

Filosofia da Religião

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia da Religião

Conselho Editorial

Agnaldo C. Portugal (UnB)

Álvaro Luiz Montenegro Valls (Unisinos)

Eduardo Gross (UFJF)

Etienne Alfred Higuët (UEPA)

Everaldo Cescon (Universidade de Caxias do Sul)

Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas)

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes (UEPB)

Jonas Roos (UFJF)

Luís R. G. Oliveira (University of Houston)

Marciano Adílio Spica (UNICENTRO-PR)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)

Sérgio Ricardo Neves de Miranda (UFOP)

Filosofia da Religião

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488 Filosofia da religião / organizadora, Cecília Cintra
Cavaleiro de Macedo. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2025.
190 p.:il.; color. (Coleção do XX Encontro Nacional
de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-172-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Kierkegaard sob a cruz de Lutero: considerações a partir de uma perspectiva existencial sobre o problema do conhecimento de Deus	13
Matheus Maia Schmaelter	
Immanuel Kant: o problema teleológico da esperança.....	31
Luiz Carlos Sureki	
A Cosmologia Visionária de Hildegard de Bingen.....	45
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo	
Sincretismo religioso e religião em processo	63
Paulo Estevão Tavares Cavalcanti	
Morte de Deus em Nietzsche e o advento da Pós-modernidade.....	75
Hugo Brandão	
O assassinato de Urias	91
Otacílio Gomes da Silva Neto	
Fundamento para o ateísmo em Arthur Schopenhauer.....	103
Antunes Ferreira da Silva	
A filosofia monista de Pietro Ubaldi e os aspectos imanente e transcendente da divindade	129
Alexsandro Melo Medeiros	
O sagrado rizomático: a debilidade de deus na pós-modernidade	143
Carlos Alberto Pinheiro Vieira	
O conceito de liberdade de indiferença e suas consequências para a responsabilidade pela falta	157
Ana Maria Corrêa Moreira da Silva	
O Paradoxo da fé e a crítica Kierkegaardiana à verdade histórico-objetiva da cristandade dinamarquesa.....	173
Eliabe Lima Caraúba & Gabriel Kafure da Rocha	

Apresentação

É com imenso prazer que apresentamos alguns dos trabalhos apresentados na área de Filosofia da Religião durante o XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Recife, entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Na presente publicação apresentamos alguns dos trabalhos que foram frutos das comunicações apresentadas no GT.

O GT Filosofia da Religião se propõe a promover, reunir e discutir reflexões em filosofia da religião, elaboradas de forma sistemática ou com base na história do pensamento. O GT se caracteriza pelo seu pluralismo em termos de métodos de reflexão (fenomenológico, analítico, histórico, hermenêutico, entre outros), fomentando o diálogo frutífero entre as diferentes perspectivas. Os trabalhos partem de diferentes abordagens filosóficas de problemas religiosos atuais e históricos, como a questão de Deus, transcendência, liberdade, mal, racionalidade da crença religiosa, volta da fé ao espaço público, ateísmo e relação entre religião e ciência, entre outros.

Conforme terão oportunidade de perceber, são coletados aqui textos sobre autores variados, pertencentes a diversos períodos históricos e com base em abordagens e metodologias distintas.

Desejamos uma excelente leitura a todos!

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
Coordenadora do GT Filosofia da Religião

Kierkegaard sob a cruz de Lutero: considerações a partir de uma perspectiva existencial sobre o problema do conhecimento de Deus

Matheus Maia Schmaelter¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.01>

1 Introdução

“Eu nunca li realmente nada de Lutero” (Kierkegaard, NB3:61/KJN 4, p. 274-275², trad. nossa). Kierkegaard escreveu esta nota em seus diários em algum momento do ano de 1847, fato que fez com que muitos comentadores pressupusessem que o pensador dinamarquês não havia tido nenhum tipo de contato relevante com os textos do reformador alemão até aquele ano.³ Isto se deve a uma questão de

¹ Bacharel, mestre e doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador-Bolsista da Fundação de Amparo e Promoção da Ciência, Tecnologia e Inovação do Rio Grande do Norte, membro do Grupo de Estudos Margem Kierkegaardiana (LA-FEPE-UERJ) e do Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (UERN-Campus avançado Caicó).

² Indicação da localização da nota nos diários de Kierkegaard organizados segundo a edição crítica mais recente das obras de Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, 1997-2013, seguido da paginação da tradução dos diários para língua inglesa. Na referência acima, p. ex., NB3:61 refere à nota 61 do caderno NB3, enquanto KJN 4, 274-275 refere-se às páginas 274-275 do volume 4 da edição dos *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, em que se encontra a nota em questão.

³ Na verdade, as obras publicadas de Kierkegaard somam mais de cem referências explícitas a Lutero, sem contar aquelas presentes nos diários, que fazem mais que dobrar

ênfase. Por um lado, podemos ler a citação acima da seguinte maneira: “Eu nunca li nada de Lutero”. Enfatizando o “nada”, concluímos que até o ano de 1847 Kierkegaard nunca havia lido Lutero. Mas se lemos a mesma citação atentando para o “realmente”, abre-se uma nova possibilidade de ênfase, na medida em que o que entra em jogo não é se o filósofo leu ou não leu Lutero mas, antes, quanta atenção ele havia dado aos textos do reformador alemão. Tal possibilidade é defendida por Amy Laura Hall em *Kierkegaard and the Treachery of Love*, onde afirma em uma nota que

Podemos razoavelmente ler aquela sentença com ênfase no “realmente” em vez de no “nada,” pois Kierkegaard comenta, dois anos antes, aparentemente enquanto lia Lutero, sobre o estilo de escrita de Lutero. A despeito disso, acadêmicos concordam que a teologia de Lutero tem influência na obra de Kierkegaard desde o seu início, mesmo que de maneira genérica, como resultado da participação de Kierkegaard na igreja dinamarquesa e na cultura luterana em geral (Hall, 2004, p. 202, trad. nossa).

Desse modo, amplia-se a possibilidade de estudos a respeito da influência de Lutero sobre a obra kierkegaardiana. Além do mais, tendo em vista que Kierkegaard era formado na faculdade de teologia da Universidade de Copenhague, sendo habilitado para, se quisesse, assumir o posto de pastor em alguma paróquia da Igreja Oficial, não seria incomum pressupormos que ele teve contato com algum texto do reformador, ainda que uma pesquisa aprofundada sobre Lutero não fosse comum na formação teológica dinamarquesa de então. Em todo

esse número. O que não significa, contudo, que Kierkegaard fosse um especialista (pelo menos no sentido atual em que aplicamos esta expressão) na teologia de Lutero. Alguns comentadores afirmam que as referências ao reformador alemão na obra do dinamarquês são “atenuadas e programáticas” e que, especialmente “antes de 1848, tais referências parecem ser acidentais e sem significado real”; outros, que se pode discernir nos escritos de Kierkegaard “uma inflexão profundamente luterana” e que “Kierkegaard bem poderia ser mais luterano do que ele mesmo reconhece”. Cf. KIM; Rasmussen, 2009, p. 184-185.

caso, para além deste fato e de outras especulações, é certo que Kierkegaard conhecia alguns dos principais documentos do luteranismo, já que faz referência direta à *Confissão de Augsburgo*, por exemplo, em *O conceito de angústia*, de 1844. A despeito de todas essas informações, fato é que Kierkegaard cresceu em um lar profundamente religioso, em um Estado luterano, que seu pai era atendido pelo bispo da Igreja Luterana Oficial, que teve uma vivência junto à mesma igreja e que se formou teólogo nesse mesmo contexto confessional, de modo a não ser estranho que seu horizonte de sentido fosse permeado, talvez mesmo determinado, por uma hermenêutica tipicamente luterana, como nos informa com mais detalhes Lee C. Barrett:

Nem estou presumindo que Kierkegaard era particularmente bem formado nas complexidades da teologia de Lutero ou da história da doutrina luterana. [...] Ele não parece ter se engajado em um estudo profundo de tais luminas teológicos como Martin Chemnitz, Johann Gerhart e Abraham Calov, que definiram a teologia luterana no final dos séculos XVI e XVII. No entanto, Kierkegaard não era de modo algum ignorante a respeito da tradição teológica luterana. Começou uma leitura profunda e apreciativa dos sermões de Lutero em 1847. Além do mais, possuía familiaridade com o desenvolvimento teológico luterano e com as controvérsias teológicas a partir dos manuais de Karl Hase, C. G. Bretschneider e August Hahn e das lições de H. N. Clausen e H. L. Martensen sobre a doutrina. [...] Como a maioria dos dinamarqueses de sua geração, era também bem estudado nos documentos confessionais do luteranismo. Seus escritos, particularmente as entradas em seu diário, revelam uma profunda familiaridade com a *Confissão de Augsburgo*. Ele presume que sua audiência é versada no *Primer*, de N. E. Balle, o veículo contemporâneo para a instrução catequética na Dinamarca. Ele até estudou e enalteceu a *Fórmula de Concórdia*, apesar de ela não ter sido adotada como padrão doutrinário pela Igreja da Dinamarca. Mais importante, talvez, Kierkegaard teria bebido informalmente das categorias luteranas através de sua imersão na liturgia e nos sermões e das conversas familiares. Por meio de todos estes canais, formais e informais, ele teria conhecido os temas dominantes no interior da herança luterana (Barrett, 2002, p. 78-79, trad. nossa).

Todas essas informações e suas consequentes especulações têm sua importância para quem pretende analisar a influência do pensamento teológico de Lutero na filosofia de Kierkegaard. Afinal, como poderíamos determinar se o pensamento de um pensador tem ou não influência sobre outro se não sabemos que contato este teve com a obra daquele? Lendo diversos comentários importantes sobre a relação entre Kierkegaard e Lutero, percebo que esta é a preocupação fundamental da esmagadora maioria dos artigos que buscam esclarecer a questão. Como afirmei acima, tal pesquisa tem sua importância. Contudo, ela me soa por demais analítica, ao ponto de perder a questão central, a meu ver, sobre a apropriação de um pensamento para construir um novo. Assim, me parece que deixamos de *pensar* um problema para *analisar* as condições para que ele seja posto. Tendo isso em mente, o que proponho aqui não é uma análise da presença de Lutero no pensamento de Kierkegaard mas, antes, como o filósofo dinamarquês opera sua filosofia em consonância com o pensamento do reformador alemão, como ambos enxergam e abordam o mesmo problema, no caso em questão, o problema do *conhecimento de Deus*. Por se tratar de um problema propriamente religioso, minha tendência para assumir uma abordagem que enfatize a *apropriação* em detrimento da *análise* justificase no pensamento do próprio Kierkegaard, para quem o religioso não cabe ao pensamento objetivo mas é, antes, de ordem subjetiva, quer dizer, da ordem da *existência* (Kierkegaard, 2016, p. 111)⁴, e, como tal, não pode ser abordado com a indiferença típica de uma analítica algo científica (Kierkegaard, 2016, p. 148, n. 249),⁵ mas com a *infinita preocupação*

⁴ “Mas o patético reside em, existindo, expressar isso na existência; o patético não reside em dar testemunho de uma felicidade eterna, mas em transformar a própria existência num testemunho dela”. Deve-se atentar aqui que o termo *patético* não possui o sentido comum familiar em língua portuguesa, mas é conceito kierkegaardiano que expressa o *pathos* da existência subjetiva.

⁵ “O religioso [*Det Religiøse*] reside na dialética da interiorização e, por isso, em relação à concepção de Deus, isto significa que ele próprio movido, se deixa transformar [*selv bevæges, forandres*: ele mesmo (co)movido, se deixa alterar]”.

da subjetividade (Kierkegaard, 2013, p. 134)⁶. Este capítulo fala a partir desse horizonte de sentido.

2 Conhecimento de Deus e paradoxo em Lutero e Kierkegaard

Em nenhum sentido podemos considerar Lutero um pensador sistemático. Contudo, em *O debate de Heidelberg*, escrito por ocasião da reunião geral da ordem dos agostinianos do ano de 1518 (Dreher, 2004, p. 35), podemos encontrar uma hábil estruturação daquilo que é marca central de seu pensamento: a *teologia da cruz*. “Teologia da cruz,” afirma Walter von Loewenich, “não é capítulo da teologia, mas é determinada maneira de fazer teologia” (Loewenich, 1987, p. 14), uma maneira que toma como *centro normativo* a cruz de Cristo, fazendo-a, como afirma Alister McGrath, “o fundamento dos modos autenticamente cristãos para entender os mistérios do mundo” (Mcgrath, 2014, p. 204). Para Lutero, a teologia da cruz é marca de toda *verdadeira* teologia. Mas, que maneira é essa? Como se opera o pensamento a partir de uma teologia da cruz? Um olhar para as teses 19 e 20 do referido *Debate* nos ajuda a responder a questão:

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;

20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz (Lutero, 2004, p. 39).

⁶ “Assim o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo. Aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo, se é que ela aí estará; objetivamente, ela simplesmente não existe. Se ela estiver só num único sujeito, então estará apenas nele, e haverá mais alegria cristã no céu por este único do que por toda a história do mundo e pelo sistema, os quais, como potências objetivas, são incomensuráveis com o crístico”.

O que num primeiro momento fica claro nestas teses é que Lutero estabelece o que é ou não um verdadeiro teólogo e o faz através de um engenhoso jogo de palavras em latim, impossível de ser traduzido para o português em sua forma exata: *intellecta conspicit*, na tese 19, e *conspecta inteligit*, na tese 20. Estas expressões tratam da relação entre *enxergar* e *compreender*, bem captada pela tradução apresentada acima. O falso teólogo, por assim dizer, enxerga o que compreende, sua visão é *a posteriori*, mediada por uma operação da razão. Em outras palavras, a visão deste “teólogo” está direcionada para uma abstração operacionalizada pela razão a partir dos entes finitos, que são o que na tese Lutero refere como “as coisas que estão feitas”. Esta abstração são as coisas invisíveis de Deus que, na explicação à tese 19, o então monge agostiniano identifica como “o poder, a divindade, a sapiência, a justiça, a bondade etc.,” ou seja, as perfeições de Deus (Lutero, 2004, p. 49). O leitor atento das teses que tenha alguma familiaridade com a filosofia do ocidente medieval há de identificar claramente o que Lutero tem em mente ao escrever esta tese, posto que esta é a caracterização da busca pelo conhecimento de Deus típica do teólogo escolástico que, a partir das perfeições dos entes criados, por exemplo, a beleza de um pôr do sol, compreende que esta beleza reflete, analogamente, o belo do ser divino.⁷ Aí, esse teólogo enxerga a imagem do invisível de Deus formada em sua mente. A este teólogo Lutero chamará de “teólogo da glória”, em oposição ao “teólogo da cruz”.

O problema apontado pelo reformador ao final da referida explicação é que “o conhecimento disso tudo não torna digno nem sábio”. Para compreendermos melhor, esta afirmação pode ser encarada como resposta à pergunta a respeito de o que tal conhecimento produz naquele que o possui. Para Lutero esta questão é de fundamental importância, especialmente porque o que está em jogo no *Debate de Heidelberg*

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, Vol. 1, I, questão 13, artigo 5. Trad. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

é a condição de possibilidade de salvação do ser humano pecador diante de um Deus Santo, o que se expressa pela dialética fé e obras, fundamental no pensamento luterano. Nesse contexto, Lutero compreende a razão como uma obra que, sem a fé, não frutifica. Um problema semelhante aparece nos *Diários* do jovem Kierkegaard quando, em 1835 escreve:

O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que *eu devo fazer*, não sobre o que eu devo saber, salvo à medida que o saber precede toda ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que a divindade realmente quer que *eu* faça; trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer. [...] Que utilidade haveria se a verdade estivesse ali diante de mim, nua e crua, sem se importar se eu a reconheço ou não, induzindo um arrepio angustiado em vez de devoção confiante? (Kierkegaard, AA:12/KJN 1, p. 19, trad. nossa).

Se identificarmos Deus e verdade, podemos vislumbrar já aqui alguma semelhança entre os problemas de Lutero e de Kierkegaard. Mas há outra questão sobre este problema, a meu ver mais interessante, à qual devemos nos voltar.

Apesar de não estar expressamente dito nas teses do *Debate de Heidelberg* e em suas respectivas explicações, o problema do modelo de conhecimento de Deus do teólogo da glória implica em algo já apontado por Alexandre Marques Cabral (2017) em seu *Teologia da transgressão*: se o conhecimento de Deus se dá pela imagem do invisível formada na mente do teólogo da glória, Deus resta limitado à capacidade desta mesma mente. Em outras palavras, Deus se torna refém da razão. Kierkegaard percebe o mesmo problema e o apresenta em *Migalhas filosóficas*, publicado sob o pseudônimo Johannes Climacus em 1844. Aí, fazendo um experimento de pensamento, Climacus identifica o deus⁸

⁸ Nessa obra o autor pseudônimo refere-se à divindade, na maioria dos casos, emulando o modo dos filósofos gregos da antiguidade, especialmente de Platão, em vez do uso tipicamente cristão “Deus”. Kierkegaard opera dessa maneira a fim de servir a seu

com o desconhecido contra o qual a inteligência se choca devido a uma paixão paradoxal que deseja desvendá-lo (Kierkegaard, 2011, p. 59). Contudo, na qualidade de desconhecido, o deus é inexistente, posto que não se pode conhecê-lo. O desconhecido mostra-se, então, como o limite em direção ao qual a inteligência se move e quando este movimento se torna repouso, o diferente torna-se o *absolutamente diferente*. “Mas o diferente absoluto,” afirma Climacus, “é aquele para o qual não se tem símbolo distintivo,” e o que resta para a inteligência é determiná-lo simplesmente como o “Absolutamente-Diferente”. Assim, a inteligência parece estar a ponto de desvendá-lo, mas acontece que “a diferença absoluta a inteligência não pode nem pensar” (Kierkegaard, 2011, p. 68). Aí, o Absolutamente-Diferente não é mais apenas o limite, mas o inacessível. Diante de tal impossibilidade, mas permeada pela paixão paradoxal em desvendá-lo, a inteligência “pensa em si mesma a diferença que pensa por si mesma,” o que significa dizer que a inteligência faz da ideia única do diferente um emaranhado de múltiplas ideias do diferente e o que resulta é que, ou a inteligência o identifica com algo familiar, que lhe está à mão, ou com algo que a imaginação pode inventar (cf. Kierkegaard, 2011, p. 68). Diante da diferença absoluta a inteligência torna-se arbitrária, o que serve de ocasião para voltarmos à tese de Lutero.

