O quanto alguém é capaz de amar jamais encontrará resposta se Cristo for o parâmetro, e a liberdade a porta. O amor no seguimento conduz à entrega total.

4.12
O seguimento "extraordinário"

O seguimento extraordinário (*außerordentliche*) é o objetivo da reflexão teológica que Bonhoeffer faz acerca do capítulo 5 do livro de Mateus, as bem-aventuranças. O título do capítulo no *Discipulado* é "do 'extraordinário' da vida

[917] BONHOEFFER, D., Ética, p. 37.
[918] BONHOEFFER, D., Ética, p. 35.
[919] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 141.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

cristã”[920]. Ainda que ele ocupe a maior parte do capítulo com outras temáticas das bem-aventuranças, parece que tudo está em uma crescente até culminar no “amor ao inimigo” e quem seria o inimigo a quem se deve amar.

Em *Criação e queda*, Bonhoeffer nos mostra que a serpente era a única inimiga do ser humano, porém essa inimizade se infiltrou na relação entre Adão e Deus, entre Adão e Eva e entre o ser humano e o mundo. Em sua tentativa de ser *sicut deus*, o ser humano descentraliza Deus e se insere no centro, na exclusividade do amor a si, o que o torna por si mesmo inimigo dos demais personagens nas suas possíveis relações. Bonhoeffer vai além em sua análise teológica e passa a considerar a partir da ótica da natureza, o mundo, como agente que responde à inimizade do ser humano também com inimizade a este, ele esclarece assim: “Contra o *ser humano sicut deus*, a criatura que acreditava poder viver de si mesma, contra ele se levanta a outra criatura, ela se nega a ele, ela se afasta dele, ela se torna muda, enigmática e infrutífera para ele”[921]. Interessante a abordagem feita por ele que nos apresenta a constituição da rede de inimigos produtos do agir do ser humano, quando este se coloca no centro, isto é, a natureza se torna inimiga por reação.

Deus, o outro e a natureza como inimigos são produtos da queda. Eles são feitos inimigos quando o ser humano descentraliza Deus e se coloca *sicut deus*. Logo, ao pensar no inimigo, o ser humano precisa pensar em si mesmo primeiro como o agente da inimizade. O *outro* é posicionado como inimigo quando o ser humano se estabelece como *sicut deus*. Deste modo, a única forma de desfazer essa *maldição* é *descentralizar-se* de sua própria vida para poder restabelecer as relações rompidas e restaurar a harmonia. Amar o inimigo não é só um imperativo do seguimento, é o caminho para a vida abundante e plena, a vida boa.

Dos três inimigos identificados, trabalharemos somente a relação com o outro ser humano, obviamente a relação com Deus se fará presente em condição *sine qua non*, porém sem o aprofundamento que a temática exige. A inimizade na relação com a natureza deve permanecer como inquietação para reflexões futuras.

A seguir, vamos ampliar a análise acerca do seguimento “extraordinário” primeiro tratando sobre o ser humano em sua integralidade, para em seguida

[920] Em alemão, o título original é: “Vom „Außerordentlichen“ des christlichen Lebens”. BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 99.
[921] BONHOEFFER, D., Criação e queda, p. 131.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

definirmos o irmão e, então, a relação do amor fraternal que precisa ocorrer. Entretanto, o "extraordinário" assume tais aspectos e os transcende. Desta forma, será preciso apresentar a proposta de Bonhoeffer sobre carregar os pecados do irmão, para com isso transmutar o inimigo em amigo. Somente com esse passo, pode-se amar o inimigo como um irmão e viver a experiência do "extraordinário". Por fim, ficará o convite para se viver à altura do desafio central colocado a cada seguidor de Cristo para ser agente da graça a toda e qualquer pessoa, porque todos se tornam irmãos. É o que diferencia o cristianismo de qualquer outra proposta religiosa: amar o inimigo até o limite de se sacrificar por ele.

4.12.1
O ser humano real

A encarnação de Cristo revela uma atitude fundamental para o cristão: assumir o outro enquanto ser humano real e não uma idealização dele. Essa ênfase bonhoefferiana liberta o outro das amarras que se possa tecer sobre ele. Dita atitude do seguidor de Cristo, ele a chama de "conformação com o encarnado", que é "ser realmente humano"[922]. É uma clara afronta ao pensamento de supremacia ariana que se estabelecia na Alemanha naquele período, mesmo dentro do cristianismo. Ele diz em sua definição de "conformado com o encarnado":

> O ser humano pode e deve ser humano. Toda mania de super-homem, todo esforço de superar o humano em si mesmo, todo heroísmo, toda feição de semideus eliminam-se para o ser humano, porque não são verdadeiros. O ser humano real não é objeto de desprezo nem de idolatria, e sim objeto do amor de Deus. Aqui não se violenta a variedade da riqueza criadora de Deus através de falsa uniformidade, submetendo as pessoas à força a um ideal, a um tipo, a uma determinada imagem de ser humano. O ser humano real pode, em liberdade, ser a criatura de seu criador. Ser conformado com o encarnado significa poder ser o ser humano que na realidade se é. Renegam-se as aparências, a hipocrisia, a convulsão, a compulsão de ser algo diferente, melhor, mais ideal do que de fato se é. Deus ama o ser humano real. Deus fez-se ser humano real.[923]

Assumir o outro como ele é e, também, assumir-se como se é, em nada tem a ver com diminuir ou ignorar o pecado, por isso mesmo ele falará como conformar-se com o "crucificado" e com o "ressuscitado". Está relacionado com não sobrepor ao outro uma imagem prévia que *permita* amá-lo ou odiá-lo, porque, neste caso, se ama a imagem, o ideal, até se poderia dizer que se trata de uma espécie de idolatria

[922] BONHOEFFER, D., Ética, p. 55.
[923] BONHOEFFER, D., Ética, p. 55.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ou ilusão. O amor de Deus é ao ser humano real porque Deus assumiu a humanidade real, para poder redimi-la completamente.

A pergunta do Doutor da lei sobre quem era o seu próximo (Lc 10,29) é a clara demonstração da tentativa de *idealização* do outro e do afastamento do verdadeiro amor que o seguimento provoca. É encapsular o próximo dentro de uma definição que é estabelecida por um agente, é desumanizá-lo. O outro não se define por conceito, ele é realizado ao tocar a nossa existência. Jesus encontrou o ser humano em sua própria realidade e ali o amou. Enquanto o Doutor da lei tentava definir o próximo digno de ser amado, Jesus amava aquele próprio fariseu em sua indignidade.

4.12.2
Quem é o irmão?

Ao refletir sobre a parábola do bom samaritano (Lc 10,30-35) e de como o ser humano faz uma racionalização a partir da questão ética para não obedecer ao chamado de Cristo, Bonhoeffer analisa a questão levantada pelo Doutor da lei a Jesus sobre quem é o seu próximo. A isso o jovem teólogo alemão responde em forma de indagação que "seria o irmão na carne, o compatriota, o irmão da fé, o inimigo?"[924]. Para ele, essa pergunta não cabe porque o chamado não é para o próximo e sim para o discípulo de Cristo. Ele prossegue, ainda, qualificando esse "próximo" de um modo peculiar:

> Ser próximo não é mera qualidade do outro, mas é *o direito que o outro tem sobre mim* – só isto. A todo momento, em cada situação, é a mim que se exige ação e obediência. Literalmente, não sobra tempo para inquirir quanto à qualificação de meu semelhante. Tenho que agir, tenho que obedecer, tenho que ser o próximo para o outro.[925]

É preciso repetir a frase "ser próximo é o direito que o outro tem sobre mim", para que fique claro que a qualificação acerca do próximo se dá não nele em si enquanto objeto, mas no chamado que se faz ao discípulo, o que torna toda e qualquer pessoa um *próximo*, independente de quem ela seja ou do tipo de relação que possamos dispor, afinal, a identidade desse outro se dá na relação entre ele e o discípulo. Deste modo, o chamado ao discipulado afeta não só o sujeito, mas a

[924] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 36.
[925] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 36 [itálico nosso].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

relação que se estabelece com o outro, visto erroneamente como objeto, porque transforma o sujeito e o outro ao reconfigurar a relação entre ambos em *sujeito-sujeito*, independentemente do agir desse outro. Isto ocorre porque é acolhido pela mediação *em* Cristo como ele afirma: "[...] a ação do discípulo de Jesus não é determinada pelo que o outro é, mas somente por aquele a quem segue em obediência"[926]. De forma mais contundente, ele considera que o outro *revela* Deus para nós: "Deus ou o Espírito Santo junta-se ao tu concreto, somente por meio do seu atuar o outro se torna um tu para mim, junto ao qual brota meu eu ou, com outras palavras, todo tu humano é imagem fiel do tu divino"[927].

A obrigatoriedade da relação de irmandade entre o discípulo e o outro está baseada, novamente, na encarnação do Filho, pois nela todos foram feitos irmãos nele e, portanto, inseparáveis do Pai a ponto de afirmar que "distanciando-se do irmão, distancia-se de Deus"[928] e que "não há acesso a Deus para ele"[929]. Ainda, em razão da encarnação, ele vai afirmar que "culto e caridade são inseparáveis"[930], que é outra forma de se apresentar o pensamento, mas reforçando aquilo que é caro no conceito de seguimento bonhoefferiano, a ação prática do indivíduo e da Igreja. Em outras palavras, *assumir* o outro como irmão é *agir* com ele como se age com um irmão sanguíneo amado e não só *formalmente* como irmão na fé, que era o modo farisaico de irmandade, pois a justiça do discípulo precisa *exceder*.

O *excesso* que a justiça dos discípulos precisa alcançar é, em primeiro passo, a qualificação de todo e qualquer ser humano como próximo, logo, a identificação do outro como irmão sobrepuja toda e qualquer separação étnica, confessional ou familiar, as quais eram preciosas para a liderança judaica à época de Cristo e, de igual modo, elencadas pelo nazismo contra os judeus por ocasião da Segunda Guerra.

Por fim, em sua interpretação de *teleios* (Mt 5,48) como "inteiro", "completo", diferenciando-se da acepção comum deste termo que tem sido traduzido por "perfeito", ele eleva o tom ao dizer que ser perfeito é quando se está completo e não dividido. Isto porque como afirma Willmer: "O clímax do 'extraordinário' está na ordem para ser perfeito como o Pai que está nos céus por

[926] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 72.
[927] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 40.
[928] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 73.
[929] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 73.
[930] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 73.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

meio do amor ao inimigo”[931]. Neste sentido, Bonhoeffer afirma que “sozinho não se consegue ser alguém “inteiro”, mas apenas junto com outros”[932]. Em outras palavras, o irmão é quem nos humaniza integralmente, é quem nos torna inteiros, completos.

Então, que tipo de relação se desenvolve em plenitude com esse irmão? Frick diz que “[...] toda a teologia da socialidade e da comunidade cristã de Bonhoeffer é pregada a partir da aceitação incondicional do outro com base no aga,ph”[933]. Assim, precisamos analisar o conceito de amor fraternal e sua relação com o seguimento para vislumbrarmos a profundidade da proposta bonhoefferiana sobre o extraordinário amor ao inimigo.

4.12.3
O amor fraternal e o seguimento

Bonhoeffer apresenta uma qualificação para o amor enquanto *éros* e *ágape*. O “amor anímico” (*éros*) é diferente do “amor espiritual” (*ágape*) em natureza e pelo tipo de comunhão, relacionamento, que produz. O amor anímico “é capaz dos sacrifícios mais incríveis e, muitas vezes, supera em muito o legítimo amor cristão devido à sua dedicação ardorosa e seus êxitos evidentes, fala a linguagem cristã com eloquência imponente e arrebatadora”[934]. Ele segue os diferenciando por natureza: “O amor anímico ama a outra pessoa por amor a si mesmo; o amor espiritual ama a outra pessoa por amor a Cristo”[935]. O “amor espiritual” caminha na direção da liberdade que a não idealização do outro acolhe e libertando-o de qualquer controle, diferente do “amor anímico”. Ele segue: “Por essa razão, o amor anímico procura o contato imediato com o outro, não o ama em sua liberdade, mas como aquele que está preso a ele”[936].

O amor anímico está estabelecido a partir do próprio indivíduo e não de Cristo, por isso mesmo torna-se facilmente atitude egoísta. Além disso, o *éros* não permite ao outro a liberdade porque o ama a partir de um ideal confeccionado pelo sujeito que ama. Uma vez mais, Bonhoeffer está indo contra o idealismo. Ao amar

[931] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 181 [tradução nossa].
[932] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 280.
[933] FRICK, P., Entender Bonhoeffer, p. 22.
[934] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 24.
[935] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 24.
[936] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 24.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

um ideal, o egocentrismo se faz presente porque o ideal é algo que o sujeito almeja, já que o outro não é assumido em sua realidade de pecado, de injustiça, ou seja, em sua humanidade completa. O *ágape*, ao contrário, ama em liberdade ao receber o outro como ele é, pois o recebe mediado por Cristo. Assim, ao olhar esse outro, olha-se a Cristo, o que permite assumir o próximo em sua própria injustiça tal como ele é[937], não que Cristo seja injustiça (Gl 2,17), mas que ele se fez injustiça por nós. Para Bonhoeffer, tal atitude não representa uma idealização porque Cristo é Deus encarnado e viveu esse amor pleno. Então, o *éros* se sacrifica pelo outro porque busca algo de si mesmo no outro, enquanto o *ágape* se sacrifica pelo outro porque busca servi-lo[938]. O estatuto da liberdade do outro conferida pelo *ágape* é descrito do seguinte modo por ele:

> [...] eu tenho que libertar o outro de todas as tentativas de determiná-lo, coagi-lo e dominá-lo com meu amor. Liberto de mim, o outro quer ser amado tal como é, como aquele por quem Cristo se tornou humano, morreu e ressuscitou, para qual Cristo conquistou o perdão dos pecados e para quem tem preparado uma vida eterna. Muito antes de eu poder agir, Cristo agiu decisivamente em favor do irmão, por isso devo deixá-lo livre para Cristo. Ele deverá encontrar-se comigo apenas como aquele que ele já é em Cristo. Esse é o sentido da afirmação de que podemos nos encontrar com o outro somente através da mediação de Cristo. O amor anímico cria sua própria imagem a respeito do outro, do que ele é e do que ele deverá ser. Ele toma em suas mãos a vida do outro, O amor espiritual reconhece a verdadeira imagem do outro a partir de Cristo, a imagem que Jesus Cristo cunhou e ainda quer cunhar.[939]

No amor mediado em Cristo, o seguimento é um *ato de graça* para com o próximo por Cristo *ser* em nós e no irmão. Graça porque é um encontro com o outro em sua plena liberdade. Assim, não se pode separar a graça do amor fraternal, fazer isso seria apregoar a graça barata porque o discípulo é devedor de amor ao irmão. Cristo é sempre o mediador entre nós e o irmão[940]. A comunhão com o irmão é parte integrante do seguimento e não uma opção:

> Quando Deus teve misericórdia de nós, quando nos revelou Jesus Cristo como nosso irmão, quando conquistou nosso coração com seu amor, nesse momento começou a instrução no amor fraternal. Sendo Deus misericordioso para conosco, aprendemos a ter misericórdia para com nossos irmãos. Recebendo perdão ao invés de juízo, fomos habilitados a perdoar nossos irmãos. O que Deus fez conosco, isso estávamos devendo ao nosso irmão. Quanto mais havíamos recebido, tanto mais podíamos dar; quanto mais pobre nosso amor fraternal, visivelmente tanto menos vivíamos da misericórdia e do amor de Deus. Desta maneira, Deus mesmo nos ensinou a

[937] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 81, 84.
[938] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 25.
[939] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 26.
[940] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> encontrar uns aos outros, assim como ele veio ao nosso encontro em Cristo.[941]

Por mais que o individualismo contemporâneo possa ter influenciado o cristianismo, ou se originado a partir de uma deturpação dele, o seguimento exige uma vida em comunhão com os irmãos[942]. Não basta definir o amor enquanto *ágape*, pois ele só existe no encontro com o irmão, no cristianismo não há *ágape* enquanto *eidos* metafísico. Em um de seus sermões proferido em 13 de março de 1932, ele afirma:

> Quem encontrou Deus também encontra seu irmão, ele vê o rosto do irmão como se visse o rosto de Deus. Quem não encontra o irmão também não encontra Deus. Para isso Deus se tornou nosso irmão em Cristo, para que atrás de cada irmão encontremos a ele.[943]

No contexto histórico-social em que ele se encontrava, o amor ao irmão na acepção que Bonhoeffer oferece é um enfrentamento às políticas de segregação e ódio praticadas pelo regime nazista e assumidas pela Igreja na Alemanha. Quando ele identifica o outro enquanto sujeito de liberdade e o amor que ama este outro como ele é, se torna claro que os judeus, por exemplo, são assumidos como irmãos e não inimigos. Enquanto o nazismo fomentava a individualização dos "verdadeiros" alemães como uma comunidade exclusivista e de segregação, Bonhoeffer surge como voz profética apesar de sua própria condição social que poderia lhe ser de conforto, mas o seguimento não permite amar somente aquilo que é nosso.

Ele resgata a centralidade da comunhão entre os irmãos na mensagem do cristianismo enfatizando que ela não ocorre por afinidades comuns em relações de amizade (comunhão anímica ou psíquica), mas pelo chamado em Cristo para se unirem como um só corpo (comunhão espiritual). Além disso, recorda, que a exemplo de Cristo, os cristãos não podem viver na "reclusão da vida monacal, mas em meio aos inimigos"[944], ou seja, não é só a vida em comunhão com os irmãos, mas a "missão" de ter comunhão com os inimigos.

Deste modo, o amor em Cristo é um ato de liberdade ao humano e não de cerceamento, porque é amor encarnado. Por isso, Deus não é contra o amor terreno,

[941] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 16.
[942] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 66.
[943] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 38.
[944] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

o amor a Deus deve ser como um *cantus firmus*[945]. Ou seja, é o amor terreno a partir do amor divino. O que faz com que a entrega sem reservas dentro da comunidade seja a chave para que o irmão seja alçado à condição de sujeito, permanecendo como "o outro" em seu direito de alteridade, mas recebendo do seguidor de Cristo a "si mesmo" como dom. Essa doação que se apresenta como mútua permite com que a comunidade exista de fato e transforma todos em irmãos. Uma entrega *sem reservas*, nada mais é do que sacrifício em prol do próximo, o qual se torna irmão no próprio ato voluntário do sacrifício em seu favor. É o sacrifício de amor que transmuta o *próximo* em *irmão*. Como reflete Moltmann ao relacionar fé e amor em semelhante alinhamento de pensamento:

> No evangelho libertador os reformadores redescobriram esta *liberdade* na fé. De acordo com o tratado de Lutero 'Da liberdade de um cristão' ('Von der Freiheit eines Christenmenschen', 1521), a fé faz os homens 'livres senhores de todas as coisas e não submissos a ninguém'; mas o amor os faz ao mesmo tempo 'criados e serviçais de todas as coisas e a todos (livremente) submissos'.[946]

Aqui o *ágape* enquanto agente da liberdade e da autodoação se mostra muito mais livre, libertador e "salvador" do que o *éros*. Obviamente, não se pode ignorar a comparação com a proposta de Ferry, ainda que ele deixe clara sua compreensão do *ágape* cristão enquanto ideal inatingível. Porém, no cristianismo, essa idealização não existe pois o *ágape* possui existência somente no *agir* em prol do irmão. O irmão se torna *ágape* para "mim", porque é nele que se consegue experimentar de modo único o amor espiritual em Cristo. Amar o irmão é trilhar o seguimento do Crucificado porque "nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros" (Jo 13,35).

4.12.4
Carregar os pecados do irmão

Bonhoeffer leva às últimas consequências o conceito de amor ao irmão no seguimento de Cristo ao propor que devemos levar os pecados uns dos outros[947]. Invocando Gl 6,2, estabelece o imperativo de cumprir a lei de Cristo ao levar as cargas, os pecados, dos irmãos, sendo isso o carregar a própria cruz, pois "o outro

[945] No arranjo polifônico, a voz dada, estabelecida, à qual se reportam as demais. BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 402.
[946] MOLTMANN, J., O espírito da vida, p. 116.
[947] O terceiro serviço que se pode prestar ao irmão na comunidade. BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 87-90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

só será irmão quando se tornar um fardo, e só então deixará de ser objeto dominado"[948]. Entretanto, ele relembra que o único sofrimento expiatório é o de Cristo, o agir do discípulo se dá no ato de perdoar os pecados do irmão. O perdão dos pecados do outro é os tomar sobre si mesmo, os carregar[949], porque não pode mais estar sobre o outro, é a imagem do Antigo Testamento onde ofertante colocava as mãos sobre a cabeça do bode expiatório antes de enviá-lo ao deserto, segundo ele:

> O fardo do irmão que devo levar, não é sua situação, a maneira de ser, o temperamento, mas acima de tudo, seus pecados. Não posso levá-los sobre mim de outra forma senão perdoando-os no poder da cruz de Cristo, cruz da qual me tornei participante. Assim o chamado de Jesus a levarmos a nossa cruz, coloca cada discípulo na comunhão do perdão dos pecados. O perdão dos pecados é o sofrimento de Cristo imposto ao discípulo, imposto a todos os cristãos.[950]

Se o outro é considerado como inimigo é porque "pecou" contra aquele que o considera assim. A proposta de Bonhoeffer não é só de cunho ético, como reconciliação profunda entre ofensor e ofendido para uma boa convivência, fala sobre o perdão que assume do outro a culpa. Caso isso ocorra, não há mais justiça a ser vindicada ou qualquer pagamento que se espere para se reparar o dano causado. Não haverá mais ofensor e ofendido. Carregar a culpa do pecado do outro e assumi-lo em plena comunhão, é torná-lo irmão preservando-o em sua plena liberdade. Ao assumir o pecado do irmão, o pecado é vencido e superado. Só assim ele deixa de ser objeto e se torna sujeito na relação comunitária.

Talvez possa soar mais brando se aquele que deve carregar o pecado do outro não for o ofendido, uma espécie de terceirização do perdão. Não se trata dessa possibilidade aqui. O ofendido assume o pecado do ofensor, não *de* e nem *por* terceiros. E para onde vai a dor causada pelo ofensor? Para onde vai a justiça de reparação pelo dano causado? Onde se aloja o sofrimento causado? A resposta é uma só: em Cristo. Ele afirma: "certamente o cristão estaria aniquilado sob tal peso, não estivesse sendo ele próprio sustentado por aquele que tomou sobre si todo o pecado"[951]. Este é o modo pelo qual o inimigo se transmuta em irmão, na redentora atitude de perdoar assumindo o pecado do ofensor em seu lugar. Em mera ilustração, se assume o "ini", símbolo do pecado do outro, e se lhe outorga o "a",

[948] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 88.
[949] BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 87.
[950] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 45.
[951] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 45.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

evidência do perdão, passando assim de *ini*-migo para *a*-migo. Gratuidade cara, de forma alguma barata. É o custo do discipulado, o sacrifício a ser feito, o sofrimento que se assume, a cruz que se carrega. O ofensor não é a cruz, a cruz não é carregar o irmão, o sofrimento da cruz está na abnegação (*selbstverleugnung*) de si mesmo, o carregar o próprio eu seguindo os passos do Crucificado. Como ele esclarece: "[...] chega-se ao ponto em que as deficiências, a carência e os pecados do próximo me atingem como se fossem os meus próprios, do mesmo modo que Cristo foi atingido pelos nossos pecados"[952].

Ele chega à profundidade do tipo de renúncia de si em prol do irmão ao relatar o exemplo de Moisés e Paulo, os quais se ofereceram para sofrer a *ira de Deus*, a *perda da bênção*, no lugar dos seus irmãos, não para sofrer com eles, insiste Bonhoeffer, mas para sofrer no lugar deles a ponto de a "renúncia" chegar à comunhão com Deus. Essa atitude é "um ato da mais plena obediência, e não de desobediência"[953], o que evidencia o quão radical é o seguimento do Crucificado, o qual também assumiu em si a *ira de Deus* porque "o amor não busca a comunhão, mas quer o 'outro'"[954]. Encontrando a comunhão ao não a buscar, porque não está buscando algo para si e sim renunciando a si mesmo, busca tudo pelo irmão.

Bonhoeffer insiste que o sofrimento do mundo precisa recair sobre alguém, caso contrário, o mundo terá de levá-lo, de suportá-lo. Ora, recai sobre a Igreja o sofrimento do mundo e, dela, em Cristo. Recai sobre o discípulo o sofrimento do irmão e, dele, em Cristo porque participamos dos "sofrimentos de nossos semelhantes com generosidade e altruísmo"[955] e, ainda em exortação direta ao discípulo: "ele deve carregar as cargas e os sofrimentos do próximo"[956]. No jogo da imitação, porque a "comunidade não poderia carregar nada se Cristo não a carregasse"[957], Bonhoeffer sintetiza tudo em uma máxima do extraordinário: "Deus é um Deus carregador"[958]. O inimigo agora é irmão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[952] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 145.
[953] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 150.
[954] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 150.
[955] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 397.
[956] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 145.
[957] BONHOEFFER, D., A comunhão dos santos, p. 147.
[958] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 47.

4.12.5
O "extraordinário"

Como mencionamos, Bonheffer introduz sua reflexão sobre o "extraordinário" (*Außerordentliches*)[959] ao tratar sobre Mt 5,20 na exortação que Cristo faz aos discípulos para que a justiça deles *exceda* (*perisseu,ein*)[960] a dos fariseus, antecipando que o termo grego *perisson* "será de máxima importância no versículo 47"[961], do mesmo capítulo, ou seja, quando se tratar do amor ao inimigo. Como não é a lei que distingue os discípulos dos fariseus e sim a justiça que deve exceder, superar, ir além, isso é considerado por ele como algo especial, singular, "algo extraordinário"[962]. Assim, é de Bonhoeffer a particular adjetivação como "extraordinário" para tratar desta "abundância que excede toda medida e da plenitude que transborda todos os limites previamente fixados"[963].

Por ser Cristo, para Bonhoeffer, o único mediador e a sua cruz o cerne da compreensão do discipulado, a justiça que excede não é por resultado do esforço ou mérito dos discípulos e sim porque a justiça de Cristo, aquele único que cumpriu a lei, está sobre eles. Na verdade, essa justiça de Cristo, a nova lei, deve ser praticada, realizada, jamais ato passivo, e nisto consiste o discipulado, como ele diz: "é a ação concreta e simples em fé na justiça de Cristo"[964]. Assim, a justiça dos discípulos é extraordinária porque está mediada por Cristo, é experimentada e realizada em Cristo.

O *perisson* é o excedente para o qual o obediente é levado. Como o conteúdo do chamado é o próprio Cristo, só é possível abundar, ir além do cabível, por meio dele. Bonhoeffer faz uma comparação entre *perisson* e *to auto*. O primeiro é o que define o ser cristão, o extraordinário, o incomum, o não natural. Aquilo que é comum e natural se encontra na ordem do *to auto* (o mesmo)[965], não necessita de Cristo, não que lhe seja contrário, porém encontra-se na ordem da *iustitia civillis*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[959] BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 120.
[960] BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 120. Para significado de *perisseuien, perisson* e seus cognatos: BROWN, C., The new international dictionary of New Testament theology, 1975, p. 728-731.
[961] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 70.
[962] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 70.
[963] BROWN, C., The new international dictionary of New Testament theology, 1976, p. 131 [tradução nossa].
[964] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 71.
[965] VINE, W.E., Diccionario expositivo de palavras del Antiguo y del Nuevo Testamento exhaustivo, p. 560. Bonhoeffer traduz o *to auto* como *ein und dasselbe*. BONHOEFFER, D., Nachfolge, p. 147.

Nas palavras de Bonhoeffer: "onde não existe fator extraordinário, singular, não existe também a essência cristã. O fator essencialmente cristão não ocorre nas coisas naturais, mas apenas em exceder-se"[966]. Para ele o *perisson* consiste:

> [...] na existência dos bem-aventurados, dos seguidores, na luz que brilha, na cidade edificada sobre o monte, no caminho da autorrenúncia, do amor total, da pureza total, da verdade total, do pacifismo total; consiste no indiviso amor ao inimigo, no amor àquele que não ama a ninguém e não é amado de ninguém; no amor para com o inimigo religioso, político, pessoal.[967]

O "extraordinário" é a culminação das bem-aventuranças e de todo o sermão do capítulo 5 de Mateus. O discípulo é o "bem-aventurado" é para ele que se dirigem as bem-aventuranças. A evidência cabal de que está seguindo o Crucificado é o *seguimento extraordinário*, é o amor ao inimigo. Uma vez mais, a centralidade da cruz é marcada por Bonhoeffer, porque o extraordinário é a realização do caminho até a cruz. Então, ele define que o *perisson* "é o próprio amor de Jesus Cristo, o amor que sofrendo e obedecendo vai à cruz, é a cruz"[968], ou seja, "a essência, o extraordinário do cristianismo é a cruz, a cruz que eleva os cristãos acima do mundo, conferindo-lhes, nisso a vitória sobre o mundo"[969].

O seguimento extraordinário é a cruz porque o amor ao inimigo é a maior revelação da abnegação e da *autodoação* do discípulo. Por isso que é incomum e não natural, não cabendo dentro de uma concepção humanista fechada. O modelo da *perfeição* é colocado por Jesus como sendo o próprio Pai, o qual é capaz de abençoar justos e injustos, isto é, independente da condição do outro, todos serão tratados a partir do princípio do amor divino, desde a atitude fundamental do Pai em amar completamente o ser humano real. Assim como o discípulo ama o inimigo porque este é qualificado como irmão a partir da mediação de Cristo, o Pai ama o injusto a partir da mediação do seu próprio amor, porque no Pai não há espaço entre ser e fazer.

O ser humano, deste modo, necessitaria, na linguagem de Ferry, de uma *heteronomia* para amar o inimigo. O que para Bonhoeffer é a solução ao invés do problema, visto que naturalmente amar o inimigo não é alcançável ao ser humano, somente o pode fazer mediante a obediência inquestionável ao chamado e na

[966] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 89.
[967] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 89.
[968] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 89.
[969] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 89.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mediação de Cristo. Amar o inimigo é um convite, uma ordem e um dom, porque é a graça que é cara.

O amor ao inimigo é uma impossibilidade, só é possível vivê-lo quando o inimigo se *transmuta* em irmão porque "amar o inimigo é algo contrário à natureza do homem natural. Está acima de suas forças e está em contradição com seu conceito de bom e mau"[970]. Assim, o amor *ágape* faz o movimento de conversão desde o mais distante, o inimigo, ao mais próximo, em irmão. Aqui está o cerne do amor quando absolutamente *todos* se tornam irmãos e por conseguinte inseridos na comunidade dos santos. Somente é possível uma atitude de agir com amor (Rm 12,15-20), mesmo que isso vá de encontro aos sentimentos, por isso "é extraordinário porque conflita com as expectativas humanas comuns e com o que os seres humanos podem realizar rotineiramente"[971], afirma Willmer.

Bonhoeffer e Ferry estão em comum acordo nessa constatação da impossibilidade, além de que "o amor para com os que me são chegados por laços de família, pela história ou por amizade, é o mesmo entre gentios e cristãos"[972]. Somente o amor *ágape* como paradigma do reino de Cristo pode provocar um comportamento diferente que perdoe e acolha o inimigo como irmão, isto porque, como afirma Bonhoeffer: "O amor, porém não busca retribuição; busca aquele que o necessita"[973]. A necessidade que o outro tem de receber o perdão o qualifica como irmão e como o amor *ágape* não qualifica os tipos de inimigos, ele chega a afirmar que "quanto mais inimigo o inimigo, mais se exige o meu amor. Seja o inimigo político, seja o inimigo religioso, ambos receberão do discípulo de Jesus o amor indiviso"[974]. Quanto mais distante o outro estiver de poder ser qualificado como irmão, mas "direito" sobre nós ele tem de assim o ser.

Como ninguém nasce como inimigo porque isso é qualificação outorgada por outrem, o discípulo não pode assumir esse papel para com a outra pessoa porque seu paradigma é o agir do Pai. Definir o outro como irmão é um comportamento que cabe ao discípulo e não uma resposta ao agir do outro, como diz Bonhoeffer:

> De acordo com o Novo Testamento, inimigo é aquele que é contra mim. Jesus nem conta com a possibilidade que os discípulos pudessem ser contra alguém. O inimigo,

[970] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 85.
[971] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 181 [tradução nossa].
[972] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 88.
[973] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 85.
[974] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> porém, terá o mesmo tratamento que o irmão, receberá o amor do discípulo de Jesus. A ação do discípulo não se orienta na ação do homem, mas na ação de Jesus nele.[975]

Os próprios discípulos de Jesus precisam compreender que pela morte de Cristo eles próprios "contavam entre os inimigos vencidos por seu amor. Esse amor abre os olhos ao discípulo, para que reconheça no inimigo o irmão, para proceder com ele como com o irmão"[976]. Amar o inimigo é amar o irmão porque todos são irmãos, então tudo o que devemos ao irmão, devemos ao inimigo. Toda a comunhão com o irmão precisa ser comunhão com o inimigo.

Por último, para mostrar que a temática do amor ao inimigo não pertence somente ao "primeiro Bonhoeffer", em uma de suas cartas na prisão de Tegel, a partir de suas renovadas leituras do AT, Bonhoeffer radicaliza quando enfatiza que "só quando a ira e a vingança de Deus sobre seus inimigos permanecem sendo realidades válidas, algo do perdão e do amor ao inimigo poderá tocar nosso coração"[977], porque não é idealizar um amor ao inimigo, mas experimentá-lo na realidade da inimizade. O Deus no AT estava no centro da vida e na história real, em meio à guerra, à injustiça e à dor, e foi ali que ele amou o inimigo pedindo que o estrangeiro fosse tratado com cordialidade.