Ao enxergar as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas, o teólogo da glória acaba por conhecer de Deus aquilo que a própria razão determina que é divino, ou seja, o poder, a divindade e as outras qualidades às quais nos referimos acima (cf. Lutero, 2004, p. 49). Assim, acredito que fica claro, neste caso, como Deus resta limitado pela capacidade da mente de tal teólogo: o Deus é o que a mente ou, mais claramente, a razão, diz que é Deus. Isto, no entendimento de Climacus, é, na paixão paradoxal de

método da comunicação indireta, que na obra aparece, entre outras coisas, ao tratar o cristianismo como um experimento de pensamento que apresente uma alternativa ao “socrático”. Cf. Kierkegaard, 2011, especialmente o capítulo 1.

querer conhecer a Deus, igualar Deus ao ser humano, rebaixá-lo, o que é, logicamente falando, uma contradição, pois vimos que está posta uma diferença absoluta, como esclarece o autor pseudônimo:

Mas esta diferença não se deixa captar. Cada vez que isto acontece, trata-se, no fundo, de uma arbitrariedade, e nas profundezas do temor a Deus espreita loucamente a caprichosa arbitrariedade, que sabe que foi ela mesma quem produziu o deus. Assim, se a diferença não se deixa apreender, por falta de sinal distintivo, ocorre com a diferença e a igualdade como com todos estes contrários dialéticos: são idênticos. A diferença, que se agarra à inteligência, perturba-a de tal maneira que esta não se reconhece mais e, bem conseqüentemente, confunde-se com a diferença (Kierkegaard, 2011, p. 68-69).

Resta ainda uma pergunta a ser respondida antes de seguirmos: por que há tal diferença? Tanto para Lutero quanto para Climacus, a resposta é objetiva: por causa do pecado, que é determinante na compreensão da condição humana e sua diferença qualitativa em relação a Deus (Kierkegaard, 2011, p. 70⁹; Lutero, 2004, p. 38¹⁰). Mas, sendo assim, o que resta, então? O conhecimento de Deus é uma impossibilidade? Para respondermos a esta pergunta, devemos nos voltar à tese 20 do *Debate de Heidelberg*.

Se o teólogo da glória enxerga o que compreende (*intelecta conspiciit*), o teólogo da cruz compreende o que enxerga (*conspecta intelligit*). E o que ele enxerga? As coisas visíveis e posteriores de Deus pelos sofrimentos e pela cruz. Como explica Lutero:

As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao feitiço de 1. Co 1.25, que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser

⁹ “Em que consiste, pois, a diferença? Sim, em quê senão no pecado? Já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo o culpado?”

¹⁰ Teses 3 e 4: “Ainda que sejam sempre belas e pareçam boas, as obras dos seres humanos são, ao que tudo indica, pecados mortais. Ainda que sejam sempre disformes e pareçam ruins, as obras de Deus são, na verdade, méritos imortais”.

reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram ao Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1. Co 1.21: “Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação”. Assim, não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz. Desta maneira ele destrói a sabedoria dos sábios, etc., conforme diz Isaías: “verdadeiramente tu és Deus abscondito” [Is. 45.15.].

Assim, em Jo 14.9, ao dizer Felipe no feitio da teologia da glória: “Mostra-nos o Pai”, Cristo incontinenti recolheu e reconduziu para si mesmo o pensamento volátil de quem procura Deus em outra parte, dizendo: “Felipe, quem vê a mim, vê também meu Pai”. Portanto, no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus (Lutero, 2004, p. 49-50).

Ao falar de coisas “posteriores de Deus,” Lutero se refere ao texto bíblico de Êxodo, capítulo 33:17-23, em que Moisés deseja ver a face de Deus mas este o impede, afirmando que nenhum ser humano pode ver a face de Deus e continuar vivo, mas permitindo que Moisés o veja “pelas costas”. Na tradução da *Vulgata latina*, que Lutero conhecia bem, o texto em questão diz *videbis posteriora mea* (cf. Lutero, 2004, p. 49, n. 38). No texto original da tese 20, escrito em latim, a expressão traduzida para o português como “coisas posteriores de Deus” diz *posteriora Dei*, marcando a relação direta com o texto de Êxodo 33 expresso na *Vulgata*. Assim, Lutero afirma que o verdadeiro teólogo é aquele que enxerga Deus *pelas costas*. Ou seja, se o teólogo da glória busca conhecer a Deus na busca por sua face, que é o que racionalmente se identifica com o divino (e aqui é importante esclarecer que esse conhecimento não é falso mas, como afirmado anteriormente, limitado), o teólogo da cruz conhece a Deus em seu oposto.

O que Lutero tem diante de si é a figura do Cristo crucificado: um homem nu, derrotado, ferido, morto. Aí não há analogia possível com a perfeição divina posto que, do ponto de vista da razão objetiva, não há perfeição nenhuma. E, contudo, o reformador alemão afirma

que é aí que Deus *quer* ser conhecido. A figura que Lutero tem diante de si é aquilo que o teólogo da cruz enxerga e a partir do que ele compreende, *conhece* de Deus, no ente finito, sensível, na *finitude*. Mas, se a razão se depara aí com seu limite, para usar as palavras do pseudônimo kierkegaardiano, como se dá esse conhecimento de Deus? Pela *fé*; há que se *crer* que é Deus que está ali, manifesto no paradoxo da revelação no ocultamento da cruz.

3 O conhecimento de Deus pela fé como relação

Se com a teologia da cruz Lutero introduz o paradoxo do Deus revelado no ocultamento, Kierkegaard, filósofo do paradoxo por excelência, nos apresenta, como vimos anteriormente, o paradoxo do ser humano pecador que deseja conhecer a Deus em sua diferença absoluta. Diante disso, ainda em *Migalhas filosóficas*, Climacus pergunta: “um tal paradoxo deixa-se pensar?” E responde, afirmando que “A inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal ideia, e quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição” (Kierkegaard, 2011, p. 71). Esta “perdição” se compreende pelo necessário fracasso da inteligência diante do paradoxo. Aqui, Climacus avança em relação a Lutero: este não havia negado a possibilidade do conhecimento de Deus pela razão, mas apenas enfatizado que este conhecimento “não torna digno nem sábio” (Lutero, 2004, p. 39). Por outro lado, o que o pseudônimo kierkegaardiano afirma é que a inteligência, ou a razão, fracassa diante do paradoxo. Não se deve, contudo, pensar mal do paradoxo e afirma que

A este respeito, a inteligência tem bastante que objetar-lhe, e contudo, por outro lado a inteligência quer mesmo, em sua paixão paradoxal, a sua própria perdição. Mas esta perdição da inteligência é também o que quer o paradoxo, e dessa maneira estão de acordo; mas este acordo só está presente no instante da paixão. [...] só que esta paixão

tem outro nome, ou melhor, só que ainda temos de tratar de encontrar-lhe um nome (Kierkegaard, 2011, p. 71).

Seguindo a leitura de *Migalhas filosóficas*, vemos que Climacus identifica essa paixão com a fé, resolvendo a questão do paradoxo da diferença absoluta da seguinte maneira:

Mas de que modo o discípulo chega a entender-se com este paradoxo? Pois não estamos dizendo que deva compreendê-lo, mas somente dar-se conta de que está diante do paradoxo. Já mostramos como isso acontece. Acontece quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega; e o terceiro, no qual isto se opera (pois isto não se produz nem pela inteligência, que está despedida, e muito menos pelo paradoxo, que se abandona — isto opera-se, pois, *em* algo), é aquela paixão à qual agora queremos dar um nome, se bem que não seja precisamente seu nome o que importa. Nós queremos chamá-la: *fé* (Kierkegaard, 2011, p. 83).

Sendo assim, a inteligência entra em acordo com o paradoxo pela fé no instante em que, diante do deus, em sua diferença absoluta, o indivíduo não compreende, mas crê. Aí, contudo, o que se estabelece não é um conhecimento de Deus mas, antes, uma *relação* com ele. O ser humano, que na condição pecadora estabelece a diferença absoluta, relaciona-se paradoxalmente com Deus, que também *quer* (Kierkegaard, 2011, p. 47-53; Lutero, 2004, p. 39) esta relação ao querer abolir esta diferença absoluta na *igualdade absoluta* sem, contudo, que se perca o paradoxo, de modo que tanto o ser humano quanto Deus possam relacionar-se sem perder sua inteireza, seja numa elevação do humano ou num rebaixamento de Deus às capacidades da razão (Kierkegaard, 2011, p. 47-53). Isto se torna possível por aquilo que mais fortemente aproxima a filosofia da religião de Kierkegaard da teologia de Lutero: a encarnação, na qual Lutero enxerga o Deus revelado no ocultamento do Cristo crucificado e Kierkegaard, o paradoxo absoluto do Deus-homem (cf. Kierkegaard, 2011, p. 55). Assim, nos vemos diante do mesmo

paradoxo, em que qualquer relação que seja só pode existir mediante a fé. Aí, se a razão não abre espaço para dar lugar à fé, ela se escandaliza (Kierkegaard, 2011, p. 72-78). Isto pode ser mais bem observado a partir do conflito entre expressão ética e expressão religiosa tomando como paradigma o caso de Abraão, apresentado por Kierkegaard em *Temor e tremor*, publicado em 1843 sob o pseudônimo Johannes de Silentio.

Silentio apresenta o conflito da seguinte maneira:

Não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma ação sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem. [...] A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia (Kierkegaard, 2009, p. 83).

Aqui, a expressão ética é paradigma da racionalidade, o que se confirma ao compreendermos que o autor está aí em diálogo com Kant que, em *O conflito das faculdades*, afirma que

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhecê-lo* em qualquer coisa. — Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão (Kant, 1993, p. 76).

A expressão religiosa, por outro lado, caracteriza a fé que, exigindo de Abraão essa tarefa, estabelece uma relação absoluta com o absoluto. A angústia que caracteriza Abraão é, aí, tipificada pelo conflito entre, de um lado, atender ao seu dever moral de pai, posto que o amor pelo filho é um pressuposto estabelecido pelo autor pseudônimo (cf.

Kierkegaard, 2009, p. 84-85),¹¹ e de outro, assumir sua tarefa na relação absoluta com Deus. A questão é existencial e Abraão é, nesta obra, nada mais que um paradigma da existência humana que, definida por Kierkegaard seis anos depois, em *A doença para a morte*, consiste em “arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade” (Kierkegaard, 2022, p. 31).

4 A existência na fé

Estar diante de Deus, portanto, é o que caracteriza tanto o pensamento de Lutero quanto a filosofia de Kierkegaard. Um Deus que, por sua vez, manifesta-se como o paradoxo, um mistério que, contudo, não é irracional mas, antes, suprarracional, como afirma uma citação de Leibniz transcrita nos diários de Kierkegaard (cf. Kierkegaard, Not., 13:23/KJN, p. 388). Diante desse mistério, a razão mesma se angustia em face do limite que se apresenta e o que resta não é mais um degrau especulativo mas, sim, a necessidade de um salto, o que põe uma situação de risco. Como *saber*, no sentido próprio do conhecimento racional, que é verdadeiramente o Deus que está ali, em meio aos sofrimentos do crucificado ou do homem que dorme no barco? Não há como *saber*, há que se assumir o *risco da fé*.

A consequência implícita destes pensamentos, tanto de Kierkegaard quanto de Lutero, são existenciais. Na explicação da tese 24 do *Debate de Heidelberg*, Lutero afirma que

¹¹ “Em seguida, descreveria como Abraão amava Isaac. Com tal fim, pediria a todos os bons espíritos que estivessem do meu lado para que o meu sermão viesse a ganhar o fulgor do amor paternal. Tenho então esperança de vir a descrevê-lo de modo a que não reste nos domínios e terras do reino um pai que tenha a ousadia de afirmar que amava dessa forma. Não amasse ele porém como Abraão e qualquer que fosse a ideia de sacrificar Isaac seria uma *tentação*”.

[...] quem foi exinanido pelos sofrimentos já não opera mesmo, mas sabe que é Deus quem nele opera e tudo realiza. Por isso, se Deus opera ou não, para ele é a mesma coisa: não se gloria caso Deus opere nele nem é confundido caso Deus não o faça (Lutero, 2004, p. 52).

E Kierkegaard, por sua vez, sob a pena de Johannes de Silentio, ao descrever o cavaleiro da fé:

Estrada fora, pensa que a esposa certamente lhe preparou uma pequena iguaria, por exemplo, uma cabeça de borrego assada com legumes, para a refeição quente quando chega a casa. Se encontrasse alguém da sua qualidade, poderia continuar até Østerport a conversar sobre aquele prato com uma paixão que assentaria bem num *restaurateur*. Dá-se o caso de nem sequer possuir quatro *skilling* e todavia continua a acreditar piamente que a mulher lhe preparou aquela refeição deliciosa. Se assim acontecer, vê-lo jantar deverá ser um espetáculo digno de inveja para a gente distinta e inspirador para a gente simples, pois o seu apetite é mais forte do que o de Esaú. A mulher nada prepara — é estranho, mas fica exatamente na mesma (Kierkegaard, 2009, p. 95).

Ambos compreendem que, uma vez relacionando-se com Deus na dimensão finita da vida, crendo que ele está ali, onde se pode enxergar, sentir etc., o ser humano encontra sua plenitude, ainda que no sofrimento ou na frustração.

5 Considerações finais

Para além do meu interesse pessoal no desenvolvimento de pensamento dos autores aqui apresentados, sua escolha não é arbitrária mas, antes, diz respeito à abordagem profundamente existencial trazida por ambos, subjetivamente preocupada e profundamente interessada na possibilidade de conhecimento daquilo (ou daquele?) em que se fundamenta, em última instância, todo o sentido da existência do indivíduo crente. Pois, parafraseando o jovem Kierkegaard, de que adianta que Deus apareça diante de nós revelado, em toda glória e

majestade, imóvel e marcando a diferença absoluta que nos distancia? De que serviria tal manifestação, senão somente para satisfazer uma curiosidade indiferente e inumana que não edifica? (Kierkegaard, 2022, p. 31). Indo além da curiosidade típica de quem pergunta se Deus existe ou não a fim de saciar um mero desejo de saber ou de legitimar um determinado sistema de crenças, tanto Lutero quanto Kierkegaard mostram-se singulares e, portanto, relevantes na medida em que caracterizam tal conhecimento como uma relação estabelecida na fé pela vontade amorosa do Deus, o que caracteriza *graça*. Sendo assim, a consequência ética de tal relação, como apresentada na tese 24 do *Debate de Heidelberg* e na plenitude do cavaleiro da fé diante da frustração, é que o mundo também é recebido como *graça* pois, posto que Deus está oculto sob aquilo que a razão considera profano ou vulgar, não-divino, há o risco de que Deus possa estar em todo lugar.

Referências

- BARRETT, Lee C. Faith, Works, and the Uses of the Law: Kierkegaard's appropriation of Lutheran Doctrine. In.: *For Self-Examination and Judge for Yourself!* Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Macer University Press, 2002.
- DREHER, Martin N. Introdução. In. LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas, v. 1*. Trad. Annemarie Höhn et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004.
- HALL, Amy Laura. *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KIM, David Yoon-Jung; RASMUSSEN, Joel D.S. Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of His "True Successor". In: *Kierkegaard Renaissance and Modern Traditions. Tome II: Theology*. Ed. Jon Stewart. New York: Routledge, 2016.
- KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard Journals and Notebooks*. 11 vols. Ed. Niels Jørgen Capellørn et al. Princeton: Princeton University Press, 2007-2020. [KJN]

- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas, vol. I*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas, vol. II*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.
- LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. Trad. Walter O. Schlupp e Ilso Kaiser. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- LUTERO, Martinho. O debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas, v. 1*. Trad. Annemarie Höhn *et al.* São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004.
- MCGRATH, Alister. *Lutero e a teologia da cruz*. Trad. Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

Immanuel Kant: o problema teleológico da esperança

Luiz Carlos Sureki¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.02>

1 Introdução

A bibliografia hoje disponível acerca da esperança, nos campos filosóficos e teológicos, é gigantesca. Desde o conhecido mito grego de Pandora até a volumosa obra de Ernst Bloch “O Princípio Esperança” (*Das Prinzip Hoffnung*), desde a teologia da promessa/esperança bíblico-abraâmica até a “Teologia da Esperança” (*Theologie der Hoffnung*) de Jürgen Moltmann, a esperança foi tema recorrente. Ela aparece nas abordagens da antropologia, da ética, do fenômeno religioso em geral, da psicologia, da arte e, não por último, da vasta literatura universal. Isso revela imediatamente o elemento genuinamente *antropológico* da esperança. Muito mais do que algo que o ser humano tem (no sentido de adquirir), a esperança é algo constitutivo de seu ser: o ser humano é, por natureza, um ser de esperança. Em verdade, a esperança é uma categoria essencialmente antropológica.

A pergunta pela esperança comumente acompanha a pergunta pelo sentido último da vida. Não houvesse um sentido para vida, não houvesse o que esperar, o homem retornaria ao estado animal

¹ Doutor em Teologia Fundamental pela Universität Leopold-Franzens de Innsbruck – AT; doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS. E-mail: luizsureki@hotmail.com

primitivo que age tão somente pelo impulso instintivo de sobrevivência na imediatez do vivido. A perspectiva do futuro desapareceria e, com ela, a representação de sentido/finalidade consciente. A esperança é constitutiva da visão integral de ser humano.

A pluralidade de abordagens sobre a esperança evidencia a dificuldade de se alcançar uma síntese válida igualmente para todos. De fato, parece ser mais fácil apontar o que não deveria ser excluído do tema da esperança humana do que definir e expor com exclusividade o que deve compô-lo. Isso ocorre porque o contexto existencial, social e religioso em que cada pessoa está inserida tem significativa influência sobre aquilo que ela espera ou pode esperar.

A consciência histórica contemporânea impede-nos de colocar todos os indivíduos, povos, raças e nações sob um denominador escatológico (religioso ou não) comum. Em contextos históricos e existenciais variados, as representações do que é o definitivo (bem) *esperado* também se diversificam.

Nas antigas sociedades cosmogônicas ou cosmocêntricas, o cosmos desempenhava um papel central na determinação do destino/objeto da esperança, tanto do indivíduo quanto da comunidade. Em contraste, nas sociedades teocêntricas — como no judaísmo, no islamismo e no cristianismo medieval —, é Deus quem fornece a resposta à questão sobre o destino/objeto último da esperança humana. Já nas sociedades modernas, marcadamente antropocêntricas, emergem as capacidades humanas de autodeterminação, com o ser humano assumindo o papel de sujeito de sua própria realização final.

A relação entre esperança e felicidade é marcada por uma tensão paradoxal. Enquanto a felicidade está associada ao presente, expressa no “sou feliz”, a esperança projeta-se no futuro, dizendo “espero (futuramente) ser feliz”. Essa diferença temporal revela que quando a felicidade é sentida e vivida no presente, a esperança de ser feliz no futuro torna-se desnecessária; por outro lado, quando há esperança de ser feliz, a felicidade em si parece estar ausente no agora da vida.

Assim, a busca constante pela felicidade futura pode inclusive se tornar um obstáculo para experimentar a felicidade no presente.

Kant também percebeu que há uma estreita relação entre esperança e felicidade. Ademais, percebeu haver um problema teleológico que acompanha a esperança e que poderia conferir à compreensão da determinação do agir humano um caráter heterônomo. Se o meu agir sofre alguma determinação pela representação da felicidade como finalidade, segue-se que a ética imperativa, deontológica (agir por dever) de Kant fica comprometida.

Partindo de algumas considerações de Santo Tomás em torno à esperança como *passio animae*, o artigo visa oferecer uma introdução a essa imensa problemática ético-religiosa da esperança, que está mais implícita do que explícita, na filosofia de Immanuel Kant.

2 A compreensão tomasiana da natureza antropológica da esperança

No cotidiano da vida utilizamos o termo “esperança” e o verbo “esperar” de modos bastante diversos. Se alguém diz, por exemplo, que estava no aeroporto esperando um amigo que há de chegar, notamos logo que o verbo *esperar* tem aqui o sentido de *aguardar*. Outras vezes o esperar tem o sentido de *aspirar* (ela esperava ser uma atriz famosa); ou de *desejar* (espero que não chova no sábado), ou de *querer* (espero fazer uma reforma na minha casa), ou ainda aparece como *expressão de afeto*, de amizade, de amor (visitando um doente digo: espero que tu recuperes com brevidade tua saúde) (Sureki, 2018, p. 22).

Na verdade, em nenhum desses empregos do (verbo) esperar se está falando de esperança. No aguardar, assim como no desejar e no expressar o afeto por alguém, não há atividade, não há ação, a pessoa não faz ou não pode fazer nada. Quando o desejo leva a agir, se transforma em querer. E é a partir do querer (vontade) que nos movemos e

nos perguntamos pelas possibilidades de se alcançar o/um objeto do nosso querer. É certo, contudo, que nem todo objeto do querer é ou será objeto de esperança.

Como definir, então, o objeto próprio da esperança? Santo Tomás resumiu toda a questão assim:

As paixões se especificam pelos seus objetos. Ora, há quatro condições que devemos considerar relativamente ao objeto da esperança.

— A primeira é que ele deve ser bom, pois, propriamente falando, não há esperança senão do bem. E, por aqui ela difere do temor, relativo ao mal.

— A segunda é que deve ser futuro, pois a esperança não tem por objeto o bem presente já adquirido. E, por aqui, difere da alegria, relativa ao bem presente.

— A terceira, que deve ser algo de árduo, que se alcança com dificuldade; pois, não se diz que alguém espera um objeto insignificante, que com a maior facilidade poderá possuir. E por aqui difere a esperança, do desejo ou cobiça, que, referente a um bem absolutamente futuro, pertence ao concupiscível, ao passo que ela pertence ao irascível.

— A quarta é que seja possível alcançar o objeto árduo, pois ninguém espera o que de nenhum modo pode alcançar. E por aqui a esperança difere do desespero (STh I-II, q.40, a.1).

Note-se que não podemos definir o objeto da esperança com base em seu aspecto *material*, pois aquilo que é objeto de esperança para uma pessoa pode não ser para outra. O objeto da esperança se define, prioritária e consequentemente, pelo seu aspecto *formal*. Trata-se de algo desejável, apetecível; de maneira concisa: a esperança se orienta para um *bem*. De fato, diante da representação de um mal, não se experimenta esperança, mas sim medo, temor ou receio. Assim compreendemos que a felicidade é um objeto da esperança porque é considerada, acima de tudo, um bem elevado. Já a infelicidade, por sua natureza, não pode ser objeto da esperança de ninguém, pois representa um mal a ser evitado.

O segundo elemento constitutivo do objeto de esperança é o tempo *futuro*. Ninguém precisa esperar por algo que já está aí. Na

presença de um bem experimentamos alegria, não esperança. O tempo tem, pois, um papel importantíssimo para a esperança. Ninguém espera algo para daqui a dois minutos, mas tampouco para daqui a duzentos anos. E assim, o tempo projetado para o futuro é um fator determinante para qualquer esperança. Além disso, a esperança será tanto mais profunda, quanto maior for a importância do bem que se espera.

Outra característica do bem esperado apontada por Santo Tomás é a dificuldade em consegui-lo. Aquilo que nós facilmente podemos conseguir não é objeto da esperança, mas, no máximo, de um planejamento básico. Assim, o bem da esperança exige esforço, dedicação, empenho da pessoa.

Também é evidente que não será objeto de esperança aquilo que é impossível de ser alcançado. Apesar de ser um bem de difícil consecução, ele tem que ser possível. Note-se, contudo, que o que é possível de ser alcançado não significa que certamente será alcançado, nem que qualquer pessoa poderá de igual modo alcançá-lo. A dificuldade está relacionada com a incerteza que acompanha a esperança, pois seu objeto é/está no futuro. Amanhã poderão entrar outros fatores que aumentarão ou não o nível de dificuldade de se alcançar o que se espera, podendo inclusive torná-lo impossível de ser alcançado. E assim, alguém que vê a impossibilidade de alcançar um bem sem sequer ter analisado as possibilidades de alcançá-lo é um pessimista, um resignado; e alguém que já dá por alcançado o que ainda não alcançou, que ignorando as dificuldades para a consecução daquele bem, é um otimista exagerado, um presunçoso.

Para resumir: a esperança visa um bem, futuro, importante, difícil, mas possível de ser alcançado (STh I-II, q.40, a.2).

Outra questão a ser colocada diz respeito ao fundamento da *possibilidade* da esperança. Nossa experiência cotidiana mostra que há três bases principais sobre as quais podemos sustentar nossa esperança. Primeiro, podemos esperar um bem situando a possibilidade de alcançá-lo em nós mesmos, de modo que sua realização dependa

fundamentalmente de nosso esforço pessoal, como alguém que compete num esporte individual. Outrossim, podemos colocar essa possibilidade, predominantemente, na potencialidade da natureza, como no caso de alguém que espera por uma boa colheita. Por fim, podemos esperar um bem cuja realização dependa do poder de outro. Neste caso, o bem pode ser esperado *por meio de alguém* (quando esse alguém atua como mediador), *de alguém* (quando esse alguém é o doador do bem) ou até mesmo *em alguém*, que se torna o próprio bem esperado — como ocorre na esperança da descendência, em que o filho é tanto o objeto quanto a concretização dessa expectativa.

O caso é que uma esperança que se projeta no amanhã (cronológico) seria ingênua se ignorasse a realidade da morte. Com efeito, a morte representa o fim de todas aquelas esperanças que se orientavam para bens no e do mundo. Ela encerra o campo do humanamente possível. E assim, todas as esperanças calcadas em nós mesmos e no mundo onde vivemos sucumbem com a irrupção da morte.

Se em nós ainda persiste a esperança de um bem atemporal definitivo (eterno), pleno (o sumo bem), que transcende os limites espaciotemporais da vida terrena e se estende para além da morte, essa esperança não natural só poderia ser (assim entendiam os teólogos escolásticos) um dom sobrenatural (divino) infundido em nós. Trata-se, pois, de uma virtude teológica, uma disposição espiritual infundida por Deus na alma humana, que orienta o homem diretamente a Ele como seu *fim último*. Essa esperança tem sua origem e sua finalidade em Deus. Aqui a realização da esperança deságua no amor, na comunhão ou participação na vida divina.

Para Santo Tomás estava relativamente claro a distinção entre a esperança como paixão da alma e a esperança como virtude teológica. A primeira se orientava para bens no mundo, na natureza, com um caráter imanente, temporário, relativo, enquanto a segunda se orientava para o Bem, sobrenatural, divino, com caráter transcendente, eterno, absoluto.

Para Immanuel Kant, não obstante, a esperança precisa ser tratada como um tema/problema do campo da moralidade. Se eu faço o que eu devo fazer, o que me é permitido esperar? (Kant, *apud* Caygill, 2000, p. 124). Se o objeto da minha esperança é a felicidade (*Glückseligkeit*), posso esperar ser feliz por agir moralmente, ou seja, por dever?

3 Esperança na filosofia de Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724-1804)² é um verdadeiro divisor de águas na história da filosofia. Em sua *Crítica da Razão Pura* demonstrou que nosso conhecimento está circunscrito ao mundo espaciotemporal da experiência sensível, ou seja, à experiência de objetos. Só conhecemos o que nós mesmos, a priori, determinamos. Já na *Crítica da Razão Prática*, Kant elaborou sua filosofia moral com base no conceito de liberdade e autonomia do sujeito na ação. O que eu devo fazer é o que a razão pura no seu exercício prático (a vontade), a priori, determina que se faça (os imperativos da razão pura prática).

O problema para Kant se apresentava na dificuldade de relacionar o caráter apriorístico do dever moral com a representação de um bem (felicidade) como finalidade. Com efeito, agir moralmente implicava justamente não ter a representação de um bem final como determinante da ação (ao modo das éticas teleológicas).

Inicialmente Kant fez uma distinção entre *felicidade sensível* (o estar bem com a realidade circundante, o “para-fora”), e *felicidade moral* (o estar bem consigo mesmo ao agir moralmente, o ser virtuoso, o “para-dentro”), de modo que a união dessas “felicidades” seria então a plena realização do sujeito/pessoa humana. A questão agora era a seguinte: uma tal união é possível, e, se sim, como? Quem busca só a

² As citações de textos publicados na “Akademie-Ausgabe” [AA] (*Kant’s Gesammelte Werke*), de acordo com a convenção internacional, devem utilizar as abreviações estabelecidas pela Kant-Forschungsstelle da Johannes Gutenberg-Universität Mainz. As referências completas estão listadas ao final.

satisfação sensível na natureza circundante não faz questão de agir moralmente, de ser honesto, justo, virtuoso; e quem age moralmente (por dever) não será necessariamente feliz do ponto de vista da satisfação ou felicidade sensível (Schaeffler, 1979, p. 14-15).

O agir por dever, virtuosamente, não assegura a felicidade sensível, porque não está determinado por esta, nem a determina necessariamente. Kant também observou que diante das inclinações sensíveis, afetos e desejos, a razão prática é fraca para determinar a priori toda ação genuinamente moral (RGV, AA 05, p. 169). Com isso estava dizendo que uma felicidade não derivada da outra, nem sintética, nem analiticamente. Concluiu, contudo, que ambas (as) felicidades deveriam ser aspectos de um único e supremo bem a ser postulado. O sumo bem postulado não deve ser compreendido como recompensa para a ação moral, mas antes como promessa da própria ação moral. Toda ação moral, diz Kant, traz consigo a promessa de um bem supremo (KU, AA V 05, p. 471).

Coerente com a lógica de seu pensamento, Kant dirá que o postulado do sumo bem (*das höchste Gut*), sendo este a felicidade por excelência, deverá englobar em si ambas as formas de felicidade numa unidade superior. Esta unidade superior (suprema) deve ser postulada, ou seja, embora não possa ser provada teoricamente, deve ser aceita como verdadeira por razões práticas. O postulado do *summum bonum*, por sua vez, não seria justificável, inteligível, credível, sem os postulados da imortalidade da alma do esperante e a existência de Deus. Segundo Kant, é necessário postular a imortalidade da alma porque o sumo bem como tal não é possível ou não está disponível nessa vida. E é necessário postular a existência de Deus porque sem Ele, como criador do sensível e do inteligível, não seria possível a representação da realização plena daquela felicidade sensível que nós (como seres sensíveis, corpóreos, desejantes) buscamos na relação para como a natureza; e, ademais, porque sem Ele, como legislador universal, não seria possível a

representação da realização plena do bem supremo que a razão nos ordena incondicionalmente realizar (RGV, AA 06, p. 153).

Deste modo adentramos a “religião nos limites da simples razão” (como a denominou Kant no seu famoso escrito sobre a Religião), onde os imperativos da razão pura prática, em vista da nossa realização plena) devem ser tomados *como se fossem* mandamentos divinos. Da ação realizada por dever (racionalmente) vem a promessa do sumo bem, cuja possibilidade exige, em última instância, o postulado da existência de Deus. A diferença da religião da razão para com uma religião revelada é que nesta se tomam os mandamentos divinos como se fossem imperativos da razão, enquanto naquela se tomam esses imperativos como se fossem mandamentos divinos.

Sumariamente, temos que o sumo bem, a felicidade plena é objeto de esperança porque é representado mediante a noção de promessa que a ação moral, como tal, comporta em si mesma. Não se trata, portanto, da fé religiosa que toma o Deus “existente” como doador e meta da esperança humana, mas da fé racional que chega ao postulado da existência de Deus por necessidade racional (vale dizer: prática). O a priori da ordem moral em nós, que ordena fazer o bem, seria sem sentido sem o postulado do legislador universal (Deus) como garante da realidade do *sumo bem* anunciado como promessa em cada ato moral (RGV, AA 06, p. 153).

Fica claro, pois, que para Kant o bem supremo não é uma promessa de Deus, mas da ação moral, sobre a qual os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus estão ancorados.

Quanto à noção de virtude (*Tugend*), Kant a compreende como a força moral da vontade para cumprir o dever, mesmo contra inclinações contrárias. Ela não é apenas um conjunto de disposições ou hábitos adquiridos, mas sim a expressão da liberdade racional que se submete às exigências do *imperativo categórico*, a capacidade de agir de acordo com a lei moral que a própria razão estabelece, e, neste sentido, um esforço contínuo para superar as inclinações e agir conforme o

dever. Kant fala em “deveres de virtude” referentes à nossa própria perfeição e referentes à felicidade de outros (Caygill, 2000, p. 318). A virtude é um ideal que nunca é completamente alcançado, mas que guia o esforço humano. Ela surge da harmonia entre a vontade e a lei moral. Uma pessoa virtuosa encontra satisfação no fato de ter agido corretamente, mesmo que isso não resulte em felicidade empírica. Neste sentido, a felicidade moral surge como uma espécie de recompensa intrínseca, mas não garantida externamente.

A pergunta sobre o que me é permitido esperar, dissera Kant, cabe à religião responder. Se trata de uma religião *moral* em que os elementos dogmáticos e históricos das tradições religiosas devem ser subordinados aos princípios da razão prática. A religião, nesse sentido, é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos (RGV, AA 06, p. 153; ver: NH, AA 19, p. 646).

Como objeto da esperança, o *sumo bem* pertence à esfera *moralidade*; enquanto Deus, o garante do *sumo bem*, não é imediatamente objeto ou finalidade da esperança. A moralidade não implica por si só a existência de Deus, mas postula a sua existência para que o imperativo da moralidade, que ordena realizar o bem por dever, não seja uma pura ilusão. (V-Mo/Mron II, AA 29, p. 637). Não há identificação de Deus com o *summum bonum* da esperança. Isso implicaria reduzir a dimensão prática da ética kantiana a uma questão metafísica, o que contradiz a centralidade da autonomia moral em sua filosofia. Se Deus fosse identificado como o bem supremo, a moralidade poderia ser interpretada como dependente de uma relação direta com Deus, o que comprometeria o universalismo ético kantiano. A moralidade, para Kant, deve ser válida *independentemente de crenças religiosas específicas*, pois decorre da razão prática e não da revelação ou da dependência direta de um ser divino.

O conceito preciso de Deus consiste em Ele ser a coisa sumamente perfeita. Mas eu jamais posso derivar um conceito integral desse tipo da

experiência, pois a perfeição suprema nunca pode me ser concedida em uma experiência possível (Kant, 2019, p. 74-75).

O bem supremo refere-se à felicidade esperada por todos os seres humanos e, nesse sentido, não é um bem qualquer entre outros, mas o objetivo final de todo esperar humano. Ele se torna, assim, o objeto da vontade, da razão prática. Por isso a única forma pela qual a razão pode conceber a harmonia entre o reino da natureza (felicidade sensível) e o reino da moralidade (virtude racional/inteligível) é postulando a existência de um sábio autor do mundo. Com efeito, se o bem supremo não fosse possível de ser alcançado, não faria sentido o dever moral de buscá-lo e promovê-lo. Sob o postulado de um criador sábio, a realização do bem supremo que nos é ordenada passa a depender de um postulado prático, sem necessidade de demonstração (Kant *apud* Caygill, 2000, p. 254).

Dessa forma, surge o que Kant chamou de “fé racional prática pura” (*ein reiner praktischer Vernunftsglaube*). Essa fé prática na existência de Deus não é imposta por mandamento, mas emerge de maneira espontânea e inseparável da própria ação moral, que carrega consigo, de modo subjetivo, a promessa do bem supremo definitivo. Essa fé não se inclina para a descrença enquanto as ideias racionais práticas — como Deus, liberdade e mundo — forem aceitas como válidas. Assim, não é a fé teórica que fundamenta a moralidade, mas, ao contrário, é a moralidade que, ao trazer a promessa do bem supremo, confere sentido prático àquela. (KpV, AA 05, p. 145-146).