Amar o inimigo pode parecer somente uma fábula, porém é o caminho do seguimento radical, o auge da abnegação, do tomar a sua cruz. Uma *autodoação* tão *inteira* que se torna *extraordinária*. Algo que não está localizado na esfera dos princípios imutáveis idealizados, mas que precisa ser vivenciado historicamente e enfrentado com toda sua *inimizade*. Somente quando se assume a inimizade, ao carregá-la, é que ela pode ser vencida e superada. Amar o inimigo está além de toda e qualquer capacidade humana, e por isso mesmo é a radicalidade do convite à nossa liberdade para viver a vida em sua plenitude que só o seguimento extraordinário pode libertar. A liberdade para a vida boa, onde o sentido está em morrer para que o outro possa viver.

4.12.6
Exortação ao extraordinário

Em um sermão feito no dia 23 de janeiro de 1938, período próximo à escrita

[975] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 85.
[976] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 87.
[977] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 210.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de *Nachfolge*, Bonhoeffer apresentou ao público uma reflexão sobre Rm 12,16a-21. Ele começa mencionando o modo de agir divino para com um ser humano que o tinha por inimigo:

> Quando eu era inimigo de Deus por causa dos seus mandamentos, ele me tratou como a um amigo. Quando eu lhe fazia mal, Deus me fazia o bem. Ele não me imputava a maldade, mas me procurava incansavelmente e sem rancor. Comigo ele sofria, comigo ele morria, nada em relação a mim lhe era difícil demais. Assim ele me venceu. Deus tinha conquistado seu inimigo.[978]

A conversão de um inimigo em amigo se deu pela iniciativa de Deus e por sua gratuidade em tratar o inimigo como se trata um amigo. O inimigo se torna amigo não por seu próprio esforço, mas pelo agir consciente e intencional do amigo que assim o considerou. O Pai não ama mais o discípulo do que o não-discípulo, pensar diferente disso é "farisaísmo", segundo Bonhoeffer, porque "a cruz não é propriedade privada de ninguém, mas pertence a toda a humanidade e tem a ver com toda a humanidade"[979]. Dito isto, o amor de Deus não está vinculado à resposta humana por meio de crença ou comportamento e sim à sua própria iniciativa de escolher amar a sua criatura. O que não significa dizer que Bonhoeffer defende uma salvação independente da escolha humana, o que seria por si só contrária à sua definição de discipulado enquanto obediência na graça que é cara. Significa que o agir do amor divino está *a priori* à resposta humana e independe desta (1Jo 4,19), porque Deus não deixa de amar ao injusto mesmo que este o rejeite e se oponha assumindo a posição de inimigo (Mt 5,43-48). O amor divino nunca foi resposta, mas protagonista.

Como é possível amar o inimigo? Bonhoeffer responde homileticamente que o primeiro passo é não confiar na própria sabedoria[980], ou seja, não é por capacidade humana, porque toda sua reflexão teológica é "cruciforme", cristocêntrica, ele diz:

> Não pensem que vocês sabem como lidar com as pessoas, como lidar com o inimigo ou que conseguem discernir entre o bem e o mal, pois é por aí que os seres humanos devoram uns aos outros [...]. Olhem, porém, o caminho de Deus aos seres humanos, aos seus inimigos; aquele caminho que a própria Escritura classifica de tolo, o caminho do amor de Deus a seus inimigos, amor que vai até a cruz.[981]

O argumento de Luc Ferry sobre a impossibilidade ou o idealismo, para

[978] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 17.
[979] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 18.
[980] Citando Pv 3,7; Is 5,21.
[981] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

chamar de outra forma, do amor *ágape* cristão para se amar o inimigo se confirma pelas palavras de Bonhoeffer. Porém esse reconhecimento teológico é o ponto de partida para que a cruz exerça seu domínio e provoque o ser humano ao seguimento.

Um segundo argumento está baseado em Rm 12,17-21, que compele o discípulo a não retribuir a ação má e a agir positivamente de forma bondosa no que depender de si para ter paz com todos. Bonhoeffer exorta que ao retribuir mal com mal o discípulo estaria prejudicando a si mesmo, enquanto ao retribuir o mal com o bem estaria agindo em responsabilidade de amor devido ao outro, pois "sofrer injustiça não faz mal ao cristão. Fazer injustiça, porém, prejudica"[982]. Retribuir a injustiça do inimigo é ser tão injusto quanto ele e a graça não age por meio de injustiça. Não sem comparação que o seguidor de Cristo é aquele que recebe a justiça (graça) e age por meio da justiça (obediência), assim sendo chamado de "justo".

Agir com justiça (graça) com os injustos, ou seja, amar o inimigo, é se diferenciar dos "gentios" porque amar os amigos e se comportar com gratuidade com os bons é *natural* ao ser humano, por isso o discipulado é um seguimento extraordinário, porque vai além. Esse é o ponto que "nos diferencia de todas as outras doutrinas e religiões. [...] lá os crentes querem estar entre si"[983], o amor ao inimigo é o diferencial do cristianismo, pois "Cristo deseja que estejamos no meio de nossos inimigos, como ele estava; no meio de seus inimigos ele morreu a morte do amor de Deus e orou: Pai, perdoa-lhes porque não sabem o que fazem"[984]. Em outras palavras, se o discípulo não amar o inimigo não está vivenciando o cristianismo, não é um cristão. Amar o inimigo não é uma opção, mas uma estrutura constituinte do ser cristão.

A liberdade humana não é afetada neste caso porque Bonhoeffer compreende que aceitar ou não o chamado ao discipulado é da livre escolha de cada um, contudo, ao se colocar no caminho da graça que é cara, a obediência não é uma opção. Porque se não obedecer, a graça se torna barata, ou seja, um engodo de uma salvação falsa e ilusória, o mesmo que não ter aceitado o chamado ao discipulado, ou talvez, pior, por ser uma salvação não encarnada na história.

A leitura que se faz de Bonhoeffer sobre o conceito de inimigo exala uma

[982] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 19.
[983] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 20.
[984] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

visão sobre a pessoalidade desta inimizade. Inimigo é o inimigo do discípulo e não o inimigo de Deus. O que nos oferece, ao menos, duas reflexões. A primeira é a de que o inimigo é aquele que causa dano, dor e sofrimento ao discípulo, tem a ver com a existência, com o cotidiano. Para o discípulo não se trata de um inimigo dentro do conjunto "justos-injustos" a partir da ótica do juízo divino, por assim dizer, não é um inimigo "da verdade", "da justiça", "do reino", "do cristianismo", por exemplo, é um qualificativo de um outro que pessoalmente o ofende. O segundo ponto é que na ótica divina, nenhum ser humano é inimigo de Deus. A inimizade para com Deus é uma ação unilateral do ser humano e não encontra correspondência em Deus. Exatamente isso que se deve tornar, segundo ele, o paradigma da atitude fundamental do discípulo para com *seu* inimigo.

Com essa aproximação, Bonhoeffer trata sobre a temática da vingança de forma cristocêntrica, como sempre. Como não há *destinatário* da vingança divina, porque Deus não tem inimigos, ele se vinga a si mesmo *em* si mesmo e isso é o ato supremo da graça divina, porque assume a dor e oferta o amor na encarnação até a cruz. Nas palavras dele:

> Deus já exerceu vingança de forma inconcebível, não contra nós, que éramos seus inimigos e que diariamente contra ele pecamos, não contra nossos inimigos, mas contra si mesmo, em seu Filho amado. Nele ele vinga e castiga todo o nosso pecado. Ele o expulsa para o inferno do desespero e da ausência de Deus, e na mesma hora Jesus ora: Pai, perdoa-lhes... Essa é a vingança de Deus: ele causa dor e sofrimento contra si mesmo, enquanto nos poupa e nos aceita. Essa é a vingança de Deus, que ele mesmo carrega o sofrimento, mas perdoa seus inimigos.[985]

Como conclui Kelly, Bonhoeffer "insistiu que o que é distintamente cristão se manifestasse no amor extraordinário, abnegação e adoção da não violência e perdão dos inimigos"[986], o que, segundo ele, era uma afronta direta ao pensamento nazista de vingança contra os inimigos que humilharam a Alemanha na Primeira Guerra, ou seja, o amor ao inimigo era uma atitude pacifista.

O amor ao inimigo não está como uma opção caso o discípulo queira ir além do ordinário que se lhe exigiria, não se deve confundir o uso de *extraordinário* neste sentido. O amor ao inimigo é extraordinário porque assume o ordinário e vai além, porque excede, porque transborda e isso ocorre porque o amor *ágape* em Cristo conduz a esse ir além. Não é possível conter o poder do amor no seguimento. A

[985] BONHOEFFER, D., Dietrich Bonhoeffer: prédicas e alocuções, p. 21.
[986] KELLY, G., Reading Bonhoeffer, pos. ab.1085.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

autodoação é entrega absoluta e absurda ao próximo. Amor ao inimigo é a identidade do cristianismo e cada vez mais urgente na realidade que vivemos.

Um último ponto deve ser enfrentado – o modo como Bonhoeffer trata a vingança contra o inimigo nesse momento de sua vida e a reflexão que levanta o questionamento de sua atuação anos depois no plano de assassinar Hitler. Situando cronologicamente esses elementos, ele escreve *Discipulado*, prega o sermão em 23 de janeiro e no ano seguinte decide ir e voltar dos Estados Unidos para poder sofrer/enfrentar com seu povo o nazismo.

Em sua *Ética*, ele faz uma diferenciação do inimigo inserido no contexto de guerra, que estaria inserido em um contexto de "culpa coletiva", fazendo com que sua morte não fosse a morte condenável como a de um inocente. Em outras palavras, ele está, eticamente, afirmando que a morte de um inimigo na guerra não estaria inserida na ordenança divina de preservação da vida humana enquanto um "direito natural". Vejamos o que ele diz:

> O primeiro direito da vida natural consiste na preservação da vida física de morte arbitrária. De morte arbitrária terá que se falar onde vida inocente for tirada premeditadamente. Nesse contexto, é inocente toda vida que não promove uma agressão consciente de vida alheia e não pode ser culpada de uma ação criminosa que merecesse a morte. De acordo com isso, a eliminação do inimigo na guerra não é arbitrária. Pois, mesmo que não tenha culpa pessoal, ele participa conscientemente do ataque de seu povo contra a vida do meu, tendo que assumir, portanto, as consequências da culpa coletiva. Naturalmente que não é arbitrária a execução do bandido que feriu vida alheia. Tampouco é arbitrária a destruição de vidas de civis na guerra, desde que não seja diretamente intencionada, e sim apenas infeliz consequência de uma ação militar necessária. Arbitrária seria, no entanto, a matança de prisioneiros ou feridos indefesos, que não podem mais se tornar culpados de agressão à minha vida. Arbitrário é o assassinato de uma pessoa inocente por paixão ou por causa de alguma vantagem. Arbitrária é qualquer eliminação consciente de vida inocente.[987]

Este pensamento de Bonhoeffer nos conduz a duas questões primárias: a primeira é que o amor ao inimigo, que ele mesmo defendeu em *Discipulado*, possui limites se for no contexto de guerra, indo contra o pacifismo absoluto que parecia ser seu paradigma até então. A segunda questão é que isso de certa forma abre espaço para uma compreensão sobre o plano para matar o *arqui*-inimigo, que seria Hitler, para poder proteger o próprio povo ou a própria vida. Tema que abordaremos a seguir.

[987] BONHOEFFER, D., Ética, p. 102-103.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.13
Bonhoeffer e o plano para matar a Hitler

Esse não é um assunto de fácil abordagem e nem de solução rápida. Por isso, não é nossa pretensão elucidar toda a questão, até porque não nos parece possível dirimir todas as contradições. O objetivo é tentar refletir sobre o amor ao inimigo defendido por Bonhoeffer frente à sua biografia. Traremos alguns autores escolhidos sem que isso torne opaca a opinião de tantos outros já mencionados, posto que as opiniões se repetem. Não nos cabe aqui juízo de valor sobre as possíveis atitudes de Bonhoeffer, mas uma análise compreensiva da integridade de sua reflexão teológica.

Em 1937, quando escreveu *Discipulado*, Bonhoeffer expressou-se contra o homicídio, de modo categórico, ao refletir sobre o sermão do monte e de como o irmão possui este estatuto de comunidade não por si e sim pelo chamado do discípulo, como já consideramos anteriormente:

> O homicídio é proibido ao discípulo de Jesus sob ameaça do julgamento divino. A vida do irmão é, para o discípulo, limite intransponível. Porém, a ira já significa tal transgressão: uma palavra maldosa, a ofensa consciente já são transgressões deste limite. Todo o ódio é ameaça à vida do próximo, porque lhe nega o direito à vida, visando sua destruição. Não há distinção entre ira justificada ou não justificada. O discípulo deve desconhecer a ira, do contrário peca contra Deus e o irmão.[988]

No mesmo livro ele é contra a violência, mesmo em vingança: "violência é julgada pelo fato de se combatê-la sem violência"[989]. A reflexão está sempre na ótica de eu não resistir ao mal que me infringe sofrimento, renúncia, e por assumi-lo, ele é vencido. Além disso, tempos depois em *Ética*, escrevendo no contexto de como o Ocidente é uma unidade a partir do evento Cristo e de que as guerras a fragilizam, ele afirma: "É só com a perda da fé cristã que o ser humano tem que se valer de todos os recursos, inclusive dos criminosos, para forçar a vitória de sua causa"[990].

Com tais expressões de sua pena e com tudo o que foi apresentado anteriormente sobre amor ao inimigo, perdão, carregar os pecados do irmão, dentre outros, surgem algumas perguntas sobre a relação entre Bonhoeffer e o plano para assassinar a Hitler: 1. Estava ele apenas descrevendo uma análise teológica, por

[988] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 72.
[989] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 81.
[990] BONHOEFFER, D., Ética, p. 63.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

vezes, uma análise do texto sem que isso representasse seu próprio pensamento? 2. Seria o caso de estarmos realmente diante de dois períodos no pensamento de Bonhoeffer, onde o pacifismo apresentado em *Discipulado* e *Ética*, por exemplo, não se encontra nas cartas da prisão? 3. Ainda que o imperativo amar o inimigo permaneça válido, Bonhoeffer não considerava Hitler como tal, mas ele estava classificado em outra categoria? 4. Renegou Bonhoeffer totalmente a categoria de discípulo? 5. Ele se envolveu conscientemente no plano de restruturação da Alemanha pós-nazismo, mas não sabia dos planos para assassinar o Führer?

Sem muitas palavras, a primeira pergunta nos parece sem sentido porque em Bonhoeffer biografia e teologia se misturam, como atestado por diversos comentadores. Além disso, sua teologia estava relacionada com a "vida", com o cotidiano, jamais podendo ser acusado de uma teologia dialética ou de cunho idealista, por exemplo.

Para a pergunta de número dois, temos a seguinte declaração de Bonhoeffer expressa em uma carta em seu período na prisão, logo, no considerado "segundo Bonhoeffer": "Hoje, a Igreja não ousa mais falar sobre temas que pareceram ficar distantes como o amor ao inimigo"[991]. Tanto essa citação, quanto outras já anteriormente utilizadas, evidenciam que a questão do amor ao inimigo e da temática exposta em *Discipulado* estavam presentes na mente do prisioneiro de Tegel.

A terceira questão traz à tona uma argumentação que tenta compreender como Bonhoeffer encontrou na teologia o subterfúgio que sua reflexão precisava para consentir com o plano em questão. O tema teológico em questão seria o do "tiranicídio", ou seja, Hitler era um tirano, logo, precisava ser parado para a salvação de milhares de pessoas e isso seria permitido por Deus por se tratar de um ato de total desprendimento em favor do próximo. Para Slane, o argumento do tiranicídio expresso pelos reformadores se resume da seguinte maneira:

> Se Deus estabelece os governos autoritários para o bem público e se, depois de estabelecidas, as autoridades tornam-se tirânicas contra suas vítimas, estas têm o direito de afastá-las, pois o tirano abdicou da responsabilidade, tanto para com a humanidade como para com Deus.[992]

Moltmann explica, rapidamente, a historicidade do conceito ao escrever que

[991] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 397.
[992] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"para os huguenotes 'monarcômacos' a aliança de Deus com o povo foi a base da doutrina política da soberania do povo da aliança com os governantes, e com isto o fundamento do direito do povo de resistir aos tiranos"[993]. Cavalleri segue nessa linha de raciocínio ao dizer que "[...] se o homicídio é ilegítimo somente quando a vítima é inocente, o tiranicídio pode reentrar na categoria dos homicídios autorizados"[994]. Deste modo, a escolha de Bonhoeffer pelo tiranicídio seria justificada porque é pelo próximo inocente que sofre, é em defesa do irmão e não pela dor ou sofrimento do próprio Bonhoeffer, pois o discípulo não pode vingar-se.[995] Ao voltar dos Estados Unidos, em 1939, ele age em autonegação de si mesmo em prol do irmão e, agora, pelo mesmo irmão ele entende que precisa agir contra o tirano para defender os irmãos.

A quarta pergunta é natimorta, porque Bonhoeffer não renega seu escrito *Discipulado* e poderia ter escapado das garras do nazismo ao ficar nos Estados Unidos, nas várias viagens que fez ao exterior sob o comando da *Abwehr* ou quando soube que seria preso. A sua escolha sempre foi pela coerência de vida com sua fé.

A pergunta cinco levanta o questionamento sobre até onde Bonhoeffer tinha conhecimento de toda a estrutura do plano, isto é, era ele inocente sobre o quesito assassinato? Nos parece pouco provável por várias partes das cartas escritas para Bethge e pelas palavras do próprio amigo que nos explica sobre o fracasso do plano de 1943:

> Com a prisão, Bonhoeffer foi eliminado da conspiração ativa; a partir de agora, seus esforços foram dedicados a afastar os cães de caça do rastro. A conspiração continuou, sem ser descoberta. Em sua cela, Bonhoeffer foi mantido adequadamente informado por meio de mensagens codificadas e permaneceu cheio de esperança até 20 de julho de 1944.[996]

Nesta linha de que ele tinha consciência temos, por exemplo, Barcala, que defende que as sementes da derradeira decisão de participar no plano para assassinar Hitler já se encontravam nas reflexões de Bonhoeffer em suas obras anteriores. Sem que com isso se pretenda afirmar que era um primeiro planejamento e sim como estruturações internas à fidelidade de seu pensamento em relação à exteriorização

[993] MOLTMANN, J., O espírito da vida, p. 114. Fazendo referência a: H. LANGUET, *Wider die Tyrannen* (Vindicae contra tyrannos 1580), junto com C. B. HUNDESHAGEN Calvinismus und stattsbürgerliche Freiheit, traduzido e publicado por L. Wyss, Zurique 1946.
[994] CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 56-57.
[995] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 81.
[996] BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 780 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

destas em atos responsáveis[997]. Para Metaxas, Bonhoeffer compreendeu que o caminho para libertar a Alemanha passava pelo assassinato de Hitler[998]. Dessa afirmação categórica, ele tenta compreender como não tendo sido uma decisão fácil e simples para Bonhoeffer se envolver mais diretamente em um plano para assassinar Hitler, porém tudo começou fortemente a partir da questão dos judeus[999]. Ele ainda complementa que isso "nos ajuda a mostrar que os passos de Bonhoeffer na direção da resistência política não foram um desvio injustificado de seu pensamento anterior, senão um resultado natural e inevitável"[1000] dele.

Por outro lado, Willmer parece indicar que Bonhoeffer não participou do planejamento da tentativa de assassinato do Führer dizendo que "foi o discipulado que o libertou da ordem de não matar que inibiu a resistência a Hitler"[1001], ainda que tenha se envolvido ativamente na resistência e tentativa de derrubada do regime.

Há ainda uma última via de análise que nos parece mais próxima ao que Bonhoeffer apresentou em toda a sua vida, o compromisso com o agir responsável. Essa possibilidade não exclui terminantemente todas as demais, ao contrário, possui pontos de intercessão com algumas delas, porém nos parece ser um olhar mais compreensivo a partir de uma categoria teológica que era o que regia o teólogo alemão. Selby consegue expressar da seguinte forma:

> Bonhoeffer foi capaz de entender a sua participação e a de outros na luta da Igreja na resistência a Hitler como uma realização do chamado da humanidade – é o chamado como responsabilidade no mundo, encarregado acima de tudo para usar a capacidade de falar para ser a voz daqueles que estavam privados de seu próprio direito de fazê-lo.[1002]

Ele escreveu a seu amigo Eberhard Bethge, em novembro de 1943, que a "causa pela qual eu seria condenado é tão irrepreensível que eu só poderia sentir-me orgulhoso dela"[1003], até essa parte em nada se menciona o plano contra Hitler, obviamente por ser uma confissão de culpa gratuita, porém demonstra lucidez quanto às escolhas feitas. Cavalleri tenta descrever um pouco do possível conflito que o agir responsável produziu em sua mente até chegar à difícil decisão:

[997] BARCALA, M., Cristianismo arreligioso, p. 94, 122.
[998] METAXAS, E., Bonhoeffer, p. 388.
[999] METAXAS, E., Bonhoeffer, p. 389.
[1000] METAXAS, E., Bonhoeffer, p. 360 [tradução nossa].
[1001] WILLMER, H., Costly discipleship, p. 186 [tradução nossa].
[1002] SELBY, P., Christianity in a world come of age, p. 229 [tradução nossa].
[1003] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 178.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> Há algum tempo deu-se conta da capacidade sedutora demoníaca de Adolf Hitler. Em outros termos, o chefe do nazismo aproveitou, desde o início do seu mandato, da religiosidade alemã para usar Deus para os seus fins, e Bonhoeffer considera que isso não possa ser mais tolerado. Considera necessário intervir também em termos drásticos e dramáticos – como a superação das suas posições pacifistas –, mesmo que possam dilacerar a consciência.
> É óbvio que a decisão é grave. Já em 1938 foi contatado por membros da Resistência e, mesmo não estando distante politicamente das suas posições, hesitou por longo tempo a responder e a aderir. Um cristão pode colaborar com a morte de um tirano? Pode-se atentar à estrutura estatal do próprio país? Um membro de uma conspiração, mesmo que seja contra um tirano cruel e sanguinário, pode continuar sendo um pastor? Em todo caso, ao menos em nível moral, e ainda digno de celebrar a santa ceia com os fiéis? Há muito tempo está afligido por estas questões... Mas agora considera que a medida está cheia e que seja necessário agir para a salvação do povo, remetendo-se ao juízo de Deus e confiando-se na sua misericórdia e na sua graça. Está sempre mais convicto de que a Revelação comporte mais uma fé que uma religião e que, contudo, exija uma responsabilidade pessoal ao assumir o destino dos outros.[1004]

Nos parece que Bonhoeffer não renegou seu pacifismo e sua exortação de amor ao inimigo mesmo se envolvendo no plano que chegaria até a tentativa de assassinato de Hitler. Pode ser que no começo ele não tivesse esse fim como causa necessária, porém, com o tempo, dificilmente a conspiração teria ido para outro desfecho, e ele permaneceu nela. Hitler e o nazismo eram inimigos para Bonhoeffer, ele não se permitiria fazer dissociação entre sua pessoa e o seu papel[1005], porém ele não lutaria por sua própria vida e liberdade, não o fez em todas as ocasiões que teve. Entretanto, o compromisso que ele compreendia ter com o *seguimento*, com os irmãos e até com os professos inimigos naquele momento, que era todo o povo alemão a favor de Hitler, não podia deixá-lo inerte. Só havia dois lados para Bonhoeffer: lutar contra ou se unir ao nazismo, porque a opção de nada fazer era o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[1004] CAVALLERI, G., Dietrich Bonhoeffer, p. 44.

[1005] "A teologia da Reforma introduziu, nesse ponto, novo e decisivo pensamento. Ensinava a diferenciar entre ofensas contra o meu cargo na responsabilidade a mim confiada por Deus, das ofensas pessoais. No caso da ofensa pessoal, devo ater-me ao mandamento de Jesus. No segundo, porém, estou isento desta obediência. E não apenas isso. Por causa do amor, é meu dever agir do contrário: opor violência à violência, para assim resistir à invasão do mal. Esta doutrina justifica a posição que os reformadores tomaram em relação à guerra e ao uso dos instrumentos legais públicos no combate ao mal. Jesus, porém, desconhece totalmente esta diferenciação entre o homem como indivíduo e portador de um cargo como critério de ação. Sobre isso não nos diz uma palavra sequer. Dirige-se a seus seguidores como aos que tudo haviam deixado para o Tanto a vida 'privativa' como a 'pública' deveria ser subordinada a Jesus. A palavra de Jesus os requisitara inteiramente para si. Exigia obediência indivisa."
De fato, a diferenciação acima citada encontra problemas insolúveis: quando em minha vida sou apenas indivíduo privado, e quando apenas executor de minhas funções? Não sou eu sempre, onde quer que seja atacado, ao mesmo tempo pai dos meus filhos, pregador em minha igreja, o homem público de meu povo? Não estaria, por esta razão, na obrigação de rechaçar todo e qualquer ataque justamente na responsabilidade por meu cargo?". BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 82-83.

mesmo que a Hitler se juntar.

Talvez a decisão de Bonhoeffer não tenha sido a acertada. Talvez ele tenha errado e a compreensão correta do discipulado e do agir responsável não eram a de se envolver em um plano de assassinato, mas essa não é a questão. Julgar o ato a partir desta ótica é interpretar a Bonhoeffer como um herói ou santo e essa nunca foi sua busca. O ponto é que ele pode ter errado, porém ele escolheu o lado que lhe parecia ser o da justiça e da verdade, agiu pela fé. Tudo o que fez foi porque acreditava ser o caminho da fé responsável. A crença o movia. Ele menciona que o correto conceito de liberdade e submissão de Lutero foi "desvirtuado para o mal" e que era necessário aos alemães saberem que lhes faltava o conhecimento da "necessidade da *ação* livre e responsável", que se "baseia em um Deus que exige o livre risco da fé na ação responsável e promete perdão e conforto a quem se torna pecador dessa maneira"[1006].

Ele se entregou e se comprometeu com a própria vida. Em sua absoluta sinceridade e lealdade ao Crucificado, assumiu o seguimento e decidiu levar a carga dos irmãos. Fazendo isso, venceu o mal porque nele não encontrou lugar. E se no erro estava, descansou com a consciência tranquila que a graça cara o alcançou e que aquele que não tem inimigos e que faz o sol nascer sobre justos e injustos o alcançaria com seu perdão e misericórdia. O caminho do seguimento é de decisões difíceis, porque o *erro* é parte da condição humana e a graça não julga os equívocos mais do que a direção correta que a fé nos coloca indo detrás de Jesus de Nazaré.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

4.14
Considerações finais sobre o seguimento "extraordinário"

Dietrich Bonhoeffer demonstra seu posicionamento teológico em seus escritos e biografia. Podemos perceber seu movimento constante entre a teologia liberal, sua formação base, e a teologia neo-ortodoxa de Barth. Ele parece escolher um caminho que considera as duas em sua reflexão como "teólogo moderno". De um lado, os liberais podem tender a um esvaziamento da *soberania* e transcendência divina, o que se reflete em sua abordagem da Bíblia e, até mesmo, em suas construções éticas. Diríamos que seria um posicionamento por demais terreno, tornando a teologia *serva* da história, da sociologia e da filosofia. Por outro lado, o

[1006] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 31. [itálico nosso].

caminho de Barth pode levar a um *descolamento* de Deus da história, do ser humano em si e do mundo. O que se aproxima do Idealismo alemão, o qual Bonhoeffer combate constantemente.

Não seria certo dizer que Bonhoeffer busca um equilíbrio entre liberalismo e neo-ortodoxia, tão pouco afirmar que ele almeja um *retorno* a algum passado eclesiástico-teológico edílico. A proposta dele é clara e exclusiva: o Deus transcendente se encarnou como um ser humano real. Sem buscar qualquer reducionismo de seu pensamento ou fazer uma proposta de que Bonhoeffer almejasse uma síntese, é na verdade demonstrar que a radicalidade de sua proposta está em *sujeitar* todas as coisas a um princípio: o Cristo encarnado. Se isso não ficar claro, a nosso ver, a compreensão sobre o pensamento de Bonhoeffer será limitada e desvirtuada, especialmente em temas como "mundo adulto" e "cristianismo arreligioso", sendo difícil compreender seu posicionamento ético responsável contrário aos extremos dos princípios idealistas tanto quanto a escolhas situacionistas, pois responsabilidade é encarnação.

Cristo encarnado é o fio condutor que une *Discipulado*, *Vida em comunhão*, *Ética* e *Resistência e submissão*, para citar algumas obras. A reflexão muda ou radicaliza a aplicação pela própria dinâmica de compreensão sobre o papel do seguidor de Cristo, que deve se *encarnar* no mundo. Por isso, a maior parte de seus escritos está localizada sobre o papel do ser humano em tudo isso e não tanto sobre a natureza da revelação ou de Deus, ainda que tenhamos um produto de reflexão como *Ato e ser*. Suas linhas são conjuntos de palavras orientados para indicar que o ser humano precisa amar o próximo aqui e agora, viver eticamente de forma responsável na sociedade, experimentar uma irmandade comunitária libertadora e viver em um mundo real como um ser humano real. Tudo isso diante de um Deus que experimentou as mesmas coisas nas estradas poeirentas da Palestina do primeiro século.

Tudo isso está construído em sua compreensão sobre quem é o Deus revelado por Jesus Cristo como graça, amor e misericórdia. Enquanto o ser humano de Luc Ferry está suficiente em si e escolhe a quem algo doar, o ser humano de Bonhoeffer está vazio de si e não pode escolher a quem doar porque já é propriedade de todo aquele que dele necessita.

O seguimento é a proposta de Bonhoeffer para que Cristo continue sendo encarnado no seio da humanidade. A radicalidade do seguimento se dá em sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

irrestrita *obediência* longe do idealismo de uma fé dogmática e de uma religiosidade descompromissada com o mundo. O irmão é a medida de Cristo para o discípulo. A *autodoação* do discípulo é fruto da liberdade e do compromisso, é a obediência até a morte de cruz ao carregar os pecados do irmão em si mesmo, chegando ao limite de amar o inimigo, onde a encarnação do seguimento se torna completa e contundente. O inimigo deve ser amado, é um imperativo. Contudo, ele é amado porque é *transmutado* em irmão.

O seguimento "extraordinário" que é o amor ao inimigo é para nós o marco da espiritualidade bonhoefferiana porque é uma exigência da *práxis* e não da *doxa*, da citerioridade da história e não das ideias abstratas. Deve-se amar o inimigo na inimizade, só assim, assumindo esse *carregar* é que o inimigo deixa de ser inimigo para se tornar irmão, porque amar o inimigo é tarefa impossível, não se pode amar no mesmo espaço ocupado pelo ódio.

Dietrich Bonhoeffer viveu com a coerência de sua crença. Buscou exaustivamente integrar sua teologia com sua biografia. Cometeu erros, conseguiu acertos. Inspirou pessoas ao mesmo tempo que decepcionou a outras. Ele viveu como um ser humano real e morreu não como um herói ou um mártir, mas cumprindo a encarnação do evangelho como seu senhor o ordenou, *sucedendo-o* e por isso revelando-o ao mundo, até o fim foi um *seguidor* do Crucificado. Fielmente apregoando aquilo que, a nosso ver, Bonhoeffer perseguia: "o Verbo se fez carne, e habitou entre nós" (Jo 1,14).

Sendo morto, a sua voz foi silenciada, mas seus escritos romperam as prisões da força e do medo, *gritando* em alto som a voz que sempre importou para ele que fosse ouvida, a do Cristo crucificado dizendo: "Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem" (Lc 23,34). A voz de esperança e da *graça cara*, porque o Encarnado era, para Bonhoeffer, acima de tudo o Ressuscitado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5
Para uma espiritualidade cristã contemporânea

"*Aprendemos tarde demais que a origem da ação não é o pensamento, mas a disposição de assumir responsabilidade*."
Dietrich Bonhoeffer

Trazer a temática da espiritualidade pode soar como uma diferenciação da religião ou um elemento independente e, às vezes, contrário. Essa não é a nossa busca nestas páginas. Primeiro, porque não concebemos a *organização* do cristianismo como algo ruim, apesar de estar passível a toda e qualquer crítica. A instituição não precisa ser considerada como *inimiga* da fé, o que nos parece mais um argumento de adequação à generalização feita pelo *espírito* contemporâneo acerca do tema. Depois, porque se separarmos tais elementos, estaríamos nós mesmos contrariando o princípio da integralidade da vida, o qual queremos, na verdade, reforçar.

Para desenvolver nossa tarefa, retomaremos os assuntos dos capítulos anteriores, selecionando, pontuando e os aplicando em relação à espiritualidade. Nossa proposta é a de um olhar *compreensivo* acerca do contemporâneo, ao mesmo tempo que consideraremos a atitude *encarnacional* do cristianismo na cultura[1007]. Preferencialmente, evitaremos a utilização deste último termo (cultura), por se prestar a variabilidade de interpretações, em seu lugar, palavras como "história", "sócio-histórica", "cotidiano" e afins, nos pareceram mais fáceis de expressar o que almejamos, ou seja, que o discípulo viva sua crença no seu trabalho, estudo, família etc.