4 Considerações finais

Embora o conceito de *esperança* seja central no pensamento de Kant, não é explicitamente abordado em parte alguma de sua obra. Em relação à célebre terceira pergunta acerca dos interesses da razão: “o que me é permitido esperar?”, o filósofo de Königsberg procurou

sublinhar o que está em jogo nessa indagação ao afirmar que toda esperança tende para a felicidade. Sua conclusão foi a de que *alguma coisa é* — que determina o fim último possível — *porque alguma coisa deve acontecer*.

Quando Kant diz que a religião responde à pergunta pela esperança, somos levados quase espontaneamente à sua obra “A Religião nos limites da simples Razão”. No entanto, bastará uma breve mirada no índice geral dessa obra para constatar que o termo “esperança” não aparece em lugar algum de destaque.

O verbete “esperança” no *Dicionário Kant* (Caygill Howard) ocupa apenas três parágrafos, sendo que o primeiro recorda a esperança como virtude teologal, mencionando o apóstolo Paulo e Santo Tomás, enquanto os demais fazem menções esporcas para concluir que, ao que parece, Kant não estava plenamente cômico das implicações filosóficas do seu próprio conceito de *esperança*, como mais tarde dele viriam a fazer M. Heidegger, W. Benjamin e E. Bloch, cada um a seu modo.

A apresentação sucinta da abordagem tomasiana sobre a esperança como paixão da alma cumpria o propósito de situar o tema da esperança no âmbito da antropologia e de definir a esperança concentrando-se no que é específico de seu objeto: *bonum, futurum, arduum, possibile*.

Nas considerações de Kant, essas características do objeto da esperança permanecem. Objeto da esperança é o *summum bonum, futurum, possibilile*. Diferentemente, porém, de Santo Tomás, Kant irá ressignificar especialmente o *futuro* e a *possibilidade*. Na medida em que o *summum bonum* (*das höchste Gut*) esperado não é possível de ser alcançado no tempo cronológico da vida do homem, Kant postula a imortalidade da alma e, com o isso, altera o ‘tempo’ da possível realização da esperança. Com relação à possibilidade, Kant concebe a felicidade moral como virtude (*Tugend*) prática, que, ao trazer consigo a promessa do

bem supremo, fundamenta a esperança, dá sentido ao que me é permitido esperar numa religião da simples razão.

Como a ética deontológica ordena a priori (desde dentro) a ação, não há nela representação de finalidade que viesse a determinar a posteriori (desde fora) a ação. Todavia, sempre e quando a experiência do cotidiano comprova que a razão pura prática é fraca frente às inclinações, paixões, vícios, a ética kantiana do dever se vê questionada e, mais uma vez, a pergunta pela esperança de ser feliz retorna à discussão.

Neste sentido, esta nossa incipiente pesquisa se apresenta como um convite a visitarmos com atenção aqueles outros tantos escritos de Kant menos conhecidos do público, como é o caso dos Manuscritos Póstumos (*Hanschriften Nachlass: Moralphilosophie, Religionsphilosophie*); as aulas do professor Kant sobre moral (*Vorlegungen über Moralphilosophie*) e sobre religião (*Kants Vorlesungen über de philosophische Religionslehre*), as numerosas cartas que Kant escreveu (*Briefwechsel*), entre outros.

Referências

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV), 1793, p. 1-202. In: *Akademie Ausgabe*, Bd. 6 (AA VI). Disponível em: <https://abre.ai/lyys>. Acesso em: 27 jul. 2024.
- KANT, Immanuel. Handschriftlicher Nachlass (HN): Moralphilosophie, p. 92-317; Religionsphilosophie, p. 616-654. In: *Akademie Ausgabe*, Bd. 19 (AA XIX). Disponível em: <https://abre.ai/lyy7>. Acesso em: 13 abr. 2024.
- KANT, Immanuel. Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen (V-). Moral Mrongovius II, (Mo/Mron II). In: *Akademie Ausgabe* (AA XXIX, PT IV). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1980.

- KANT, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft (KpV). 1788, p. 1-163. In: *Akademie Ausgabe 05*, Bd. (AA V). Disponível em: <https://abre.ai/lyyy>. Acesso em: 27 jul. 2024.
- KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft (KU), 1790, p. 165-485. In: *Akademie Ausgabe 05* (AA V). Disponível em: <https://abre.ai/lyyT>. Acesso em: 22 ago. 2024.
- KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2019.
- KANT, Immanuel. Vorlesungen über Moralphilosophie (V-): Moral Mrongovius I, (V-Mo/Mron I), (1782), p. 1395-1581. In: *Akademie Ausgabe* (AA XVII; PT IV). Berlin: Walter Grunter & Co., 1979.
- SCHAEFFLER, Richard. *Was dürfen wir hoffen?* Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischen Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- SUREKI, Luiz Carlos. *Hoffnung und Verheißung*. Religionsphilosophische Perspektiven. Innsbruck: Tyrolia, 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (STh) I-II, q. 40. In: <https://abre.ai/lyxF>. Acesso em: 30 out. 2024.

A Cosmologia Visionária de Hildegard de Bingen

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.03>

1 Introdução

Se já há muita confusão acerca do significado e espectro do termo *mística*, há ainda mais acerca de seus limites frente a outras formas de experiência espiritual. Muitos comentadores entendem Hildegard de Bingen e suas experiências no âmbito da mística. Aqui não concordamos com esta abordagem, uma vez que trabalhamos com a experiência visionária como uma categoria à parte, mais aparentada com os relatos proféticos do que com as descrições extáticas e recheadas de emoções intensas, presentes em grande parte da literatura mística, em especial, a cristã. Infelizmente, poucos foram aqueles que se dedicaram a estudá-la enquanto uma categoria específica e, portanto, dispomos de pouca literatura relacionada estritamente ao tema.

Um dos poucos estudiosos que se dedicaram ao tema dos visionários como uma literatura específica foi Henri Corbin. Em suas diversas obras sobre a literatura visionária persa, insiste em que estes textos não devem ser chamados de “místicos”, mas sim de “relatos

¹ Professora do Departamento e PPG Filosofia UNIFESP. Coordenadora do GT Filosofia da Religião ANPOF. Pesquisadora líder do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental UNIFESP/CNPq. E-mail: ceciliacmcavaleiro@gmail.com

visionários”². Claro que, na literatura muçulmana e, em particular, naquela de origem persa, dispomos de mais textos com estas características, e isso se deve ao fato de o Islam ser uma religião de tradição profética³, o que propicia a comunicação do imaginário através desses símbolos que, conforme apontamos, remetem àquela literatura. Mas isso não significa que tais relatos não sejam encontrados no Cristianismo, e, a nosso ver, conforme já apontou Cirlot (2005) este é precisamente o caso de Hildegard de Bingen.

2 Relatos visionários

Mesmo Corbin não fornece uma definição clara do que caracterizaria estes relatos, mas levanta alguns pontos que seriam específicos e indispensáveis à sua compreensão. Claro é que os pontos que levanta são, em virtude da literatura que ele estuda, na sua maioria, muito específicos do pensamento islâmico e, em especial, aqueles traços que ele relaciona à cosmogonia persa pré-islâmica. Esta tem um papel fundamental na análise que ele elabora dos elementos característicos desses relatos. Mas alguns traços gerais podemos encontrar em comum com relatos visionários de tradições religiosas diferentes, e selecionamos três deles que vamos considerar aqui acerca da cosmologia relatada por Hildegard de Bingen.

O primeiro ponto importante a ser abordado é o entendimento de Corbin de que as imagens descritas pelos relatos visionários não são meras alegorias, mas símbolos. Para tanto, temos que compreender o

² “Por esta razão não utilizamos para sua designação as expressões ‘alegorias místicas’, nem ‘histórias’ ou ‘contos filosóficos’, mas o termo ‘relatos’ e, em particular ‘relatos visionários’ ou ‘relatos de iniciação’” (Corbin, 1995, p. 46).

³ Corbin chega a compará-los a passagens do livro de Enoch, de IV Esdras e Ascensão de Isaías, entre outros. (Corbin, *op. cit.*, p. 36). O Cristianismo, dos três ramos monoteístas, é a religião que não tem tradição profética, mas unicamente messiânica. O papel de exemplaridade que os profetas desempenham nos demais ramos monoteístas é desempenhado pela vida de Jesus e dos santos.

sentido no qual Corbin está usando o termo símbolo, que é a relação do símbolo com o simbolizado. “E é precisamente esta rigorosa correspondência que deve nos ajudar a evitar o erro mais grave, que consistiria em confundir, aqui ou em outra parte, o símbolo com a alegoria” (Corbin, 1995, p. 43). Conforme Cirlot, “a linguagem simbólica torna visível o que de outro modo não poderia ser comunicado” (Cirlot, 2005, p. 23).

O símbolo não é um signo artificialmente construído; aflora espontaneamente na alma para anunciar algo que não pode ser expresso de outra forma; é a única expressão do simbolizado como realidade que se faz assim transparente à alma, mas que em si mesma transcende toda expressão. A alegoria é uma figuração mais ou menos artificial de generalidades ou abstrações que são perfeitamente cognoscíveis por outras vias. Penetrar o sentido de um símbolo não equivale em absoluto a torná-lo supérfluo ou aboli-lo, pois se mantém sempre como a única expressão do significado o qual simboliza (Corbin, 1995, p. 43).

O segundo deles é a situação em que a visão se apresenta. Mais uma vez, relembramos a conexão que os relatos visionários mantêm para com as visões proféticas. Maimônides (Maimonides, 2003, p. 243-244), por exemplo, caracteriza bem o estado no qual os profetas recebem suas mensagens, podendo ser em sonhos ou visões em condições específicas, mas que não envolvem os êxtases a miúdo relatados pelos místicos cristãos. Corbin, quanto aos autores estudados por ele, comenta que “o acontecimento se produzirá em uma visão mental, um ‘sonho desperto’, como indicam sempre nossos ‘visionários’, em um estado intermediário entre a vigília e o sono. Avicena e Sohrevardi são contados entre aqueles que tiveram a força de configurar seu próprio símbolo (Corbin, 1995, p. 34). Conta-se de Hildegard que era uma mulher enfermiça, sujeita a crises que a deixavam acamada; e que esta situação propiciava suas visões.

As visões contempladas (*visiones vero quas vidi*) ocorrem em um estado desperto e de atenção (*vigilans*), de plena consciência (*circumspecta in pura mente*) e são um dom de Deus (*secundum voluntatem Dei*). É um acontecimento da interioridade, que se recebe com os sentidos do homem interior no qual visão e audição se mesclam sinestesticamente (*oculis et auribus interioris hominis*) (Cirlot, 2005, p. 24).

O terceiro é a questão do *lugar*, ou espaço. As visões sempre têm conexão com algum lugar ou espaço que é descrito como um mundo *imaginal*, no qual se desenvolve a percepção ou, a partir do qual ela é representada mentalmente. Corbin denomina isso com uma expressão que parece ter sido cunhada por ele próprio, considerando que se trata, na verdade, de uma *geografia visionária* (Corbin, 2006, p. 56). Encontramos uma estrutura semelhante em Hildegard de Bingen, ainda que, a nosso ver, esta talvez fosse mais bem caracterizada como uma *cosmografia visionária*, conforme veremos.

3 Hildegard de Bingen

Nascida em 1098, como décima e última filha de Hildebert e Mechthild, nobres de Bemersheim, não lhe restou outro destino senão o convento. Era um destino comum às filhas mais novas, mesmo as provenientes da nobreza. Uma de suas irmãs já era monja e ao menos dois de seus irmãos homens ingressaram também na vida religiosa. Ingressou no mosteiro beneditino ainda aos oito anos de idade, onde passa a viver reclusa, tendo sido criada e educada sob a orientação da *magistra* Jutta, previamente condessa Judite de Spanheim. Após alguns anos, o caminho inicialmente imposto, torna-se próprio e voluntário, fazendo os votos para tornar-se monja aos doze anos.

Desde a mais tenra infância, Hildegard dava mostras de uma intensa vida interior, referindo-se ao fato de que, desde que contava com três anos de idade sentia a “força e o mistério de ocultas e maravilhosas visões”. Conforme já foi apontado, sofria de algum tipo de

acometimento de fundo neurológico, hoje em dia considerado como algum tipo de enxaqueca forte, que propiciava a percepção das ideias através de vozes audíveis e visões intrincadas e coloridas. Durante muito tempo ela escondeu este dom. Após vários anos no mosteiro, passou a comentar algumas dessas experiências com suas colegas de convento. Aos quarenta anos, tornou-se abadessa. Mas somente aos quarenta e três anos diz ter sentido e ouvido essa voz interior, que lhe impeliu a escrever e transmitir suas visões mais importantes. Já distante dos tempos de juventude, passa a viajar para pregar. Faleceu aos 81 anos e em 2012, foi proclamada “Doutora da Igreja” pelo papa Bento XVI.

Muito já foi estudado e publicado sobre os detalhes de sua vida e o papel destacado e até mesmo revolucionário desta brilhante pensadora frente à Igreja de sua época. Há extensa literatura sobre suas visões, como também sobre música, sua contribuição à medicina⁴, e temas relacionados à questão de gênero. Mas a faceta que pretendemos expor aqui é sua cosmologia visionária, que, embora seja influenciada por obras eruditas da época, as quais ela conhecia extensamente, revela um teor de originalidade flagrante.

3.1 Obras utilizadas

Hildegard de Bingen deixou um legado extenso, entre obras escritas e partituras musicais. Sua obra mais conhecida, principalmente por causa das visões relatadas é o *Scivias*⁵, mas entre as mais importantes, podemos elencar, também relacionadas às suas visões o *Liber divinatorum operum* (Livro das obras divinas – 1163) e o *Liber vitae meritum* (Livro dos méritos da vida – 1150-1163). Já no campo que podemos denominar de história natural, *Physica* e o *Causae et Curae*⁶, nos quais

⁴ Ver, por exemplo, os estudos de Heinrich Schipperges, em especial, *Hildegard of Bingen: Healing and the Nature of the Cosmos*. Princeton: Markus, Wiener: 1997.

⁵ Traduzido e publicado em português a partir de 2015 pela editora Paulus.

⁶ Conforme Moulinier, esses dois livros faziam parte de uma única obra, denominada *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum*. Essa afirmação se apoia em uma

descreve o universo e as propriedades dos elementos naturais ou compostos, entre pedras, plantas e fungos. O segundo deles será utilizado aqui.

Para tratar da cosmologia, utilizaremos aqui o *Livro das obras divinas* (*Liber Divinorum Operum* que também foi denominado *De Operatione Dei*, doravante citado como D.O), que, apesar de ser fundamentalmente um livro no qual descreve suas visões, através delas a autora nos fornece já um panorama dos fundamentos de sua cosmologia e de como entendia e descrevia o céu. Utilizaremos aqui esta obra para introduzir a concepção de universo da autora do modo como ela expôs em suas visões, utilizando, em especial, a Segunda Visão, mas também trechos da Quarta. Algumas das informações e citações também serão aproveitadas do *Scivias*.

Outra obra utilizada neste texto é o *Livro das causas e curas*⁷ (*Causae et Curae* ou *Liber Compositae Medicinae*, doravante citado como C.C.). Aqui reproduziremos partes desta obra, a fim de mostrar brevemente, através de suas próprias palavras, como esta pensadora entendia o céu, sua mecânica e a ação de seus elementos constitutivos no mundo natural e humano. *Causae et Curae* é uma obra atribuída tardiamente. Originalmente a Hildegard de Bingen havia sido atribuída somente a *Physica* (ou *Liber Simpliciter Medicinae*). Mas eram já conhecidos alguns fragmentos citados no manuscrito de Berlin (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, lat. 4º 674, fol.103ra-va, cerca de 1220) bem como

carta de 1170, de autoria de Volmar, que menciona esse título para uma obra de Santa Hildegarda, que englobaria *Physica* e *Causae et curae* (Moulinier, 1998, p. 136).

⁷ Edições: *Causae et curae*, ed. Paul Kaiser. Leipzig, 1903. Hildegard von Bingen, *Causae et Curae* (Holistic Healing). Trans. by Manfred Pawlik and Patrick Madigan. Edited by Mary Palmquist and John Kulas. Collegeville, MN: Liturgical Press, Inc., 1994. *Causas y remedios. El arte de curar de Santa Hildegarda*. Edición Manfred Pawlik. Madrid: Susaeta Ediciones. 1999. Beate Hildegardis Cause et cure, ed. Laurence Moulinier. Berlin: Akademie Verlag, 2003. *Les causes et les remèdes (Liber compositae medicinae. Causae et curae)*. Trad. Pierre Monat. Grenoble: Jérôme Millon, 2005, 301 p. *Causes and Cures of Hildegard of Bingen*. Trans. by Priscilla Throop. Charlotte, VT: Medieval MS, 2006, 2008.

havia referências a essa obra em outros manuscritos e tratados médicos. Isso despertou a suspeita de que haveria outra obra médica de autoria de Hildegard.

Por volta de 1220, o prior cisterciense Gebeno d'Eberbach compôs uma compilação de profecias de Hildegarda, conhecidas como *Speculum futurorum temporum* e, na segunda versão da epístola dedicatória com a qual ele fornece seu trabalho, que provavelmente é 1222, ele recapitula os escritos da abadessa e empresta a ela a autoria de dois tratados de medicina (Martins, 2020, p. 6).

Em 2003, Moulinier publicou a primeira edição crítica de *Causae et Curae* e nesta, discutiu a problemática da autoria, levantando a possibilidade de que esse trabalho contivesse inicialmente um núcleo concebido por Hildegard, mas que a maior parte dele tivesse sido uma compilação organizada por outros após sua morte. “A própria origem da dupla *Causae et Curae* e *Physica* coloca, portanto, um problema, embora as ligações apontem laços estreitos entre as duas obras e defendam uma origem comum de ambos os tratados”⁸. Colabora com essa posição o fato de que compilações foram realizadas e os próprios títulos conferidos pela autora foram modificados através dos tempos.

4 Uma cosmologia visionária

A primeira representação do Universo apresentada por Hildegard no *Scivias* não era circular, mas correspondia à imagem de um ovo cósmico. Mais adiante ela adotará o modelo circular que era comum em seu tempo, que observaremos tanto no *De Operatione Dei* quanto no *Causae et Curae*. Não há explicações claras sobre o motivo dessa revisão.

⁸ “L’origine même du couple Cause et cure et Physica pose donc problème, bien que des liens étroits d’imbrication existent entre les deux œuvres et plaident pour une origine commune aux deux traités”. Ver mais em Laurence Moulinier, éd. — *Beate Hildegardis. Cause et cure*. Munich, Akademie Verlag, 2003 (Rarissima mediaevalia, 1)

Figura 1 – O Universo. Scivias, c. 1165, iluminura do manuscrito.



Em suas obras posteriores, Hildegard representará sempre o universo como circular. No *Causae et Curae*, Hildegard falará sobre o início da criação e a origem da matéria na própria vontade de Deus. Essa questão da matéria é importante para nós, dado que apresentará sua *cosmografia* a partir de um modelo baseado nos elementos. Sobre a criação do mundo, Hildegard nos diz que “Deus foi antes da criação do mundo; ele é, e não tem princípio, e ele mesmo foi e é a luz, o esplendor e a vida” (C.C., I, 1 p. 27). Deus assim seria a única coisa incréada, que não tem princípio, e é descrito pela autora como sendo em si mesmo a luz, o esplendor e a vida.

Prossegue explicando a origem das coisas criadas do seguinte modo: “Assim, quando Deus quis fazer o mundo, fez do nada, mas a matéria do mundo estava em sua própria vontade”, admitindo que a matéria existiu primeiro na Vontade de Deus antes da criação

propriamente dita, “Pois, quando a vontade de Deus se revelou para dedicar-se à sua tarefa, foi produzida a matéria do mundo como um globo sombrio e informe, conforme a sua vontade e da maneira que Deus quis” (C.C., I, 1 p. 27). Desse modo, Hildegard nos apresenta que a matéria é a primeira a ser criada, posto que procede diretamente da revelação da vontade de Deus. Não surge em um determinado momento da Criação, mas será ela mesma, enquanto um “globo sombrio e informe”, que proporcionará as condições para que os seres passem a existir.

Enquanto dispondo já da matéria como condição básica para o surgimento das criaturas, esclarece o modo como se dá a vivificação dos seres. A ação de Deus, que, segundo ela é fogo e vida, para atingir este objetivo, foi a de insuflar este fogo e, com ele, seu espírito que inspirou a vida nas criaturas. Para Hildegard, Deus é fogo e o espírito de Deus é vida:

Quando no princípio soou a palavra de Deus, o conjunto das criaturas existia sem fogo e estava frio. E o Espírito de Deus, que é fogo e vida, se deslocava sobre as águas. Este espírito inspirou a vida em cada criatura, segundo as espécies, e as incendiou, insuflando-lhes seu fogo, de modo que cada criatura tivesse vida e fogo segundo a sua espécie. o verdor é obra da Palavra; mas não haveria nenhum verdor, se não tivesse contido o calor e o fogo, e cada criatura se desolaria, dividiria e pereceria desconsolada se seu espírito no estivesse fortalecido com o fundamento de uma vida ígnea (C.C., I, 46, p. 40).

Já no Livro das Obras Divinas (*Liber Divinorum Operum*) ela oferece uma descrição do Universo enquanto circular, composto a partir de seis círculos concêntricos, do mais externo ao mais interno. Isto está descrito, principalmente na Segunda Visão. Ela inicia com a descrição de uma circunferência externa *semelhante* ao fogo brilhante, que é o primeiro elemento e está sobre os demais e os contém. “Que em sua parte más externa se veja por toda a circunferência um círculo semelhante ao fogo brilhante, significa que o primeiro elemento, que é o fogo, está

sobre todos os outros, porque é leve e contém em si os outros elementos, iluminando-os” (D. O. II, IV).

Figura 2 – *Liber Divinorum Operum* I.2: as esferas cósmicas e o ser humano.



Fonte: Biblioteca Statale di Lucca, MS 1942, fol. 9r.

Hildegard aqui segue a filosofia ao afirmar que o fogo é o mais leve de todos os elementos e, portanto, seria uma camada mais externa, mas com sua descrição do universo, veremos que não adota a distinção sublunar-supralunar, posto que o firmamento está inserido nesse modelo e surgirá bem abaixo do fogo. Para ela este é o limite mesmo do universo como um todo e “Penetra todas as criaturas e distribui a elas a alegria de sua luz, símbolo do poder de Deus que está acima de tudo e que a tudo confere vida” (D. O. II, IV). Note-se que em seu próprio texto, afirma ser uma luz que penetra todas as criaturas e é símbolo do poder de Deus. Lembremo-nos de que, conforme os traços citados, elencados por Corbin, os elementos dos relatos visionários não são

alegorias, mas símbolos daquilo que não pode ser expresso de outra maneira.

Outro detalhe interessante a se observar nessa passagem é que ela não afirma que este fogo seja realmente um fogo tal como conhecemos, mas *semelhante* ao fogo brilhante. Este é um recurso muito utilizado pelos profetas, ao descreverem suas visões, para que os leitores não se confundam com os elementos terrenos que conhecem. O profeta mais destacado nessa linguagem é, sem dúvida, Ezequiel, que, em sua visão, não afirma que qualquer dos elementos de suas visões seja efetivamente algo conhecido neste mundo, mas apela justamente para a *semelhança*, como fará Hildegard.

Abaixo do círculo de fogo não encontraremos a esfera do ar, como poderia ser esperado, mas ela descreve um segundo círculo de fogo, chamado por ela de fogo negro: “E, sob este círculo de fogo brilhante se encontra outro círculo, como um círculo de fogo negro, porque este fogo, que está submetido ao primeiro, é o fogo do juízo, em certa medida infernal, criado para o castigo dos malvados” (D. O. II, IV). Submetido ao primeiro que é um fogo divino que distribui a luz de Deus, neste círculo ela situa o inferno. Assim sendo, como ela trata todos esses círculos enquanto elementos, estruturando uma sequência espacial, temos aqui apresentada uma localização que considerariamos como *cosmográfica* do inferno, onde sofrem as almas dos maus.

Abaixo dos círculos de fogo (o luminoso e o negro), ela situa um círculo que ela compara ao éter. Mas, para ela, este não é uma matéria para o firmamento. O firmamento aparecerá muito mais abaixo. O círculo do éter é descrito por ela como o que contém o mundo inteiro. Além disso tem uma função divisória entre o que ela denomina realidades superiores e realidades inferiores, e retentora, contendo a ambas para que não atravessem seus limites.

E, a seguir, sob o círculo de fogo negro há outro, que é como um círculo de éter puro, de tanta densidade como os dois círculos de fogo precedentes, porque debaixo dos dois fogos descritos, quer dizer, o

fogo brilhante e o fogo negro, se entende o puro éter que, com sua circunferência, contém o mundo inteiro, e seu resplendor provém deles como as chispas do fogo quando o fogo propaga sua chama. [...] Além disso, o éter retém as realidades superiores e inferiores para que não superem seus confins (D. O. II, V).

Abaixo do éter, encontraremos três círculos de ar. O primeiro deles é o círculo que ela descreve como sendo como de ar úmido. Justifica assim sua adesão à passagem bíblica que descreve a separação das águas, localizando neste círculo as águas superiores, que são referidas no Gênesis como estando acima do firmamento: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas, e assim se fez. Deus fez o firmamento que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento” (Gênesis 1:6-7). Esta era uma discussão frequente entre filósofos e teólogos, na qual os primeiros afirmavam que estas águas superiores não poderiam existir. Foi presente na obra de Ambrósio e Isidoro de Sevilha, entre outros, cujas obras certamente eram conhecidas por Hildegard⁹. “Este círculo significa que sob o círculo de éter, por toda a circunferência do firmamento, se encontram aquelas águas, que sabemos de sua existência por cima do firmamento” (D.O., II, VI).

Seguindo na linha da defesa da separação entre as águas superiores e inferiores, Hildegard advoga que há necessidade de algo que contenha as águas superiores, posto que, se não houvesse, poderiam

⁹ Esta é a sentença de Ambrósio: os sábios deste mundo argumentam que as águas sobre os céus não podem existir. Agregam também que dado que o orbe do céu é redondo, volúvel e ardente, neste circuito volúvel não pode de modo algum a ver águas. Pois é necessário que resvalam e se deslizem quando o orbe se inclina do superior ao inferior e por isso, de nenhum modo podem permanecer as mencionadas águas, já que o eixo do céu com seu movimento rápido, ao se inclinar, derramá-las-ia ao girar. No entanto, que estes sábios deixem de dizer insensatezes e reconheçam confusos que aquele que tudo criou do nada pôde estabelecer no céu aquela natureza das águas com solidez glacial. Pois quando eles dizem que o orbe refulgente das estrelas ardentes gira, por acaso a Divina Providência não cuidou necessariamente de que entre o orbe interior e o orbe superior do céu as águas transbordassem e temperassem os incêndios do eixo fervente? Isidoro de Sevilla *De Natura Rerum*, p. 165.

causar inundações. Assim sendo, deve seguir a este círculo de ar úmido, um outro círculo de ar que é descrito por ela como denso, branco e luminoso: “Este círculo detém, por seu poder e por sua tensão, as inundações que provêm das zonas superiores, que, devido a seus transbordamentos repentinos e desmedidos, poderiam submergir as terras” (D.O., Parte I, Segunda Visão, VII, p. 47).

O último dos círculos de ar é o que circunda a Terra, o que hoje chamamos de atmosfera. Segundo a autora, ele é proveniente dos elementos superiores, “os quais exalam um ar que não é diferente dos mencionados elementos [...] como o alento humano sai sem separar-se” (D.O., Parte I, Segunda Visão, VIII, p. 47), e este seria o ar tal como conhecemos e respiramos. No centro desses elementos, circundado por este último círculo de ar estaria o globo terrestre. Os elementos superiores já elencados governariam a Terra e sua vida e ela estaria continuamente conectada a eles, deles recebendo o necessário para sua subsistência, fecundidade e energia.

O globo que se encontra no meio deste círculo de ar tênue, a igual distância em toda sua circunferência do círculo de ar denso, branco e luminoso, é a terra, que está situada no meio dos outros elementos que a governam. Por esta razão, em todo o seu contorno estes elementos sustentam-na de forma igual. Está conectada com eles, deles recebe continuamente sua subsistência, fecundidade, e energia para manter-se em sua integridade. A vida ativa simboliza, de algum modo, a terra, porque se move no meio dos justos desejos, se agita em todas as direções, gira sem trégua, mas se mantém firme com a justa medida da devoção para conservar a força do discernimento (D. O., II, XIII).

Os elementos superiores, por si, embora separados e distinguidos por círculos diferentes, encontram-se firmemente ligados, sem espaço entre eles, posto que esta é a ordem divina. Isso garante que o mundo inferior não seja destruído.

Os seis círculos estão unidos entre eles sem nenhum espaço que os separe. Se a ordem divina não os mantivesse consolidados com esta

ligadura, o firmamento teria explodido e teria perdido sua consistência. É uma alusão ao papel que desempenha o Espírito Santo no crente, sua inspiração conecta entre si as virtudes à perfeição. Assim, quando lutam contra os vícios do diabo, podem realizar qualquer boa obra (D. O. Parte I, Segunda Visão, IX, p. 48).

O superior e mais sublime círculo de fogo luminoso penetra todos os demais círculos e, assim por diante, cada um desses elementos descritos penetra também aqueles que lhe seguem.

O círculo superior penetra com seu fogo todos os demais círculos. o círculo úmido faz o mesmo graças à sua umidade. o elemento supremo, o fogo, reforça os outros elementos graças à sua força incandescente. o elemento aquoso, com sua umidade, introduz no restante a força vital da fecundidade. a onnipotência de Deus santifica assim, através das maravilhas de sua graça os fiéis, e a obra dos fiéis glorifica a misericórdia de seu Criador na verdadeira humildade da santidade (D. O., Parte I, Segunda Visão, X, p. 48).

Dentre estes círculos, os elementos aos quais dá maior destaque são o fogo brilhante, denominado por ela “elemento supremo”, que reforça os demais por sua força incandescente, e o círculo úmido que confere a vida ou, em suas palavras “introduz no restante a força vital da fecundidade”. Sem a existência destes não seria possível a vida na Terra.

Uma outra descrição, de certo modo semelhante, sobre a atuação do fogo divino, pode ser encontrada na quarta visão do Livro das Obras Divinas (*Liber Divinorum Operum*), que reproduzimos brevemente abaixo.

E vi que o firmamento e todas suas dependências, sua espessura de um extremo ao outro por cima da terra, era igual ao da terra de um extremo ao outro. Vi logo que o fogo superior do firmamento, agitando-se de vez em quando, lançava sobre a terra, escamas parecidas a chispas, que infligiam lesões e feridas aos homens, aos animais e aos frutos da terra. Também vi que uma névoa escapava às vezes do fogo negro e alcançava a terra. Dessecava o verdor e a umidade dos

campos, mas o círculo de éter puro opunha resistência tanto às escalas como à névoa, de modo que não castigassem as criaturas com pragas excessivas (D. O., Parte I, Quarta Visão, I, p. 95).

Figura 3 – Liber Divinorum Operum I.4: Cosmos, Corpo e Alma.



Fonte: Biblioteca Statale di Lucca, MS 1942, fol. 38r.

Mas, nesta descrição ela acrescenta e destaca o papel do círculo do éter, que não havia adquirido tanta importância na descrição da Segunda Visão. Também aponta que o fogo superior não pode ser recebido de modo direto pelas criaturas, pois isso seria devastador. Como o fogo lançado é de uma força incomensurável, sua ação direta poderia atingir de modo a causar dano a homens, animais e frutos da Terra. Por esta razão, o éter funcionaria como filtro ou camada protetora para que a ação deste não causasse danos. Do mesmo modo, nessa passagem explica que, por vezes, também uma “névoa” escapava do fogo negro e, do mesmo modo, o éter evitava que pragas excessivas atingissem a

terra. Observe-se que o que provém do círculo de fogo negro também atinge a terra e tem consequências nela.

Ainda que suas visões sejam inspiradas pela arte cristã da época, e que possamos encontrar representações que de algum modo se relacionam com suas descrições, destaca-se a originalidade da autora expressa na organicidade e interpenetração dos diferentes níveis na representação.

A Cosmologia medieval, ainda que não seja substancialmente diferente da representação estrutural do universo de Hildegard, está mais preocupada em definir relações espaciais e hierárquicas entre os céus e a terra. As iluminações de Hildegard refletem um universo ptolomaico geocêntrico no qual círculos concêntricos rodeiam a terra ou a figura humana central, representam os planetas, as estrelas fixas e, finalmente, a orla externa, o reino celestial. Entretanto, Hildegard está mais interessada no modo como essas relações refletem propósito e significado (Newman, 2002, p. 44).

Nas passagens citadas, certo é que seu interesse está nas inter-relações entre os diversos círculos. Mas há muitos elementos mais nas visões e figuras de Hildegard de Bingen do que simplesmente esses círculos celestiais, além os astros, estrelas fixas e elementos do firmamento. Há outras forças interligadas a tudo isso, além do éter e das águas já comentadas, como influências que procedem do firmamento, os ventos, aos quais ela confere papel de destaque e representações da natureza que conferem peculiaridade ao conjunto das representações de suas visões¹⁰. Mas suas descrições sobre o firmamento, a Terra e suas criaturas e as respectivas relações com as forças desse cosmos descrito consistiriam em outro tema que não teríamos como abordar aqui.

¹⁰ Quanto à linguagem utilizada por Hildegard de Bingen, há uma discussão interessante na tese doutoral de Wouters, Dinah, '*A Prophet's Take on Allegory: The Dimensions of Allegorical Form in Hildegard of Bingen's Vision Books*', Maio 2019, Ghent University.

5 Considerações finais

Acreditamos ter apontado aqui os elementos principais que sustentam nossa abordagem de que, aquilo que é relatado nas obras de Hildegard de Bingen que são as anotações das descrições de suas visões não é totalmente cabível na categoria geral de literatura mística. Haveria assim necessidade de trabalhar certas produções em separado, a partir das suas características próprias, enquanto literatura visionária, tal como faz Corbin em relação aos textos de origem persa. Além disso, cremos ter demonstrado a razão pela qual utilizamos o termo cosmografia visionária para designar estas descrições, inspirado no termo cunhado por Corbin de geografia visionária.

Quanto aos três traços que caracterizariam esta produção visionária, selecionamos a linguagem simbólica, o estado no qual as visões se manifestam e a utilização de *lugares*. Apontamos a questão do símbolo como linguagem privilegiada pela autora que, seguindo a linguagem usada pelo profeta Ezequiel, descreve o que vê não afirmando que sejam os elementos tais como os conhecemos, mas sempre através de semelhança. Essa semelhança indica que ela os está usando como símbolos de algo que não pode ser comunicado de outro modo. Quanto ao estado no qual essas visões se apresentam, a própria biografia de Hildegard pode atestar, assim como as testemunhas de suas visões, que, em diversos momentos, atestam a situação na qual se encontrava a abadessa quando era acometida por elas. O terceiro elemento, o de lugar, foi o que mais nos ocupou nesse texto, tentando caracterizar essa simbologia utilizada por ela como elementos sensíveis e a descrição de uma ordem descrita de modo espacial, que é o que garante a criação e a subsistência do mundo tal como o conhecemos.