Em nossa atitude de *assumir* o contemporâneo, o pensamento de Ferry se encaixa no pluralismo recortado à não-crença. Especialmente, o resgate do "sentido" que ele propõe configurado por meio do amor nos interessa. A sua "espiritualidade laica", longe de ser uma afronta ao cristianismo, como podem pensar alguns, nos parece um desafio, uma oportunidade de reflexão sobre nossa própria proposta. Por isso, *sua* espiritualidade consegue, no mínimo, colocar a *nossa* espiritualidade desperta para o mundo real.

[1007] AMADO, J. P., Mas que loucura, p. 21.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O pensamento de Bonhoeffer, por ser um teólogo, enfrenta menos resistência para uma reflexão sobre a espiritualidade cristã. Entretanto, o que resgatamos dele é sua *agudez* em propor, em nossas palavras, uma religião encarnada ou "mundanalidade". O discipulado foi entendido por ele como um agir no mundo, jamais como uma idealização contemplativa descomprometida com a realidade histórica. Uma obediência, exigência da "graça cara", ao seguimento, submergido na profundidade do amor, que o levará às últimas consequências de amar o inimigo.

Em ambos, cada qual a sua maneira, em seu recorte epistemológico e tempo histórico, se apresenta uma espiritualidade que é vida, experiência, cotidianidade, que ocorre sempre no encontro, na relação com o outro. Em Ferry, uma alteridade menos abrangente, em Bonhoeffer, a radicalidade de uma alteridade por princípio fundante. Somente uma espiritualidade com um amor *encarnado* na história de vida do outro pode encontrar espaço nas urgências e desafios do momento atual.

Como dito anteriormente, não se trata aqui de *utilizar* o pensamento de Ferry como *trampolim* para Bonhoeffer. Entretanto, por se tratar de uma reflexão teológica, é evidente que o caminho da transcendência em Deus se torna nossa proposta, em uma reflexão que busca *assumir* e *ir além*, um "caminho mais excelente" (1Co 12,31), diríamos. A excelência se dá no que identificamos, juntamente com Bonhoeffer, como o "extraordinário" da espiritualidade cristã, a capacidade de amar o inimigo. O que, para Ferry, não passa de uma idealização disfuncional do cristianismo. Em nosso entendimento, é o *destino* para onde o sentido aponta no caminhar do seguimento do Crucificado.

Deste modo, este capítulo estará distribuído da seguinte maneira: uma abordagem sobre a espiritualidade na contemporaneidade no que tange ao sentido, ética e responsabilidade. Depois, a "espiritualidade laica" de Ferry e as aberturas que ela propõe. Como terceira parte, apresentamos a espiritualidade encarnada de Bonhoeffer em sua relação com o seguimento, obediência e com o "extraordinário". Por último, nossa reflexão acerca da espiritualidade contemporânea a partir dos conceitos de amor e encarnação, inspirados na proposta de Bonhoeffer e, especialmente, um espaço maior dedicado ao amor ao inimigo, o que seria o "extraordinário" da espiritualidade cristã e o seu legado ao mundo por meio das biografias *encarnadas*, ou seja, por meio dos discípulos do Crucificado que atualizam o seguimento no cotidiano.

A análise sobre a espiritualidade estará focada no agir do indivíduo. Por

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

escolha metodológica, não haverá espaço para estender o vínculo com áreas como a teologia pública, a ética responsável, dentre outros. Compreendemos que a ação individual terá impacto no coletivo, em certa semelhança com o defendido por Ferry, porém, mais vinculada à questão do compromisso individual do seguidor de Jesus Cristo. Com isso, não se busca uma nova ortodoxia, mas realização daquilo que compreendemos ter sido sempre a natureza da espiritualidade cristã, a encarnação de Deus no mundo por meio de seus discípulos[1008].

5.1
O contemporâneo e a espiritualidade

O cristianismo não habita mais uma configuração social que lhe seja comum. O incomum, neste caso, se dá pela perda de sua hegemonia enquanto discurso *doador* de sentido com as prerrogativas de *único*[1009], ainda que nunca tenha sido exclusivo, nem acerca do poder político-econômico. Em outras palavras, havia um papel dedicado a ele e, por que não, de exclusividade e de autoridade na sociedade ao se tratar sobre assuntos variados como fé, ética, família, propósito de vida, relações interpessoais, origem da vida etc. Porém, o incomum também se demonstra no fenômeno da imagem residual do cristianismo na sociedade ocidental, por meio, especialmente, da constituição dos primados dos princípios éticos e da democracia em si.

Talvez se possa pensar que esta reflexão não encontre eco ao se comparar sociedades. Seria o mesmo que afirmar o desafio do cristianismo em outras realidades sociais, nas quais ele é um *convidado*, para não dizer, um *intruso*, como, por exemplo, países de cultura islâmica, parte considerável da Índia hindu, regiões do budismo, o modelo único da China, para citar alguns. Na verdade, essas realidades alcançam a maioria da população mundial, ao se realizar um recorte geopolítico, porém, podem chegar a mais de dois terços das pessoas no planeta se pensarmos a partir dos indivíduos espalhados por todo o globo terrestre. Entretanto, na sociedade ocidental, o cristianismo se desenvolveu, cresceu, dominou e, então, permaneceu como parte de algo que dele derivou, mas que o contrapõe, em certa medida. É essa estrutura *movediça* que a secularização, o pluralismo e o

[1008] GARCÍA-RUBIO, A., Novos rumos da antropologia teológica cristã, p. 262-263.
[1009] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

individualismo ajudaram a construir que tentamos apresentar anteriormente e que sedimentam o que chamamos aqui de contemporâneo.

Alguns defendem que estamos em uma era "pós-cristã", na qual o cristianismo não tem mais relevância, o que não assumimos aqui, pois compreendemos que há um deslocamento, mas não uma subtração. A própria adjetivação de espiritualidade como "cristã", do modo que aqui fazemos, denuncia a existência de outras espiritualidades, evidência do pluralismo contemporâneo, visto estarmos localizados no celeiro do cristianismo. Ainda que possa haver críticas às propostas de Cox, acerca da relação teologia-secularização, a percepção dele sobre como a secularização se realiza na mentalidade social vale a pena ser considerada.

> As forças da secularização não têm nenhum interesse sério em perseguir a religião. A secularização simplesmente contorna a religião e avança rumo a outras coisas. Relativizou as concepções religiosas do mundo e as tornou inócuas. A religião passou a ser privativa. Tem sido aceita como a prerrogativa e o ponto de vista particular de uma pessoa ou de um certo grupo. A secularização conseguiu o que a fogueira e a cadeia não conseguiram: convenceu o crente de que podia estar errado e persuadiu o devoto de que há coisas mais importantes do que morrer pela fé. Os deuses das religiões tradicionais sobrevivem como fetiches particulares ou como patronos de grupos congeniais, mas não desempenham nenhuma função significativa na vida pública da metrópole secular.[1010]

Na sociedade, a "vida em gavetas", metáfora nossa para os efeitos dos três agentes supracitados, fez da religião uma opção, deslocando a espiritualidade para a categoria do *bem-estar* individual, quando necessária. As áreas da vida, possuindo autonomia sistêmica, não precisam da espiritualidade e, quando recorrem a ela, o fazem a partir de um prisma utilitarista e pragmático. A espiritualidade é assumida, então, como um adjetivo a essas áreas substantivadas. Deste modo, ouve-se sobre espiritualidade em diversos setores da vida cotidiana, que vão desde questões emocionais até relações interpessoais no trabalho. Contudo, a espiritualidade é usada como um produto, um objeto de uso, inserida na lógica de consumo. O deslocamento da religião abriu espaço para a não crença e permitiu que a espiritualidade fosse assumida por ela também, como são as espiritualidades laicas e ateias.

Nos indivíduos, o processo é semelhante, estabelecendo para a espiritualidade um *locus* particular e independente de todos os demais. Além disso, pela própria

[1010] COX, H., A cidade do homem, p. 13.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

autonomia do sujeito, percebe-se "[...] a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas"[1011]. Para o indivíduo, a espiritualidade se torna em *para-si*, isolada e sem influência plena na tomada de decisão e na construção de seu projeto de vida. Há muito tempo que a espiritualidade se tornou um acessório, na qual "[...] cada um crê e acolhe verdades apresentadas a ele ou ela, apreciando e discernindo sobre elas de acordo com afinidades afetivas ou sentimentos gratificantes advindos da experiência vivida"[1012], como reflete Bingemer.

Como a espiritualidade passa a ser compreendida como algo da esfera do *privado*, diminui sua influência no espaço público, da mesma maneira que se torna *refém* dos gostos e preferências do indivíduo, perdendo, em nossa leitura, seu teor *profético* de denúncia de questões fundamentais em ambas as esferas. Tanto socialmente, quanto na vida privada, a espiritualidade se tornou um objeto de uso à mercê de outros projetos, sentidos e vontades. Ela foi depositada em sua devida "gaveta", sendo utilizada quando e para o que for julgado necessário. Assim, a espiritualidade é *um algo* ao lado do trabalho e do entretenimento, por exemplo. Ela não é mais percebida como *o elemento* que influência o trabalho e o entretenimento. Esse, em entendimento próprio, é o efeito mais contundente da secularização e do individualismo contemporâneos sobre a espiritualidade cristã.

Os efeitos podem ser percebidos dentro da própria teologia quando, por exemplo, Deus se torna "o autor de um desígnio" que a sociedade busca realizar, como reflete Taylor ao tratar sobre a adaptação que a fé religiosa teve de sofrer após a ruptura com o *ancien régime*[1013]. A figura do divino se faz presente como uma *presença narrativa* sem efeito prático no cotidiano, mas como uma áurea que favorece o bem-estar, a modo de um psicologismo, sob o controle do, agora, *senhor das gavetas*, a saber, o indivíduo.

A liberdade individual, ou a autonomia do sujeito, foi, sem dúvidas, um dos motores deste processo que condicionou a espiritualidade cristã a um certo modo de ser. Para Moltmann, foi o "princípio revolucionário da liberdade" que se tornou a "base ideológica do mundo burguês", acarretando autonomia e, somado ao princípio da igualdade, competitividade social e individual, mesmo na relação com

[1011] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 42.
[1012] BINGEMER, M. C., O mistério de o mundo, p. 109.
[1013] TAYLOR, C., Uma era secular, p. 532.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

o outro[1014]. Pelo prisma da liberdade e da igualdade, a espiritualidade assume a independência da estrutura religiosa, da imprescindível relação com o próximo e, até mesmo, da necessidade de Deus.

Importante deixarmos claro que a liberdade humana não é um problema em si na reflexão nossa e dos autores indicados, mas uma certa concepção dela. Em sua análise teológica, Moingt apresenta como a religião perdeu espaço na sociedade ocidental, por razões intrínsecas e extrínsecas ao cristianismo. Contudo, de modo positivo, para ele, isso permitiu que ela saísse de um aprisionamento que a estrutura filosófico-teológica a havia colocado. Deste modo, o ser humano e Deus podem desfrutar de uma autêntica liberdade e o evangelho pode encontrar a oportunidade de se apresentar como boas-novas de um Deus que se fez próximo[1015].

O ponto não é uma crítica à autonomia em si, mas em sua configuração em uma estrutura *fechada* e *excludente*, que afeta a espiritualidade, *dominando-a* e *subjugando-a*, retirando dela seu papel de *doação* de sentido, porque limita a ousadia de seu profetismo e de seu convite à transcendência de si mesmo. A espiritualidade cristã sempre será um convite à liberdade humana, porque é gratuidade, porém ela precisa *provocar* essa mesma liberdade para que *se entregue*, em amor, a Deus e ao próximo. Caso contrário, não será possível transcender o sistema individualista para um viver em comunhão plena, que é o propósito do reino de Deus. O amor é o sentido que a espiritualidade cristã tem a oferecer e, por ele, uma mudança radical na forma de se viver esta mesma vida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.1.1
O sentido da perda de sentido

Um dos efeitos da secularização e do individualismo é aquilo que vários autores denominam como sendo uma crise na mentalidade contemporânea, a chamada perda de sentido[1016]. Em especial, o fenômeno do pluralismo contribuiu para esse feito ao *validar* múltiplas opções de explicações sobre a realidade. Ao se falar em sentido, se está, basicamente, tratando de *unicidade*, a diversidade de *verdades* dificulta o estabelecimento de uma narrativa e, por conseguinte, da própria possibilidade da existência do sentido em si. Portanto, crise de sentido é a

[1014] MOLTMANN, J., O espírito da vida, p. 107.
[1015] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 1, p. 35-103.
[1016] RIZZI, A., O homem espiritual, hoje, p. 141-142.

dificuldade de que *uma* única narrativa consiga conferir a estabilidade de compreensão de que tudo o que há, ou tudo o que acontece na vida, se dá a partir de um propósito, o qual a *empurra* ou a *atrai*, mas sempre em um movimento progressivo na direção de algo. Para alguns, pode parecer uma abordagem simplista devedora a um conceito de história linear, mesmo que assumisse a plenitude da historicidade particular de cada pessoa (nascimento-morte), ou que a compreendesse como inserida em um enredo que a transcenda. Porém, estamos refletindo a partir da lógica ocidental-cristã do mundo. Portanto, há uma crise de sentido que transcende todos os demais sentidos validados pelo pluralismo em cada *esfera* própria de narrativa. Porém, perguntamos: seria correto afirmarmos isso a partir da particularidade de cada ente religioso ou não? E, ainda, acerca da experiência do indivíduo?

Retomando a questão levantada por Ferry e sua solução encontrada no amor como sentido *na* vida, podemos vislumbrar que essa *crise* se dá não por falta, mas por excesso. Em uma multiplicidade de narrativas igualmente válidas e que são massivamente comunicadas, pode se tentar praticar, metodologicamente, um livre-modelo de *epoché*[1017], ou se decretar a não possibilidade de um elemento unificador. Sem contrariar Lyotard, tentando ressuscitar uma *metanarrativa*, Ferry vai propor o amor dos pais pelos filhos como o fenômeno possível de transcender às particularidades, porém não em prol do bem comum como causa e, sim, como efeito do desejo individualista de proteger o que lhe é próprio. Apesar de qualquer possível crítica, rigorosamente, um modelo preservador da estrutura contemporânea, mas reconhecendo a *falta* de algo, ou seja, do sentido.

Desde a perspectiva do indivíduo, compreendemos *sentido* como a orientação da vida cotidiana a partir de uma livre-escolha fundamental, que confere significado unificador às múltiplas experiências da existência individual e coletiva. Em nossa análise, há uma crise de sentido na sociedade contemporânea, verificada pela ausência de elemento comum que transcenda os gostos e preferências individuais em questões éticas e sociais, bem como no confinamento da experiência de vida a partir da lógica do consumo, no domínio destrutivo da natureza, além da falta de perspectiva da vida orientada para um Deus que ama e que pode ser amado. Sentido

[1017] Termo grego traduzido comumente por "suspensão de juízo", utilizado em algumas correntes filosóficas para denotar, dentre outras coisas, uma espécie de pausa de julgamento sobre o assunto ou questão, a fim de se poder buscar a verdade. MORA, J. F., Diccionario de Filosofía, p. 961-962.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

é o que a palavra em si quer dizer, é direção.

A questão do sentido vem à pauta, em geral, vinculada à reflexão humana frente a percepção da morte. Há aqueles que decidiram, ou que excluíram este tópico de qualquer decisão, experimentam a vida no máximo disfrute do prazer, esquecendo-se que a dor se fará presente quer queiram ou não. Para Ferry, a morte não é o elemento de inflexão, mas o viver até a morte. Porém, ainda que "a perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas à própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória"[1018], a noção da finitude não parece estar gerando fruto de uma reflexão acerca da vida e propósito na atualidade.

O enfrentamento da questão da finitude constrói no cristianismo um "realismo pessimista"[1019], como diria Rahner, pelo vislumbre constante da cruz. Entretanto, a ressurreição do Crucificado outorga a "esperança", que cria um *movimento* de atração em sua direção. É a partir disso que o cristianismo pode falar sobre o sentido, ou seja, desde a perspectiva da vida e não da morte, do começo e não da finitude. Entretanto, com um sentido que afeta o modo como se vive a vida até a morte.

Deste modo, pode surgir o questionamento se há uma real crise de sentido ou se a sociedade contemporânea não busca mais na religião o fundamento para o sentido[1020]. Isso deixaria a crítica sobre a perda do sentido a cargo unicamente da concepção religiosa de mundo, podendo, ainda, ser compreendida como uma crítica reversa, revanche, ao considerar a perda de sentido como "culpa" da ação secularizadora, que teria afastado a religião da vida das pessoas. Como se, sem a religião, a vida não teria sentido último. Precisamos deixar claro que não compreendemos assim, porque o fim das "metanarrativas", dos grandes sistemas de explicação da existência, é uma decretação de morte particularizada, ou seja, de certas narrativas, especialmente, aquelas atreladas a uma construção de caráter metafísico. Porém, agora, o controle da *costura* dos retalhos em um novo *tecido* que explique o todo está a cargo do indivíduo.

A questão central não é a perda do sentido, mas a perda do *tipo* de sentido e do modo de produção deste. O pluralismo potencializa isso ao colocar várias narrativas como igualmente válidas e coexistentes dentro do *nicho* ao qual pertence,

[1018] HAN, B.-C., Sociedade do cansaço, p. 44.
[1019] RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 469.
[1020] COX, H., A cidade do homem, p. 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

como se tivéssemos vários *microcosmos* se encontrando, cada qual com suas leis e sistemas próprios e autossuficientes, porém com elementos de intercessão para dar coesão a um certo todo. O comportamento é, de certo modo, tribal, com suas *deidades* particulares e vinculadas à experiência e à história. A religião cristã tem a prerrogativa de oferecer um sentido que seja capaz de perpassar por todos esses *cosmos*, porque o Deus cristão se oferece a *toda* humanidade. Desta forma, apresenta uma orientação de vida única, um sentido, ainda que *encarnada* em determinadas particularidades.

5.1.2
Redução da espiritualidade à ética

Um dos efeitos da "vida em gavetas" é reduzir a espiritualidade cristã à ética, o que particularmente compreendemos como transmutar a teologia em antropologia, ao mesmo tempo que retira da pauta a questão do sentido. É o resultado da própria especialização da secularização em designar papéis e espaços, como, também, do individualismo, na privatização das questões de fé, como já mencionamos. Porém, está na natureza do cristianismo ser mais do que um manual para a "vida boa", porque o "evangelho não é um tratado de ética social, é um princípio de vida fundado no amor"[1021]. O principal dom que o cristianismo tem a oferecer ao ser humano contemporâneo é a doação de *sentido* por meio do amor.

A secularização dos valores cristãos em uma ética humanista, ainda que possa ser recebida como benefício, causou um esvaziamento do *sentido último*, que era conferido pela direção teologal do cristianismo. A sociedade ocidental é devedora dos princípios morais do cristianismo, os quais estão postos por revelação no agir de Jesus Cristo. Os valores cristãos não são valores humanos somente, eles são valores que humanizam o ser humano ao provocá-los para algo além de si mesmo. Ferry é um dos que atestam isso ao refletir acerca da parábola dos talentos, indicando que há uma diferença qualitativa entre o pensamento greco-romano e a novidade cristã. Obviamente, ele o faz sem considerar a categoria da revelação.

Por essa secularização da espiritualidade cristã em uma ética do bem-estar social, não se pode delinear a diferença entre um professo seguidor de Jesus Cristo e um ateu, por exemplo. Ambos podem ser cumpridores de seus deveres cívico-

[1021] SBAFFI, M., Caridad, p. 135 [tradução nossa].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

sociais, especialmente, porque o Estado assumiu, em forma de leis, as diretrizes do comportamento. Deste modo, encapsular a espiritualidade cristã como ética, é retirar do cristianismo sua relevância em si e na sociedade. Tomando emprestado um texto extraído de uma "carta a pais católicos", que foi publicada na revista *Christ in der Gegenwart*, citada por Maier, queremos indicar o espírito presente em nossa sociedade ocidental, sem nenhuma intenção de refutação, mas de compreensão acerca de secularização dos valores cristãos:

> Não pretendo expor aqui uma refutação completa de todas as doutrinas e convicções da Igreja. Desde Voltaire e Feuerbach, outros já têm feito isso de maneira melhor e mais abrangente. Quero descrever, porém, como para mim, pessoalmente, a assim chamada fé cristã, apesar de condições bem boas na casa de meus pais, na escola e na paróquia, ressecou-se bastante. Creio que a maior parte dos jovens se afasta da Igreja na época da puberdade por causa de suas primeiras experiências sexuais. A experiência mostra logo: o que é necessário entre seres humanos, em matéria de moral e ética, pode ser conhecido e observado também sem Igreja. Uma sociedade em que a Igreja não é mais considerada o fator decisivo não é absolutamente mais "imoral" do que uma assim chamada civilização cristã (como na Idade Média e no Barroco). Pessoas que se afastaram da Igreja não vivem mesmo "pior", moralmente, do que os cristãos das Igrejas. Contradições demais, na chamada Revelação, e um excesso de coisas incompreensíveis e absurdas me impedem de viver as minhas necessidades religiosas dentro da Igreja. Mas fora da Igreja não me sinto infeliz, de forma alguma.[1022]

Desta forma, a ética cristã enquanto proposta de um *bem-viver* em sociedade, pode ser deixada de lado, juntamente com a relevância de sua própria mensagem. A ética cristã só existe alinhada à produção de sentido, sendo o mesmo que dizer que somente há ética cristã porque há espiritualidade cristã que a fundamente. O que destoa da percepção da sociedade contemporânea acerca do papel da religião, que a concebe para que *funcione* exteriormente como promotora de um discurso ético, deixando a espiritualidade para a interior subjetividade de cada pessoa[1023].

Na espiritualidade cristã, a fundação do sentido no amor nos leva a duas considerações principais. A primeira delas é a de que a perfeição cristã é perfeição no amor e não em certo tipo de comportamento ou de regra para as relações sociais, mesmo que o amor se reflita em ação – caso contrário estaríamos, novamente, presos em um psicologismo espiritual ou sentimentalismo. A segunda, é que a espiritualidade cristã transcende a qualquer ética, isso porque o amor vai além do dever ou da responsabilidade para com o outro, ou a um determinado grupo, a

[1022] MAIER, H., Eclipse de Deus?, p. 28.
[1023] ESTRADA, J. A., Religiosos en una sociedad secularizada, p. 125-126.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

abarca, porém, vai além.

De certa forma, segundo Comblin, essa designação ocorreu no próprio seio do cristianismo, ao separar a "fé" da "religião". Ele expõe, o que vai chamar de "cristianismo 'para os outros'", como um modo de secularização do cristianismo, a partir do conceito de "caridade", tendo em Bonhoeffer o início deste movimento, segundo o autor. Seria o produto do esvaziamento do conteúdo da religião, separando-a da fé, colocando no "ser-para-os-outros" a centralidade da própria encarnação de Jesus Cristo[1024].

Cada vez mais tem se produzido, em razão da ênfase do envolvimento do cristianismo em "ações sociais", um discurso de diferenciação entre "ser" e "fazer", nos moldes de "fé" e "religião"[1025]. Essa dicotomia não encontra eco na espiritualidade cristã, caso contrário o erro apontado por Bonhoeffer e as críticas de Ferry passariam como realidades assumidas, como se a *ortopráxis* substituísse a *ortodoxia*. O que reduziria a espiritualidade cristã, novamente, à ética. Nossa compreensão é que tal separação não existe em virtude da exortação de 1Jo 4,20, na relação: *amar-a-Deus* e *amar-o-próximo*. Deste modo, o cristão contemporâneo, em sua vida "engavetada", compreende que seja possível experimentar a espiritualidade em sua interioridade isolada da relação com o irmão. Como se o mandamento fosse "amar a Deus" e, se possível, "amar o próximo". Na outra ponta, "o amor ao próximo", condicionado à ética, vislumbraria todo o conteúdo do "amor a Deus".

A redução da espiritualidade cristã a uma *eticidade* desloca a religião e a limita a certo tipo de espaço e discurso. Do outro lado, desenvolve uma espiritualidade de subtração, de ausência, com expressões usuais do tipo: "não mato, não roubo, não faço mal a ninguém [...]"; "não sou religioso, mas não faço mal a ninguém". Sem diminuir a ação do Espírito de Deus, a espiritualidade cristã não é um produto moral e, sim, a originadora da ética.

[1024] COMBLIN, J., Mitos e realidades da secularização, p. 78-83. Importante ressaltar que para Comblin o processo de secularização é um substituto ao que, anteriormente, era chamado de "descristianização". Sendo que, ainda segundo o autor, que escreveu na década de 1970, se trata de uma percepção histórica a partir do prisma da religião como centralidade da sociedade ocidental, o que, em uma outra perspectiva, não se sustentaria. COMBLIN, J., Mitos e realidades da secularização, p. 166-167. A nosso ver, como já demonstrado anteriormente, esse é um entendimento parcial sobre a referida teoria, ainda que sua crítica seja pertinente, exatamente, para revelar a sua face encoberta.

[1025] ESTRADA, J. A., Religiosos en una sociedad secularizada, p. 124.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.1.3
Espiritualidade como “paz de espírito”

Os ventos da Modernidade, que transmutaram a espiritualidade cristã em ética enquanto seu papel social na promoção do bem-estar, também determinaram, a partir da lógica do consumo, que a interioridade padece da força motriz do cristianismo, como afirma Charles em sua reflexão acerca do pensamento de Lipovetsky: “A religião atualizou-se com o consumo, abandonando o ascetismo em favor do hedonismo e do espírito festivo, enaltecendo os valores da solidariedade e do amor mais que os da contrição e do recolhimento”[1026]. Em outras palavras, a espiritualidade cristã foi condicionada ao âmbito do agir, do externo, aquilo que pode promover algum benefício *útil* à sociedade.

O lugar da espiritualidade enquanto *encontro* com o divino na meditação, na leitura, na oração e no recolhimento foi designado para a vida privada, quando não transformado em produto visando o bem-estar pessoal. É muito comum o uso da palavra “espiritualidade” para designar a dimensão da interioridade da pessoa no encontro com ela mesma, inserida como um elemento necessário em uma “sociedade do cansaço”, que se caracteriza pelo excesso e pela incapacidade de parar e desfrutar do “tédio profundo”, que é o “ponto alto do descanso espiritual”[1027].

Percebe-se que a espiritualidade foi sequestrada por um certo *modo de ser* secularizado e individualizado, que passou a ser seu regente, e a conceitualizá-la a partir de seus próprios paradigmas. Então, não só a ela foi designado um *locus* específico de atuação, ou seja, a ética, como também de que forma ela deveria atuar, não mais uma relação com o divino, mas um tipo de vínculo emocional de sentimento totalizante e de integração com o todo da realidade, consigo, com a natureza e com o outro. Deus foi retirado da equação.

Obviamente, os resultados deste tipo de espiritualidade visam o bem comum e o bem-estar pessoal – a isso, nada temos em contrário. Porém, retirar o aspecto da interioridade da espiritualidade cristã é sacar-lhe o sentido e colocá-la ao lado de toda e qualquer outra proposta ética com graus de holismo. Deus se torna um objeto de uso. Ao mesmo tempo em que mantê-la restrita à privacidade da experiência individual é aprisioná-la em um *tipo* de amor que ab-roga o amor devido ao irmão

[1026] CHARLES, S., O individualismo paradoxal, p. 33.
[1027] HAN, B.-C., Sociedade do cansaço, p. 33-34.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

(1Jo 3,18-19), movendo-o, quando muito, como consequência da interiorização. Espiritualidade cristã é completude, jamais o desequilíbrio para qualquer lado da balança, pois busca a integralidade da pessoa humana.

5.1.4
O individualismo e a responsabilidade da *caritas*

O domínio anterior, no período pré-moderno, de todos os espaços formais na sociedade e na vida privada efetuado pelo cristianismo, a nosso ver, pode ter contribuído para uma construção de certa mentalidade de *caritas* comunitária. Para melhor esclarecer o ponto em questão, seria como se o "dossel sagrado" do cristianismo hegemônico retirasse o compromisso individual, na medida em que *um outro alguém*, a instituição ou o *corpo* de irmãos, tomara para si a responsabilidade da ação do bem comum e do cuidado com os desfavorecidos. Com a secularização dos valores cristãos na sociedade ocidental contemporânea, este compromisso passa para a sociedade ou o Estado, que de Deus assumiu o lugar nesta relação. Desse modo, a ética mediana do senso comum é o esvaziamento da responsabilidade individual a partir do entendimento de que "alguém vai fazer" o bem, porque a obrigação é de outrem. O que contraria o espírito comunitário de At 2,42-45, no nascedouro do cristianismo.

A autonomia, oriunda do individualismo, contribui, de certo modo, para a compreensão da responsabilidade pessoal na promoção do bem coletivo. Como a teologia protestante teve participação considerável nesta moldagem a partir dos desdobramentos da doutrina da "salvação individual", a espiritualidade, em seu meio, também se desenvolveu voltada para a interiorização individualizada na relação crente-Deus. Apesar disso, e aqui retomamos o argumento weberiano, a noção do trabalho e da *tarefa* a ser desenvolvida por cada um trouxe para o indivíduo certo grau de responsabilidade sobre o todo.

Os agentes da mudança contemporânea trouxeram pontos de inflexão, os quais podem ser assumidos para o bem, e para o mal. Não pode haver romantismo por um passado idílico, que só existe no *imaginarium* reconstruído. A responsabilidade pela *caritas* é individualizada, porque o convite ao discipulado é feito à liberdade de cada ser autônomo e ciente. Não havendo com isso um excludente de responsabilidade do papel da instituição ou da comunidade. A individualização da espiritualidade cristã é benéfica para se assumir o papel

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

responsável, também, pela *caritas*, pelo compromisso com o irmão. Entretanto, há um desvio que precisa ser mencionado, do qual Moltmann nos dá um vislumbre ao tratar sobre a liberdade individual no pensamento liberal, na qual a liberdade de um é construída na medida da liberdade do outro, em suas próprias palavras:

> Todo homem encontra no outro homem um concorrente na luta pelo poder e pela posse. Todo homem é para todo outro homem apenas a barreira de sua liberdade. Cada qual é livre para si mesmo, mas ninguém participa do outro. No caso ideal esta é uma sociedade de indivíduos livres e iguais, porém solitários. Nenhum determina o outro, cada qual determina-se a si mesmo. Então a liberdade realmente passou a ser geral. Todo homem tem direito à sua liberdade. Mas será esta a liberdade verdadeira?[1028]

Aqui vem um outro aspecto da autonomia trazida pelo individualismo, que se oferece como um outro lado da mesma moeda. Ao mesmo tempo que desamarrou a promoção do bem comum da exclusiva responsabilidade de uma instituição, também, distanciou os cristãos entre si, na irmandade da relação comunitária. Isso se dá em dois caminhos, que vamos tentar explicar.

O primeiro tem a ver diretamente com o que Moltmann mencionou acima. Ao assumir o conceito de liberdade e igualdade, nos quais o outro se torna o limitador da primeira e o validador da segunda, enquanto não diferenciação, o pensamento do individualismo contemporâneo acaba por promover o distanciamento do irmão e da responsabilidade pessoal com suas necessidades, por parte do discípulo. Como o indivíduo cristão percebe o outro como *igual* a ele, logo, o outro *deveria* possuir a mesma condição de vida, socioeconomicamente falando, como exemplo. Caso não o consiga, entende que foi por fatores como "preguiça" ou "incompetência". Do mesmo modo se percebe uma falta de empatia pela dor do irmão, na medida em que o sofrimento também foi individualizado. Assim, por não *sofrer* os mesmos problemas, encontra dificuldades em perceber as lutas do outro e, se padecer de evento semelhante, sua própria dor é sempre mais valorada do que a de qualquer outro, visto ser uma experiência da vida individualizada.

O segundo caminho se relaciona com a lógica do consumo. O cristianismo não é uma filosofia para o bem-viver, como o estoicismo, por exemplo, ou a "vida boa" de Ferry. Neste sentido, compreende-se filosofia como um conjunto de assentimentos racionais que promovem o bem. O que levaria o cristianismo a uma espiritualidade que considera o desenvolvimento pessoal como prioritário e a

[1028] MOLTMANN, J., O espírito da vida, p. 118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

comunhão com o irmão, como uma espécie de efeito de uma causa primeira. O individualismo reinterpreta a espiritualidade cristã e sua interioridade como uma experiência pessoal completa em si mesma, inserindo-a no bojo da salvação individual. Deste modo, para alguns, espiritualidade cristã e salvação individual são sinônimos de um *eremitismo* espiritual. O irmão é uma possibilidade, mas não um *a priori* necessário na equação. Some-se a isso a mentalidade consumidora, a espiritualidade para o bem-estar pessoal, e a facilidade contemporânea da assistência remota aos cultos e serviços litúrgicos, por exemplo, e teremos a anulação completa da necessidade comunitária para a espiritualidade cristã.

A autonomia precisa ser compreendida como liberdade para a responsabilidade e, não, como independência do irmão. Em seu nascedouro, a espiritualidade cristã sempre foi de complexidade comunitária (Mt 26,36-40; At 2,42-46). A relação amor-a-Deus implica, como condição *sine qua non*, o amor-ao-próximo (1Jo 4,20), sendo, portanto, uma relação de circularidade irredutível. A comunidade cristã não é uma opção para a espiritualidade (Hb 10,25), ao contrário, é o *locus* onde a espiritualidade pode se desenvolver ao máximo, porque o amor só se torna real *em relação*, jamais como um conceito abstrato ou de promoção do bem individualizado.