Referências

- CIRLOT, Victoria, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder, 2005.
- CORBIN, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Siruela, 2006.
- CORBIN, Henry. *Avicena y el relato visionario*. Barcelona: Paidós, 1995.
- HILDEGARD DE BINGEN. *Hildegardis, Causae et curae*. Ed. Paulus Kaiser. Leipzig, 1903
- HILDEGARDA DE BINGEN. *Libro de las Causas y Remedios de las enfermedades*. Trad. José María Pujol Bengoechea e Pablo Kurt Rettschlag Guerrer. Madrid: Hildegardiana, 2013.
- HILDEGARDA DE BINGEN. *Liber Divinorum Operum Libro de las Obras Divinas*. Trad. Rafael Renedo. Madrid: Hildegardiana, 2013.
- HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias (Scito Vias Domini) Conhece os Caminhos do Senhor*. Intro. Barbara J. NEWMAN. São Paulo: Paulus, 2015.
- HILDEGARD DE BINGEN. *Beate Hildegardis Cause et cure*. Ed. Laurence Moulinier. Berlin: Akademie Verlag, 2003. (Rarissima mediaevalia, 1).
- ISIDORO DE SEVILLA. De Natura Rerum. In: *Escritos*, v. 27, n. 58, 2019. p. 157.
- MARTINS, Maria Cristina da Silva. Physica: uma das obras científicas de Hildegarda de Bingen. In: *RÓNAI – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v. 8, n. 1, 2020, p. 3-18.
- MOULINIER, L. Abbesse et agronome: Hildegard et le savoir botanique de son temps. In: BURNETT, C.; DRONKE, P. (ed.). *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*. London: Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London, 1998. p. 135-156.
- NEWMAN, Marsha. Christian Cosmology in Hildegard of Bingen's Illuminations. *Logos – A Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 5, n. 1, 2002. p. 41-61.
- SCHIPPERGES, Heinrich. *Hildegard of Bingen: Healing and the Nature of the Cosmos*. Princeton: Markus, Wiener: 1997.
- WOUTERS, Dinah. *A Prophet's Take on Allegory: The Dimensions of Allegorical Form in Hildegard of Bingen's Vision Books*. (PhD thesis). Ghent University, 2019.

Sincretismo religioso e religião em processo

Paulo Estevão Tavares Cavalcanti

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.04>

1 Introdução

O presente trabalho argumenta a favor de uma atitude pluralista frente à diversidade religiosa e apresenta o sincretismo religioso como um movimento positivo indutor dos processos de adaptação das diversas religiões como resposta às mudanças no ambiente cultural em que estão imersas.

A tese central aqui desenvolvida é que o sincretismo e a inovação, constituem processos naturais e necessários para a sobrevivência das diversas religiões que não devem ser entendidas como doutrinas acabadas ou consideradas como cânones imutáveis legados pela tradição, mas como instituições que se atualizam constantemente, o que nos permite entendê-las como parte de um processo que se desenrola constantemente na história humana, sem que seja possível projetar sua conclusão.

2 Considerações iniciais

Na exposição que se segue, para uma melhor compreensão, informamos o sentido em que serão utilizados alguns termos. Não pretendemos com isso esgotar os seus significados, mas delimitar como são entendidos no presente trabalho.

Por religião entendemos um conjunto de símbolos, crenças e práticas sociais que afirmam a existência de uma realidade metafisicamente e axiologicamente final, a partir da qual é possível alcançar um bem supremo ou um estado pessoal de realização plena.

Definida dessa forma, entendemos que a religião como instituição social está inserida no domínio mais amplo da cultura como produção humana, a partir da nossa interação com o mundo, este último entendido como o conjunto das dimensões física e humana da existência e os resultados da interação entre essas dimensões. Definida nesse sentido, é possível observar a existência de diversas religiões com símbolos, crenças e práticas sociais diversas e que afirmam diferentes maneiras de alcançar o bem supremo ou o estado de realização plena. Essas religiões, diversamente constituídas, apresentam contradições massivas e inconciliáveis entre si, no que concerne às suas doutrinas e caminhos para alcançar o objetivo esperado pelos seus seguidores.

Dado que, em termos epistêmicos¹, todas elas estão em situação semelhante, não é possível determinar qual delas seria a mais correta. Essa situação constitui o que se denomina na Filosofia da Religião de problema da diversidade religiosa. As diversas formas de convivência, interação e diálogo entre esses diferentes matizes religiosos resulta não poucas vezes em situações em que, crenças e práticas de uma religião influenciam, por razões diversas, outras religiões, resultando em sincretismos que, para alguns são ocorrências nocivas que maculam a suposta pureza da religião original e para outros representa um movimento positivo que engendra inovações e pode ser entendido como inerente à própria natureza do fenômeno cultural.

Na sequência da exposição desenvolveremos de forma mais aprofundada cada uma das categorias aqui definidas e a forma de encadeamento que nos permite postular a religião como processo.

¹ Para mais aprofundamento dessa questão ver Alston, W. *Perceiving God*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

3 Diversidade religiosa

Entendemos por diversidade religiosa a existência de diferentes religiões socialmente estabelecidas, que professam diferentes crenças e rituais e apontam para realidades últimas e formas diferentes de realização humana. Nesse sentido, elas divergem entre si em termos da natureza da realidade última e sobre os caminhos que seus seguidores devem cumprir para atingir o bem maior.

A existência da diversidade religiosa fomenta respostas diversas aos praticantes das diversas religiões, sendo as atitudes mais comuns aquelas descritas pela trilogia tradicional: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo.

Apesar das religiões não constituírem teorias, de certa forma, elas implicam teorias ou explicações sobre a natureza da realidade última e sobre a natureza do bem último para os seres humanos. Embora existam afinidades entre porções dessas explicações entre duas ou mais teorias, existem, contudo, contradições massivas entre as principais religiões socialmente estabelecidas.

Dada a existência desse conflito, cresce a dificuldade de julgar qual dos participantes dessas religiões possui crenças garantidas. Garantia aqui tomada no sentido da posse de bases indicativas de verdade para essas crenças. Nesse caso, será impossível afirmar que ambos os conjuntos de crenças são verdadeiros.

Uma observação interessante é aquela postulada por (Runzo, 2010)², que afirma que as religiões possuem crenças de dois níveis: (1) crenças sobre o acesso à realidade última, (2) crenças sobre a natureza dessa realidade última e como ela fornece significado à vida. Segundo ele, as crenças do primeiro nível, são geralmente compartilhadas por várias religiões estabelecidas, todavia as crenças do segundo nível frequentemente constituem razões para conflito entre elas. De fato, não

² Pluralism and relativism, in: MEISTER, Chad (org.), *The Oxford handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford university press, 2010, p. 61-76.

possuirmos meios de afirmar que uma determinada religião é mais verdadeira que a outra, uma vez que não possuímos nem a escala nem os instrumentos adequados para construir essas comparações.

Mesmo imaginando um critério pragmático baseado nos frutos das religiões em termos transformacionais, ainda assim não é possível uma comparação desse tipo, visto que os aspectos doutrinários das diversas religiões socialmente estabelecidas apontam para diferentes critérios de sucesso no que se refere à realização humana. Ainda que estabelecêssemos critérios morais como métrica para avaliar a verdade de uma determinada religião ainda seria uma tarefa complexa, visto que as diversas religiões predominantes em contextos culturais diversos têm atribuído diferentes valores morais a situações históricas específicas.

Na ausência de uma solução possível para o problema da diversidade religiosa, alguns autores têm defendido uma convivência harmoniosa entre os diversos credos em um mundo cada vez mais plural e integrado, graças aos avanços tecnológicos da chamada modernidade, o que nos conduz ao tema das propostas de relações interreligiosas pautadas em princípios de respeito, abertura e acolhimento para com o outro, aqui entendido como aquele que é externo ao contexto cultural e religioso dominante.

Griffiths (2010) considera as seguintes respostas como as mais comuns aos praticantes religiosos que passam a se inserir em um outro espaço religioso: domesticar, evitar ou separar, tolerar ou o abraço do amor. A domesticação consiste em um conjunto de atitudes e ações com o objetivo de separá-lo de sua comunidade religiosa original e torná-lo membro da comunidade em que é considerado um estranho, deixando nesse processo essa condição. Essa é basicamente a ação dos missionários e parece ser a mais comum das atitudes em relação aos estrangeiros religiosos. A atitude de evitar ou separar pode se apresentar em graus diversos, mas a forma mais comum é a rejeição de qualquer tipo de contato seja físico, visual ou verbal. O objetivo nesse

caso é remover o rejeitado de sua presença e pensamento, chegando no limite a privá-lo de sua própria existência de forma permanente.

A tolerância para com os praticantes de religiões minoritárias no mundo moderno é entendida como uma virtude cívica, em um esforço para conviver com algo que desagrada; normalmente é um ato de poderosos para com os impotentes, concedendo-lhes um espaço que não podem ocupar por si mesmos. Por fim, a atitude de abraçar com amor, representa uma atitude puramente religiosa ao aceitá-los como um presente em virtude mesmo de sua alteridade; para isso é exigida principalmente uma profunda modéstia epistêmica, no sentido de os acolhedores aceitarem suas próprias limitações para discernir o que está certo ou errado nas crenças do outro.

Uma solução mais radical, contudo, é aceitar a diversidade religiosa como resultante de nossa limitada racionalidade que não nos permite mergulhar em questões aléticas tão complexas como aquelas que envolvem as crenças religiosas. Nesse sentido, a aceitação do pluralismo como resposta ao problema da diversidade religiosa tem sido levantada por filósofos da religião que defendem uma posição pluralista radical, no sentido de que todas as religiões apontam para formas de realização, que embora diversas, atendem aos anseios de seus praticantes sem, contudo, deslizar para um relativismo.

Essa é a posição de (Rose, 2013) que afirma que a diversidade religiosa é algo inevitável em virtude da mudança como característica de todas as atividades, atitudes e pensamentos humanos, em outras palavras, em razão das mudanças culturais próprias à nossa condição humana. Nesse sentido, acredita que o pluralismo se apresenta como o futuro da religião e afirma que, nesse processo, o sincretismo desempenha importante papel na ascensão e queda dos ensinamentos e identidades religiosas.

4 Sincretismo

A reflexão sobre o futuro de qualquer aspecto cultural humano passa pela análise do passado, de forma que se possa delinear alguma tendência, essa situação não é diferente para a religião.

O termo sincretismo aparece pela primeira vez no tratado do historiador grego Plutarco, utilizado para ilustrar a união dos cretenses em torno de um inimigo comum. Mais tarde o termo foi utilizado para rotular as modificações introduzidas na ortodoxia reformada pelos teólogos protestantes dos séculos XVI e XVII. Mais recentemente o termo tem sido utilizado no sentido de uma mistura de coisa diversas e incompatíveis.

Desenvolvimentos recentes no estudo da diversidade religiosa, contudo, consideram a ideia de que o sincretismo religioso representa importante papel no surgimento das variações que resultam em mudanças significativas na identidade de doutrinas religiosas constituídas. Essa é a posição defendida por (Rose, 2013), quando afirma que até recentemente, o vocábulo sincretismo era geralmente utilizado por antropólogos no sentido de aculturação, que vem a ser um processo de síntese a partir da interação entre duas culturas. Essa noção, entretanto, segundo esse autor, não deve ser confundida com estratégias missionárias de inculturação³, contextualização, acomodação e indigenização⁴, que são tentativas de expressar ideias religiosas supostamente normativas nos idiomas de outra tradição religiosa.

Para esse autor, o pluralismo, implica uma desparticularização⁵ de todas as tradições religiosas, uma vez que representa o fim de um

³ É a aquisição de preceitos, hábitos e da cultura por um povo dominado.

⁴ Fenômeno de adaptação em um povo de um princípio de valor humano que lhe foi pregado ou ensinado, ou inculcido.

⁵ Rose entende desparticularização como o processo por meio do qual uma tradição religiosa se desfaz paulatinamente na medida em que se adapta às mudanças culturais. Para ele esse movimento é inevitável em virtude das mudanças culturais que ocorrem ao longo do tempo.

processo que tem início com o hibridismo religioso; esses processos de mudança religiosa podem ser vistos como partes de um processo maior de sincretismo. De fato, para (Rose, 2013), o hibridismo religioso dá origem a novas identidades religiosas e a desparticularização, prepara o terreno substituindo antigas, por novas identidades

(Harrison, 2014) defende a posição de que o sincretismo é bem-vindo quando ele promove melhorias para uma religião existente, mas que nem sempre o resultado corresponde ao esperado, isto é, nem sempre resulta em progresso.

Os principais motivos para devotos de algumas religiões resistirem ao sincretismo são o temor da perda de insights importantes para sua crença, a perda dos limites da religião que professa ou, em alguns casos, o temor que o sincretismo altere o jogo de poder interno à estrutura religiosa à qual pertence.

Uma característica importante da experiência do sagrado é despertar a capacidade humana de reelaborar e remontar criativamente símbolos que governam as ordens sociais, culturais e institucionais da sociedade e os mecanismos mais importantes por meio dos quais essa criatividade age são a invenção da tradição e o sincretismo. Nesse sentido, essas são práticas por meio das quais os diversos grupos religiosos reelaboram os seus respectivos discursos sobre suas tradições.

A inovação diz respeito à reelaboração de seu próprio discurso sobre a origem de uma determinada religião, enquanto o sincretismo, por outro lado, consiste na reelaboração do discurso tradicional baseado na analogia cultural, isto é, em conformidade com o discurso dos demais grupos religiosos. De acordo com Palmisano e Pannofino (2017) essas estratégias desafiam as fronteiras conceituais, identitárias e axiológicas da tradição religiosa e permitem a produção criativa de novos significados em um determinado ambiente em momentos históricos de mudança social.

Dessa forma, as religiões vão se modificando ao longo do tempo de forma a gerar sínteses inovadoras de ideias e práticas religiosas.

Essa posição é consistente com aquela defendida por (Rose, 2013), de que o futuro da religião, em geral, deverá convergir para o que ele denomina de pluralismo apofático, baseado na negação de afirmações religiosas que, na medida em que o processo de sincretismo evolui, vão perdendo suas credenciais de verdades universais e substituídas por outras reflexões adequadas à nova face do movimento religioso resultante do sincretismo. Isso não significa que esse pluralismo seria monócórdio, no sentido de resultar sempre em atitudes negativas em relação às crenças religiosas, mas incorpora também a dimensão catafática, em um movimento dialético, na medida em que as doutrinas e crenças são atualizadas.

5 Tradição e Inovação

A aceitação do sincretismo religioso pela adoção de uma postura pluralista com relação à diversidade religiosa envolve lidar com o processo dialético entre a manutenção da tradição e a aceitação dos processos que implicam inovação dessa tradição.

O vocábulo tradição é geralmente utilizado no sentido de um conjunto de padrões herdados de crenças e práticas que foram transmitidos de geração em geração. Em um outro sentido pode significar apenas a alegação de que certos elementos culturais estão enraizados no passado.

Hobsbawm e Ranger (1983) afirmam, entretanto, que muitos costumes considerados como antigos são na verdade, inovações recentes. Essa situação, parece ocorrer também no domínio da religião, onde é possível verificar a mistura de tradições antigas com novas tradições ou ainda antigas tradições atualizadas de forma a atender às mudanças culturais. De fato, nenhuma tradição cultural é mantida sem modificações ao longo do tempo. Elas engendram processos de transformação e evolução, embora mantenham uma memória seletiva do passado do qual derivam. Como bem enfatizam Palmisano e Pannofino:

Muitas tradições inventadas, como entendidas por Hobsbawm e Ranger, podem, em um exame mais detalhado, ser consideradas como tradições inventivas, ou seja, não criações novas, mas redescobrem e reformulam de forma inovadora materiais pré-existentes por meio dos quais estabelecem uma continuidade plausível para parecer credível e legítimo⁶ (Palmisano; Pannofino, 2017, p. 14).

As diversas religiões, como integrantes do quadro cultural, geralmente procuram enfatizar a sua tradição como forma de valorização, por meio de alegações de que seus credos e práticas foram originalmente transmitidos de uma fonte transcendente e/ou apresentando narrativas sobre a origem revelada de suas doutrinas, que supostamente foram preservadas até nossos dias.

De acordo com Lewis:

A invenção da tradição é o primeiro mecanismo criativo sobre o qual a criatividade sagrada se baseia. No campo religioso, o apelo à tradição é uma estratégia tipicamente adotada para conferir legitimação, prestígio e credibilidade a um corpus de ensinamentos e/ou liderança espiritual⁷ (Lewis, 2003, p. 13).

Um importante papel para o declínio das religiões é geralmente atribuído ao processo de secularização que se intensificou nos últimos dois séculos. Devemos observar, entretanto, que a secularização não deve ser entendida como um processo de declínio religioso, mas como um processo de transformação religiosa, que tem sua fonte na dissociação do sagrado em relação à religião institucional. Por meio desse processo a religião se torna apenas uma possível fonte onde pode ser

⁶ No original: Many invented traditions, as understood by Hobsbawm and Ranger, may on closer examination be considered as “inventive” traditions, which is to say, not ex novo creations but they rediscover and innovatively reformulate pre-existent material through which they establish plausible continuity in order to appear credible and legitimate (Palmisano; Pannofino, 2017).

⁷ No original: “Invention of tradition is the first creative mechanism upon which sacred creativity is based. In the religious field, appealing to tradition is a strategy which is typically adopted in order to confer legitimation, prestige, and credibility to a corpus of teachings and/or spiritual leadership” (Lewis, 2003).

encontrado o sagrado, isto é, a religião constitui uma, mas não o único lugar do sagrado. De fato, a partir de meados do século passado, novas formas de espiritualidade têm se desenvolvido a partir de elaborações em que são combinados elementos de religiões diversas com aspectos da dimensão secular do mundo. A par disso e de forma contínua, as religiões tradicionais vêm incorporando novos elementos a partir de reinterpretações da tradição, como respostas às mudanças nos contextos social e cultural.

Muitas vezes, a necessidade da inovação surge de um mais profundo entendimento da tradição ou mesmo de uma releitura dela, em virtude de mudanças na realidade atual, isto é, quando uma adaptação ao ambiente social vigente se faz necessária. Ao que parece, aceitar a tradição estimula a criatividade para transformar aquilo que já foi estabelecido.