5.1.5
Espiritualidade “tá na moda”

Vamos alargar um pouco a temática sobre o consumo, mas de modo bastante simplório em comparação ao que seria exigido. A análise em si é passiva de interferências, a depender da linha de crítica econômica-social assumida. Seja como for, em ótica própria, a lógica do consumo se faz presente na dinâmica social e psicológica contemporânea.

O consumo não é, necessariamente, comprar coisas, ainda que derive dessa relação básica. Porém, a questão residual é a relação sujeito-objeto. Quando consumo “algo”, *coisifico* esse “algo”, porque o sujeito assume o protagonismo na relação, enquanto o objeto, passivamente, é oferecido como um produto. Aplicando isso para relações entre humanos, por exemplo, podemos *coisificar* o outro ao assimilá-lo como um “algo” do qual necessito em determinado momento, para determinada função – alienamos a este *outro*, para usar um conceito de inspiração marxista. A título de compreensão, passamos a nos relacionar com “fulano”,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

padeiro, por sua função em relação a nós, neste caso, ele está *despersonalizado*, enquanto um "sujeito" e assumido enquanto "produtor". Isso não quer dizer que consigamos conviver com todas as pessoas na dimensão pessoal, em meio ao contexto radicalmente urbano em que nos encontramos, porém, oferecemos para análise, somente, sem conotação de imputação de valor moral.

Seguindo nesta linha, Bauman diz que "[...] comprar é, *em regra*, mais agradável que seus resultados, ou seja, a posse e o consumo das coisas compradas"[1029]. Em sua análise, ele pretende deslocar a lógica da posse dos bens. Aplicando isso à espiritualidade, teríamos algo como a transformação dessa em um produto, pela força de um modo de experienciar a realidade que condicionou toda e qualquer ação. É neste sentido que falamos sobre a espiritualidade como *instrumentalizada* para se conseguir o *bem-estar*. A lógica do consumo *coisifica* a espiritualidade para poder se retroalimentar, porque o "comprar" possui em si a satisfação pessoal.

O mais interessante neste caso, é que o consumo se tornou possível pela "desconstrução" dos valores tradicionais e individualismo[1030], e pela construção da liberdade humana contemporânea, segundo Han[1031], o que nos reforça a frase de Bauman ao afirmar que a cultura da sociedade de consumo é guiada pelo seguinte preceito: "Se você *pode* fazer, então você *deve* fazer"[1032]. Em outras palavras, a lógica do consumo é inerente à lógica moderna. Como a espiritualidade contemporânea poderia escapar?

Atualmente, se observa um aumento no interesse pela temática da espiritualidade. Entretanto, nos parece estar impregnado pelo consumismo em si e não pela razão de ser da espiritualidade cristã, a qual não pode estar isenta desta atmosfera, pelo menos, em geral, não em um primeiro momento. De Fiores compreende que essa busca pela espiritualidade se dá por uma espécie de "falta" ocasionada por uma "desilusão", o que corrobora a reflexão acerca da expectativa pela entrega de um certo produto:

> O renovado interesse espiritual de nossa época brota da profunda exigência de autenticidade da dimensão religiosa da interioridade e da liberdade, que não satisfaz a sociedade consumista. A civilização industrial não cumpriu com suas promessas.

[1029] BAUMAN, Z.; RAUD. R., A individualidade numa época de incertezas, p. 139.
[1030] FERRY, L., Do amor, p. 209-210. FERRY, L., O anticonformista, p. 108-109.
[1031] HAN, B.-C., Sociedade do cansaço, p. 30.
[1032] BAUMAN, Z.; LEONCINI, T., Nascidos em tempos líquidos, p. 29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> No lugar de oferecer um mundo à medida do homem, no qual ele pudesse habitar e conviver buscando o bem comum, nos trouxe, entre outras coisas, o critério da produtividade como parâmetro de valor, a massificação e manipulação das pessoas, uma angustiosa falta de comunicação, um futuro ameaçador, a atrofia dos sentimentos, além da poluição ecológica.[1033]

Essa busca pela espiritualidade também se manifesta por um "retorno" ao religioso. O que significa dizer não somente o consumo de um tipo de conceito abstrato e *disforme*, como aparenta ser a espiritualidade ao senso comum, mas, também, a adesão a movimentos, a grupos e a doutrinas religiosas. Em especial, demonstra-se uma volta a um determinado passado romantizado, ou que seja um contraponto ao *vazio*, a *falta*, experimentado no contemporâneo, preenchendo-o de *significado* por meio de ritos e práticas[1034]. Entretanto, de igual modo, permanece o foco no indivíduo e em sua própria experiência. A ousadia da alteridade cristã tem sido bem pouco considerada, porque a lógica do consumo ordena, silenciosamente, tal experiência.

Por último, mesmo o discurso a partir de uma narrativa de alteridade, preocupação com o próximo, pode estar manchado pelo consumo, pois aliena o outro enquanto se concentra na realização do bem por sentimento de gratificação pessoal. Observa-se o "turismo da caridade" por todos os lados, desde os meios cristãos até os *stories* de celebridades. A caridade, muitas vezes, foi sequestrada, porque a *caritas* destituída do *sentido*, corrompe-se em produto, sendo mercadoria na prateleira do bem-estar.

A espiritualidade cristã possui em si mesma uma lógica própria que entra em confronto com essa lógica do consumo, porque o princípio da alteridade, logo, do outro enquanto sujeito na relação, lhe é basilar. Da mesma forma que o convite para a renúncia de si mesmo, de sua satisfação pessoal, constando, inclusive, na própria fórmula do seguimento (Lc 9,23).

5.2
A "espiritualidade laica" e a espiritualidade cristã

Nossa abordagem nesta parte é, especialmente, compreensiva. Queremos, a partir do que já foi exposto, inteirarmo-nos do fenômeno contemporâneo do

[1033] DE FIORES, S., Espiritualidad contemporánea, p. 455 [tradução nossa].
[1034] BINGEMER, M.C., O mistério e o mundo, p. 89.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pluralismo para, então, assumi-lo e nele encarnar a espiritualidade cristã. Em razão deste fato, trabalhar o pensamento de Ferry é refletir, também, a partir do ateísmo que não se coloca como opositor à religião, mas como alternativa. Contudo, não se trata de aceder ou não à proposta ferryana de espiritualidade laica, mas de compreendê-la como realidade possível para uma quantidade de pessoas, não podendo ser *expurgada*. Inspirados na compreensão de uma *verwindung* vattimiana[1035], diríamos que esta percepção de espiritualidade laica deve ser *enfrentada*, ou seja, a ação de compreender, assumir, a partir de uma hermenêutica cristã, e superá-la ou, em outras palavras, transcendê-la. O enfrentamento tem como pressuposto o ato de reflexão, o combate é, somente, uma apologia que não escuta. O simples fato da existência e acolhimento por parte do público em geral da proposta de Ferry[1036] deveria produzir no cristianismo a *curiosidade* de refletir sobre seu pensamento.

O pluralismo presente no mundo ocidental contemporâneo colocou em convívio de igualdade a crença e a não-crença, com um agravamento no posicionamento deste último dentro da proposta de Ferry, pois nunca o cristianismo teve que lidar com uma proposta paralela de salvação sem um elemento metafísico que a capitaneasse. Pela primeira vez, o ser humano *transcende em si mesmo*, sem que haja nisso qualquer incoerência lógica. A realidade do pluralismo não religioso desafia o cristianismo em um passo anterior à essência de sua proposta de um Deus de amor, pois se posiciona no paradigma fundante do conceito de religião em si que é a heteronomia e a alteridade, principalmente ao se mencionar uma "revolução do amor" que trata do outro a partir do sujeito, o qual, em liberdade, é *suficiente* em amor sem necessitar de um *dom* externo.

Ferry possui a característica de assumir a secularização, ainda que ele não se identifique com o uso corrente desse termo e o individualismo contemporâneo, de modo positivo ou, diríamos, otimista. Diferimos da abordagem do autor porque seu "assumir" é factual, enquanto o nosso é, mais uma vez, compreensivo. Para ele, Deus e a religião não são mais necessários no cenário atual, ainda que tenham sido

[1035] Vattimo retoma o conceito heideggeriano "*verwindung*", utilizado poucas vezes pelo filósofo alemão, unido a conceitos extraídos da filosofia nietzschiana, a fim de expressar uma atitude de assumir, reinterpretar e transcender, aplicando à metafísica enquanto *história* do Ocidente, objetivando propor o seu "pensamento fraco" em uma filosofia pós-moderna. VATTIMO, G., "Verwindung", p. 11.

[1036] *Aprender a viver*, obra mais conhecida do autor, vendeu mais de 700.000 unidades em vários idiomas no mundo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

relevantes na construção do Ocidente, sendo que o processo do "humanismo" libertou o ser humano de seus antigos tutores. Sobre este ponto, utilizando livremente uma frase de Gesché, diríamos que o ateísmo de Ferry não é contra Deus necessariamente, ou seja, não importa se Deus existe ou não. A sua questão principal é um "ateísmo de protesto em favor do ser humano"[1037] – ao contrário de outros combatentes da religião, Ferry está mais preocupado em valorar o ser humano enquanto agente de sua própria existência.

Ainda que não possamos aderir à proposta ferryana de uma soteriologia filosófica, há três atitudes no pensamento do autor que gostaríamos de trabalhar como elementos de diálogo: a positividade com a qual aborda o contemporâneo; o retorno do sentido; o amor como proposta de espiritualidade. O primeiro ponto não necessita de mais considerações, além das que já realizamos, seguiremos para as demais.

5.2.1
O retorno ao sentido

A espiritualidade ferryana objetiva a produção de sentido como a particularidade de sua proposta e, também, o alvo das ponderações de seus críticos. Neste ponto, sua espiritualidade difere do caminho de qualquer ética laica, mesmo adjetivada de "responsável" ou de "alteridade", porque almeja recuperar algo que a crítica à metafísica suprimiu no diálogo atual, o que apontaríamos como a "causa final" ou, ainda, o aspecto "teleológico" para a existência humana. Ele o faz sem a necessidade do *primeiro membro* na equação, a saber, Deus. Porém, não sem uma proposta de transcendência, porque não é possível haver *sentido* sem esse salto qualificador.

Na concepção de Moingt, Ferry redescobre o "religioso saído da religião", ao propor a busca por sentido e a própria entrega de si em sacrifício, em moldes estritamente laicos, porém *devedores* do lastro do cristianismo na realidade europeia[1038]. Buscando as conexões na esteira da filosofia ocidental, podemos considerar, como Rizzi, que é desde o imperativo ético kantiano que se abre a "possibilidade de uma espiritualidade laica"[1039], por indicar um espaço para a

[1037] GESCHÉ, A., O ser humano, p. 113.
[1038] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.2, p. 418.
[1039] RIZZI, A., O homem espiritual, hoje, p. 153.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

transcendência *ao* sujeito, sem considerar o divino. As notas desta *inspiração* podem ser sentidas no pensamento de Ferry, entretanto, o *sentido*, para ele, está mais ligado ao amor do que ao dever, evidentes efeitos da "saída da religião". Por fim, Bingemer pontua a "abertura" que a espiritualidade laica traz, definindo-a como "experiências de Transcendência que abrem horizontes ao ser humano, que o dilatam interiormente, ainda que não se lhe dê o conteúdo e o nome de Deus"[1040].

Obviamente, Ferry está em um contexto de "laicismo" francês, diferente em vários aspectos do cenário brasileiro e do continente americano, com pontuais exceções. Entretanto, o aspecto "teleológico" de seu humanismo fechado pode ser percebido, de forma fenomênica, no cotidiano das pessoas. Poderíamos dizer que o autodeclarado cristão, na média da sociedade, vive como se Deus não existisse, pois os aspectos práticos de sua vida cotidiana não estão orientados a partir da escolha fundamental que a opção da fé representa.

A "morte de Deus", de constatação nietzschiana, se faz presente na sociedade, mesmo que se ouça acerca de um "retorno" do religioso, que nunca deixou de *estar* para poder retornar. É um discurso embebedado na teoria equivocada da secularização, como já demonstramos. O que observamos é uma *transmutação* do religioso-cristão a partir de seu eixo central, afetado pela secularização, individualismo, pluralismo e pela lógica do consumo, fato que condiciona o trato sobre a espiritualidade enquanto categoria subordinada à experiência humana, e não como um *elemento* à parte, independente, que se plasma na realidade, como era há tempos.

O cristão, em geral, encontra-se cada vez mais liberto dos ditames das estruturas religiosas, porém mantém a ligação com uma *imagem* de Deus criada a partir das categorias da Modernidade. As pesquisas demonstram isso, ao constatar o crescimento no grupo dos declarados "sem religião", mas crentes no Deus cristão, inseridos em um individualismo de crença e prática. Então, a espiritualidade é assumida como válida, enquanto a religião como opcional. Entretanto, a própria espiritualidade é reconfigurada nos moldes do indivíduo, gostos e preferências, em uma abordagem consumidora, sempre buscando a satisfação do *cliente*. O *sentido*, que busca provocar a transcendência, passa a ficar em segundo plano, porque todo o *sentido* se torna servo do bem-estar do indivíduo. Propor, como faz Ferry, o

[1040] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 154.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

retorno laico do *sentido*, é importante para o próprio cristianismo, pois é uma *fala* que vem de fora (Lc 19,40), mas que anuncia uma constatação da condição humana atual.

Ferry percebeu que o laicismo ético não era suficiente para prover à existência humana a *falta* de *completude* que *preenche* a vida. Além disso, sem esse elemento, as relações entre seres individualizados se dariam por puro pragmatismo e constante tentativa de dominação. Trazer o *sentido* de volta é fundamental para uma proposta de humanidade pensada a partir de categorias como paz, cooperação e globalização. O interessante, neste caso, é que ele não traz o *sentido* como uma *proposta* e sim como uma *constatação*. Esse é o alvorecer do seu segundo humanismo. No mínimo, aceitando o cenário descrito por ele, o cristianismo tem a oportunidade de apresentar uma espiritualidade que dê conta da produção de *sentido*, mais do que de um *certo* conjunto de regras. Diríamos, mais um *modo de ser*, do que um *modo de estar*.

De igual modo, ele não poderia defender uma acepção de sentido que transcendesse a biografia individual, inserindo-a em uma *História*, seja secular ou da salvação. Como vimos, para ele, o sentido se dá *na* vida, podendo, portanto, transcender os limites da vida particular e prosseguir a existências das seguintes gerações, dos filhos. Porém, sem extrapolar a história biológica individual com transcendências para *além da vida*. Em outras palavras, a preocupação do ser humano individualizado e autônomo de Ferry não é com a humanidade, metafisicamente *entificada*, e sim com *seus* filhos, sendo a partir deles o esforço pela humanidade em geral. Portanto, não há perda de sentido e sim sua recuperação, oriunda do amor na proposta do filósofo francês.

A espiritualidade cristã precisa recuperar a doação de sentido inserido na biografia individual. É a espiritualidade realizada na vida cotidiana do discípulo. Não se trata de reduzir o sentido à experiência individual, porque o cristianismo é sempre alteridade, além de ter na ressurreição um elemento inabalável. Contudo, e Ferry reacende isso, a espiritualidade cristã se realiza nas relações interpessoais *tocando* os outros com sua singularidade, ao mesmo tempo em que afeta e envolve todas as áreas da vida. Neste ponto se torna *na* vida, aos moldes da encarnação de Jesus de Nazaré. Comer ao redor de uma mesa com amigos, em regra geral, não é considerada uma atitude espiritual, por exemplo, mas a espiritualidade deve afetar o comer ao redor de uma mesa com os amigos. A espiritualidade cristã não produz

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

o sentido, ela é a forma na qual o sentido é vivido no cotidiano. O sentido da vida e não da morte, porque Deus é Deus de vivos (Lc 20,38).

Se a espiritualidade cristã se prestar somente a um modelo de discurso ético, que é onde a *tríade* (secularização, individualismo e pluralismo) a quer alocar, ela não tem razão de existência. A ousadia da proposta do cristianismo, que inundou o mundo greco-romano, era ter uma proposta de sentido baseada em um Deus que era amoroso e perdoador. Esse mesmo Deus se oferecia como *destino* para a vida particular de cada pessoa, tanto para um futuro imortal, quanto para a mortalidade regente em cada círculo circadiano humano. A espiritualidade cristã é *sentido*. Por isso, a espiritualidade pressupõe movimento contínuo, porque sentido é direção. A ética pode conceber o movimento, mas, também, se condiciona de forma reativa. O sentido, que a espiritualidade cristã concebe, engloba a ética, mas vai além dela. Precisamos, enquanto cristianismo, voltar a falar sobre o sentido, caso contrário, realmente estaremos em uma sociedade "pós-cristã". Podemos citar Comte-Sponville, neste momento, e sua clara desvinculação entre ética e religião, apesar do reconhecimento da "contribuição histórica" do cristianismo:

> [...] crer ou não em Deus não muda nada de essencial. Quer você tenha ou não uma religião, isso não o dispensa de respeitar o outro, sua vida, sua liberdade, sua dignidade; isso não anula a superioridade do amor sobre o ódio, da generosidade sobre o egoísmo, da justiça sobre a injustiça. O fato de as religiões terem nos ajudado a compreender isso faz parte da sua contribuição histórica, que foi grande. Isso não significa que elas bastem para compreendê-lo ou detenham o monopólio dessa compreensão. Bayle, desde o fim do século XVII, havia salientado vigorosamente: um ateu pode ser virtuoso, tanto quanto um crente pode não sê-lo.[1041]

Não se trata aqui de uma apologia ao cristianismo, até porque seria, em um mundo plural e secularizado, como *gritar* em uma "câmara de eco"[1042]. O que pretendemos é demonstrar a *singularidade* da espiritualidade cristã, pois está vinculada ao sentido e ao amor. Entretanto, em um recorte que difere e transcende à proposta de Ferry, como veremos mais adiante.

5.2.2
O sentido por meio do amor

O que "movimenta" a espiritualidade cristã é o amor. Ele o faz por força *de atração*. Sem o amor, a espiritualidade cristã abandona a sua completude de

[1041] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 48-49.
[1042] BAUMANN, Z., A individualidade numa época de incertezas, p. 47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

conhecimento e experiência, para uma estrutura de compreensão e adequação, semelhante a um modelo do Logos estoico. O amor sempre provoca o movimento à alteridade, por isso o sentido da espiritualidade cristã estará no encontro com o outro, Deus e o próximo.

O amor em Ferry precisa ser realizado nesta vida, em razão de sua compreensão crítica de que a mensagem cristã é como "uma penosa propedêutica de uma outra vida, mais plena, mais serena, mais feliz"[1043]. Deste modo, o *ágape*, invenção cristã, lhe parece inconcebível, pois propõe um *tipo* de amor impossível de ser realizado pelo ser humano nas condições históricas e antropológicas, nas quais está inserido, ou seja, o amor ao inimigo[1044]. Por isso, o único tipo de amor que conseguiria transcender o individualismo em sacrifício pelo outro seria o amor dos pais pelos filhos.

O amor pelos filhos é a pedra filosofal de Ferry em sua abordagem fenomenológica, inclusive, por sua experiência pessoal[1045]. A tal ponto, que ele afirma, categoricamente, que qualquer outro tipo de amor, por mais puro, belo e intenso, não conseguiria alcançar a mesma dimensão. Os celibatários não poderiam compreender esse tipo de amor, por exemplo. Tudo isso porque o amor pelos filhos leva ao sacrifício de si mesmo[1046]. É o sacrifício pelo amor que confere o sentido *na* vida, segundo Ferry. Imediatamente, nos vem à mente a figura dos *não pais* – como eles poderiam experimentar o sentido *na* vida? Não encontramos explicação no autor sobre este ponto. Ele reforça a diferença entre os *tipos* de amor, ao afirmar:

> Com os adultos, é diferente. Mesmo com aqueles que mais amamos, esperamos sempre um mínimo de reciprocidade, a não ser que sejamos masoquistas. Não podemos viver indefinidamente com alguém que não nos ame, que não nos conceda atenção alguma. Impõe-se certo princípio de igualdade, e quando essa igualdade falta é porque as coisas vão mal.[1047]

Essa "igualdade" que ele menciona, advém da expectativa da "reciprocidade". A análise de Ferry sobre o amor pelos filhos, nos reforça o caminho do amor *ágape*, que não espera nada em troca (1Co 13,5). Ao mesmo tempo, reafirma um amor em uma alteridade, a qual evoca o *desigual* como seu destino primário. Porém, o cristianismo não pode se restringir à aplicação do amor

[1043] FERRY, L., Do amor, p. 238.
[1044] FERRY, L., A revolução do amor, p. 331.
[1045] FERRY, L., A revolução do amor, p. 331.
[1046] FERRY, L., A revolução do amor, p. 332.
[1047] FERRY, L., A revolução do amor, p. 332.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

em um certo modelo de relação. Barth, por exemplo, é restritivo ao dizer que: "A vinda do Reino de Deus representa um fim do absoluto da família não menos que o da posse e fama"[1048]. Não que o amor dos pais pelos filhos seja antagônico à experiência cristã, porém, não está limitada a isso, porque, de certo modo, o amor nessas condições ainda pode ser um amor a *si mesmo*, já que está amando o que lhe "pertence".

De qualquer forma, o sentido pelo amor ousa avançar em uma proposta que não se limite à mera proposta de sentido pelo conhecimento, como se a espiritualidade cristã fosse um conjunto de assentimentos intelectuais. O amor implica um outro na relação. "Deus é amor" (1Jo 4,8) não só pelo primado de sua atitude, como, também, pela tautologia da definição do amor. O amor pode ser definido por quem Deus é, sendo que a única forma de conhecermos isso é por meio de sua revelação, de sua ação no mundo. Por muito tempo, o amor foi conceitualmente definido e aplicado na *imagem* de Deus. Porém, o Deus cristão encarnou o amor no mundo e, desta forma, *explicou* o que o amor significava. O sentido da vida foi dado no amor que caminhou conosco.

O amor proposto por Ferry como sentido, nos parece suficiente em seu sistema humanista-individualista fechado, contudo, como propedêutica para uma espécie de amor que abre o horizonte em sua provocação de entrega absoluta de si mesmo. Ferry compreende a proposta cristã de amor como uma "posição anterior", válida a seu tempo, porém, que deixou "de ser oportuna", por ter sido superada. Qualquer tentativa de retorno a isso, seria uma "falta de sentido histórico"[1049]. Em outras palavras, o *ágape* cristão foi um passado, idealizado e nunca histórico de fato. Para nós, se trata de futuro, porém, mais ainda, de presente, porque ele nunca deixou de ser e seu rastro pode ser seguido na história. É o amor encarnado que provoca o sentido da vida.

5.3
A espiritualidade encarnada em Bonhoeffer

O uso dos escritos de Bonhoeffer para tratar sobre o tema da espiritualidade não é novo, o universo evangélico-protestante, especialmente, está repleto disso. Não pretendemos aqui fazer nenhuma explanação sobre uma espiritualidade

[1048] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 62.
[1049] FERRY, L., Aprender a viver, p. 184.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

bonhoefferiana, mas, a partir de pressupostos de sua teologia ora apresentados, pincelarmos alguns *insights* que nos ajudem na busca de nosso objeto.

Uma parte considerável dos leitores de Bonhoeffer *escolhem um lado*, ou dão mais atenção a *Discipulado*, ou a *Resistência e submissão*. Em geral, a espiritualidade fica tematizada junto ao primeiro, enquanto outros temas mais "proféticos", por assim dizer, ficam relacionados com o segundo. Queremos refletir a partir da integralidade de Bonhoeffer, pois compreendemos que os aspectos que desejamos destacar se fazem presentes em toda extensão de sua obra e pensamento. Em outras palavras, como o "seguimento" pode ser pensado em um "mundo adulto".

Por pura observação empírica, entendemos que seria inapropriado afirmar que não há mais espaço na sociedade brasileira para um Deus "tapa-furos"[1050], como reflete Bonhoeffer se orientando para um mundo feito adulto, em virtude da presença desse tipo de discurso desde os púlpitos até os programas religiosos. Talvez, no contexto europeu, esta *performance* teológica acerca do divino encontrou e encontre bem menos espaço, como faz referência o próprio Bonhoeffer[1051]. De qualquer modo, o Deus que vem e sofre junto ao ser humano, que foi revelado em Jesus, continua encontrando espaço tanto em mentes crentes, quanto nas descrentes. Compreendemos que o Deus que oferece sentido para a vida, que a reorienta, é a necessidade do contexto contemporâneo, ainda que a linguagem da lógica de consumo impere.

A partir da teologia de Bonhoeffer, analisaremos três elementos que se prestam à nossa reflexão sobre a espiritualidade contemporânea: o seguimento, a obediência encarnada e o seguimento "extraordinário".

5.3.1
A espiritualidade do seguimento

Nos escritos de Bonhoeffer, a Espiritualidade não é algo que se alcança ou que se domina, como um estágio ou conceito. Ele é a realidade imprescindível daquele que se insere no discipulado. Por isso, poderíamos dizer que espiritualidade é seguimento.

[1050] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 509.
[1051] Moingt faz referência ao pensamento de Bonhoeffer acerca do tema e amplia o conceito em análise própria. MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 1, p. 63, 379.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Revisando o que apresentamos antes, o seguimento é a *imitação* de Jesus Cristo (1Co 11,1), é o "'reproduzir' a vida de Jesus"[1052]. Na lúcida afirmação de Pagola, na qual "o seguimento de Jesus é a única coisa que nos faz cristãos"[1053], evidencia-se que, no cristianismo, não há espaço para um outro *modo de ser*, a não ser o do Crucificado. Bonhoeffer apresenta isso claramente, por isso a espiritualidade cristã não pode ser outra coisa que não a espiritualidade de Cristo. O modelo de espiritualidade cristã está na vida de Jesus Cristo. Para isso, não se faz necessária nenhuma tarefa sistemática para encontrar os elementos técnicos de sua espiritualidade, pois, no Nazareno, espiritualidade e vida cotidiana eram a mesma coisa.

Barth, em seu livro inspirado em Bonhoeffer, indica que "o Novo Testamento nunca usa o substantivo 'discipulado' (*akalouthesis*), mas somente o verbo 'seguir' (*akolouthein*) ou 'siga-me' (*opiso mou erchesthai*)"[1054]. Com isso, ele tenta concluir que o discipulado não pode ser compreendido como uma condição que se alcança, mas como uma direção que se toma, com um processo, uma espécie de *ser enquanto se está*. O discipulado, seguimento, não é um conceito, mas uma vivência, uma experiência de vida.

Nesta linha, Benke trabalha o tema da espiritualidade como seguimento, influenciado pelo pensamento de Bonhoeffer, ele define a "prática do seguimento" como a "[...] comunhão concreta de vida e destino entre discípulos e mestre", sendo que ele reforça que a "comunhão", passou a ser mencionada, posteriormente, como "relacionamento"[1055]. Afirmar a "prática" do seguimento nos parece redundância, porque, em Bonhoeffer, não há seguimento que não seja prática, porém, é interessante como ele expõe o seguimento como um relacionamento real no cotidiano e no sentido. Em outras palavras, pensando na relação intrínseca espiritualidade-seguimento, a experiência com Cristo não se dá em um plano meramente "místico", sentido de senso comum, como algo descolado da realidade material, em sentido intuitivo ou da experiência da interioridade, uma epifania. A espiritualidade é a realização do seguimento na vida diária.

Essa concepção de espiritualidade fazia com que Bonhoeffer fosse crítico ao

[1052] SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 159.
[1053] PAGOLA, J. A., Jesus, p. 569.
[1054] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 15.
[1055] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

pensamento teológico de seu tempo. Havia nele a clareza do comprometimento que o seguimento implica, o que ficou evidente na ação e motivos de seu retorno à Alemanha em 1939. Ele não podia vivenciar uma espiritualidade de conceitos, de livros e de teoria, que não fosse assumida em sua realidade histórica. A espiritualidade do seguimento implica em compromisso com o irmão, na realidade do irmão.

O cristianismo é um chamado ao seguimento porque a força de sua verdade se mostra na biografia pessoal e não em teorias teológicas emancipadas do cotidiano. Jesus Cristo convidou as pessoas que com ele tiveram contato para o seguirem, mas, especialmente, para que fossem e contassem aos seus familiares, amigos e conhecidos a realidade transformadora que Deus havia operado em suas vidas (Lc 8,39). Por isso, a espiritualidade cristã tem natureza de *partilha comunitária*. O discípulo, na plenitude do seguimento, convida outro para vir e ver (Jo 1,46), porque o relacionamento com uma pessoa real não se pode conceitualizar, explicar, ele é transmitido por contato pessoal, por experiência. Vida toca vida. A espiritualidade do seguimento é a partilha da vida com o irmão, pois foi assim que Jesus Cristo fez (Jo 1,14).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.3.2
A espiritualidade como obediência encarnada

Em virtude dos processos de autonomia, já discutidos, aliados a uma lógica do consumo, a simples menção da palavra obediência pode causar incômodo em alguns, especialmente, quando falamos de espiritualidade. Esta última tem sido utilizada em contraponto à religião, visando a liberdade humana frente à institucionalidade eclesiástica. Entretanto, para Bonhoeffer, obediência e seguimento são inseparáveis.

Como, para Bonhoeffer, a direção do seguimento a Jesus Cristo não é objeto de escolha do ser humano e, sim, uma consequência do aceite ao chamado, colocar-se neste caminho exige a obediência. Retomando a ilustração de seguimento como "ir atrás de", tendo Jesus à frente e o discípulo atrás, fica claro que quem orienta a direção do caminho é o Crucificado. O discípulo possui a liberdade de sair do caminho, mas jamais de ir em outra direção. A espiritualidade do seguimento é uma espiritualidade de obediência ao caminho, ou seja, à direção. Caso contrário, estar-

se-ia construindo um *outro* caminho, uma *outra* espiritualidade.

A espiritualidade é obediência porque o "seguimento exige a capacidade de abandonar"[1056], como diz Benke, que afirma, também, que "somente quem confiadamente se deixa envolver pelas exigências de Jesus, e se coloca na prática do seguimento, pode contemplar o Deus do cristianismo"[1057]. Sem o requisito da obediência, a espiritualidade cristã, no mundo contemporâneo, se torna um objeto de consumo, um produto moldado ao gosto do cliente e por ele formatado segundo suas preferências. Em outras palavras, deixa de ser seguimento, pois a obediência solicita o abandono de si (Lc 9,23), o que não deixa de ser heteronomia, de certo modo.

Ainda, seguindo o raciocínio de Benke, de alguma forma, no início da Idade Média, houve uma mudança de percepção da espiritualidade enquanto seguimento, ou seja, *práxis*, para um modelo de "retorno do divino como poder incompreensível, mas que simultaneamente evoca confiança e temor"[1058]. Uma percepção da espiritualidade que poderia existir *descolada* da realidade material, os prolegômenos do processo de secularização, como vimos. A religião permaneceu dando conta do *todo* da vida, porém cada vez menos ligada ao cotidiano das atividades *terrenais*, fazendo com que a espiritualidade, que ordenava o sentido e a vida, fosse subtraída e, aos poucos, substituída pela forma da espiritualidade em ritos e liturgias, somente. A espiritualidade cristã deixou de ser *ordinária* para se tornar *extraordinária*, vinculada a *certo* espaço e tempo, templo e celebrações.

A obediência ao Crucificado é, ao mesmo tempo, obediência ao Encarnado, porque a cruz e a ressurreição foram eventos historicamente localizados, como parte de um processo de revelação mais amplo e complexo. Refletindo na espiritualidade *encarnada*, é em Bonhoeffer que deve ser buscada a "forma original da experiência espiritual"[1059], ao modo do AT, ou seja, em sua "mundanalidade", segundo Rizzi. Assim, definir espiritualidade, a partir disto, como "viver a realidade segundo Deus, dentro da aliança"[1060]. No fim, viver a vida terrestre nos moldes de Deus. A aliança assumida por Israel é a encarnação da espiritualidade por meio da obediência.

Deste modo, Bonhoeffer nos deixa o legado de um seguimento em estrita

[1056] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 15.
[1057] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 200.
[1058] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 68.
[1059] RIZZI, A., O homem espiritual, hoje, p. 150.
[1060] RIZZI, A., O homem espiritual, hoje, p. 150.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

obediência encarnada, porque seguimos aquele que viveu entre nós (Jo 1,14), real, concreto, histórico e não uma ideia ou conceito teológico. Na parte final de seu opúsculo sobre discipulado, Barth deixa evidente a necessidade de que o seguimento seja indubitável, mas que seja realizado inserido em seu contexto histórico, caso contrário, não se estaria respondendo aos seres humanos inseridos naquela determinada realidade, sendo segundo ele uma "desobediência" à essência do seguimento.

> Conforme temos que lembrar em relação a toda 'regra', nós podemos tentar copiar tudo que Jesus exigiu e que essas pessoas fizeram, e ainda falhar completamente em ser discípulo, porque não o fazemos, como fizeram, em seu chamado e comando particular a nós. Não há, é claro, nenhuma razão pela qual ele não pediria de nós exatamente o mesmo que pediu a eles. Mas, de novo – junto às mesmas linhas – ele pode muito bem comandar algo diferente, possivelmente muito mais, ou a mesma coisa em uma aplicação e concreção bem diferente. Nessas circunstâncias, poderá ser desobediência contentar-se em os imitar, pois se devemos render obediência simples, deve ser ao que, como os chamou então, nos chama hoje. Agora é nosso interesse render obediência sem discussão ou reserva, literalmente, na mesma unidade, interna e externa, e em correspondência exata ao testemunho do Novo Testamento ao seu encontro com eles.[1061]

Na linha de Jo 15,14, o discipulado é obediência. O mandato de Jo 15,12, que antecede a exortação à obediência, é claro sobre o amor ao próximo, que foi o *modo de ser* de Jesus andando entre nós (Jo 13,1). O seguimento é obediência *ao* amor. Se alguém quer seguir o Crucificado, deve amar como ele amou. É *dever*, obediência "sem mediação", como diria Bonhoeffer. Distante da obrigatoriedade ética formal kantiana, porque não se obedece a um princípio, mas a uma pessoa, por isso mesmo é espiritualidade e não sistematização teológica, simplesmente. Este raciocínio está implícito nas considerações bonhoefferianas acerca do Sermão do monte. Contudo, como considera Benke, "o chamado para o seguimento é recebido de forma totalmente pessoal pelo destinatário. A partir daí, ele é interpretado para a respectiva situação histórica da época"[1062]. Bonhoeffer leva às últimas consequências a obediência ao amor, seguindo a própria culminação do sermão (Mt 5,43-48), atualizando e encarnando a espiritualidade que ama em obediência a ponto de amar o inimigo. O ordinário do seguimento é o amor ao próximo, mas o amor ao inimigo é o extraordinário, porque é aonde o seguimento do Crucificado vai nos levar.

[1061] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 68.
[1062] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 194.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.3.3
A espiritualidade no seguimento "extraordinário"

O "extraordinário" para Bonhoeffer é o amor ao inimigo. Ele o compreende assim, por ser um passo de sacrifício e abnegação que não pode ser dado sem o seguimento, somente Cristo pôde amar assim. Seguimento é ruptura com estruturas prévias de compreensão, com alguns relacionamentos, com a vida voltada para si mesmo[1063]. Isso era possível porque "para Jesus, esse Reino não era senhorio de pessoas sobre pessoas, era antes um *senhorio de serviço*"[1064]. O seguimento, como "ruptura" e "serviço", permite que o amor ao inimigo possa encontrar espaço em um modelo de espiritualidade voltado para o bem-de-si, como tem se desenhado na atualidade.

Podemos resgatar, ao menos, três elementos do pensamento de Bonhoeffer para a espiritualidade de amor ao inimigo. O primeiro é sua profunda percepção da misericórdia e compaixão divina, afirmando que "Deus é um Deus carregador"[1065]. O que significa dizer que amar o inimigo é um ato de perdoar, profundamente, os males que esse cometeu em desfavor do discípulo. É assumir o mal em si para que este possa encontrar seu fim. Em virtude disso, não há espaço para a vingança na espiritualidade cristã (Rm 12,19). Uma concepção dificílima de ser praticada por aqueles que são vítimas da injustiça causada por outros. Contudo, sem essa "ruptura" do encadeamento do mal, o amor não pode operar seu poder.

O outro ponto relevante encontramos quando ele diz que "o amor não busca retribuição, busca aquele que o necessita"[1066]. Quem mais necessita do amor, senão o inimigo? Bonhoeffer está descentralizando o amor de quem ama para quem é amado. A espiritualidade cristã buscará amar a partir do outro como o necessitado, não desde si mesmo. Nesse caso, a obediência se torna rígida, por estar orientada, totalmente, no "vazio" do outro em "mim", e não na "completude" de si mesmo. É a autodoação de si, regida por uma heteronomia provocada pela necessidade do outro. Se nos submetemos à necessidade de amor do outro, nos submetemos à "lei" dele e não à nossa, o que nos leva a uma obediência radical, raiz própria do "obedecer", que é saber escutar o outro.

[1063] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 18.
[1064] KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 48.
[1065] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 47.
[1066] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 85.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Por último, quase como uma conclusão das duas premissas anteriores, a espiritualidade do amor encarnado vê o inimigo como uma vítima do mal, sua necessidade clama por isso, Bonhoeffer, magistralmente, nos exorta a refletirmos: "Temos de aprender a olhar as pessoas menos pelo que fazem e deixam de fazer e mais pelo que sofrem. A única relação fecunda com as pessoas – e especialmente com as fracas – é a do amor, isto é, a vontade de ter comunhão com elas[1067]".

Somente uma espiritualidade do seguimento abnegado conseguiria projetar no inimigo a vítima, o que retira do próprio discípulo esse papel, posicionando em um terceiro a alcunha de inimigo. Por isso que se compreende, a partir de Bonhoeffer, que o inimigo só pode ser amado quando passa de inimigo a irmão. A espiritualidade de amor ao inimigo é a espiritualidade de assumir todos os seres humanos como irmãos, a partir da ótica do seguimento do Crucificado que foi entregue pelo mundo inteiro por amor (Jo 3,6-17).

Resgatamos o conceito da *kenosis* operada pelo Filho na exortação que Paulo faz para que tenhamos o mesmo sentir de Cristo (Fl 2,5). Nas palavras de Moingt, refletindo a partir de Rm 8,32, o Pai não poupou nada, nem a seu Filho, mas o entregou "[...] como qualquer um de quem pudesse dispor porque Jesus havia se colocado à sua disposição"[1068]. O mesmo sentir de Cristo é se colocar "à disposição" de todo e qualquer ser humano que precise. Sem dúvidas, isto inclui o inimigo, porque não há ser humano que mais precise do discípulo, arauto da graça, do que esse. Por esta "disposição" que fala Moingt, podemos resgatar a temática bonhoefferiana do "Deus carregador" e sua exortação para que carreguemos os pecados do irmão em nossa própria carne; para que amemos quem necessita; para que amemos o irmão, vítima do mal, resgatando-o pelo bem; ao mesmo tempo, o discípulo se coloca à disposição do amor ao se entregar ao mal, se necessário for (Jo 10,18).

Alguns pensarão que transmutar o inimigo em irmão, perdoando-o completamente, é *aceitar* os seus erros, ou seja, desconsiderar todo o mal que realizou e que realiza, não é isso, pois tal atitude é impossível, seria necessária uma lobotomia. O pecado do inimigo não deve ser *aceito* pelo discípulo, ele deve ser *assumido*. O que significa dizer que o seguidor de Cristo consegue perceber a *criatura humana* por detrás do *monstro*, amando esta humanidade corrompida pelo

[1067] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 35.
[1068] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 1, p. 426.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mal agindo em prol dela para libertá-la. Porém o faz libertando o inimigo em *sua* própria carne, assumindo em si os pecados do irmão.

Não ter um *projeto*, mas se por à *disposição* é uma atitude fundamental do seguidor do Encarnado e Crucificado. Aproximar-se do outro como alguém que, despojado de si, se oferece em ministério. Atitude essa que chamamos de *autodoação*, por implicar o primado da liberdade individual, unido ao compromisso do sacrifício na renúncia de si mesmo. O amor ao inimigo não é uma exigência simplesmente, como se fosse uma tarefa, porque isso seria controle. Amar o inimigo é a *oportunidade* de vivenciar a profundidade da dimensão do amor *ágape* ao modo de Jesus de Nazaré. Um amor que não busca seus próprios interesses (1Co 12,5), mas que se doa à medida da necessidade do outro.

5.4
Para uma espiritualidade cristã contemporânea

Refletir em uma espiritualidade cristã que responda à contemporaneidade é uma tarefa de natureza complexa, que não se esgotará nestas linhas. Consideramos que, a partir do exposto sobre as temáticas da secularização, individualismo e o fenômeno do pluralismo, que nos contextualizaram no cenário atual, somadas às reflexões de Ferry e Bonhoeffer, podemos trabalhar com alguns direcionamentos.

Assim, pretendemos propor: o desenvolvimento de uma espiritualidade que seja integral, para que reunifique a realidade que a secularização cindiu. O recontar as narrativas bíblicas, ao se falar sobre a perda da memória e o pluralismo. A retomada do sentido por meio do amor, no encontro com a espiritualidade laica. O amor como sacrifício e obediência, por meio do seguimento "extraordinário", sendo o amor ao inimigo como enfrentamento ao individualismo fechado. Tais reflexões estão inseridas e um contexto que enxerga a religião a partir de um *locus* que lhe foi designado *a priori*, como indica Hervieu-Léger:

> […] no universo secularizado das sociedades modernas, a projeção desta alternativa religiosa na realidade do mundo perdeu o essencial de sua plausibilidade. Desde então, é o próprio fato da conversão que recobre, de um modo individualizado e subjetivo, a utopia trazida pela mensagem religiosa. A religião não pode pretender nem mudar o mundo, nem regular a sociedade, mas ela pode transformar os indivíduos.[1069]

[1069] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Nossa abordagem *compreensiva* tenta direcionar os esforços para a afetação do indivíduo e, a partir dele, efeitos a serem percebidos na sociedade e no mundo. Hervieu-Léger reflete acerca do papel da religião na sociedade como realizada nas esferas individuais de atuação, obviamente, ela está localizada em uma cultura de *laicismo* mais radical. Entretanto, em suas devidas proporções, entendemos que o indivíduo precisa tomar para si a responsabilidade do seguimento, sem com isso limitar a esfera de atuação da religião no todo social, ao mesmo tempo, não pretender nenhum retorno de *domínio* social da religião. Buscamos uma proximidade com Moingt, o qual nos alerta sobre a missão do cristianismo em meio a uma sociedade secular:

> Não se trata, pois, de escolher outra linguagem que não seja a do Evangelho, mas sim de detectar na cultura humanista de nosso tempo aquilo que vem do Evangelho e tem sempre necessidade dele para recuperar seu verdadeiro sentido e se desenvolver em todas as suas dimensões.[1070]

Acrescentamos a esta compreensão o requisito da espiritualidade cristã que é ser uma voz profética – a revelação do Crucificado entre as pessoas por meio de seus discípulos (1Co 11,1). Uma espiritualidade que se manifeste *desproporcional* às demais, por seu espírito abnegado de serviço em amor por toda e qualquer pessoa no mundo, plasmando a imagem de Cristo na realidade (Mt 28,19-20).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.4.1
Espiritualidade cristã é relação real com o Amor encarnado

Como mencionamos anteriormente, definir espiritualidade não é uma tarefa simples. Von Balthasar considera que o vocábulo, ainda que de uso recente e atrelado ao cristianismo, pode se prestar a inúmeros credos, religiões e filosofias. Por isso, tentando uma espécie de definição geral, ele dirá que espiritualidade é a "atitude básica, prática ou existencial, própria do homem e que é consequência e expressão de sua visão religiosa – ou, de um modo mais geral, ética – da existência"[1071]. Em seguida, ele refina a partir do que temos chamado de *sentido*: "uma conformação atual e habitual de sua vida a partir de sua visão e decisão

[1070] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.2, p. 454.
[1071] VON BALTHASAR, H. U., El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia, p. 7 [tradução nossa].

objetiva e última”[1072].

Espiritualidade cristã é doação de sentido, que está apontando sempre para o futuro, relembrando movimento, mas, também, está alicerçada no passado, porque tem identidade própria e singular. Em todas as direções, a estrutura fundante desta dimensão humana está no Deus cristão e em sua revelação na pessoa de Jesus Cristo. A força do *sentido* se mostra, porque “o cristão é aquele que crê que nesta breve existência ele toma uma decisão última, radical, não mais passível de revisão, de que depende felicidade última e radical ou perdição eterna”[1073], como diria Rahner. Então, para que seja “cristã”, é necessário ter essa *origem* e esse *destino* no Pai de Jesus. A substituição deste *centro*, pode produzir qualquer outro tipo de espiritualidade, menos a *cristã*, ainda que possua *linguagem* com verossimilhança.

Ao menos duas palavras se repetem nos pensamentos que apresentamos e em alguns outros que tentam definir espiritualidade ou seus efeitos: “decisão” e “última”. A primeira tenta evidenciar que a espiritualidade se trata de *resposta* humana a um Deus que vem. A segunda se relaciona com a questão do *sentido*, como temos enfatizado. Espiritualidade cristã é uma livre atitude humana fundamental, que assume uma orientação profunda, determinante e transformadora na existência. Por isso, é uma experiência de relacionamento que afeta a vida como um todo, e não somente um consentimento sobre certas normas de comportamento, ou um assentimento intelectual sobre uma certa definição.

Nos mesmos moldes da espiritualidade de Cristo, ela é também relação com Deus e com o irmão, como adverte Bingemer, ao dizer que “ao perder a maneira correta de relacionar-se com Deus, o ser humano perde igualmente a correta maneira de relacionar-se com o outro, seu semelhante”[1074]. Por causa dessa dupla relação da percepção da infiltração do reino de Deus na história humana, a espiritualidade cristã não busca uma natureza “*magificada*”, encantada, para com ela se relacionar, ou por meio dela conectar-se a outras realidades e personagens, porque a relação com o Deus de Jesus é pessoal e intransferível. É uma espiritualidade de um Deus que se encarnou na realidade como um todo, natureza e história[1075], estabelecendo um reino que *empurra* pela promessa, *atrai* pela

[1072] VON BALTHASAR, H. U., El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia, p. 7 [tradução nossa].
[1073] RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 467.
[1074] BINGEMER, M. C., O mistério de o mundo, p. 105.
[1075] Aqui sem elementos panteístas ou spinozistas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

esperança e se *presentifica* pelo amor, pois todo ser humano existe em um contexto material e não idealizado. É um "compromisso" de Deus com o ser humano, o qual também responde em obediência, ou em um "compromisso" com Deus, ou em "decisão" como colocamos anteriormente. Kuzma explana essa relação da seguinte forma:

> Comprometer-se é inserir-se no âmbito da promessa e deixar-se guiar pelo Espírito Santo de Deus. É permitir que Deus tome parte de nossas vidas e que possamos, então, tomar parte em Deus. É abrir-se à graça e deixar-se envolver no mistério que traz esperança e que liberta. Uma vez que vemos Deus comprometido conosco, um Deus que por amor se despoja e assume a nossa humanidade, vive as nossas fraquezas e caminha até o fim, até a morte de cruz, tal compromisso de Deus para conosco faz com que também possamos nos comprometer com ele.[1076]

O "compromisso", a "obediência", a "decisão" são palavras que expressam, dentre outras coisas, a veracidade da relação "Deus/ser humano/o outro", que denominamos como espiritualidade. Entretanto, o elemento que permite e, ao mesmo tempo, aprofunda os vínculos desta relação, é o amor. Um tipo de amor que, ao contrário da crítica de Ferry, não é idealizado, como se fosse um ente metafísico, um conceito, uma abstração, uma proposta. O amor *ágape* cristão é personificado no Encarnado, deste modo ele não é uma ideia, mas um testemunho, uma biografia. Como tal, serve de inspiração e direcionamento a fim de ser passível de imitação. Acrescenta-se o fundamental argumento da doutrina cristã, na qual o amor é um dom. Bingemer define esse tipo de amor nas seguintes palavras:

> No amor ágape se destacam a generosidade desinteressada e oblativa – sem outro interesse ou possibilidade de gozo e satisfação que não seja seu próprio exercício – e a disponibilidade para uma saída de si em direção ao outro. A não profanável Alteridade é o ponto de partida dessa doação de si, que tem sua raiz num Deus doador que é seu próprio dom.[1077]

O dom não é "mágica", mas "milagre" e "sinal". Precisamos compreender isso bem, pois o elemento mágico vem de fora completamente pronto, como um pacote lacrado, para uso do possuidor. O amor é dom, porque é outorgado para ser experimentado, construído, desenvolvido e distribuído. Enquanto a magia é propriedade de um, o dom é dádiva que se expande em benefício de outros. Sendo o dom encarnado, transporta o amor de qualquer possível "mundo das ideias" para a operacionalidade das relações humanas. Neste sentido, o amor é vida, não

[1076] KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 75.
[1077] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 164.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

somente como propósito e futuro vinculados à ressurreição, mas, exatamente por tais elementos, é plenitude de vida hoje e agora. A espiritualidade cristã é amor encarnado que preenche o cotidiano e o vitaliza.

O amor *ágape*, o eixo central da espiritualidade cristã, porque Deus é amor (1Jo 4,8), está, para De Rougemont, intimamente associado ao outro, como ele diz: "É assim no amor do próximo que o cristão se realiza e a si próprio se ama em verdade"[1078]. Apesar de sua obra não objetivar a teologia e sim uma espécie de construção histórico-social do amor, sua percepção da essência do amor *ágape* se mostra clara. Do mesmo modo, Ferry, em sua abordagem filosófica, compreende o amor cristão como "um passo dado na direção da gratuidade. Não é mais apenas o amor sem cálculo, como *philia*, é o amor, por assim dizer, 'anticálculo', quase irracional, até antirracional, no mínimo radicalmente antiutilitarista"[1079]. Ao ponto, insiste ele, "do amor que vai até o amor pelo inimigo"[1080].

A "quase irracionalidade" se dá porque o amor escapa a qualquer enclausuramento conceitual prévio, e essa natureza que lhe é própria qualifica a espiritualidade, desvinculando-a de uma simples interioridade, para que seja "seguimento em discipulado, um andar no caminho indicado pelo evangelho. O critério é Jesus Cristo, sua palavra e sua ação"[1081]. A espiritualidade cristã se vincula ao *modo de ser* do Encarnado, o paradigma Cristo, que provocou incompreensão à sua época, não por almejar espetáculo, e sim porque a *novidade* de um amor gratuito e de entrega total foge, completamente, de qualquer racionalidade humana. Inclusive daquela que compreende a espiritualidade como restrita à particularidade de uma experiência individual focada no bem-estar pessoal, como encontramos amiúde atualmente.

Antes de prosseguirmos para aplicar o conceito de espiritualidade e encarnação, é importante compreendermos que não se defende aqui uma *ortopraxia* em detrimento de uma *ortodoxia*[1082]. Em razão da secularização e individualismo, as ações sociais podem encontrar um fim em si mesmas, bem-estar emocional e social, sem a necessidade da radicalidade da doação de sentido que o cristianismo propõe. Com isso não se julga que tais ações sejam ruins, mas somente incompletas,

[1078] DE ROUGEMONT, D., O amor e ocidente, p. 60.
[1079] FERRY, L., Do amor, p. 72.
[1080] FERRY, L., Do amor, p. 72.
[1081] BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 191.
[1082] MAIER, H., Eclipse de Deus?, p. 34-35.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

ou melhor, ordinárias. O extraordinário do cristianismo é o viver-para-os-outros a partir da vida-para-os-outros que Jesus Cristo viveu, porque ela aponta para a completude do reino.

5.4.2
A espiritualidade na vida cotidiana

Se compreendermos como Bingemer que "a experiência mística no cristianismo é a experiência de um Deus encarnado [e] fora deste dado central e absolutamente necessário, não há cristianismo"[1083], então a espiritualidade cristã deve ser vivenciada no cotidiano, porque seu paradigma fundante foi o viver de Jesus de Nazaré.

Infundir a espiritualidade no cotidiano não é tarefa fácil. A princípio, pela alocação sofrida por ela, sendo movida para a *interioridade*, o que a desconectou das demais áreas da vida, e também sendo destinada à *particularidade* individual e coletiva. Individual, porque resulta na experiência subjetiva. Coletiva, porque se espera que permaneça restrita a certo grupo, reunido por certas preferências.

Quando falamos sobre "cotidiano", nos referimos às atividades ordinárias do dia a dia de cada pessoa como, a título de exemplo: estudar, trabalhar, comer, divertir-se, relacionar-se. É o que Bonhoeffer tratou com o colocar Deus "no centro da vida" e não o relegar para as questões "últimas" somente, pois ao fazê-lo se está assumindo a premissa da secularização e deslocando a espiritualidade do todo da existência. É interessante o modo como Bonhoeffer trata o tema ao considerar a questão pelo prisma do *prazer* por se ter certos *benefícios* nesta vida. Considera ele que a vida da fé não exclui a felicidade no agora, talvez, por ele mesmo usufruir de certa condição social que lhe permitiu vivenciar experiências distintas. Ele diz:

> [...] querer que um homem anseie pelo além nos braços de sua mulher é, em termos amenos, uma prova de mau gosto e em todo caso não é a vontade de Deus. Devemos achar Deus e amá-lo naquilo que ele nos está dando neste exato momento; se é do agrado de Deus permitir que desfrutemos de uma felicidade terrena arrebatadora, não devemos tentar ser mais piedosos do que Deus e fazer com que essa felicidade seja comprometida por pensamentos e desafios insolentes e por uma fantasia religiosa extravagante que nunca consegue satisfazer-se com o que Deus dá. A pessoa que encontra Deus na sua felicidade terrena e lhe dá graças por isso, ele não deixará faltar horas em que será lembrada de que tudo o que é terreno é apenas algo provisório e que é bom acostumar o coração à eternidade, e, por fim, também não faltarão as horas em que sinceramente poderemos dizer: "eu gostaria de já estar em casa...".

[1083] BINGEMER, M. C., Ser cristão hoje, p. 148.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> Mas tudo isso tem o seu tempo, e o mais importante é caminhar no mesmo ritmo de Deus e não ficar sempre alguns passos à frente dele, mas também não um passo atrás dele.[1084]

Não se trata aqui de uma abordagem direta sobre a questão da estética, do prazer, das sensações, mas a compreensão de que a espiritualidade se faz presente no dia a dia, caso contrário, excluiremos, por razões diversas, elementos, áreas ou pessoas de sua influência. A espiritualidade ou adentra no cotidiano, ou o cotidiano assume o espaço deixado por ela. Em uma das cartas trocadas com Bonhoeffer, seu amigo Bethge faz uma observação interessante: "Aqui em Berlim ninguém mais tem tempo e sossego para os outros, e a aflição cotidiana torna as pessoas egoístas, nervosas"[1085]. Ele estava refletindo sobre como, naquele momento de guerra, as privações e ansiedade tornavam as pessoas reduzidas a si mesmas. O ritmo e pressão do cotidiano, seja em quais níveis forem, podem esvanecer a espiritualidade, fechando o ser humano em si mesmo. É papel da espiritualidade alargar o horizonte humano, isso ocorre quando ela é exercida no cotidiano. Nas mesmas cartas, Bonhoeffer menciona que, por vezes, dividiu sua comida com outros prisioneiros. A espiritualidade no cotidiano nos dá a capacidade de enxergar o outro.

A forma que a espiritualidade se infiltra no cotidiano parece paradoxal, como o é parte das fórmulas do evangelho em si. Por exemplo, Jesus convida os discípulos para que abandonem família e bens (Mt 19,29; Lc 14,26), o que pareceria indicar que o modo de vida em um ascetismo isolado do mundo seria o padrão do discipulado. Como se o seguimento fosse um rompimento com a vida cotidiana. Barth reflete sobre isso de um modo interessante, criticando essa compreensão de separação do mundo, afirmando que "[...] o chamado ao discipulado de Jesus desafia e de fato rompe o laço autoevidente que possuímos"[1086]. Em outras palavras, a espiritualidade do seguimento liberta o ser humano da *dependência* do cotidiano, para que possa voltar e ser *reinserido* como um ser livre, que acessa o mundo, agora, a partir de um novo paradigma, exercendo sobre ele o *domínio*, desde a centralidade da fé. Somente libertos deste "laço" é que podemos encontrar o mundo e o irmão, porém *no* mundo e *na* relação com o irmão, porque a espiritualidade cristã é *domínio* do cotidiano.

[1084] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 227.
[1085] BETHGE, E., *In*. BONHOEFFER, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 249.
[1086] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 53, 54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

A espiritualidade cristã é uma afronta ao *espírito* consumista contemporâneo, porque ao tempo que esse acessa o cotidiano a partir do benefício do indivíduo, do consumidor, a espiritualidade o liberta para que possa se aproximar dela por meio do amor. Deste modo, as condições materiais presentes na existência humana são ressignificadas por meio da fé, adquirindo a *abertura* que a espiritualidade do amor cristão pode conferir.

A espiritualidade pode dar um passo a mais na ação sobre o cotidiano, servindo como elemento catalizador para *recentralizar* as áreas a partir de outro paradigma fundante, o amor, na mesma relação social e antropológica, quando passa a ser vivenciada como *integralizadora* da vida. As "gavetas" são interligadas a partir do amor. Ao fazer isto, a espiritualidade se infiltrou no cotidiano e o regerá a partir de seu centro, o seguimento.

5.4.3
Espiritualidade integral e integralizadora

Temos, reiteradamente, afirmado que a religião foi deslocada para um *locus* específico tanto na esfera social, quanto no ser pessoa individual. O resultado é a percepção da religião reduzida à ética e, por conseguinte, a espiritualidade como uma dimensão promotora de bem-estar. Porém, o cristianismo tem a ousadia de ser um *doador* de sentido. Toda e qualquer proposta que almeje assumir esse papel compreende que a ética é um papel limitador, pois o sentido quer dar conta do *todo* e preceder a ética, fundá-la a partir de si, por assim dizer. Ferry intuiu isso claramente ao propor o amor, especialmente dos pais pelos filhos, estruturado pela filosofia, como proposta de sentido além da ética. Bonhoeffer, por sua vez, denuncia o comportamento do cristianismo, à sua época, o qual precisa trazer Deus para o "centro da vida". Esses encontros despertam algo único e singular, que nos parece ter sido obliterado na experiência individual e coletiva da espiritualidade cristã, a saber, que é promotora de uma integralização da vida em exterioridade e intimidade, se atrevendo a existir somente em holismo, querendo reorganizar as "gavetas" a partir de si enquanto o centro.

Como vimos, não é possível retornar ao passado, onde a religião conduzia e influenciava todas as áreas da sociedade, agindo de *fora* para *dentro* no indivíduo, arbitrariamente por força de poder. Então, como a espiritualidade cristã poderia integralizar as áreas da vida de modo a cumprir seu destino, seria a pergunta

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

principal a ser feita. A resposta, quase atômica se olharmos pelo prisma moderno, está no indivíduo e sua ação *comprometida* frente a si, ao outro e ao mundo.

Vamos, primeiro, depositar a afirmação de que o ser humano, na concepção cristã, é um ser integral, para isso, começaremos com a definição que Caro nos traz. Ele diz que o sujeito integral é "o ser humano concreto, real, corporal, que pensa, sente, acredita, age e que, sem perder a sua autonomia e o seu ser único, constitui-se na relação com os outros e com o mundo em que vive"[1087]. Unimos a esta a definição de García Rubio sobre o ser humano compreendido enquanto pessoa, que é "chamada a se decidir na abertura, para acolher o dom de Deus salvador-criador e para viver o amor concreto aos outros seres pessoais e a assumir sua responsabilidade face ao mundo criado pelo amor de Deus"[1088]. E, também, a afirmação de Bingemer: "Para o cristianismo, o paradigma do sujeito humano e, por conseguinte, o paradigma da liberdade humana é o próprio Jesus Cristo"[1089]. Poderíamos conceber, então, que em uma aproximação com a antropologia teológica, o ser humano é um ser integral, autônomo, aberto, responsável e humanizado na imagem de Jesus Cristo.

Conceber o ser humano integral é compreendê-lo como um sujeito que trabalha, diverte-se, ama, odeia, estuda, come, pensa, sente, ora, crê, descansa e toda e qualquer outra atividade ou modo de ser, porém, as vivencia por ser um único sujeito, um único agente, uma única pessoa, não personagens distintos em razão do papel que irá ocupar. Por mais que lhe seja imputado viver sua vida com as áreas isoladas uma das outras, em sua essência não pode fazê-lo sem com isso adoecer, porque isso é *romper* com sua integralidade fundante. Ora, se o ser humano é um ser integral, logo, a espiritualidade vivenciada por ele tem que ser integral, caso contrário, estaria *desfinalizada* e incongruente com sua própria razão de ser, uma contradição irredutível e autodestruidora.

Assim, a espiritualidade integral é aquela que se interessa pela vida humana como um todo, em todas as suas áreas e em todas as suas dimensões. É integralizadora porque não somente se importa, mas age a partir de seu centro, em seguimento a Jesus Cristo, para reunificar tudo, orientada por seu sentido para a vida, que é o amor *ágape*. Por assumir esta postura, não há outro modo de ser no

[1087] CARO, O. C. V., Pressupostos epistemológicos para uma visão de sujeito integral, p. 92.
[1088] GARCÍA RUBIO, A., Novo rumos da antropologia teológica cristã, p. 265.
[1089] BINGEMER, M. C., Ser cristão hoje, p. 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

mundo a não ser uma espiritualidade encarnada e testemunhal. Se ela tem tal essência, por que se observa uma disposição diferente de seus efeitos em parte dos que a professam?

Precisamos retomar um ponto que apresentamos anteriormente. A partir de uma reflexão sobre como os "religiosos" podem encontrar a realização de sua vocação no mundo contemporâneo, Estrada afirma que as pessoas, atualmente, ainda "necessitam de algo no que crer e motivos para viver"[1090], ou seja, falando de forma não religiosa, um sentido. Entretanto, ele continua sua reflexão afirmando: "[...] valores imanentes como o êxito na vida social, a prosperidade e o consumo, ou valores éticos profanos, como a solidariedade e a justiça, ocupam o lugar anteriormente dominado pelos valores religiosos"[1091]. A estrutura contemporânea ocidental, *secularizou* e *individualizou* os valores religiosos, desvinculando-os do sentido *crístico* que os fundamentava. Além disso, questões como a preocupação com os menos favorecidos e com a questão ecológica ou, sentimentos e experiência como de uma vida mais *elevada* (propósito e destino), de experiências estéticas, de epifanias em meio a natureza e, para alguns, qualquer outro tipo de *diferenciação* de seu cotidiano urbano e secular[1092], são elementos comuns à mentalidade humanista atual. Todas estas coisas não estão equivocadas, porém, um elemento comum a quase todas é a centralidade da experiência no indivíduo.

Por outro lado, "é uma característica de nosso tempo, o descobrimento da dimensão religiosa na história cotidiana e em seus elementos, antes, considerados como profanos" [1093], diz De Fiores. Em outras palavras, trazer, novamente, a religião para o cotidiano. Alguns diriam que isso seria o mesmo que "reencantamento do mundo", porém, não compreendemos assim, por não se tratar da mentalidade *mágica*, que concebe a separação das realidades, mas uma *infiltração* e *preeminência* da dimensão espiritual sobre a material. Em nossa concepção de espiritualidade, a integralidade da espiritualidade não permite tal dicotomia. De certo modo, desde esta perspectiva segregadora, a espiritualidade se torna, analiticamente, uma dimensão do ser humano ou de sua existência e, sendo assim, a Antropologia poderia, por exemplo, dar conta disso. Desde a perspectiva

[1090] ESTRADA, J. A., Religiosos en una sociedad secularizada, p. 127 [tradução nossa].
[1091] ESTRADA, J. A., Religiosos en una sociedad secularizada, p. 127 [tradução nossa].
[1092] DE FIORES, S., Espiritualidad contemporánea, p. 457.
[1093] DE FIORES, S., Espiritualidad contemporánea, p. 457.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

integral, a espiritualidade provoca uma síntese por meio do sentido.

A espiritualidade é integral e se encontra na ordem do sentido, quando a experiência religiosa se mostra como algo além, não contrária, da satisfação das necessidades pessoais ou da supressão da dor. Além do binômino prazer e dor, a espiritualidade pode reunificar o ser humano a partir da aspiração de um propósito. Entretanto, como afirma Bingemer, "só na gratuidade se pode encontrar a resposta para essa pergunta que, no entanto, sustenta toda a vida humana"[1094]. É na atitude de um Deus que se *entrega* e de um ser humano que *responde* se entregando a ele e ao irmão que a espiritualidade pode unificar as "gavetas" em um significado que transcenda suas particularidades. O "além de si mesmo" não nega ou relativiza os anseios pessoais, mas os reorienta a partir da centralidade da espiritualidade. Na mesma causa que faz a espiritualidade, como primado, reger a ética, como responsável. Diante de um "mundo adulto" e onde Deus foi posicionado em um *locus* específico ou mesmo esquecido, o papel do discípulo é sair e viver, no mundo, o extraordinário, no molde de uma espiritualidade que seja um dom aos outros e não somente uma competência subjetiva. Nos moldes de Jesus, pois o Deus cristão "[...] reclama e penetra a realidade em todas as suas dimensões"[1095], como diz Bonhoeffer.

A espiritualidade como seguimento é centralizadora porque se constitui "uma mudança em todos os valores onde a graça de Deus governa"[1096], disse Barth. Ela afeta a existência como um todo do centro para as bordas. Significa dizer que o discípulo passa a vivenciar toda e qualquer ação como uma atitude espiritual, porque recebe uma *nova orientação*. O simples ato de comer qualquer alimento, passa a ser espiritual, por se reconhecer a dádiva divina, ao mesmo tempo, a oportunidade de cuidar do irmão que passa fome. O trabalhar o é, como propósito em si, o cuidado de Deus e o desenvolvimento pessoal de suas competências, além de si, especialmente, como possibilidade de ajudar a outros. Reflexões parciais que integram inúmeras outras possibilidades. Pode transparecer uma espiritualidade *opressora* para algumas mentes, contudo, lembramos que o seguimento é um ato de autonomia em se colocar no caminho do Crucificado, mas o *caminho* é construído, antecipadamente, pelas pisadas de Jesus de Nazaré, que *foi* à frente. A

[1094] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 153.
[1095] BONHOEFFER, D., A essência da igreja, p. 33.
[1096] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 56.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

exortação à espiritualidade cristã é de padrão elevado e desafiador, pois *tudo* na vida é espiritual, ou para a "glória de Deus" (1Co 10, 31), caso contrário, deixa de ser uma opção fundamental da existência.