6 Religião em processo

Em termos intuitivos poderíamos imaginar as crises sociais como a principal motivação para as grandes inovações nas religiões. Essa ideia, contudo, não é de todo verdadeira porque as crises sociais nunca esgotam a explicação do surgimento de inovações nas religiões. Mas, necessário de faz entendê-las, como um entre outros fatores precipitadores dos processos de inovação. Fatores como o ambiente social, a influência da história anterior de desenvolvimento da tradição religiosa e a contribuição de indivíduos inovadores possuem importância considerável no desenvolvimento de inovações nas religiões. O erro nesse caso é tratar o equilíbrio como a condição permanente das religiões, entendendo a inovação como um fato isolado em resposta a um desequilíbrio temporário. Ao contrário, devemos pensar a inovação como algo natural na tradição religiosa, como uma tradição dentro da própria religião.

Nesse último sentido, o sincretismo e a inovação, quer tenham como resultado a atualização das religiões existentes ou a criação de novas religiões, constitui processo natural e necessário para a sobrevivência das diversas religiões, como tem sido evidenciado pela história. De fato, os sincretismos e inovações resultam em modificações e atualizações constantes das religiões, refletindo alterações na cultura, nos comportamentos pessoais e coletivos e na ciência.

Dessa forma, é possível postular a tese de que as religiões não devem ser entendidas como doutrinas acabadas, consideradas como cânones imutáveis legados pela tradição, mas como instituições que se atualizam constantemente e muitas vezes de forma imperceptível, o que nos permite entendê-las como parte de um processo que se desenrola constantemente na história humana, sem que seja possível projetar sua conclusão.

7 Considerações finais

Uma reflexão importante é aquela sobre o que futuro nos reserva em termos de religião, como importante dimensão da existência humana. Para onde caminhamos? veremos um crescimento do exclusivismo radical com as dificuldades observadas ao longo da história ou presenciaremos uma abertura maior ao inclusivismo religioso, que se por um lado permitiria uma maior aproximação com as diferenças, poderia ou não fornecer a garantia de uma convivência harmoniosa, ou ainda, em que medida o pluralismo como atitude frente à diversidade religiosa poderá evoluir, no sentido de acompanhar o exemplo de outras atitudes humanas em dimensões da vida como a política ou os hábitos culturais. Talvez tenhamos ciclos de avanços e retrocessos em relação ao pluralismo, como tem acontecido na história de algumas formas de teísmo cristão, com relação ao respeito à outras formas e expressões religiosas. Apesar de tudo a construção do futuro demanda

um olhar mais abrangente sobre o fenômeno religioso em tempos de um mundo globalizado.

O sincretismo é comunitário por definição, depende de existência de múltiplos pontos de vista que são compartilhados. No mundo atual de compartilhamento instantâneo de informações, podemos nos beneficiar muito dos insights de outras pessoas. Precisamos transcender nosso entendimento rígido da religião e adotar uma atitude de abertura crítica frente a pontos de vista diversos dos nossos, reconhecendo que todo discurso sempre incorpora algo de verdadeiro. Essa abertura significa aceitar e viver o pluralismo e o sincretismo, entendendo que estes, dirigidos pela força motivadora da criatividade e da inovação, podem render bons frutos para a construção de um mundo melhor. Esses são os conceitos que sustentam a ideia de que religião por sua própria natureza é Religião em Processo.

Referências

- GRIFFITHS, P. J. The religious alien. In C. Meister (ed.). *The Oxford handbook of religious diversity*. Oxford: Oxford university press, 2019. p. 115-126.
- HARRISON, W. In Praise of Mixed Religion. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2014.
- HOBBSAWM, E.; Ranger, T. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LEWIS, J. R. *Legitimizing New Religions*. New Jersey: Rutgers University Press, 2003.
- ROSE, K. *Pluralism: the future of religion*. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.
- RUNZO, J. Pluralism and relativism. In C. Meister (ed.). *The Oxford handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 61-76.
- SHILS, E. *Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- PALMISANO, S.; PANNOFINO, N. Changing the Sacred: Creative Paths of Religious Experience. In: *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religions*. Cham-Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. p. 1-28.

Morte de Deus em Nietzsche e o advento da Pós-modernidade

Hugo Brandão¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.05>

1 Introdução

O pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, em suas reflexões filosóficas, inquieta as estruturas humanas, em especial, aquelas que se referem à tradição, dado o grau da complexidade e profundidade do seu discurso. Nietzsche é um sujeito histórico-social e, como tal, sofreu influências da época em que viveu.

A reflexão filosófica acerca da “morte de Deus”, proposta por Nietzsche (2001), constitui um dos marcos fundamentais na filosofia, tanto na Modernidade quanto na Pós-modernidade. Esta expressão, amplamente debatida e por vezes mal compreendida, carrega consigo uma crítica incisiva à tradição metafísica ocidental e à hegemonia dos valores cristãos. Para ele, a “morte de Deus” não implica apenas o fim da crença religiosa institucionalizada, e sim, o colapso de um paradigma de sentido e valor que sustentava as normas morais e culturais da civilização ocidental. Trata-se de uma ideia que inaugura uma transformação radical na forma de conceber o ser humano, o mundo e as

¹ Professor Doutor efetivo do Instituto Federal de Alagoas. Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Especialista em Geo-História pelo Centro Universitário CESMAC. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas.

estruturas de poder e saber, delineando uma das bases do que denominamos por Pós-modernidade.

Assim, o presente estudo tem por objetivo examinar o significado e as implicações filosóficas da “morte de Deus” em Nietzsche e sua relação com o advento da Pós-modernidade; para isso, analisamos a crítica de Nietzsche à tradição metafísica, aos valores absolutos e à moral cristã, de modo a compreendermos como essa constatação sócio-histórica e filosófica contribui para a crise dos grandes metarrelatos que caracterizam a Modernidade, buscando, assim, desvelar a transição entre esses dois períodos histórico-filosófico e as implicações dessa passagem para a cultura ocidental contemporânea.

Trata-se de uma problemática filosófica extremamente relevante para a compreensão dos desafios culturais, éticos e filosóficos enfrentados pela sociedade contemporânea, pois, a “morte de Deus”, enquanto metáfora filosófica, simboliza a crise de fundamentos éticos universais e a ascensão de uma pluralidade de valores, característica da Pós-modernidade.

É nesse contexto que a reflexão sobre a crítica de Nietzsche (2001) à metafísica tradicional e à moral cristã, isto é, a cultura de sua época, torna-se indispensável para a análise da crise de sentido que perpassa o pensamento filosófico e as práticas culturais no mundo atual, todavia, que com o aprofundamento do conceito de Pós-modernidade podemos melhor compreendermos a condição de incerteza, fluidez e relativismo que caracteriza o tempo presente (Bauman, 2013).

Portanto, nossa pesquisa, que se segue no decorrer dessas páginas, é um estudo de natureza teórico-bibliográfica, baseada na análise crítica de textos fundamentais de Friedrich Nietzsche, especialmente em *A Gaia Ciência*.

Compreendemos que a “morte de Deus”, em Nietzsche (2001), não é apenas uma constatação filosófica, e sim, um acontecimento histórico-social com implicações ontológicas e culturais profundas, trata-se de uma constatação de um evento histórico social que estava se

revelando ao olhar atento do filósofo alemão. Assim, o diagnóstico de que Deus está morto não se limita à esfera religiosa, mas se expande para a esfera ética e epistemológica, questionando a legitimidade dos valores absolutos que sustentam as normas de conduta humana, vai se deteriorando a verdade absoluta que dota ou dotava a realidade humana de sentido, sendo sustentação basilar para que se estruturasse o mundo ocidental, fundamento último; o qual, como a constatação da “morte de Deus”, foi paulatinamente renegado e, conseqüentemente, colocando em dúvidas todos os valores e verdades aceitáveis como inquestionáveis.

A “morte de Deus”, nesse sentido, inaugura uma nova era de niilismo, na qual o homem precisa encarar o vazio deixado pela ausência de uma referência última e construir novos significados para sua existência, o que está diretamente relacionada com a crise da Modernidade e a ascensão da Pós-modernidade.

Defendemos veementemente que o advento da Pós-modernidade, enquanto continuidade e superação crítica da Modernidade, está intrinsecamente vinculado à constatação nietzschiana de que Deus estava perdendo sua plausibilidade enquanto fundamento último da realidade, verdade absoluta, e estava se deteriorando, culminando com seu metafórico assassinato: Deus morreu! Como consequência direta, temos a rejeição dos metarrelatos universais e das grandes narrativas de sentido, o que é um dos elementos centrais da Pós-modernidade, uma de suas principais características; estando inerentemente entrelaçada com a “morte de Deus” proclamada por Nietzsche (2001). Pois, se a Modernidade se caracterizou pela busca de verdades absolutas, a Pós-modernidade se caracteriza pela incredulidade nessas verdades e pelo reconhecimento de múltiplas perspectivas. A crise dos fundamentos metafísicos e a dissolução dos grandes sistemas de sentido revelam a essência dessa transição da Modernidade para a Pós-modernidade.

Além de abalar a crença em uma verdade universal, a Pós-modernidade problematiza a relação entre religião e sociedade. Embora a

“morte de Deus” tenha sido proclamada por Nietzsche como o fim do Deus metafísico, o ressurgimento de fenômenos religiosos na contemporaneidade, como o crescimento do neopentecostalismo, por exemplo, revela que a religião persiste de forma reconfigurada, uma vez que, o que morre, segundo Gianni Vattimo (2007), é o “Deus moral” vinculado à metafísica tradicional, e não o fenômeno religioso enquanto tal. Essa perspectiva permite observar como a Pós-modernidade, ao invés de aniquilar a religiosidade, possibilita a emergência de novas formas de espiritualidade, menos dogmáticas e mais plurais.

Desse modo, a análise do conceito de “morte de Deus” e do advento da Pós-modernidade permite compreendermos as profundas transformações que marcaram a filosofia e a cultura ocidental. Assim, ao investigar a relação entre a “morte de Deus” e a Pós-modernidade, este estudo contribui para uma compreensão mais ampla da condição humana no mundo contemporâneo.

2 “Morte de Deus” em Nietzsche

“Deus está morto” é uma expressão famosa das obras de Nietzsche, contudo, esta afirmação só ocorreu porque houve causas relevantes que, de fato, motivaram ele a proclamar tal expressão. Foi a grande expressão proferida pelo filósofo alemão, que gerou diversas polêmicas no Ocidente, quando foi edificado o pretensioso projeto da Modernidade. Contudo, “Nietzsche não mata Deus, mas, limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo” (Penzo; Gibellini, 1998, p. 32).

A “morte de Deus” não é fácil de ser assimilada. A maioria não consegue compreender tal sentença. Muito improvável que as massas consigam dar conta de entender a problemática da “morte de Deus”. Para Nietzsche (2001), poucos conseguem perceber tal acontecimento, para tanto, é necessário um olhar forte de suspeita e inquietação. Notamos que, em Nietzsche (2001), a “morte de Deus” é um evento

inteiramente ligado a “aristocracia” de sua época. Essa aristocracia é justamente representada pelos intelectuais. Não havia uma preocupação, por parte do autor, com a concepção popular da Religião, pois o que o povo adora é tão somente sombras. Ele compreendia que a massa credita suas crenças nessas sombras, de um Deus morto, para justificar sua fragilidade, e que as igrejas não passavam de sepulturas de Deus, uma vez que esse estava morto. Embora, segundo o próprio Nietzsche, as sepulturas serão vistas no decorrer de séculos, apenas sombras lá serão vistas e adoradas. Em vista disso, Nietzsche afirma:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos — uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. — Quanto a nós — nós teremos que vencer também a sua sombra! (Nietzsche, 2001, p. 135).

A afirmação da “morte de Deus” apareceu pela primeira vez em três aforismos, na obra *A Gaia Ciência* de 1882, nos aforismos 108, 125 e 343. É possível encontrar em outras obras de Nietzsche várias menções à expressão “Deus está morto”, porém, ela se destaca e ganha notoriedade no aforismo 125, em *Gaia Ciência*, à medida que é “o primeiro texto explícito de Nietzsche sobre a questão” (Machado, 1999, p. 22). Convencionou a se denominar este discurso de “O homem louco”, ou também conhecido por “O insensato” — a depender das traduções. O pensador nos conta a estória do insensato que sai em praça pública procurando por Deus, dizendo o seguinte:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? — E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já

lhes direi!’ Nós o matamos — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais — quem nos limpará este sangue? (Nietzsche, 2001, p. 147-148).

Foram os homens que mataram Deus e por este motivo Deus permanece morto. Matamos o que de mais sagrado havia na humanidade. Deus passa a não servir mais de pressuposto para construir formas de pensamento, pois na Modernidade o homem institui a ciência e lhe dá legitimidade, outorga-lhe condição de verdade. A humanidade sobrepõe a fé em Deus (teologia) pela fé no homem (ciência). A morte de um Deus, que é a personificação da moralidade, nada mais é que a queda de costumes, tradições e valores humanos que querem adquirir um caráter *a priori* e necessário. No pensamento moderno ganha espaço a ideia de evolução histórica, progresso, técnica, de domínio e medição da vida, assim, distancia-se das essências, dos princípios divinos, dos valores absolutos e dos dogmas. Já não há mais um valor supremo em relação ao qual avaliar todos os demais valores. Mesmo para Nietzsche, a “morte de Deus” não significa a ausência completa de valores, e sim, o fim da pretensão de um valor absoluto e universal (Vattimo, 2004).

Com o advento da Modernidade, a tradição, que era responsável pela sustentação da importância de Deus, entra em crise. Houve um redirecionamento, uma redefinição, à medida que, Deus perde sua importância, deixando de ser condutor da vida humana. Isso porque o fundamento metafísico foi posto em dúvida e, conseqüentemente, todas as suas ramificações. A tradição filosófica metafísica não é mais a mesma, ela se tornou um alvo de críticas e até mesmo de ceticismo.

Relevamos que a expressão “morte de Deus” foi forjada sobre as circunstâncias histórico-sociais decorridas do advento da

Modernidade. A proclamação da “morte de Deus”, feita por Nietzsche, conota o apogeu da história da humanidade (Heidegger, 2003, p. 475). Young (2003) chega a afirmar que a “morte de Deus” é uma demonstração sociológica de que a sociedade Ocidental deixou de ser uma sociedade culturalmente religiosa, pois a religião não exerce mais o poder de tempos passados, já não exerce o encantamento e domínio que o ajudara na sua influência sobre a vida cotidiana e psíquica dos indivíduos. Contudo, precisamos registrar e ressaltar que transcorrido pouco mais de um século da proclamação da “morte de Deus”, percebemos que o fenômeno religioso está vivo na vida e cotidiano de muitas pessoas. A exemplo, a crescente dos movimentos pentecostais, mais fortemente na América Latina e nos Estados Unidos (Teixeira; Menezes, 2013).

O “Deus morto” de Nietzsche é um discurso ontológico-metafísico e, como um ser metafísico, é entendido como criação humana, tornando a ação histórica superior a ação divina. Como Deus é criação humana, cabe somente à humanidade destruí-lo.

O discurso de Nietzsche (2001) sobre a “morte de Deus” é antes uma crítica a moral e aos valores cristãos, não tem pretensão de provar que Deus não existe, como faziam e fazem os ateus. Seu interesse é apontar o surgimento e desaparecimento da crença de que haveria um Deus. A “morte de Deus” é a constatação do niilismo da Modernidade; é o fato de que a fé no Deus cristão deixou de ser plausível, evidencia que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, encontra-se minada. Desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência. É o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno. A “morte de Deus”, em Nietzsche (2001), trata-se de uma percepção, por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante e de um olhar sutil, do ‘maior acontecimento recente’: a desvalorização dos valores divinos.

Assim, o discurso da “morte de Deus” relaciona-se com a desvalorização do mundo metafísico, o qual divide a realidade em duas:

um mundo ideal e o mundo em que vivemos, privilegiando o primeiro em detrimento do segundo; marca o fim de uma época e se caracterizou pelo fim do modelo platônico² de pensamento, isto é, divisão da realidade em duas, o que ficou conhecido em Platão como “teoria das ideias”: tendo como princípio a divisão entre um mundo divino (transcendente) e um mundo humano (material). Pois, para o pensamento Ocidental, a “verdade” aparece inerente à Religião judaico-cristã, mundo divino (às escrituras e a Deus, enquanto causa primeira e criadora de todas as coisas), e a Modernidade rompe com essa estrutura, “Deus morreu precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc.” (Vattimo, 2007, p. 10).

3 “Morte de Deus”, religião e Pós-modernidade

O pensamento de Nietzsche sobre a “morte de Deus” representa uma crítica profunda à tradição e à cultura ocidental cristã, marcando um ponto de inflexão na história da filosofia e da sociedade ocidental. Como já mencionado, ele observou o declínio gradual da importância de Deus na sociedade moderna, marcada pelo espírito de questionamento e desencantamento do mundo, o que levou ao declínio da importância de Deus na vida humana, culminando na proclamação de Nietzsche (2001) de que “Deus está morto”, pois, a Modernidade, com seu foco na ciência e no progresso, substituiu a fé em Deus pela fé no homem, fé na ciência e tecnologia, emergentes e em expansão, levando-

² Platão foi o primeiro pensador a desenvolver uma teoria racional sobre uma realidade fora da realidade sensível. O cerne da filosofia de Platão — filósofo da antiguidade — é sua teoria das Ideias ou Formas. Daí deriva a expressão Modelo Platônico, que divide a realidade em dois mundos: o mundo sensível, dos fenômenos, e o mundo inteligível, das ideias. O primeiro é sombra do verdadeiro mundo, é ilusório, mutável e acessível aos sentidos; o segundo é real, verdadeiro e imutável e não acessível aos sentidos. Em sua “teoria das Ideias”, o filósofo estabeleceu a existência de um mundo metafenomênico do ser, o qual serviria de modelo para os entes do mundo real.

o a proclamar que “Deus está morto”. Essa declaração não apenas reflete uma mudança nas crenças religiosas, mas também uma crise na fundamentação metafísica e moral da sociedade; não significa necessariamente o fim absoluto dos valores, e sim, o colapso da noção de um valor supremo e universal.