Ainda que não seja nosso objetivo central refletir sobre o papel das Igrejas neste contexto de uma espiritualidade integral, nos parece importante deixar uma *provocação* eclesiológica. Para isso, utilizaremos Bonhoeffer, para quem o movimento de Deus para o *centro* se dá no serviço, porque é o "existir-para-os-outros" que legitimaria a Igreja frente a uma sociedade que perdeu a referência dogmática acerca do divino. Então, a Igreja precisa resgatar uma espiritualidade que reinsira Deus "no centro da vida" como eixo hermenêutico, ou seja, o princípio a partir do qual se confere sentido, propósito, a toda e qualquer área da vida cotidiana, extrapolando o *locus* que lhe foi designado:

> A Igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo. Ela deve dizer às pessoas de todas as profissões o que é uma vida com Cristo, o que significa "existir para os outros". Em especial, a *nossa* Igreja terá de combater os vícios da *hybris*, da adoração da força, da inveja e da ilusão como raízes de todo o mal. Ela terá de falar de moderação, autenticidade, confiança, fidelidade, constância, paciência, disciplina, humildade, modéstia, comedimento.[1097]

A Igreja cristã na Alemanha, para tratar de forma generalizada, tinha tomado a doutrina de Lutero dos dois reinos e aplicado convenientemente à questão do nazismo e de como suas práticas não eram condizentes com os ditames da fé, como diz Kelly: "as Igrejas sobreviveram separando habilmente o lado sagrado de suas atividades do secular, o religioso do profano"[1098]. Bonhoeffer era contra essa separação. O discipulado exigia uma integralidade de seguimento e espiritualidade *holística*, sendo historicamente realizado pelo "corpo de Cristo", ou seja, pela Igreja. Nesta linha, Bethge interpreta um dos itens que Bonhoeffer colocou como esboço de uma futura obra que nunca chegou a escrever, a "Igreja na autodefesa", aquela que não corre "nenhum risco em favor de outros"[1099]. A crítica dele é ao comportamento da Igreja frente ao "mundo adulto", simplesmente por querer negar e condenar o mundo, permitindo que Deus fosse deslocado para a periferia, recondicionando dentro de uma das áreas da vida e, ao mesmo tempo, esvaziando-a de seu papel de *revelar* Deus *no* mundo.

[1097] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 512.
[1098] KELLY, G., Prayer and action for justice, p. 248 [tradução nossa].
[1099] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 510.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

A espiritualidade integral é o modo de se viver a plenitude do seguimento no contexto secular, individualista e plural, no qual o discípulo está inserido, que chamamos de contemporâneo. De igual modo, ela é um antídoto para o aprisionamento feito pela lógica do consumo. Ela liberta o ser humano de seu fechamento existencial e relacional, abrindo-o para o horizonte de um amor "descontrolador". Atingindo uma profundidade exclusiva no seguimento do Crucificado, que é a vida a partir do prisma da espiritualidade, infiltrando-se em cada *canto* da existência, enquanto revela que há uma outra forma de se viver esta mesma vida.

5.4.4
Recontando as narrativas, memória e espiritualidade

Retomando, brevemente, trazemos a afirmação de Hervieu-Léger de que há uma perda da memória no mundo contemporâneo, afetando, em especial, a religião e a produção de sentido[1100]. Alinhados a essa percepção, Berger e Taylor compreendem que a Modernidade trouxe para a religião não a descrença, mas a dúvida[1101]. Do mesmo modo, o pluralismo cumpriu, centralmente, o papel de instituir a dúvida, porque oferece "opções" variadas de narrativas com igual *credibilidade* como verdade[1102], levando à mudança do tipo de relacionamento do indivíduo com a religião – antes, ele nascia em uma atmosfera religiosa previamente construída e designada a ele, agora, ela passa a ser de "associação voluntária", como costuma afirmar Berger. Ele identifica que todo esse processo é "uma forma de desinstitucionalização"[1103], que prejudica a transmissão da tradição, memória, por parte da religião, já que os *fundadores* tiveram a experiência mística, e essa foi "passada adiante"[1104] pelos rituais, doutrinas etc.

Toda esta complexidade inovadora, além de prejudicar a "memória" religiosa, também a situa como parte exclusiva da consciência individual ou do sentimento. O que faz com que haja uma mudança na relação do indivíduo com o conteúdo

[1100] HERVIEU-LÉGER, D., O peregrino e o convertido, p. 63.
[1101] BERGER, P., Os múltiplos altares da modernidade, p. 131. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 48.
[1102] BERGER, P., Os múltiplos altares da modernidade, p. 131. TAYLOR, C., Uma era secular, p. 118.
[1103] BERGER, P., Os múltiplos altares da modernidade, p. 90.
[1104] *Tradere*, latim.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

religioso, passando de "verdades fundamentais", para "pontos de vista subjetivos"[1105], reduzindo a religião a um certo psicologismo[1106], segundo Berger. Bonhoeffer antecipou isso ao perceber como princípios éticos já se perdiam na utilidade de valorização moderna[1107]. A memória da religião é retirada do meio social e deslocada para a realidade da experiência individual.

O cristianismo é uma religião de memória (1Co 11,25) assim como o judaísmo (Dt 6,7), a quem é devedor do modelo. A narrativa cristã acerca de Jesus de Nazaré é o alicerce de todas as suas doutrinas e práticas. Quando isto se perde do todo social, o discurso cristão *perde* eco na mente das pessoas e no espaço público. Da mesma forma, quando os valores resgatados dessa narrativa são transmutados, secularmente, como dados puramente humanistas, há um *nivelamento* desta com todas e qualquer outra narrativa ou conto de cunho ético. Internamente, em alguns meios cristãos, o mesmo processo se percebe, ou seja, a redução da narrativa fundante a valores ético-religiosos, somente, o que, em particular entendimento, trata-se de perda de sentido. Não é mais cristianismo, mas uma outra coisa.

Este é o principal mecanismo que transforma a espiritualidade cristã em um psicologismo do bem-estar pessoal ou de discurso ético-religioso no coletivo. Como a "narrativa é a morada da memória"[1108], é preciso resgatar a transmissão das narrativas bíblicas para que a espiritualidade cristã possa apontar para o sentido e para a integralidade da vida cotidiana, ao mesmo tempo em que influencie no todo social. Em memória do texto de Rm 10,14 que diz: "Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?".

Sem as narrativas bíblicas, a apropriação indevida da espiritualidade cristã a tornará um produto na prateleira do consumismo individualista, tanto fora, quanto dentro do cristianismo. Ela é esvaziada de sua força transformadora e de seu papel profético. Para *jogar* com o uso de terminologia antiga, onde mais residiria a memória, senão no *espírito*? Para uma espiritualidade cristã contemporânea, o resgate da memória das narrativas bíblicas é tarefa fundamental.

[1105] BERGER, P., O Dossel sagrado, p. 161.
[1106] BERGER, P., O Dossel sagrado, p. 162.
[1107] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 286.
[1108] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 70.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.4.5
Autonomia, heteronomia e amor

Como temos mencionado, pensar a espiritualidade a partir de categorias como integralidade e sentido pode levar a um questionamento acerca do cerceamento da liberdade humana, ou seja, da autonomia. Isto se dá em razão de se projetar o sentido como um destino, no sentido de predeterminismo, e não como direção. Da mesma forma, compreender a integralidade como domínio ou intrusão da fé em áreas que ela não deveria estar presente, como o trabalho, por exemplo. Ao nosso ver, trata-se de *laicismo*, somente, porque a espiritualidade integral deve ser compreendida como regente das demais áreas. Além disso, a própria concepção de interferência em outros setores da vida já é produto da secularização, logo, *petitio príncipii*. Precisamos deixar claro que não se está defendendo qualquer coisa como interferência da Igreja e Estado. Estamos falando sobre a individualidade, o modo como o sujeito compreende os setores de sua vida. A ação do discípulo no mundo contemporâneo precisa respeitar o pluralismo e o livre-pensar.

Quando falamos em heteronomia, trata-se de como o outro me afeta e me condiciona pela opção que fiz em liberdade de amá-lo. A essência do cristianismo é a alteridade. Amar Deus e amar o próximo é a máxima cristã. Negar a si mesmo é o profundo e duro convite feito por Jesus (Lc 9,23). Por nenhum lado, isto significa perda da individualidade ou da autonomia, porque cristianismo é liberdade (Jo 8,36). Entretanto, a autonomia da individualidade se dá na relação de amor com o outro e não na defesa de um *self* fechado em si mesmo. O cristianismo é abertura de si na direção do outro e no mesmo movimento em sentido contrário. Por isso, por seu papel profético, uma espiritualidade cristã contemporânea não pode simplesmente *abraçar* este conjunto de coisas. Ela precisa *denunciar* a circularidade do individualismo, fazendo isso aos moldes de Cristo, ou seja, em sua própria *carne*, por meio do amor.

Se tomamos o pensamento de Bonhoeffer, encontraremos uma concepção acentuada de heteronomia. Refletindo em um escrito futuro e compartilhando isso com Bethge, Bonhoeffer resume parte de sua concepção de como o próximo é essencial na própria relação com Deus, como se, a título de ilustração, o caminho a Deus não fosse *direto*, mas fizesse uma *curva* por meio do próximo, nos dois sentidos da via. O próximo se torna *mediação*, de certa maneira, entre o ser humano

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

e Deus. Para ele, a própria compreensão sobre Deus se dá a partir do "ser-para-os-outros" expresso em Jesus. Ele diz:

> Essa "existência em favor dos outros", própria de Jesus, é a experiência da transcendência! Da liberdade em relação a si mesmo, da "existência em favor dos outros" até a morte é que provêm a onipotência, a onisciência, a onipresença. A fé é a participação neste ser de Jesus. (Encarnação, cruz, ressurreição). Nossa relação com Deus não é uma relação "religiosa" com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na "existência para os outros", na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance.[1109]

Vamos seguir um pouco mais nesta linha, ainda que com ressalvas sobre a estrutura ontológica que Bonhoeffer expressou. Moingt aborda a questão trinitariana em vários de seus aspectos, não temos espaço e nem objeto para esta complexa temática[1110]. Especialmente, destacaremos brevemente a conceitualização do "ser pessoa" na divindade, ao se tratar sobre a sua individuação intrínseca. Para ele, "[...] o conceito de 'pessoa' não se verifica em Deus como em nós: cada um de nós se põe em sua identidade opondo-se aos outros e fechando-se em si"[1111]. O ser humano em sua busca de formação de identidade se separa do outro, na expectativa de que isso lhe *individualize*, e o faz. Contudo, na relação trinitariana não ocorreria assim. A identificação de pessoa se dá na relação, onde o amor é o princípio regulador. O autor chama a atenção para o fato de que conferimos a Deus nossa percepção, equivocada, sobre o ser pessoa, quando deveríamos "[...] aprender do amor que faz a existência pluripessoal de Deus a tornar-nos nós mesmos pessoa sob o modo da existência relacional"[1112]. O ser humano pode experimentar uma nova forma de identificação de si na profundidade da relação de amor com os demais. Poderíamos dizer que o ser humano, enquanto pessoa, não "é" para, depois, "estar" com os outros, mas, ele o "é", na medida que "está" com os outros.

A aproximação com a experiência trinitariana revelada ocorre na dimensão que se assume a *imitação* como paradigma do seguimento (Ef 5,1). A relação com o irmão é um convite à comunhão com ele. Como vimos, a libertadora concepção de identidade pessoal no cristianismo, paradigmático à Trindade, se dá na

[1109] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 510.
[1110] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.1, p. 39-143, 305-338.
[1111] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.1, p. 319.
[1112] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.1, p. 319.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

profundidade do mistério que o amor *ágape* pode proporcionar quando instaurado na mediação de uma relação transformadora com o irmão. A defesa da autonomia radical, fruto do individualismo contemporâneo, conduziu o ser humano a uma separação *metodológica* de Deus e, também, no rompimento da relação com o irmão – um processo *esterilizador* tão marcado que até mesmo o amor defendido por Ferry não pode romper os limites desta concepção de autonomia e liberdade.

Entretanto, a relação trinitariana nos convida a uma *heteronomia* do amor que, em mistério, confere a *autonomia* de cada pessoa ao não buscar seus próprios interesses, mas os dos outros (1Co 10,24). Uma vez mais, o Deus cristão extrapola os limites de uma lógica humanisticamente fechada por meio do ato da encarnação e não, simplesmente, em contraposição a outro sistema de pensamento. A comunhão com o irmão é fator de afirmação de identidade pessoal e não de sua anulação, porque o amor permite que cada qual se identifique na medida da relação com o outro. Um ato de abertura e abnegação que somente o amor pode provocar com a anuência de nossa liberdade. Uma ousadia em relação a certos conceitos filosóficos, antropológicos e psicológicos.

Para finalizar esta parte, é preciso citar a orquestrada disposição de palavras-conceito que Moingt faz a respeito do amor entre as pessoas da Trindade, que serviu de base para as afirmações sobre a individuação da pessoa na relação, que anteriormente tratamos. Ele diz:

> [...] é o amor que é o "lugar comum" indivisível de sua existência. É do mistério da encarnação que temos a definição do ser de Deus enquanto amor. Porque é amor, Deus ama necessariamente um outro enquanto lhe é semelhante e de quem é necessariamente amado, sob pena de não ser o amor: assim cada um tira do outro, sem desigualdade, a razão de ser o que é, amor que se dá e amor retribuído enquanto recebido, e o amor interpõe-se como terceiro entre os dois, enquanto amor trocado e partilhado, como princípio da total irredutibilidade de um ao outro em uma tão perfeita comunhão.[1113]

Na devida proporcionalidade, o outro passa a ser "semelhante" quando, em amor, o assumo como irmão, na experiência que a "comunidade dos santos" pode proporcionar. O amor ao próximo se torna necessário para uma real compreensão do *ser-em-si* enquanto pessoa, por meio do profundo mistério do amor que "tudo sofre, tudo crê, tudo espera, suporta" (1Co 13,7), e que, por isso, provoca liberdade e autonomia.

[1113] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.1, p. 319.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

O ser humano, enquanto pessoa, possui em si a "interioridade" e a "abertura", conforme menciona García Rubio[1114]. Quando tratamos de amor ao próximo, pode-se, facilmente, compreender que ele se encontra na dimensão da "abertura", ou seja, na relação do ser com outro ser. Porém, compreendemos que o amor ao próximo é estruturante na dimensão da "interioridade", em outras palavras, não é um segundo estágio do ser pessoa. Somos seres integralmente compostos, assim, a "interioridade" e a "abertura" se "implicam mutuamente", ou, seguindo ainda o autor mencionado anteriormente: "é no encontro pessoal com os outros que a nossa identidade pessoal vai sendo descoberta e desenvolvida enquanto o aprofundamento da própria identidade vai enriquecendo a relação com os outros"[1115]. Neste aspecto, a cisão analítica do ser humano, comum à Modernidade, precisa ser superada por uma antropologia teológica da integralidade do ser humano, porque o amor é sempre completude.

Quando Bonhoeffer afirma que "ser próximo é o direito que o outro tem sobre mim"[1116], poderíamos pensar que ele está qualificando esse *outro* como um que se *infiltra* em nosso próprio ser e passa a se constituir *em* nós. Contudo, o ponto central é percebermos como a relação com o próximo não é um *acidente*, mas é *substância*, para usar um linguajar filosófico. Por isso, o outro se constitui em *nossa* necessidade, só assim somos *completos*. Gesché consegue colocar em melhores palavras essa *dependência do ser*, sem ignorar a individualidade de cada pessoa, que se completa na *relação* com o outro e com Deus. É mais do que um complemento, é fundante, é identidade. Ele diz:

> Nós não somos Narciso procurando unicamente se admirar, mas Nicodemos procurando se entender. E para se entender de modo diferente do espelho é preciso a alteridade do segundo (o próximo) e a Alteridade do Terceiro (Deus). Sem referencial, eu serei apenas repetição de mim mesmo, autossimilaridade, pleonasmo retórico e, por isso mesmo, inidentificável.[1117]

O amor dispõe, ao mesmo tempo, de modo equânime, a autonomia e a heteronomia, porque é no ser-próximo que a profundidade do amor, mistério das boas-novas, consegue libertar, verdadeiramente, a liberdade do ser humano, em abertura ao outro e a si mesmo. A fé não limita a razão, por considerar o amor como

[1114] GARCÍA RUBIO, A., Sou feliz sozinho?, p. 78.
[1115] GARCÍA RUBIO, A., Sou feliz sozinho?, p. 79.
[1116] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 36.
[1117] GESCHÉ, A., O ser humano, p. 114-115.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

prerrogativa da liberdade, ao contrário, ela expande a razão na abertura de seu próprio horizonte. O *ágape* é liberdade. Aqui a comunidade dos crentes se torna imprescindível na espiritualidade cristã, pois ela não existe sem o irmão.

5.4.6
O irmão não é uma opção

A espiritualidade tem sido relacionada à interioridade, ainda que não de um modo exclusivo, mas, com certeza, a título de *hierarquia* ou de relação causal. Falar acerca de interioridade é lançar mão de aspectos como a cognição, o bem-estar pessoal, a meditação, dentre outros. De nenhuma maneira, poderíamos tentar diferenciar a espiritualidade deste caminho, contudo, sua natureza é mais complexa ou, diríamos, mais paradoxal, como a maior parte das questões ligadas ao reino de Deus, no qual o primeiro é o último, o que serve é senhor etc. Para corroborar essa percepção, citamos Crespi, que menciona que "a experiência religiosa não é prevalentemente *social*"[1118]. Estabelecendo-a como uma espécie de processo do *interior* para o *exterior*, do *pessoal* para o *coletivo*, ele continua sua explanação sobre a primazia da experiência pessoal e íntima na esfera religiosa:

> [...] o resultado de uma elaboração *pessoal*, que cada indivíduo, na sua solidão, precisa realizar, aprofundando a relação consigo mesmo e com a própria vida. Isso não significa que tal experiência se desenvolva no fechamento com relação aos outros. Pelo contrário, justamente enquanto aprofundamento pessoal sofrido, é a condição para poder estabelecer um verdadeiro reconhecimento da diversidade do outro e para promover o sentido de responsabilidade para com os próprios semelhantes. A influência social que a experiência religiosa pode ter, na verdade tem o seu fundamento na capacidade de cada indivíduo de assumir plenamente os diversos componentes da sua história existencial particular.[1119]

Não há nenhuma crítica ao exposto por Crespi acima, porém nos parece uma compreensão que pode limitar a experiência religiosa, se utilizada para tentar supor uma espécie de processo. Esta estrutura propõe que a espiritualidade deve ter como primazia uma experiência individualizada para, somente depois, se desenvolver no coletivo. Em outras palavras, o irmão sempre aparece como complemento da espiritualidade, integrante dela, mas não a essência. Sem nenhuma dúvida, o *encontro na individualidade da interioridade* com o Deus cristão é real e necessário, porém não é *suficiente*, pois o amor *ágape* não é um processo linear

[1118] CRESPI, F., A experiência religiosa na pós-modernidade, p. 51.
[1119] CRESPI, F., A experiência religiosa na pós-modernidade, p. 51-52.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

como, nos parece, o amor proposto por Ferry em sua espiritualidade laica. Ele estaria mais perto de um *sistema* em que a interioridade e a exterioridade se retroalimentam em uma simbiose. O que queremos deixar claro é que a espiritualidade, compreendida como integralidade, considera o amor a Deus e o amor ao próximo como elementos inseparáveis. Desta feita, amar o próximo não pode ser *condição segunda* da experiência cristã, como se fosse possível vivenciá-la *se abstendo* do irmão.

A evidência do discipulado é apresentada por Jesus em Jo 13,35 como sendo o "amor uns pelos outros". Em outras palavras, a identificação do seguimento por parte dos que a contemplam se dá não pela capacidade apologética do discípulo, pelo comportamento ético, ou, ainda, por um comportamento ascético, sem que tais elementos sejam totalmente ignorados. A marca do seguimento está na *relação* com o irmão (1Jo 4,20), porque Deus conhece o coração (Rm 8,27), porém as pessoas só podem conhecer o *que veem* (2Co 1,12), ou seja, o testemunho, não somente como aparência, mas como natureza. Deste modo, o seguidor de Cristo se identifica como filho de Deus, na medida que se identifica como irmão do irmão. Do mesmo modo que se percebe como filho de Deus e, por isso, como irmão do irmão. Só se é filho porque se é irmão. No reino paradoxal, o seguimento é uma opção individual, mas há um Deus que é pai de todos os irmãos.

Vamos nos apropriar, novamente, e recuperar o sentido de Deus no "centro da vida", como em Bonhoeffer, ou, em paralelo, a relação do amor pelos filhos com a economia e política, por exemplo, como em Ferry, além de considerar a espiritualidade a partir de outra perspectiva. Na referência do *tipo* de espiritualidade encontrada, especialmente, no Antigo Testamento, vemos que ela ocorre no cotidiano, plasmada na realidade, sem uma visão "mágica", mas onde a vivência exterior se funde com a interior na própria definição da espiritualidade. A espiritualidade moderna tem *posicionado* o irmão *fora* e Deus, *dentro*. Ainda que não seja exclusivo do individualismo contemporâneo, pois se pode averiguar que, na maior parte da história eclesiástica, o outro, a caridade, a relação com o próximo são considerados parte integrante da espiritualidade, mas, nem sempre, como *condição necessária*. Atualmente, a ênfase na experiência pessoal, ou o que alguns denominam como personalização da "experiência de Deus", tem tomado conta do cenário cristão. Novamente, não há erro nisso, a menos que se almeje *possuir* Deus como a um produto, lógica do consumo, esquecendo-se que o cristianismo é, antes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de tudo, uma experiência comunitária. Na espiritualidade cristã, a relação do "eu-tu" tem por implicação que o "tu" se refira a Deus e ao próximo. Deus e o irmão precisam ser *trazidos para dentro* da complexidade irredutível da espiritualidade cristã.

Compreender o seguimento como a resposta humana ao convite divino, é, também, perceber que esse "convite" se deu por meio de uma atitude de entrega de si, no agir encarnacional do Verbo, não somente por meio da palavra, ainda que seja "viva e eficaz" (Hb 4,12). Por tal paradigma estabelecido, a "resposta" a Deus não pode ser, simplesmente, a ética, mesmo que seja "responsável". A espiritualidade, que é a resposta, precisa ser "[...] um apelo à partilha de sua vida"[1120], como exorta Gesché, a qual se dá em assumir, completamente, o irmão "que aí está"[1121]. O irmão não é um objeto idealizado, mas o ser humano real com suas qualidades e dificuldades. O amor ama esse irmão, neste sentido esse amor é histórico e encarnado.

Portanto, para amar o irmão, se faz necessário ao discípulo a experiência da *kenosis* nos mesmos moldes do Filho de Deus, que ao vir "[...] à terra assumindo inteiramente a condição humana, revela um Deus que se torna fraco, despojando-se da própria onipotência, e aceitando a possibilidade da própria derrota"[1122]. Ser derrotado no amor pelo irmão é amá-lo sem esperar dele nada em troca, nenhuma recompensa, nenhum reconhecimento e, sofrendo o risco de por ele ser traído e injustiçado. Não há triunfalismo no amor ao irmão, somente sacrifício e esvaziamento de si mesmo. Amar o irmão não é torná-lo irmão "de mim", o agir não está sobre o outro, senão seria uma violência. A ação se dá no discípulo, ele é quem se faz irmão no *esvaziamento* de si, e na *plenitude* do outro, por considerá-lo superior a si mesmo (Fl 2,3).

A espiritualidade integral exige o seguimento encarnado, no qual o irmão não é uma possibilidade, mas elemento inseparável da comunhão com Deus. Assumir o irmão e amá-lo a partir dele exige do discípulo uma atitude de renúncia e sacrifício, palavras que parecem ser desconsideradas atualmente, porém intimamente conectadas com uma espiritualidade que se compromete em amar em alinhamento com o caminho do Crucificado.

[1120] GESCHÉ, A., O ser humano, p. 120.
[1121] GESCHÉ, A., O ser humano, p. 113.
[1122] CRESPI, F., A experiência religiosa na pós-modernidade, p. 58.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.4.7
Sacrifício, prelúdio do martírio em enfrentamento ao individualismo

Abordar a temática do sacrifício no contexto que vivemos, é confrontar a mentalidade de consumo, que posiciona o indivíduo como o "cliente", a quem tudo é ofertado em conformidade com seus gostos e preferências. Mesmo a reflexão ética não se guia mais pela "lógica do dever sacrifical"[1123]. Estender a análise até o limite do martírio, então, parece ser um assunto totalmente deslocado. Não é possível tratar sobre espiritualidade cristã sem tocar no sacrifício, em razão da natureza dela, a qual temos tentado consolidar até aqui.

O martírio não é o objeto deste trabalho, por isso mesmo o abordaremos de forma instrumentalizada. Na compreensão do senso comum, martírio é sinônimo de morte física, contudo, queremos aplicá-lo à questão do sacrifício, pensando na entrega total e sem reservas, que pode, ou não, culminar em morte física. É a dimensão do testemunho na vida, o modo de se experimentar a escolha pelo seguimento do Crucificado, negando-se a si mesmo, ou seja, assumir um *morrer* para certo modo de vida (Mt 16,24). O que implica, também, pelo vislumbre do Ressuscitado, o *viver* já nesta mesma vida de outro modo.

Em seu livro sobre Bonhoeffer, o teólogo Craig Slane começa explicando sobre a dimensão teológica-existencial do martírio para, depois, aplicá-la ao prisioneiro de Tegel. Então, ele apresenta a motivação do martírio, ao mencionar que "os mártires conseguem alcançar um tipo de reconciliação entre a vida e a morte. Tendo *encontrado o verdadeiro significado de sua vida*, eles parecem ainda mais dispostos a sacrificá-la, embora nunca por um capricho"[1124]. Esse alcance qualitativo insere o martírio exatamente no ponto de uma reflexão existencial frente à morte e, constatando a finitude, um significado para a vida a partir da opção do seguimento e não da morte. Deste modo, o martírio estaria vinculado à *imitatio Christi* e não à morte em si, porém no mesmo caminho que a completa. A irrevogável *autodoação* é o destino, sendo a morte uma possibilidade.

A dimensão martírica, então, inverte a lógica avaliativa acerca da vida de uma pessoa, como diz Slane, pois "a morte do mártir interpreta a sua vida, e sua vida interpreta sua morte"[1125]. Aceitando o que aqui queremos propor, a opção

[1123] CHARLES, S., O individualismo paradoxal, p. 38.
[1124] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 17 [itálico nosso].
[1125] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 60.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

fundamental do seguimento passa a ser o eixo hermenêutico no qual a vida se reinterpreta, incluindo a morte, é o posicionar-se *a partir* do destino, é o viver por uma *finalidade*. Como em Ferry a aceitação da mortalidade constitui paradigma para sua espiritualidade, o sacrifício não pode ser concebido na dimensão do martírio, mas sempre nos limites do risco de morte. Pode ser alcançado um sacrifício por alguém, no sentido de morrer por esta pessoa, porém sempre na relação pai-filho, segundo ele, que é o morrer por um outro que *pertence* a si. Em Bonhoeffer, logo em mentalidade martírica, se a isso assumimos, a morte adquire significado a partir da vida, porque a vida é Cristo e o morrer é vantajoso (Fl 1,21), ou seja, a lógica do seguimento. Há no pensamento de martírio uma convicção *a priori* que ressignifica a morte a partir da crença na obediência e na ressurreição. Essa submissão em vida subordina a morte à vida, esvaziando-a da finitude e lhe concedendo a finalidade última, ou seja, o sentido. É o "grande sinal", como afirma Kuzma:

> O gesto de Jesus no caminho da cruz e a experiência de fé que brota a partir dela não terminam na morte, mas espelham a morte como uma entrega total que se eleva a um horizonte escatológico novo e que culmina com a ressurreição. Este sim é o grande sinal que enche a cruz de conteúdo escatológico e de esperança; e ilumina o que antecedeu a ela (as opções e caminhos) e o que a transcende, que é o culminar de toda a esperança e o superar das desesperanças. E aqui, em um novo tempo que se inaugura a partir deste tempo, aquele que era injustiçado encontra a sua justiça, aquele que estava perdido agora é encontrado, e aquele que estava morto agora vive (cf. Lc 15,32).[1126]

Ao propormos aqui o sacrifício como prelúdio do martírio, o fazemos a partir da profundidade da interpretação ético-teológica que Jesus realizou no sermão do monte acerca do homicídio, do adultério e do divórcio (Mt 5,21-32), reinterpretando o *ato* a partir da *intenção*. Ora, o sacrifício é a profunda compreensão de um *viver-para-o-outro*, realizado no compromisso de amor com o irmão. Nesta linha de raciocínio, podemos afirmar que a espiritualidade cristã é uma opção pelo sacrifício, pois somente o *abandono* de si permite a descoberta do outro. Para fazer uso de outra linguagem que não pareça anular a identidade pessoal, é na completa humanização de si mesmo que atua para reconhecer a plena humanidade do outro.

A imitação de Cristo só pode ocorrer no uso profundo da liberdade, pois ele mesmo seguiu o caminho da cruz não por destino, mas por escolha (Fl 2,8). De

[1126] KUZMA, C. A., Por uma esperança responsável, p. 300-301.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

igual modo, como ainda afirma Slane: "se a morte do mártir não fosse, em algum sentido profundo, um *ato* de liberdade, seria difícil distinguir um 'mártir' de uma 'vítima'"[1127]. O sacrifício como prelúdio do martírio é o pleno uso da liberdade para escolher ser um servo, porque no cristianismo somente os servos são livres. O paradoxo da liberdade cristã se dá na proporção da entrega total, porque os que nada têm é que podem ser livres completamente. Em sentido figurado, quando não temos a nós mesmos em conta, então temos a liberdade em plenitude para ser vivida e para libertar outros da prisão que, muitas vezes, foi construída por nós mesmos. Nós aprisionamos os outros nas estruturas que construímos para defini-lo em substância e em *locus* existencial. O outro é *um outro* somente porque o constituímos assim.

É neste sentido de *sofrimento* que tratamos o sacrifício aqui, não tanto as *dores* da vida, mas o "tomar a sua cruz" como "negar-se a si mesmo" em amor pelo irmão. Em *Discipulado*, Bonhoeffer reflete sobre o que seria a cruz que cada qual deveria levar. Esclarece ele que ninguém precisa "sair à procura de uma cruz qualquer" ou "procurar voluntariamente o sofrimento", porque já existe uma cruz "preparada para cada um de nós, uma cruz a nós destinada e atribuída por Deus"[1128]. Longe de um aceite de predestinação, ele parece estar trabalhando o *destino* do seguimento, que, como radicalidade e ato profético, colocará o discípulo inevitavelmente no caminho do sofrimento, seja esse físico ou emocional, em razão das dores da vida, seja até a entrega da vida, como uma "honra" vinda de Deus ao dar-lhe "a graça do martírio", conclui ele[1129]. A questão para ele, e isso fica mais evidente em *Resistência e submissão*, é que a *empatia* em compartilhar o sofrimento do outro favorece à sensibilidade do discípulo no acolhimento do irmão em sua realidade própria. Rompe a idealização que fazemos do outro e as *desculpas* que construímos para nossa própria inanição por vislumbrar as nossas próprias dores ou, como ele mesmo diz: "Enquanto a fantasia estiver agitada e instigada, o amor ao próximo permanecerá sendo algo muito vago e geral"[1130].

O paradigma da "pró-existência" ou do "existir para os outros", como Schillebeeckx coloca, estabelecido na atitude de Jesus de viver "aberto para o futuro que Deus dispõe"[1131], é o que estrutura o conceito de sacrifício e martírio, que aqui

[1127] SLANE, C., Bonhoeffer, o mártir, p. 189.
[1128] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 44.
[1129] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 44.
[1130] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 365.
[1131] SCHILLEBEECKX, E., Jesus, a história de um vivente, p. 304.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

tentamos estabelecer. Foi o ato de escolher aceitar o destino de amor incondicional pelo ser humano que o levou até à cruz, porém, o sacrifício já tinha sido realizado no evento, ao se posicionar para a finalidade, e não somente no ato de martírio em si. O que não esvazia a crucifixão, ao contrário, a magnifica. A atitude de Jesus foi tomada por amor "ao mundo" (Jo 3,16), ao invés de sacrificar a humanidade, ele sacrifica a si mesmo, isso o faz porque aceita sofrer a dor do outro, enxergando-o como vítima do mal, vendo-o a partir do que ele sofre. Essa atitude de Jesus liberta o outro de quaisquer amarras que o despersonalizam. Esse é o modo de ser do discípulo de Cristo, ou, na profunda reflexão de Barth:

> Não trilhamos seu caminho fora da conformidade, em oposição a qualquer outro homem, mas a favor de todos os outros homens, como o que precisa mostrar-lhes a libertação que já tomou lugar. O "exército de Deus" (*militia Christi*) ascenderá de si mesmo, ainda que não pode, é claro, ter nada a ver com a controvérsia Cristã contra os não Cristãos, em forma de violência, cruzadas e semelhantes. E inclusive o *militia Christi* não consistirá, na verdade, em um conflito contra outros, mas, decisivamente, em um conflito contra si mesmo e, na medida em que a si mesmo é confrontado, de alguma forma tem que sofrer e aceitar sofrer nas mãos dos outros. Certamente não é nossa comissão somar ao sofrimento dos outros e, logo, lutar contra eles.[1132]

A espiritualidade cristã é martírio porque assume o *destino*, opção de direção, de se colocar à disposição do futuro de Deus, porque ama o próximo no limite da necessidade dele e, por isso, se põe à mercê de suas mãos. Esse tipo de sacrifício, inaudível atualmente, só pode ocorrer quando se tem aos outros em maior conta do que a si mesmo, não por auto-opressão ou autoanulação, mas por um amor que se realiza no serviço desinteressado. Em um tipo de liberdade, paradoxal, que se liberta na mesma medida que se entrega. Em uma atitude que liberta o outro de quaisquer prisões que podemos lhe impor, porque o sacrifício é feito pelo discípulo em prol do próximo. Por este seguimento radical, é possível chegar a um caminho "extraordinário" da espiritualidade cristã, aquele que ama o próximo de tal maneira que pode transformar até o inimigo como um igual a si mesmo.

5.4.8
Amor ao inimigo

Inspirados pelo "extraordinário" apresentado por Bonhoeffer e instigados pelos limites do amor-paixão de Ferry, nos deparamos com uma oportunidade de marcar o contemporâneo com o ministério do amor abnegado. O amor ao inimigo,

[1132] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

talvez, seja o maior desafio para a espiritualidade cristã e sua mais profunda oferta ao mundo, atualmente.

5.4.8.1
A diferença do amor

Ferry nos trouxe uma *abertura* para o amor em não o restringir à ética, vinculando-o ao sentido. Entretanto, é Bonhoeffer quem nos expande a fronteira do amor para além do limite imposto pelo filósofo francês, que tem clareza de compreender que sua proposta de amor não pode, via de regra, chegar até o amor ao inimigo, por isso mesmo, considera esse salto qualitativo para o amor humano como impossível e fruto da idealização do amor *ágape* cristão. Bonhoeffer, posicionado em outro campo de atuação, assume o *ágape* e o leva até as últimas consequências, chegando ao amor ao inimigo como a proposta de "perfeição cristã". Na esteira de *Discipulado*, uma espiritualidade cristã precisa caminhar na direção do amor ao inimigo, caso contrário, a nosso ver, estaria restrita aos limites das categorias racional-humanistas, não tendo a oferecer um "caminho mais excelente" (1Co 12,31), do que qualquer outra proposta que considere o amor como o vínculo da produção de sentido.

Parece-nos que o *limite* do amor em Ferry acaba por definir o outro, o próximo, como um *outro-de-mim*. Ele está sendo fiel à sua estrutura hermenêutica de uma filosofia humanista estrita, porém nos parece ser insuficiente para uma *transcendência radical* do sujeito, porque o *totalmente outro* perde espaço. Além disso, abre a possibilidade de qualificar o inimigo como aquele que *não-é-amado*. A diferença entre a espiritualidade cristã e a laica, portanto, não estaria na busca por sentido, ao menos, não mais[1133]. Encontra-se no limite autoimposto pelo racionalismo fechado, em razão de sua estruturação no próprio modelo de sentido que se propõe, vinculado ao "amor aos *meus*" e não ao totalmente outro.

Outro elemento a ser considerado é que uma das esferas de compreensão acerca da busca de sentido por parte do ser humano, está relacionada com a "qualidade de vida", que apontará, no âmbito da filosofia, para o "Bem", enquanto no cristianismo, para o "Amor", esclarece Bingemer[1134]. A partir da análise sobre a felicidade enquanto "inclinação" ou "dever", Kant reflete sobre o amor ao inimigo

[1133] BINGEMER, M. C., Ser cristão hoje, p. 35.
[1134] BINGEMER, M. C., Ser Cristão hoje, p. 32-33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

como uma atitude vinculada ao "dever", porém na relação com o "Bem" e não com o "Amor". Ainda que nossa reflexão não seja de natureza kantiana, é interessante pensarmos que o amor ao inimigo pode ser uma *atitude*, ainda que contrária a sentimentos e racionalidades, ou no caso kantiano, também, não em relação a sentido ou propósito[1135]. Seguimos citando o texto:

> Indubitavelmente é também assim que se devem entender as passagens da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, até mesmo ao inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas fazer o bem por dever, mesmo que para tal não haja nenhuma inclinação e a ele até se oponha uma aversão natural e invencível, é amor prático, e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, que se funda em princípios da ação e não em terna compaixão. É esse o único amor que pode ser ordenado.[1136]

Deste modo, Kant alia o "amor prático" à sua noção de "dever", um racionalismo do amor, o que, para alguns, poderia relembrar o conceito de "obediência" bonhoefferiano. Ele considerava a "obediência" a partir da gratuidade de Cristo, pois a "obediência ao chamado de Jesus nunca é um ato que o homem possa realizar por sua própria iniciativa"[1137], e como um ato da liberdade humana, a partir da escolha do seguimento. Contudo, ao se *posicionar* na mesma direção do Crucificado, o amor se apresenta como um *imperativo*. Filosoficamente, o amor ao inimigo pode ser compreendido a partir da concepção ética, do bem-viver, até mesmo como o agir austero que se esperava conseguir na racionalização ética iluminista e moderna. No cristianismo, amar nos moldes de Cristo é condição *sine qua non* para o discipulado, logo, para a espiritualidade cristã. O amor é princípio fundante e sentido finalizador, que está relacionado com a integralidade da existência. O amor cristão tenderá à universalização de sua proposta, porque não está estruturado em *amores particulares*, mas em um princípio unificador de todos *os amores*.

O individualismo contemporâneo *sequestrou* o amor como *amor-de-si*, ao mesmo tempo, a secularização desvinculou o amor da espiritualidade, o que abriu as portas para reflexões como a de Ferry. Por essas duas ações, o amor *na* espiritualidade, no contexto amplo do termo, se tornou *amor-próprio*, *engavetado* na caixa do bem-estar, e sem uma transcendência radical. A espiritualidade cristã difere por orientar o indivíduo para *além de si mesmo*. Logo, ainda que, na

[1135] KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 27.
[1136] KANT, I., Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 27.
[1137] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 41.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

atualidade, possam se promover caminhos com valores derivados ou comuns ao cristianismo, somente este possui um convite ao "extraordinário", que é o máximo acolhimento da *diferença*. Atitude que exige abnegação e autodoação do discípulo para amar o inimigo, o radicalmente diferente, a possibilidade de abertura de si para o existir do outro, ou, como diz Bingemer, a "[...] diferença do desejo do outro, do qual o encontro não pode se fazer senão renunciando a si mesmo, pela conversão, pelo despojamento de seus próprios desejos"[1138].

Comte-Sponville, autointitulado um "ateu fiel", tenta estabelecer ponte com os cristãos ao reconhecer na figura de Jesus um personagem especial, contudo, sem a parte da "divindade" ou dos "milagres". Em suas conclusões sobre isso, ele afirma que, apesar dessa aproximação centrada na pessoa de Jesus, existem duas diferenças basilares entre ateísmo e cristianismo: a primeira é a aceitação dos milagres, logo, da divindade de Jesus, segundo seu raciocínio; e a segunda, de que o evangelho de Jesus convida a amar o inimigo, e isso não cabe dentro dos limites do amor racional. Em outras palavras, o autor coloca o amor ao inimigo como um milagre, por conseguinte, uma impossibilidade humana, somente parte integrante da narrativa mitológica. A aproximação com a mensagem de Jesus se dá "no limite", segundo ele, "porque não sou propenso, quando me agridem, a oferecer a outra face" e, como "quase", "porque não sou fã de milagres. Mas, enfim, a não violência é tão só uma parte da mensagem evangélica, que seria preciso relativizar com outras", ainda conclui, "qual de nós se interessa pelos Evangelhos por causa dos milagres?"[1139].

Sem o amor "extraordinário" que nos leva a amar o inimigo, a "espiritualidade laica" de Ferry seria suficiente para o próprio cristianismo em uma experiência secularizada. Porém, é contraditório supor uma espiritualidade cristã que não provoque essa atitude radical, em razão de sua própria origem e destino.

5.4.8.2
A origem e o destino

Utilizar o argumento do amor *ágape* para fundamentar o amor ao inimigo é confirmar a tese de Ferry e de outros filósofos ateístas, ou seja, somente é possível falar sobre este *extrapolar* os limites do amor humano, a partir de uma premissa

[1138] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 141.
[1139] COMTE-SPONVILLE, A., O espírito do ateísmo, p. 65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

que está *além* do ser humano, neste caso, possivelmente, uma ideia abstrata. Não basta à espiritualidade cristã estar estruturada no amor divino, se faz necessário vinculá-lo na história, ou seja, na encarnação do Verbo, Jesus Cristo, o *ágape* caminhante entre nós.

Agostinho declarou que "feliz aquele que te ama, e que, por teu amor, ama o amigo e o inimigo!"[1140]. O amor ao próximo e, por conseguinte, ao inimigo, só é possível pelo dom do amor divino. Entretanto, o dom do amor não é um elemento mágico, precisa ser exercido para que possa se desenvolver, ainda que seja provocado pela ação primeira de Deus, pois amamos como resposta a um amor anterior (1Jo 4,19), ele é atraído, unicamente, no encontro com o outro. O agir de Jesus Cristo em amor não é um paradigma historicamente posicionado, somente, mas um *motor* que funciona na relação da espiritualidade vivida com ele. Assim nos explica García Rubio:

> À medida que nossa experiência do amor gratuito de Deus vai se aprofundando, aumenta nossa capacidade – é um dom – para amar a outra pessoa com algo de gratuidade, ultrapassando os limites do merecimento e da reciprocidade. É nessa perspectiva que compreendemos o sentido das palavras de Jesus sobre o amor aos inimigos.[1141]

A revelação de Deus em Jesus Cristo poderia ter se dado por meio da demonstração de poder, porém ele escolheu a via do serviço *crucificante*, o caminho do amor sem limites, ao qual se entrega, voluntariamente, em oblação aos inimigos. A mesma amorosa atitude cabe ao discípulo, a escolha do amor é o caminho do sacrifício. Para muitas pessoas, o amor no seguimento implica em espécie de *desvinculação* do compromisso com Deus e com o próximo, transmutando o amor em bem-estar pessoal[1142], porém, não foi a vida vivida por Jesus de Nazaré. A ressignificação do amor ao próximo nos é apresentada na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), na qual aquele que era considerado *inimigo*, na ótica judaica, ama um judeu, ignorado pelos seus compatriotas, porque não o enxergou a partir da histórica relação de inimizade entre seus povos, mas desde sua necessidade.

[1140] AGOSTINHO, Confissões, p. 61.
[1141] GARCIA RUBIO, A., A caminho da maturidade na experiência de Deus, p. 178-179.
[1142] SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 161.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.4.8.3
O inimigo é irmão

Seguindo nossa reflexão a partir da parábola do bom samaritano, vemos que a forma como ela foi construída inverte os papéis. A pergunta do Doutor da lei foi sobre quem seria o seu próximo. Um questionamento retórico, no qual os samaritanos estariam excluídos de dita classificação. Esperava-se que a resposta de Jesus inserisse os samaritanos como dignos de serem considerados próximos pelos judeus, em um ato de aparente abnegação e misericórdia. Porém, ele inverte os papéis, posicionando o judeu como o necessitado carente de ajuda e socorrido pelo inimigo. Em outras palavras, o próximo é aquele que tem necessidade "de mim". De Rougemont elabora isso de um modo esclarecedor:

> Que significa: *Amai os vossos inimigos?* É o abandono do egoísmo, do eu de desejo e angústia; é uma morte do homem isolado mas é também o nascimento do próximo. Àqueles que lhe perguntam ironicamente: 'Quem é o meu próximo?' Jesus responde: 'é o homem que tem necessidade de vós'.[1143]

Considerar ao outro como inimigo é uma atitude qualificadora que depende de um agente, o *ser-inimigo* é sempre a partir de um julgamento de outrem. Em razão disto, fica evidente que a ação do seguidor de Cristo é a de *reposicionar* o inimigo em outra categoria, a de irmão. Isto precisa ocorrer, porque não se pode amar o inimigo, esta tarefa é humanamente impossível, é idealismo descolado da realidade, como atesta Ferry. O que o paradigma do reino de Deus faz é transmutar o inimigo em irmão, pois ao irmão se pode amar como a si mesmo. Este ato *encarnacional*, motivado pelo amor biográfico de Jesus de Nazaré, se torna possível por meio da mudança de *perspectiva* em relação ao outro. Esta *transformação* só se torna viável quando se passa a considerar o próximo a partir de sua dor, seu sofrimento, sua necessidade, não mais por suas ações. É humanizar o inimigo para, assim, enxergá-lo como um irmão. Bonhoeffer é quem nos traz essa reflexão:

> Temos de aprender a olhar as pessoas menos pelo que fazem e deixaram de fazer e mais pelo que sofrem. A única relação fecunda com as pessoas – e especialmente com as fracas – é a do amor, isto é, a vontade de ter comunhão com elas. O próprio Deus não desprezou os seres humanos, mas tornou-se ser humano por causa deles.[1144]

Entretanto, ter esse *novo* olhar sobre o inimigo, ou seja, vê-lo como alguém

[1143] DE ROUGEMONT, D., O amor e o ocidente, p. 58.
[1144] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 35.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

que sofre e que necessita, como qualquer outro ser humano, implica perdoá-lo profundamente. Resgatamos um dos pontos do pensamento de Bonhoeffer, o "carregar o pecado do irmão", que é uma atitude frente ao individualismo tanto dentro da ótica soteriológica cristã, quanto na sociedade secular, a nosso ver. "Carregar" é assumir, é fazer com que o *pecado* termine naquele que o recebe sobre si. O irmão *real* é acolhido e não o irmão *ideal*, o individualismo egocêntrico não pode suportar tal atitude de autodoação e amor altruísta porque sempre está buscando *proteger* a si mesmo, esperando ser satisfeito pelo outro. Carregar o pecado não é diminuí-lo, não é ignorá-lo, não é menosprezá-lo, porque qualquer uma destas atitudes se configuraria em criar uma *imagem idealizada* do irmão. Carregar é reconhecer o pecado do irmão em toda sua plenitude e malignidade, é suportar a dor infligida pelo erro, é humilhação e renúncia de si para que o outro enquanto ser humano imperfeito e pecador possa ser autêntico, por isso é libertá-lo do pecado. Esta é a profundidade do perdão no cristianismo. O outro continua sabendo o que fez, ambos têm a dimensão do erro e da dor, exatamente nessa consciência é que o amor pode restabelecer a relação entre dois indivíduos para torná-los comunidade de amor. Só assim a intercessão do Crucificado encontra sentido ao dizer: "Pai, perdoa-lhes, pois não sabem o que fazem" (Lc 23,34).

Aqui não podemos ser inocentes e irresponsáveis, a exigência que a espiritualidade cristã traz de amar o inimigo não é tarefa simplória. Ela implica dor e sofrimento para o discípulo, porque ele *padeceu* pelo agir daquele que é considerado inimigo. Independente de quaisquer julgamentos sobre dolo ou culpa das ações em si, aceitar o outro como ser humano também é se reconhecer assim como tal. O amor ao inimigo é uma exigência não como tarefa, mas como caminho de liberdade, pois ao perdoá-lo, o discípulo se emancipa dos sentimentos que a si mesmo causam mal. A espiritualidade cristã liberta todos os agentes envolvidos na relação. Porém, pode ser que o inimigo não almeje ser irmão, bem, a isso nada se pode fazer, porque "no que depender de vós tende paz com todos" (Rm 12,18).

No caminho do seguimento, amar o inimigo é *obediência* no sentido que se assumiu. No *jogo da imitação*, o amor ao inimigo deriva do amor demonstrado pelo Pai ao nos amar quando éramos seus inimigos (Rm 5,10), sendo deste modo o discípulo passível de receber a alcunha de cristão (At 11,26), porque Cristo "se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

encarnou" nele, levando-o a amar em ato e não somente em palavras[1145]. Como afirma Barth:

> O que é imposto aos discípulos é que eles devem amar seus inimigos (Mateus 5.44). Ao fazer isso destrói-se todo o relacionamento amigo-inimigo, pois quando amamos nosso inimigo, ele deixa de ser nosso inimigo. Ele, assim, abole todo o exercício da força, que pressupôs este relacionamento, e não possui significado divorciado dele. Isto é atestado pelo discípulo no que ele faz ou deixa de fazer. Este definitivamente retira-se deste relacionamento duplo.[1146]

O *reposicionamento* do inimigo em irmão, ou a atitude humanizadora do outro, resgata um princípio fundamental do amor cristão, que chamamos aqui de *princípio da diferença*, que nada mais é do que reconhecer que "se cada pessoa é única e irrepetível, para que exista um encontro realmente humano é necessário reconhecer a novidade que o outro representa"[1147], como diz García Rubio. O "extraordinário" do amor cristão é o convite para amar a partir da necessidade do outro, acolhê-lo em sua humanidade plena, amá-lo em sua diferença, como ação desinteressada de quem ama e não por esperar algo em troca, nem mesmo uma retribuição. Atitude que permite a construção da comunidade cristã, estruturada no *princípio da diferença* (1Co 12,12-27), na comunhão dos irmãos, a partir de um único senhor (Mt 23,8).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

5.4.8.4
A gratuidade do amor e o vínculo da perfeição

O amor que nada espera em troca é o da gratuidade (1Co 13,5), o "vínculo da perfeição" (Cl 3,14). García Rubio chama a atenção para o problema do anseio por um "perfeccionismo" nas relações humanas, o que pode confundir ou limitar a abertura do sujeito aos outros, ele afirma que "as relações humanas e humanizadoras não são 'puras' nem perfeitas, mas isto não significa que não sejam reais e valiosas"[1148]. Porque "são as relações possíveis para seres carentes e ambíguos, em evolução, a caminho de uma perfeição maior e tentados pela realidade do pecado"[1149], complementa ele. O amor ao inimigo dificilmente será perfeito, porém deveria ser deixado de lado como uma impossibilidade ao ser

[1145] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.2, p. 431.
[1146] BARTH, K., Chamado ao discipulado, p. 59.
[1147] GARCIA RUBIO, A., A caminho da maturidade na experiência de Deus, p. 174.
[1148] GARCÍA RUBIO, A., Sou feliz sozinho?, p. 90.
[1149] GARCÍA RUBIO, A., Sou feliz sozinho?, p. 90.

humano? A nossa compreensão é que a perfeição cristã não tem a ver com o alcançado, mas com a direção que se posiciona ao se inserir no caminho, um caminho que se caminha atrás do Crucificado. Em outras palavras, é a intencionalidade *atuante* em lutar consigo mesmo para amar o inimigo e *agir* como quem ama, que indicará a perfeição cristã do amor. A perfeição cristã não é condição, mas movimento.

Há no amor ao inimigo o *ato da vontade* do discípulo. O escritor e teólogo calvinista americano Warren Wiersbe, ao tratar sobre o amor aos inimigos em Mt 5,44, menciona sobre a possibilidade dessa realização por causa da natureza do amor cristão estar fundada na vontade: "uma vez que o amor cristão é um ato de nossa volição, não apenas uma emoção, Deus pode ordenar que amemos nossos inimigos"[1150]. A vontade, aliada à obediência, pode levar a uma compreensão errada acerca do *papel* do discípulo e da relação entre graça e perfeição, colocando sobre ele um *peso* que não deveria carregar. Ainda que ele se entregue em sacrifício por seu inimigo, o faz como "forma negativa", em uso de uma afirmação sobre a missão cristã na atualidade, conforme descreve Moingt: "*Eu não sou* a salvação que anuncio"[1151]. O discípulo que segue o Crucificado, também, esvazia-se a si mesmo, em *kenosis* diante do irmão e detrás do Salvador. Somente nesse sentido, seu sacrifício é mediador, porque o martírio cristão não inclui o reconhecimento de heroísmo e, sim, de serviço abnegado.

O amor ao inimigo adquire o *status*, de codinome da perfeição cristã, a nosso ver, porque demonstra a exigência de que toda e qualquer área da vida esteja sob o domínio da espiritualidade, não havendo nenhuma parte, nem mesmo nas relações interpessoais, que possa estar desconectada dela. Para se amar o inimigo, a infiltração da espiritualidade na integralidade do cotidiano já se evidencia, pois amar aquele que nos causa dano é um ato de profunda liberdade e libertação de nós mesmos frente às estruturas próprias de preservação, como de determinadas definições sociais.

5.4.8.5
O reflexo do amor ao inimigo na sociedade

Temos trabalhado o conceito de espiritualidade cristã como a realização da fé

[1150] WIERSBE, W. W., Comentário bíblico expositivo, p. 27.
[1151] MOINGT, J., Deus que vem ao homem, v. 2.2, p. 447.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

no cotidiano. Nosso recorte epistemológico repousa sobre o indivíduo, que vive em sociedade e terá os reflexos de sua atuação na confecção dela. Uma espiritualidade cristã que se proponha amar o inimigo deixará marcas em seu contexto histórico-social, não poderá se esconder. Para Mendoza-Álvarez, no contexto pós-moderno contemporâneo, a ação dos seguidores de Cristo tem um papel de tornar "viável" a própria "revelação do divino", ele complementa indicando que isso ocorre "graças à vida dos justos que revertem o processo de ódio em sua própria carne e abrem assim a temporalidade a uma nova ordem de existência"[1152]. Concordamos com ele, sem impor rigidamente o mesmo limite, de que o testemunho, ou a biografia, como propomos aqui, seja o elemento de relevância no cenário atual, especialmente em virtude da verdade *diversificada* do pluralismo, da *alocação* da espiritualidade causada pela secularização e das *barreiras segmentadoras* do individualismo. A espiritualidade cristã precisa ser profética no meio em que está inserida, esta é sua natureza, tendo no ministério do amor seu maior poder.

Berger, sem qualquer objetivo teológico, apontando o perigo do "relativismo" e do "fundamentalismo" tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade, tendo os efeitos mais severos nessa última, consegue perceber a falta do "sacrifício por outros" que se colheria como resultado:

> O relativismo encaminha os indivíduos no sentido do niilismo moral; o fundamentalismo no sentido do fanatismo. Nenhum deles é atraente como um modo de vida; mas, na medida em que os meus vizinhos niilistas ou fanáticos não procurem impor-me as suas visões, eu posso conviver com eles e colaborar na coleta do lixo. Contudo, a ameaça à sociedade é mais difícil de administrar. Se não há absolutamente nenhum acordo sobre o que é um comportamento permissível (na expressão de Émile Durkheim, nenhuma "consciência coletiva"), a base moral e consequentemente a própria existência da sociedade são postas em questão. Faltará a solidariedade que motiva os indivíduos a fazer sacrifícios por outros membros da sociedade e, finalmente, os motiva a arriscar sua vida, no caso de a sociedade ser atacada.[1153]

Por vários outros motivos, percebemos como o posicionamento do outro como inimigo tem se acirrado no cenário mundial atual. Infelizmente, no próprio seio do cristianismo, os discípulos, por vezes esquecendo-se do modelo de Cristo, têm agido diferentemente do seu mestre, considerando-se, erroneamente, maior do que os outros (Rm 12,10). O amor ao inimigo é o reflexo de uma espiritualidade que provoca uma *metanoia* no próprio discípulo, por não considerar a si mesmo

[1152] MENDOZA-ÁLVAREZ, C., Deus ineffabilis, p. 425.
[1153] BERGER, P., Os múltiplos altares da modernidade, p. 133-134.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

"mais do que convém" (Rm 12,1-3), indo na contramão de um individualismo regido pela lógica do cliente, centralizado pelo consumo. Retornamos a Mendoza-Álvarez, o qual nos parece refletir em linha com essa reflexão, ao afirmar que a "[...] inibição de uma mudança de mundo graças àquilo que fazem possível os justos que entregaram e seguem entregando sua vida pelos demais, incluindo nesse gesto compassivo também a seus verdugos", trará, segundo ele, uma 'esperança possível' à realidade contemporânea"[1154].

A atitude histórico-social de amar o inimigo se mostra como uma exigência da espiritualidade cristã. O amor não pode ser compreendido somente como um princípio, um ativo da intelectualidade teológica[1155], ele é realidade na relação, experiência no cotidiano. O serviço abnegado e desinteressado no amor pelo inimigo testemunhará de uma mensagem evangélica que é real, afetará o seu entorno social, atraindo as pessoas pelo ministério do amor.

5.4.8.6
O amor ao inimigo e a integralidade de uma biografia

Terminamos esta parte sobre o amor ao inimigo, o "extraordinário" da espiritualidade cristã, refletindo, uma vez mais, como tal atitude se infiltra na integralidade da vida pessoal, transformando a própria biografia. A ação de sacrificar-se por quem se ama demonstra o altruísmo e abnegação do vínculo estabelecido, na mesma direção, porém, indo mais além para doar-se por quem não se tem o sentimento do carinho e do afeto, o que produz uma transformação de ordem mais profunda. Ocorre uma mudança de direção, um reorganizar das prioridades e da vida a partir do *novo* sentido que passa a vigorar. É *reestruturante* dos gostos e preferências, porque nada se pode esperar em troca, a não ser a "recompensa" do ato em si.

Dita atitude de se sacrificar por outro que não lhe pode retribuir nos lembra o conto de Tolstói, no qual Nikita é salvo de morrer congelado, em meio a uma nevasca, por seu patrão, Vassíli Andreitch Brekhúnov. Este, outrora tendo tratado o servo com desprezo e desdém, após passar ele mesmo pelo limiar da morte, decide abrir mão de sua própria segurança embaixo de seus grossos casados de peles, para

[1154] MENDOZA-ÁLVAREZ, C., Deus ineffabilis, p. 423.
[1155] BARTH, K., Chamado do discipulado, p. 59.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

poder aquecer o seu moribundo servo com o próprio calor do seu corpo, repetindo a frase "a gente chega lá", como um mantra da vitória conjunta. Porém, sua vida é ceifada por este sacrifício, enquanto a de Nikita é salva[1156].

O interessante neste conto é como aquele que era o senhor da situação, protegido e seguro, encontra realização em se sacrificar por alguém *sem valor* para a sociedade, e até para ele mesmo, pouco tempo antes, porque Nikita não era um inimigo, mas um qualquer alguém, valorizado, apenas, por sua força de trabalho. Tolstói nos instiga a pensar sobre como o sacrifício por outra pessoa vem do encontro de si mesmo com a finitude, conseguindo preencher a vida com sentido, que só se encontra na gratuidade da autodoação.

5.4.9
Espiritualidade como biografia

Nesta última parte de nossa reflexão, abordaremos, brevemente, como a espiritualidade cristã integral e integralizadora exige sua *encarnação*, tanto na particularidade da vida individual, quanto na relação com os demais agentes no espaço social. Este *ato encarnatório* realiza a espiritualidade como biografia, sendo o modo como preferimos nomeá-lo, pois, em outra abordagem, poderia ser chamado de testemunho. Entretanto, nos parece que *testemunho* pode dar a entender algo que se faz externamente, ou em ato isolado e pontual, ou evidência de um momento. Para reforçar o que pretendemos aqui, usaremos "biografia", na tentativa de clarificar a espiritualidade como compromisso de *toda* a vida.

Bingemer afirma que "a fé cristã foi desde seu início uma fé no testemunho de outros"[1157] e "[...] não tanto de textos"[1158]. A teologia, no cristianismo nascedouro, não estava tão preocupada em definições e conceitos, a não ser pontualmente para diferenciação do messianismo de Jesus e, mais perto do final do primeiro século, como apologia contra heresias. De forma alguma isso significa que eles não estavam ocupados com a definição da *verdade*, mas que a entendiam como encarnada em uma pessoa, Jesus Cristo. Assim, compreender a verdade era tautologia de conhecer e se relacionar com o Filho de Deus que se fez ser humano e habitou entre nós. Deste modo, os discípulos de Cristo deveriam também

[1156] TOLSTÓI, L., O patrão e o trabalhador, p. 366-407.
[1157] BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 183.
[1158] BINGEMER, M. C., Ser cristão hoje, p. 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

encarnar essa mesma verdade em suas vidas cotidianas e históricas. Em outras palavras, a transmissão do cristianismo se dava por meio de vidas que tocavam outras vidas, mais do que pelo ensino doutrinário, *a priori* (At 2,42-47).

A proposta de uma espiritualidade laica ancorada no amor como doador de sentido, feita por Ferry, *denuncia*, na contemporaneidade, a necessidade de que qualquer proposta feita ao ser humano deva incluir o cotidiano. Ao mesmo tempo, assume a integralidade da vida humana, inclusive em seus aspectos emocionais. Uma espiritualidade que seja *palpável* nas relações interpessoais, como, por exemplo, o compromisso de amor entre pais e filhos.

A interioridade da espiritualidade é desejável, porém ela deve transparecer, permitindo que se apresente, por assim dizer, holisticamente. O que pode parecer estranho, já que estamos em um ambiente de especificidade das áreas da vida causado pela secularização. Talvez seja por este próprio motivo que a busca por algo que *reunifique* "as gavetas", ou seja, que confira sentido, se torne relevante nos dias atuais. Contudo, ainda reforçamos a crítica feita por Bonhoeffer acerca da construção da teologia, a moderna especialmente, na qual o percurso causal pensamento-ação tem demonstrado ser seu paradigma, e que afetou, a nosso modo de ver, a forma como concebemos a espiritualidade:

> Vivemos demasiadamente em pensamentos e pensamos que seria possível garantir, através da ponderação de todas as possibilidades, cada ação antecipadamente, de modo que ela acontecesse por si mesma. Aprendemos tarde demais que a origem da ação não é o pensamento, mas a disposição de assumir responsabilidade.[1159]

Jesus Cristo era a espiritualidade pura que caminhava entre nós. Isso não ignorava a transcendência, não limitava a ascese, não excluía elementos como o culto litúrgico ou a devoção pessoal. Porém, colocava todas essas coisas sendo vividas e experimentadas tanto em momentos simples como o partir do pão e peixe à beira de um lago, quanto em momentos de ensino e reflexão sobre um determinado monte. A questão principal é que não existe dicotomia na espiritualidade cristã. Ela segue o *mistério* do seu próprio fundador, céu e terra unidos em um só elemento.

A espiritualidade como biografia implica experienciar o amor *ágape* como princípio fundante do pensamento e da ação, de tal modo que não se logre separar

[1159] BONHOEFFER, D., Resistência e submissão, p. 395.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

em um discípulo a sua crença de sua vida prática. Um viver integralmente espiritual, afetando cada escolha e decisão, movimentando os sentimento e pensamentos a partir de um sentido único, conectando-se com pessoas na realidade de suas necessidades, involucrando-se na história com o paradigma do sacrifício, oferecendo-se em amor para qualquer um que dele necessitar.

Não se pode conceber uma espiritualidade cristã que se *esterilize* do compromisso com o irmão. De um tipo que busque uma individualidade de experiência com o divino para sua própria satisfação pessoal. Não é acaso que os personagens cristãos mais lembrados pela sociedade foram aqueles que se comprometeram com o irmão. Bonhoeffer é um exemplo de alguém que não fugiu da *encarnação* e, por isso, sua reflexão teológica, válida por si só, adquiriu profundidade para si mesmo e para as outras pessoas. Encontramos outros que não deixaram compêndios teológicos, mas que escreveram sua biografia em várias vidas, como Madre Tereza de Calcutá e Martin Luther King Júnior, para citar dois dos mais conhecidos. Nesta linha, mencionaremos, brevemente, um outro personagem que exemplifica o que queremos afirmar com uma espiritualidade biográfica.

Durante a Segunda Grande Guerra, Desmond T. Doss entendeu que deveria ajudar as pessoas. Convocado para servir no exército americano, deixou claro desde o começo que tinha o desejo de ir à guerra para ajudar aos soldados cuidando deles, mas que jamais pegaria em armas, pois fora chamado para cuidar das vidas e não para tirá-las. Passou por várias situações de humilhação e ridicularização acerca de sua crença, mas Doss se manteve inabalável em suas convicções e gentil no trato com seus opositores. Em Okinawa, em uma das batalhas, sua Companhia, que fazia parte da 77ª Divisão, sofreu inúmeras perdas e teve dezenas de soldados feridos ao lutarem no platô de uma colina, que tinha um penhasco com cerca de cem metros de altura. O restante do grupo bateu em retirada, porém Doss decidiu ficar e sozinho cumprir sua missão de cuidar das pessoas, ainda que isso significasse o sacrifício da sua própria vida. Um a um, ele carregou e desceu pelo penhasco setenta e cinco soldados feridos, por mais de cinco horas, em meio a tiros e bombas, inclusive ajudando a alguns soldados inimigos feridos. Por este ato, Desmond Doss recebeu a Medalha de honra do Congresso Americano em 12 de outubro de 1945. Ele era alguém comum, de uma família comum, mas acreditou que a espiritualidade conferia sentido à vida e que deveria afetar todas as suas áreas, provocando, em ato

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

de amor, a autodoação de si em sacrifício a seu próximo. Uma biografia que, incontestavelmente, demonstra os resultados de uma fé profunda no seguimento do Crucificado, que reorientou a vida a partir de um princípio que definiu a sua direção. Como ele mesmo costumava dizer: "Se não vale a pena fazer certo desde o início, não vale a pena fazer de maneira nenhuma"[1160].

Doss assumiu a individualidade de sua responsabilidade com o irmão. Por ser "objetor de consciência", poderia ter permanecido na segurança de seu lar, frequentando sua Igreja. Bonhoeffer não suportou estar protegido do nazismo, enquanto seus irmãos padeciam sozinhos. Como eles poderiam permanecer cultuando, orando e recitando textos bíblicos na segurança do templo, ao mesmo tempo que seus irmãos padeciam? Eles compreenderam que a Igreja e a rua são elementos de um mesmo reino, que conhecidos e desconhecidos sofrem e precisam de amor, que o inimigo passa a ser irmão por ato de nosso amor. A espiritualidade biográfica dessas pessoas dificulta o argumento de que o amor *ágape* é uma idealização, porém, se o for, é a ideia mais forte de toda a história humana, porque faz com que pessoas comuns se importem e se sacrifiquem por desconhecidos, sem esperar nada em troca – o fazem por pura e simples obediência ao chamado.

O chamado ao seguimento do Crucificado é um caminho de obediência encarnada. É resposta e opção livre, o "segue-me tu" (Jo 21,22), porém não se permite ser vivido de outra maneira que não seja a do compromisso total com o irmão. A espiritualidade cristã passa a ser a própria biografia do seguidor de Cristo a tal ponto que este passa a ser identificado como Cristo, sendo chamado, então, de cristão (At 11,26).

5.5
Considerações finais sobre a espiritualidade cristã contemporânea

Refletir sobre a espiritualidade cristã contemporânea não é tarefa simples, em razão da pluralidade de definições e de aplicações. Foi o nosso intento fazê-lo a partir de um recorte não ilusório da atualidade, assumindo-a e nela se

[1160] DOSS, F. M., Soldado desarmado, p. 14. Um resumo da biografia de Desmond T. Doss pode ser encontrado no livro citado e no documentário "The Conscientious Objector", disponível em: https://hopetv.org.uk/programmes/episodes/ml/desmond-doss/. Acessado em: 17/05/2022. Ambos serviram de base para o roteiro escrito por Andrew Knight e Robert Schenkkan, que foi produzido na premiada cinebiografia de 2016, estrelada por Andrew Garfield e dirigida por Mel Gibson, com título em português: "Até o último homem" (Hacksaw Ridge).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

comprometendo. Ferry nos ajudou tanto como apoio, quanto como crítico. Bonhoeffer nos indicou caminhos possíveis. No cruzar de tantos elementos, esperamos que a espiritualidade tenha sido delineada claramente.

No cristianismo, a espiritualidade não é uma qualidade individual, mas um dom. O que significa dizer, dentre outras coisas, que não é algo à disposição para usufruto de benefício pessoal. É um convite para a doação de si mesmo, porque a graça é compartilhada consigo para que seja compartilha com outrem. Esta partilha não pode ser feita de outro modo a não ser de modo pessoal e compromissado com o outro, porque somente "vida toca vida".

Em uma realidade ocidental contemporânea, a secularização, o individualismo, o pluralismo e o consumismo pareceram, em primeiro momento, almejar o fim da espiritualidade, especialmente a cristã. Entretanto, a própria natureza da espiritualidade cristã demonstrou que pode *responder* aos anseios do ser humano na atualidade, ao se apresentar como integral, com refundação da memória, compreendendo que o irmão não é uma opção e que amar o inimigo é o "extraordinário" de uma espiritualidade encarnada na biografia pessoal e construída no amor.

Percebe-se, no processo secularizador, um movimento de *esvaziamento* da espiritualidade cristã. Sem propormos um ordenamento causal, mas didático, diríamos que, primeiramente, a espiritualidade cristã foi substituída pela *ética laica*, na qual os pressupostos éticos secularizados do cristianismo conduziram sua construção. Depois, sofreu duplo ataque ao ser reduzida a uma *ética cristã*, contendo os elementos cristãos, porém, tendo o sentido colocado como opção. Neste vazio de sentido, a *espiritualidade laica* surge tendo o seu resgate e condenando o cristianismo a uma validação da experiência pessoal, não mais coletiva. Por fim, a *espiritualidade cristã* se apresenta, novamente, ao mundo para propor algo que só a ela pertence, o amor incondicional ao irmão que desfaz o papel do inimigo e se entrega em serviço a toda e qualquer pessoa que dela necessite.

O amor ao inimigo ocupou um espaço em destaque como o "extraordinário" da espiritualidade cristã, porque compreendemos que, exteriormente, é o indicativo quase inquestionável acerca da realidade do amor *ágape*. Por isso, talvez, o elemento primordial de diferenciação entre *espiritualidades* em um contexto plural. Importante deixar claro que essa *diferenciação* se dá pelo compromisso do próprio discípulo com o irmão. Ela é em serviço, em humildade e em amor. É esse amor

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

que marcará com sua biografia outras vidas.

Como ponto de aprofundamento posterior, a espiritualidade cristã, estabelecida na lógica do amor *ágape*, faz a exigência da relação comunitária. Como o irmão não é uma opção, a concepção de comunidade, elemento caro para Bonhoeffer, se torna indispensável, inclusive, pensada eclesiologicamente. A comunhão dos santos não é contrária à *instituição* da comunhão, desde que essa tenha por objeto a comunidade e não a estrutura.

Em nenhum momento, intencionamos diminuir ou submeter a *ortodoxia* à *ortopraxia*. Particularmente, nos parece uma aposta que continua cindindo a espiritualidade e a realidade, ao contrário, buscamos integrar ambos os reinos. Contudo, é preciso viver com o irmão na realidade dele e não em uma idealização que se constrói previamente e que nos domina posteriormente.

A espiritualidade cristã não está ultrapassada ou precisa ser reconfigurada. Ela precisa ser *revisitada* à luz de seu paradigma fundante, a saber, Jesus de Nazaré. Se a nossa vida *imitar* à vida dele, então não precisaremos multiplicar mais palavras, nem elaborar outros conceitos, somente caminhar o mesmo caminho que ele já nos deixou trilhado. É com ele que se aprende o sentido da vida em uma única exortação: "vive para algo além de ti mesmo"[1161].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[1161] WHITE, E. G., Mente, caráter e personalidade, p. 366.

6
Conclusão

O caminhar que fizemos até aqui intencionou a busca de uma reflexão profunda sobre a tarefa do cristianismo na sociedade atual, a partir do prisma da espiritualidade. Escolhemos "espiritualidade" por seu trânsito favorável em diversas áreas do saber, além de sua baixa aderência à crítica. Exatamente por isso, ela também se presta à confusão em sua terminologia, em razão do livre uso que dela se faz. Porém, entendemos que o risco seria diminuído pelo reforço no recorte epistemológico. Esperamos ter alcançado o objetivo. Em nossa definição, espiritualidade cristã é modo de ser do seguidor de Cristo, plasmada em sua vida cotidiana, por meio de uma biografia encarnada na história entre as pessoas. Espiritualidade cristã é o modo como Jesus de Nazaré viveu.

Começamos com o capítulo sobre a secularização e individualismo, apresentando o que consideramos ser o núcleo explicativo suficiente para a compreensão de ambos os processos, apontando para alguns de seus efeitos, como o consumismo. No capítulo sobre a espiritualidade, deixamos indícios dessa relação. Ainda vimos como o próprio cristianismo pode ter favorecido o surgimento de tais processos, já que esses se desenvolvem em solo ocidental, a casa da religião cristã.

A atenção principal estava voltada para o viver "desintegralizado" e reorientado a partir do indivíduo. Para tanto, formatamos a expressão "vida em gavetas", uma metáfora para exemplificar tais características. A mudança de um sentido "absolutizador" provocou a não integração das áreas da vida a partir da religião, como era antes da Modernidade. A espiritualidade, mesmo a cristã, passou a ser compreendida como um "algo a mais", sendo posta ao lado do trabalho, da educação, do entretenimento, em linearidade de valor. Obviamente, não se está defendendo nenhum tipo de fundamentalismo ou fanatismo, que almeje indicar que a vida se resume à devoção religiosa. Ao contrário, o intuito é o de posicionar a espiritualidade como chave-hermenêutica para todas as demais áreas da vida, não uma substituta. Esta atitude, a nosso ver, ressignificaria o cotidiano a partir do prisma do amor a Deus e ao próximo. Sendo, assim, um fundamento mais profundo e de maior alcance do que os próprios princípios de qualquer ética. Em nossa compreensão, a espiritualidade cristã pretende influenciar toda a vida, a exemplo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

do AT aplicado ao NT (Dt 6,1-9; Pv 25,21; Lc 3,11-12; Mt 22,21; Lc 9,13; Rm 12,20).

Demos sequência à nossa construção com Luc Ferry e sua "espiritualidade laica", na qual a vida readquire o *sentido*. Obviamente que, por sua orientação ateísta e antimetafísica, o sentido não poderia se localizar, ou ser oriundo de nenhum outro que não o próprio ser humano. Por isso, trata-se do sentido *na* vida. Essa recuperação e readequação que Ferry oferece é importante para nos libertar da escravidão de redução à ética, na qual, tanto a filosofia, quanto a teologia foram inseridas. Ainda que Ferry trate somente da primeira área do saber, a teologia acaba por ser beneficiada em seu próprio discurso, em razão de se construir um ambiente no qual o sentido seja uma realidade possível e não uma fantasia.

Podemos dizer que, para Ferry, espiritualidade é sinônimo de sentido. Contudo, um sentido estabelecido por uma força que nos motiva ao sacrifício, o amor. Deste modo, Ferry dispõe seu "amor-paixão", mantendo a autonomia humana frente a qualquer divindade ou ideal. Ao mesmo tempo, ele oferece sua proposta como uma espécie de *revelação* de algo que já está ocorrendo, uma constatação do "segundo humanismo". Exatamente aqui, o elemento "amor-paixão", que se dava na relação entre particulares, pode beneficiar a sociedade como um todo, quando, especialmente na relação pais e filhos, age livremente pelo bem dos seus, ao ponto que, no encontro de diversas boas ações, elas convergirão para políticas públicas e ecológicas do bem comum. A espiritualidade de Ferry passa, então, de uma experiência pessoal para uma proposta social.

Ainda que o cristianismo tenha uma proposta de sentido diversa e mais ousada do que a de Ferry, não se pode ignorar que essa concepção de espiritualidade nos provoca à reflexão. A espiritualidade cristã se relaciona com o sentido *da* vida, porque almeja a ressurreição (1Co 15,19), entretanto, o próximo também precisa do cristão no hoje. É neste caminho, que o amor-ágape cristão pode conferir sentido *na* vida, transcendendo o limite do "amor-paixão" ferryano, servindo e se entregando, inclusive, pelo inimigo.

O amor pelo inimigo é um elemento trazido por Dietrich Bonhoeffer como o "extraordinário" do seguimento. Para ele, amar o próximo é o ordinário, é o caminho do seguimento da graça que é cara, é a obediência ao mandamento. Contudo, Jesus desafiou seus seguidores para que amassem *ao modo* do Pai, que ama justos e injustos (Mt 5,45-46), não os convertendo primeiro, mas se doando em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

amor como atitude primeira (Jo 3,16), provocando o amor como resposta a um convite (1Jo 4,19). Sem esse *tipo* de amor, não há seguimento do Crucificado, segundo Bonhoeffer.

O amor qualificado pelo seguimento é um amor encarnado. Aqui está o ponto central deste empréstimo que fizemos de Bonhoeffer. Um amor encarnado é o amor que ama o ser humano real, em toda sua humanidade, qualidades e defeitos, amizades e inimizades. Para Ferry, tal sentimento é fantasioso e idealizado pelo amor *ágape* cristão. Para Bonhoeffer, esse amor é atitude. Só se ama o inimigo porque ele é transmutado em irmão, por meio do agir consciente e sacrificial do próprio discípulo. Talvez, esse que agora foi feito irmão, volte a se posicionar como inimigo, porém, essa escolha cabe a ele; ao discípulo cabe o perdão e a entrega (Mt 18,21-22).

Por esta encarnação do amor *ágape* é que compreendemos o seu não limite, indo até ao inimigo. Como já dissemos, a livre atitude do discípulo em amar o inimigo é denunciadora de sua real filiação cristã, porque escreve sua própria biografia nas linhas de outras vidas, sendo evidência do poder transformador e reconciliador que a espiritualidade cristã possui. Deste modo, a espiritualidade cristã desempenha um papel social de promotora da paz, além de demonstrar seu marco diferencial dentre tantas outras ofertas no pluralismo religioso e não religioso contemporâneos.

Nossa ênfase está em uma espiritualidade da *práxis*, ou como denominamos, uma biografia, porque compreendemos que a sociedade contemporânea ocidental não *ouve* mais a doutrina cristã *falada/pregada*. Os principais motivos foram apresentados, recolheremos alguns a título de reflexão. A esteira histórica ocidental é devedora ao cristianismo, o que pode ser bom, por um lado, mas, danoso pelo outro, pois a linguagem e os valores secularizados do cristianismo rivalizam com ele mesmo em propostas soteriológica diversas. Por esta mesma razão, o cristianismo tem sido posicionado, por outros, como antiquado e desnecessário e, por alguns, como uma busca romantizada para se reestabelecer um passado que não volta mais. De qualquer forma, ele é prejudicado. Com o advento da mentalidade consumista, fruto da secularização e individualismo, somada à performance das pessoas nas redes sociais, propagou-se, como nunca dantes, elementos como "pós-verdade", "fake news" etc., todos destruindo a possibilidade de se dialogar acerca de uma doutrina ou ensino que almeje se apresentar como *verdade*. Sem adentrar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

em quaisquer questionamentos epistemológico-doutrinários sobre a natureza da verdade, o que queremos é compreender o fenômeno atual, que pode ser resumido por uma máxima popular: "suas ações falam tão alto, que não consigo escutar suas palavras". Em resumo, para se apresentar Jesus Cristo, hoje, é preciso demonstrá-lo por meio de um seguimento que o imite no cotidiano. Nunca, talvez, tenha sido tão exigido que o uso da palavra "cristão" não seja um título de filiação, somente, mas uma designação de identidade.

O amor ao inimigo se mostra, a nosso ver, como um elemento capaz de romper as barreiras levantadas à mensagem cristã, além, é claro, de ser categórico a todo seguidor de Cristo. Ao demonstrar amor ao inimigo, transmutando-o em irmão, o cristão evidencia, de forma prática, o poder libertador do amor *ágape*. Em um mundo onde as diferenças têm sido mais valorizadas do que as igualdades; onde, cada vez mais, acirram-se disputas por territórios e espaços sociais por pertença e exclusão; onde qualquer um que pense diferente do grupo ao qual pertence é percebido como inimigo, logo, esvaziado de sua autonomia e humanidade; o amor ao inimigo pode romper estas trincheiras do ódio, oferecendo-se em sacrifício e serviço para o próximo. Por isso, ele é o "extraordinário" da espiritualidade cristã, é aquilo que não se espera.

Outros temas poderão servir de instigação para futuros trabalhos, como, por exemplo, a concepção antropológica de Ferry, indo mais a fundo na questão da liberdade. A mudança de eixo referencial na sociedade ocidental do teocentrismo para o antropocentrismo. A temática do consumismo e a relação com a forma de se vivenciar a espiritualidade cristã. A aproximação *positiva* de Bonhoeffer sobre o "mundo adulto" e a encarnação do seu "cristianismo arreligioso", dentre outros. Algumas destas temáticas foram trabalhadas aqui, porém mereceriam aprofundamento em sua relação com outros elementos da própria experiência teológica e religiosa contemporâneas.

Esperamos que a leitura realizada tenha provocado a inquietação de que é possível viver essa mesma vida de outro jeito. Viver no modo da encarnação do Crucificado, que é como definimos o que chamamos de "discipulado", a nosso ver, a essência do cristianismo e o motor da espiritualidade cristã. Citamos, uma vez mais, Bonhoeffer para reafirmar o papel do sacrifício em não propagar o mal por meio da vingança, porque essa é a única maneira de que aquele mal venha a ser extinto, não o alimentar com o mal, mas o suplantar com o poder do bem:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

> [...] o mal se esgotará por não encontrar o que busca, por não encontrar resistência, portanto novo mal no qual poderia, por sua vez, reacender-se. O mal será impotente por não encontrar objeto, resistência, mas por ser suportado e sofrido pacificamente. Aí o mal confronta-se com um adversário do qual não está à altura. Isso é claro, só acontecerá quando houver total renúncia à retribuição do mal por mal. O mal não conseguirá o seu objetivo: provocar o mal; ficará isolado.[1162]

Pode parecer, para alguns, que isso não passa de utopia e fantasia. Em meio à correria desenfreada de uma sociedade sequestrada pelo individualismo do consumo. Em meio a tantas falas de narrativas que buscam, cada qual somente para si, a liberdade em detrimento do bem do outro, que se fundem e confundem. Em meio ao espetáculo incessante das vontades e opiniões em um individualismo brutal. Em meio a gemidos de dor e sons de fome e injustiças inaudíveis para tantos. Em meio a um cristianismo que, às vezes, busca a sua própria vaidade. O que se tem? A completude infinita do nada, da desesperança sem sentido. Entretanto, o vazio pode cumprir um outro papel, mas não o da experiência mística na contemplação do divino e de si, simplesmente. Sem isso negar, o seguimento é a atitude do esvaziamento de si mesmo em uma entrega total, absoluta, silenciosa e radical no caminhar manso e firme para a cruz.

Será que é possível vivenciar uma espiritualidade cristã com um amor com tamanha entrega de si mesmo ao outro, a um desconhecido, a um inimigo? A biografia de homens e mulheres que viveram e morreram por esse discipulado nos atesta que sim. A espiritualidade não é uma teoria, é vida que toca vida. Talvez seja uma utopia, porém preferimos chamar de promessa, na qual vale a pena acreditar, é esperança. O seguimento é considerar os outros superiores a si mesmo (Fl 2,3).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

[1162] BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 81.

7
Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

AMADO, J. P. Mas que loucura – o desafio de seguir Jesus Cristo no século XXI. In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.). **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**: contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 17-32.

ANDRADE, P. F. C. de. Possibilidades da relação entre fé e política em uma era secular. In: ANDRADE, P. F. C. de; BINGEMER, M. C. (Orgs.). **Secularização**: novos desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012. p. 53-76.

ARMSTRONG, K. **Em defesa de Deus**: o que a religião realmente significa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BANMAN, J. **Reading in the presence of Christ**: a study of Dietrich Bonhoeffer's bibliology and exegesis. London: T&T Clark, 2021.

BARCALA, M. **Cristianismo arreligioso**: uma introdução à cristologia de Dietrich Bonhoeffer. São Paulo: Arte editorial, 2010.

BARTH, K**. Chamado ao discipulado**. São Paulo: Fonte editorial, 2006.

BAUMAN, Z. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Z. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Z.; RAUD, R. **A individualidade numa época de incertezas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BAUMAN, Z.; LEONCINI, T. **Nascidos em tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BELL, D. **El advenimiento de la sociedade post industrial**. Madrid: Alianza editorial, 1976.

BENKE, Christoph. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2011.

BERGER, P. L. Further thoughts on religion and modernity. Soc, 2012, v. 49, p. 313-316. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12115-012-9551-y#citeas> (DOI 10.1007/s12115-012-9551-y). Acesso em: 21 abr 2021.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, P. L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BETHGE, E. **Dietrich Bonhoeffer**: a biography. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, M. C. **Ser cristão hoje**. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

BONHOEFFER, D. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

BONHOEFFER, D. **A essência da igreja**. Goiânia: Cruz, 2017.

BONHOEFFER, D. **Criação e queda**: uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. São Leopoldo: Sinodal, 2020.

BONHOEFFER, D. **Dietrich Bonhoeffer Works**. New York: Fortpress, 1996. Volume 2: Act and Being: Transcendental philosophy and ontology in systematic theology.

BONHOEFFER, D. **Dietrich Bonhoeffer**: prédicas e alocuções. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Paulo: Mundo cristão, 2016.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia, el seguimento**. Salamanca: Sígueme, 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BONHOEFFER, D. **Nachfolge**. Berlin: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

BONHOEFFER, D. **Quem é e quem foi Jesus**. Goiânia: Cruz, 2017.

BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BONHOEFFER, D. **The cost of discipleship**. New York: Macmillan Publishing, 1979.

BROWN, C. **The new international dictionary of New Testament theology**. Michigan: Zondervan, 1975, V. 1 (A-F).

BROWN, C. **The new international dictionary of New Testament theology**. Michigan: Zondervan, 1976, V. 2 (G-Pre).

BURKE, E. **Reflexões sobre a revolução na França**. Campinas: Vide editorial, 2017.

CALDAS, C. Bonhoeffer and public ethics from the perspective of Brazil. In: GREEN, Clifford J.; CARTER, Guy C. (eds.). **Interpreting Bonhoeffer**: historical perspectives, emerging issues. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 39-46.

CALDAS, C. **Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo, 2016.

CARO, O. C. V. Pressupostos epistemológicos para uma visão de sujeito integral. In: GARCÍA RUBIO, A. (Org.). **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 92-113.

CASARELLA, P. **Secularismo**: genealogia espiritual e diálogo intercultural. In: ANDRADE, Paulo Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara (orgs.). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012. p. 77-104.

CAVALLERI, G. **Dietrich Bonhoeffer**: mártir do nazismo. São Paulo: Paulinas, 2019.

CHARLES, S. O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky. In: LIPOVETSKY, G. **Tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. p. 11-48.

COMBLIN, J. **Mitos e realidades da secularização**. São Paulo: Herder, 1970.

COMTE-SPONVILLE, A. **O espírito do ateísmo**: introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L. **A sabedoria dos modernos**: dez questões para o nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONLIN, J. **História de duas cidades**: Paris, Londres e o nascimento da cidade moderna. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

COX, H. **A cidade do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CRESPI, F. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru: EDUSC, 1999.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DE BOTTOM, A. **Religião para ateus**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

DE FIORES, S. Espiritualidad contemporánea. In: GOFFI, S. de F. T. (Dir.). **Nuevo Diccionario de espiritualidad**. Madrid: Paulinas, 1983. p. 454-475.

DE KEMPIS, T. Imitação de Cristo. In: **Clássicos da literatura cristã**. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

DE ROUGEMONT, D. **O amor e o ocidente**. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1968.

DE TOCQUEVILLE, A. **O Antigo regime e a Revolução**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DELLA MIRÀNDOLA, Pico. **A dignidade do homem**. São Paulo: Escala, s/d.

DESCOMBES, V. O momento francês de Nietzsche. In: FERRY, L.; RENAULT, A. **Porque não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, s/d, p. 99-125.

DOSS, F. M. **Soldado desarmado**: o herói que resgatou até o último homem. Tatuí: CPB, 2016.

DUDZUS, O. Apresentação. In: BONHOEFFER, D. **A essência da igreja**. Goiânia: Cruz, 2017.

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EIRE, C. **Uma breve história da eternidade**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

ESTRADA, J. A. **Religiosos en una sociedad secularizada**: por um cambio de modelo. Madrid: Trotta, 2008.

FERRY, L. **A inovação destruidora**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

FERRY, L. **A Revolução do Amor**: por uma espiritualidade laica. Objetiva: Rio de Janeiro, 2012.

FERRY, L. **A sabedoria dos mitos gregos**: aprender a viver II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FERRY, L. **Apprendre à vivre**. Paris: Plon, 2006.

FERRY, L. **Aprender a viver**: filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FERRY, L. **Do amor**: uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

FERRY, L. **Família, amo vocês**: política e vida privada na época da globalização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

FERRY, L. **L'invention de la vie de bohème** (1830-1900). Paris: Cercle d'Art, 2012.

FERRY, L. **O anticonformista**: uma autobiografia intelectual/Luc Ferry; entrevistas com Alexandra Laignel-Lavastine. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

FERRY, L. **O anticonformista:** uma autobiografia intelectual/Luc Ferry: entrevistas com Alexandra Laignel-Lavastine. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

FERRY, L. **O homem-Deus, ou, o sentido da vida**. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

FERRY, L. **O pensamento 68**. São Paulo: Ensaio, 1988.

FERRY, L. **O que é uma vida bem-sucedida?** Rio de Janeiro: Difel, 2017.

FERRY, L. **Vencer os medos**: a filosofia como amor à sabedoria. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FERRY, L.; CAPELIER, C. **A mais bela história da filosofia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

FERRY, L.; GAUCHET, M. **Depois da religião**: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FERRY, L.; JERPHAGNON, L. **A tentação do cristianismo**: da seita a civilização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

FERRY, L.; RENAULT, A. O que precisa ser demonstrado não vale grande coisa. In: FERRY, L. **Porque não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, s/d. p. 129-149.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

FERRY, L.; RENAULT, A. **Heidegger e os modernos**. Lisboa: Grasset & Fasquelle, 1988.

FERRY, L.; VINCENT, J.-D. **O que é o ser humano?** Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

FRICK, P. Entender Bonhoeffer: de um modelo predeterminado à leitura hermenêutica. In: FRICK, P. (Org.). **Interpretando Bonhoeffer**: ensaios em métodos e compreensão. Santo André: Academia Cristã, 2015.

FRIGERIO, A. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? Rio de Janeiro: Anpocs. **Revista brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 50, p. 125-143, 2º sem 2000. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-50/515-teorias-economicas-aplicadas-ao-estudo-da-religiao-em-direcao-a-um-novo-paradigma/file>. Acesso em: 4 fev 2021.

GARCÍA RUBIO, A. Novos rumos da antropologia teológica cristã. In: GARCÍA RUBIO, A. (Org.). **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 261-295.

GARCÍA RUBIO, A. Sou feliz sozinho? A importância do outro na minha vida. In: GARCÍA RUBIO, A.; AMADO, J. P. (Orgs.). **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**: contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 75-95.

GARCÍA RUBIO, A. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

GAUCHET, M. **La religion dans la démocratie**: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

GEERING, L. **Deus em um mundo novo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

GESCHÉ, A. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

HÄGGLUND, B. **História da teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Hemus, 1983.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBSBAWM, E. J. **A era das revoluções 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

HOBSBAWM, E. J. **A era do capital 1848-1875**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOUAISS, A.; DE SALLES, V. M. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IANNACCONE, L. R. Introduction to the Economics of Religion. **Journal of Economic Literature**, v. 36, n. 3, p. 1474-1475, set 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2564806>. Acesso em: 25 jan 2021.

JELLY, F. M. Secularity. In: **New Catholic Encyclopedia**. 2.ed. v. 12 (Ref-Sep). Farmington Hills: Gale, 2003. p. 866-867.

JERPHAGNON, L. Por que o cristianismo? Do ponto de vista dos romanos. In: FERRY, L.; JERPHAGNON, L. **A tentação do cristianismo**: da seita a civilização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KELLY, G. B. Prayer and action for justice: Bonhoeffer's spirituality. In: De GRUCHY, John W. (ed.). **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 246-268.

KELLY, G. B. **Reading Bonhoeffer**: a guide to his spiritual classics and selected writings on peace. Eugene: Cascade Books, 2008. *E-book*.

KIMBALL, D. **Eles gostam de Jesus, mas não da igreja**. São Paulo, Vida. 2011.

KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KUZMA, C. A. **O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica**. São Paulo: Paulinas, 2014.

KUZMA, C. A. Por uma esperança responsável: interpelações éticas e teológicas para uma Nova Práxis. **Pistis & Praxis**, v. 10, n. 2, p. 290-307, maio/ago 2018.

JACOBSEN, W.; COLEMAN, D. **Por que você não quer mais ir à igreja?** São Paulo: Sextante, 2009.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Barueiri: Monole, 2015.

LIPOVETSKY, G. **Tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

LUTERO, M. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: LUTERO, M. **Obras selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal, 1989. V. 2 (O programa da Reforma, escritos de 1520).

LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAIER, H. Eclipse de Deus? Sobre a situação da fé e da Igreja numa sociedade pós-cristã. In: PAULY, S. (Org.). **O Deus longínquo em nosso tempo**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 23-38.

MARRAMAO. G. **Cielo y tierra**: genealogía de la secularización. Barcelona: Paidós, 1998.

MARSH, C. **Reclaiming Dietrich Bonhoeffer**: the promise of his theology. New York: Oxford University Press, 1994.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

McCORMICK, P. **Dietrich Bonhoeffer**: Pastor, spy, unlikely hero. New York: Harper Collins, 2016.

MCMAHON, T. F. Secularism. In: **New Catholic Encyclopedia**. 2.ed. V. 12 (Ref-Sep). Farmington Hills: GALE, 2003. p. 863-866.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **Deus ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É Realizações, 2016.

METAXAS, E. **Bonhoeffer**: pastor, mártir, profeta, espía. Nashville: Grupo Nelson, 2012.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**: do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010. v. I.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem**: da aparição ao nascimento de Deus. São Paulo: Loyola, 2012. v. II – Nascimento.

MOLTMANN, J. **O espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003.

MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía**. Madrid: Alianza editorial, 1981. v. II (E-J).

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

PAGOLA, J. A. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2011.

PANGRITZ, A. Who is Jesus Christ, for us, today?. In: De GRUCHY, John W. (ed.) **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 134-153.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP/Editora 34, 2013.

POTVIN, R. H. Secularization. In: **New Catholic Encyclopedia**. 2.ed. v. 12 (Ref-Sep). Farmington Hills: Gale, 2003. p. 867-869.

QUEIRUGA, A. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

RASMUSSEN, L. The ehtics of responsible action. In: DE GRUCHY, John W. (ed.) **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 206-225.

REMOND, R. **O século XIX (1815-1914)**: introdução a história de nosso tempo. São Paulo: Cultrix, 2008.

RIZZI, A. O homem espiritual, hoje. In: GOFFI, T.; SECONDIN, B. (Orgs.). **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 139-161.

SBAFFI, M. Caridad. In: GOFFI, S. de F. T. (Dir.). **Nuevo Diccionario de espiritualidad**. Madrid: Paulinas, 1983. p. 124-136.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus, a história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHLUCHTER, W. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? **Revista Política e Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 36, p. 20-43, mai-ago 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/issue/view/Revista%20Pol%C3%ADtica%20%26%20Sociedade/showToc>. Acessado em: 21/09/2021.

SÉBASTIEN, C. **Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset**: é possível viver o que eles pensam? São Paulo: Barcarolla, 2006.

SELBY, P. Christianity in a world come of age. In: DE GRUCHY, John W. (ed.). **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 226-245.

SELL, W. **Ser humano, ser para a outra pessoa**: o significado da antropologia de Dietrich Bonhoeffer para a sua ética. 211 p. Tese de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

Doutorado. Faculdades EST, São Leopoldo, 2019. Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8080/ jspui/handle/BR-SIFE/1022. Acesso em 23/01/2022.

SHAROT, S. Beyond christianity: a critique of the Rational choice theory of religion from a Weberian and comparative religion perspective. New York: Oxford University Press. **Sociology of religion**, v. 63, n. 4, p. 427-454, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3712301>. Acesso em: 4 fev 2021.

SHEA, P. Religious (men and women). In: **New Catholic Encyclopedia**. 2.ed. v. 12 (Ref-Sep). Farmington Hills: Gale, 2003. p. 87-92.

SHINER, L. The concept of secularization in empirical research. **Journal for the scientific study of religion**, p. 207-220, jan 1967. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1384047>. Acesso em; 19 out 2020.

SIRE, J. W. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. São Paulo: Hagnos, 2009.

SLANE, C. **Bonhoeffer, o mártir**: responsabilidade social e compromisso cristão moderno. São Paulo: Vida, 2007.

SOBRINO, J. **Espiritualidade da libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

SOLOMON, R. C. **Espiritualidade para céticos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STARK, R. Bringing theory back in. In: YOUNG, L. A. **Rational choice theory and religion**: summary and assessment. London/New York: Routledge, 1997. p. 3-24. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781315538877>. Acesso em: 10 jan 2022.

STARK, R. Trazendo a teoria de volta. PUC-SP. **Revista Rever**, n. 4, p. 1-26, 2004. Trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_stark.pdf>. Acesso em: 15 mar 2021.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

STARK, R.; IANNACCONE, L. R.; FINKE, R. Religion, Science, and Rationality. In: **The American Economic Review**. Nashville: American Economic Association, v. 86, n. 2, p. 435-436, mai 1996. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/2118165>. Acesso em: 21 abr 2021.

TAVARES, M. L. **A vida em gavetas**: uma abordagem missiológica acerca da secularização. 59 p. Dissertação de Mestrado. Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TOLSTÓI, L. O patrão e o trabalhador. In: TOLSTÓI, L. **Contos completos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 366-407.

TOURINHO, C. D. C. Versões da "transcendência na imanência" na fenomenologia de Edmund Husserl. **Philósophos**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 107-130, jul-dez 2012. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/19386/pdf>. Acesso em: 12 set 2021.

VATTIMO, G. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d'Agua, 1996.

VATTIMO, G. "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy. **SubStance**, v. 16, n. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought, p. 7-17, 1987. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/3685157. Acesso em: 3 jan 2022.

VERNANT, J.-P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**: (312-394). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VINE, W.E. **Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento exhaustivo**. Colombia: Editorial Caribe, 1999.

VON BALTHASAR, H. U. El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia. **Concilium**, v. 9, p. 7-25, nov 1965.

VOVELLE, M. **A Revolução francesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

WALKER, W. **História da igreja cristã**. São Paulo: ASTE, 1967. v. 1.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Clarent, 2004.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 2009.

WEBER, M. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2015.

WHITE, E. G. **Mente, caráter e personalidade**. Tatuí: CPB, 2001. v. I.

WILLMER, H. Costly discipleship. In: DE GRUCHY, John W. (ed.). **The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo**: Novo Testamento. Santo André: Geográfica, 2006. v. 1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1821108/CA