Segundo Nietzsche (2001), a humanidade perdeu o seu referencial absoluto — Deus, fundamento último da realidade, modelo teológico que serviu de sustentação para o mundo ocidental — restando o completo nada, pois, a humanidade cometeu o maior de todos os assassinatos, o maior de todos os atos: a “morte de Deus”. Como afirma Nietzsche:

Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (2001a, p. 148).

Deus — ser metafísico — era um referencial desde a Antiguidade até o período medieval, contudo, com a Modernidade esse referencial foi se perdendo, tornando a humanidade perdida em meio ao nada. Após a “morte de Deus” se instaura um estado de nada, ou seja, o niilismo. Deus morreu tanto enquanto fundamento suprassensível quanto como fundamento de todo o real. Assim, não resta mais nada para que a humanidade possa se fundamentar e para onde possa se direcionar, visto que, o mundo suprassensível perde sua força imperativa e sua força construtora (Heidegger, 2003, p. 479).

Há uma crítica à metafísica, mas, há, sobretudo, uma crítica à cultura Ocidental cristã, na qual, os indivíduos fundamentavam suas realidades e a tinham enquanto um alvo seguro. Mais do que uma crítica à religião, a “morte de Deus” em Nietzsche (2001), trata-se de uma

crítica à herança cultural judaico-cristã que se espalhou no ocidente e conduziu a fragilização da vida.

Destarte, destacamos que quem morre é o Deus dos filósofos, o Deus neoplatônico, Deus cristão escolástico, bem como ressaltamos que a morte desse Deus metafísico tornou Deus mais humano, mais próximo a realidade, pertencente ao real: um Deus dotado de atributos humanos e desprovido de atributos divinos, que se sujeitou a morte. A morte do Deus metafísico faz ressurgir o Deus pessoal como possibilidade religiosa (Vattimo, 2004, p. 12).

Vattimo (2004) se opõe aos que defendem que o discurso de Nietzsche foi extremamente proveitoso para o ateísmo, pois, o discurso nietzschiano revigorou a religião e abalou o discurso ateu, todavia, que o Deus que é assassinado é o Deus-metafísico, isto é, o Deus moral. Segundo Vattimo (2004, p. 24): “O ‘Deus moral’, isto é, o fundamento da metafísica, morreu e foi enterrado [...] de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte desse Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da Religião”. Como afirma Nietzsche:

Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (Nietzsche, 2003, p. 148).

Scarlett Marton (1997, p. 45) escreve uma passagem que ilustra esse fato: “Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história Ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo”. Logo, reforçamos que a crítica de Nietzsche à religião e o anúncio do filósofo de que “Deus havia morrido”, não é necessariamente uma constatação de ateísmo, como se ele estivesse dito

que Deus não existe. A crítica de Nietzsche é voltada a religião como um todo. A tese de que Deus não existe não poderia ter sido professada por Nietzsche, segundo Vattimo, “Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo” (Vattimo, 2004, p. 9).

Em Nietzsche, com o “fim” do fundamento último, Deus, inicia-se a transição da Modernidade para a Pós-modernidade; essa transição não é entendida necessariamente como superação de uma sobre a outra, a Pós-modernidade não se trata de uma ruptura ou fim da Modernidade.

Ressaltamos que com a “morte de Deus” a própria verdade é colocada em dúvida, ela também é um conceito e/ou um valor que também se dissolve. Isto é, com a “morte de Deus” há uma desagregação do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus se desintegra: Deus está morto. Conforme defende Vattimo:

[...] é com esta conclusão niilista que se sai de fato da Modernidade, segundo Nietzsche, pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva fundar (Vattimo, 2007, p. 173).

Assim, a passagem da Modernidade para a Pós-modernidade é caracterizada pela destruição da fundamentação dos valores e ideais absolutos, decorridos da “morte de Deus”. A Pós-modernidade, vista como uma extensão radical da Modernidade, seu aprofundamento, emerge desse contexto de descrença nos grandes relatos e explicações absolutas da realidade. É uma época de incerteza, fluidez e transformação, onde as pessoas são globalizadas, mas não necessariamente unificadas em uma visão de mundo comum. A Pós-modernidade não é uma ruptura com a Modernidade, mas sim uma experiência desta última, uma crise que aprofunda suas contradições e desafios (Bauman, 2013).

Conforme Vattimo (2007), defendemos que a Pós-modernidade, na Filosofia, inicia-se com Nietzsche a partir de sua metáfora da “morte de Deus”, o qual teria sido “assassinado” pelos próprios fiéis, que a partir de uma profunda vontade de verdade reconheceram Deus como um engano. Deus passa a ser dispensável, a religiosidade o assassinou e, assim, nasce a Pós-modernidade: em vista da conclusão niilista da Modernidade de que Deus não é mais necessário. Passa a existir uma clareza da necessidade de se buscar um caminho diferente, emergindo assim a Pós-modernidade como resposta à crise da Modernidade.

O conceito pós-moderno surge com o filósofo francês Jean-François Lyotard, a partir de sua obra *La Condition Postmoderne*. Para ele, a Pós-modernidade é perceptível após o processo de transformações que ocorreram, principalmente, nas artes, ciência e na moral, ocasionando a decadência dos metarrelatos da Modernidade. Assim, a Pós-modernidade caracteriza-se por desconstruir as explicações absolutas sobre a realidade, que tendem a generalizar e tentar explicar o todo de forma a sugerir que contempla todas as indagações humanas sobre determinado assunto ou tema (Lyotard, 1979).

Lyotard (1979) defende que o pós-moderno se define pela incredulidade em relação aos metarrelatos, não há uma explicação universal e única da realidade. A Modernidade acredita nas explicações universais e únicas, já a Pós-modernidade não guarda a mesma crença, ao contrário, ela desconfia e abandona a possibilidade de verdades últimas, absolutas e universais.

A sociedade moderna define-se, “na medida em que tenta, sem cessar, mas em vão, ‘abarcар o inabarcável’, substituir diversidade por uniformidade” (Bauman, 1997, p. 10). A Modernidade caracteriza-se, inevitavelmente, por solucionar conflitos, ela não admite o erro ou a contradição. Para a Modernidade sempre há uma “solução”. O símbolo da Modernidade seria o *sólido* (convicções inabaláveis, absoluto, certezas, precisão), já a Pós-modernidade o seu oposto, seria o *líquido* (convicções fluentes, incertezas, dispersão) (Bauman, 2014).

Assim, como já mencionado, compreendemos o conceito de Pós-modernidade não como o fim da Modernidade, mas como um aprofundamento da Modernidade — uma experiência na própria Modernidade, isto é, não significa necessariamente o fim, ou descrédito e, tampouco, rejeição da Modernidade. A Pós-modernidade caracteriza-se pela percepção da exigência de transformações, visto que, a mente humana ao examinar-se de forma longa, atenta e sobriamente; ao meditar sobre sua condição e suas obras passadas, não gostando muito do que vê, percebe a necessidade de mudança (Bauman, 1999, p. 288).

O “pós” de “Pós-modernidade” não deve ser interpretado como uma ruptura ou esgotamento da Modernidade, e sim, como uma crise na Modernidade — uma experiência da própria Modernidade. Compreendemos que na contemporaneidade vivenciamos uma crise da Modernidade, a qual denominamos de Pós-modernidade, ou seja, o conceito de Pós-modernidade caracteriza a cultura contemporânea, isto é, uma condição atual da Modernidade. Nesse sentido, podemos pensar a Pós-modernidade como uma “Modernidade radicalizada”. O termo Pós-modernidade é uma forma mais justa de nos referirmos à contemporaneidade, visto que, o termo “Modernidade” está caducando e tornou-se incapaz de definir este momento em que vivemos, no entanto, vale salientar que “Nós não nos deslocamos para além da Modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (Giddens, 1991, p. 57).

Salientamos que a “morte de Deus” em Nietzsche (2006) não implica necessariamente o fim absoluto dos valores, mas sim o colapso da noção de um valor supremo e universal. Nietzsche criticou não apenas a religião, mas também a moral e os valores cristãos, apontando para a fragilidade da vida fundamentada nessas crenças. Ele viu na Modernidade a ascensão de uma visão de mundo baseada na ciência e na técnica, afastando-se das essências divinas e dos valores absolutos. A Pós-modernidade, por sua vez, surge, nesse contexto, como uma extensão radical da Modernidade, aprofundando suas contradições e

desafios. Marcada pela incredulidade nos grandes relatos e explicações absolutas da realidade, a Pós-modernidade é uma época de incerteza, fluidez e transformação. Não representa uma ruptura com a Modernidade, mas sim uma crise dentro dela, onde as pessoas são globalizadas, mas não unificadas em uma visão de mundo comum (Bauman, 2013).

Deste modo, defendemos que a “morte de Deus” proclamada por Friedrich Nietzsche representa uma ruptura fundamental no pensamento ocidental, antecipando muitos dos elementos que viriam a ser associados à Pós-modernidade. Embora, como vimos, o conceito de Pós-modernidade só tenha sido formalizado por Jean-François Lyotard (1979) décadas após a morte de Nietzsche, suas ideias já anunciavam a crise dos grandes metarrelatos e a superação dos valores metafísicos e morais herdados da tradição cristã. Nesse sentido, também defendemos que a Pós-modernidade se inicia com Nietzsche, uma vez que ele expõe a fragilidade dos valores absolutos e inaugura a possibilidade de uma pluralidade de sentidos, característica central do pensamento pós-moderno, pois, a crítica nietzschiana ao platonismo, à teologia cristã e aos fundamentos morais da Modernidade provoca o esvaziamento de bases consideradas universais e a emergência do niilismo, o que se alinha diretamente com os princípios pós-modernos.

4 Considerações finais

A “morte de Deus”, proclamada e descrita por Nietzsche, simboliza o colapso de uma totalidade de valores que orientavam a conduta humana, rompendo com o ideal de uma verdade única e absoluta, tal perspectiva encontra eco na proposta de Lyotard, para quem a Pós-modernidade se caracteriza pela rejeição dos metarrelatos e pela aceitação de múltiplas visões de mundo, no entanto, não estamos de forma alguma caracterizando Nietzsche enquanto pós-moderno no sentido literal, mas, apresentando que suas ideias são fundamentais para o surgimento da Pós-modernidade.

Além de defendermos veementemente que na filosofia a Pós-modernidade nasce com a constatação de Nietzsche acerca da “morte de Deus”, nossas pesquisas apontam para a relevância de Nietzsche para a Pós-modernidade, que se manifesta também em seu conceito de niilismo, o qual revela a condição de vazio e perda de sentido provocada pelo “desaparecimento” de Deus enquanto fundamento último da realidade, sobretudo no mundo ocidental pré-moderno.

Salientamos, também, que enquanto a Modernidade tentava substituir Deus pela razão e pelo progresso, pela ciência e tecnologia nascentes e em expansão; a Pós-modernidade aceita o fracasso dessa tentativa moderna, valorizando a fluidez e a coexistência de múltiplas perspectivas, assim, a crítica de Nietzsche à moral cristã antecipa as principais características da Pós-modernidade, reforçando a ideia de que ele não apenas influencia a Pós-modernidade como também lhe fornece bases filosóficas essenciais. Isto é, embora Nietzsche nunca tenha utilizado o termo Pós-modernidade nem tenha se identificado enquanto tal, seus conceitos antecipa muitas de suas características centrais: a dissolução dos valores absolutos, a rejeição dos metarrelatos e a aceitação do plural e do fragmentário são traços que aproximam a obra de Nietzsche da lógica pós-moderna.

Destarte, sob o risco de sermos redundantes e prolixos, reforçamos e novamente registramos nossa defesa de que, na filosofia, a Pós-modernidade começa com Nietzsche a partir de sua metáfora do discurso da “morte de Deus”, uma vez que ele inaugura uma nova forma de pensar a existência humana, marcada pela deteriorização do fundamento último de sustentação do mundo ocidental — modelo teológico, Deus — e pela abertura a novas possibilidades de sentido.

Referências

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

- BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. In: *Natureza Humana – revista internacional de filosofia*, v. 5, n. 2, 2003.
- LYOTARD, J. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- PENZO, G.; GIBELLINI, R. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (org.). *Religiões em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VATTIMO, G. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2004.
- YOUNG, J. *The death of God and the meaning of live*. New York: Routledge, 2003.

O assassinato de Urias

Otacílio Gomes da Silva Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.06>

1 Introdução

A influência da religião sobre o poder político tem sido motivo de debates ao longo da história ocidental. Nestes debates, as civilizações greco-romana e judaico-cristã têm servido de aportes teóricos que fundamentam as relações entre Estado e crenças religiosas. Por vezes, tais relações são construídas sob tensões quando há competição entre as esferas religiosas e laicas. Após a Revolução Francesa, foi difundida a ideia de que haveria uma diminuição ou desaparecimento da influência da religião sobre os assuntos dos governos. Portanto, a expectativa era a do fortalecimento do Estado laico. Em contraste, observando a conjuntura atual, não estaríamos em um processo de enfraquecimento da laicidade do Estado?

O recorte interpretativo que analisaremos se insere em um contexto tenso envolvendo religião e poder político, e é parte do Antigo Testamento, retirado do Segundo Livro de Samuel (2Sm 11-12), a quem denominamos de “O assassinato de Urias”. O nosso foco será o de estabelecer nexos entre religião e política, numa perspectiva menos teológica que filosófica e literária. Isso inclui menções ao contexto

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UEPB. Doutor em Filosofia pela UFPE-UEPB-UFRN. Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião.

E-mail: pr.otacilio.filosofia@servidor.uepb.edu.br

envolvendo a narrativa, caracterização de personagens e exploração da trama com suas causas e consequências.

Não deixaremos de fazer comparações com passagens da poesia homérica demarcando similitudes e diferenças entre as narrativas. O que se espera é uma clareza relacionada ao nível de influência política entre os agentes envolvidos (reis, guerreiros, adivinhos e profetas) em cada narrativa, além de mensurar possíveis perdas e ganhos da esfera religiosa quando imiscuída com a esfera política. Concluiremos o trabalho respondendo à pergunta: quais são as consequências para o culto religioso quando este é dominado pelo poder político?

2 A trama

No contexto da trama, havia uma campanha de Israel no tempo do reinado de Davi, contra os amonitas. O relato registra que Davi enviou Joab com seus servos, eles abateram os amonitas e sitiaram Rabá. O rei ficou em casa, atitude incomum ao se considerar que o povo esperava que o seu rei deveria estar com seu exército no campo de batalha (1Sm 8,19). Certa tarde e, passeando pelo terraço do palácio após descansar, Davi viu uma mulher tomando banho. A narrativa não deixa claro se a mulher também viu o rei quando o mesmo a avistou. Isso dá a entender que, do terraço do palácio, o rei tinha acesso à vida da cidade, inclusive à vida íntima dos seus habitantes, sem ser visto por eles. Parece que Davi tinha o “olho que tudo vê”, sem ser visto.

Uma liderança política astuta consegue — ou pelo menos almeja — exercer vigilância sobre os liderados. É uma forma de manter as coisas sob seu controle, principalmente em tempos de guerra e ameaças internas e externas. Situação razoavelmente análoga nas *Catilinárias* de Cícero, quando este cônsul mantinha a cidade sob vigilância ante as ameaças criminosas de Lúcio Sérgio Catilina, nas quais, por meio de tramoias e confabulações, objetivava tomar a República. Ciente disso, Cícero o alerta: “Não há nada que faças, nada que maquines,

nada que penses, que eu não apenas ouça, como também veja e perceba claramente” (*Catilinárias* I, 8).

Em contraste, mesmo em tempos de guerra na *Ilíada*, não vemos Príamo (rei de Tróia), preocupado em manter a vigília sobre seus súditos. A preocupação era com os exércitos aqueus organizados fora dos muros da cidade. Na *Ilíada*, as desavenças estavam do lado dos aqueus, não dos troianos. Ainda que Helena tenha sido acusada de ser a causadora da guerra por chefes troianos, atitude notoriamente rejeitada por Príamo².

Há diferenças contundentes entre esses olhares, tendo em vista que Davi, de acordo com a narrativa javista, não se ocupou das astúcias de um Catilina, nem tampouco das ameaças de um poderoso exército que assediava a cidade. O olhar do rei dos israelitas encontrou uma bela mulher tomando banho. Isso aguçou os seus instintos animais e, posteriormente, perversos. Tomou conhecimento de seu nome (Betsabeia)³, linhagem e situação de maridagem.

O rei ficou sabendo que era a mulher de Urias, “o heteu”⁴. Algumas traduções da Bíblia para o português o adjetivam como “mercenário estrangeiro”. Segundo o livro do Deuteronômio, os heteus habitavam a região conhecida pelos hebreus como “Terra Prometida”, já

² Conforme a *Ilíada* (III, 153-166): “Assim, na torre, assentes, os chefes troianos. Ao ver Helena ao topo dirigir seus passos, uns aos outros disseram palavras aladas: ‘Ninguém de nós se indigne se Tróicos e Dânaos, belas-cnêmides, tantos (tanto tempo!) males sofram por uma tal mulher! Diva imortal assemelha, terrível de beleza! Volte, não obstante, aos seus poupando-nos da ruína’. Assim falavam. Príamo, porém, para Helena se dirigiu: ‘Querida filha, vem sentar junto a mim, para ver teu esposo de outrora, teus parentes e amigos (não te cabe culpa, penso, do polilágrimo prélio que Aqueus e Tróicos travam; sim aos deuses)’”.

³ Os nomes têm significado na Bíblia: “Betsabeia” vem do hebraico e significa: “filha (**ber**) do juramento (**sabé**)” (Mansur Guério, 1981, p. 72).

⁴ Sobre os heteus, encontramos a seguinte passagem no livro do Deuteronômio: “Quando Iahweh teu Deus te houver introduzido na terra em que estás entrando para possuí-la, e expulsando nações mais numerosas que tu — os heteus, os gergeseus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus, — sete nações mais numerosas e poderosas do que tu” (Dt 7,1).

antes dos israelitas. Isso significa que os heteus tiveram suas terras tomadas e invadidas e alguns acabaram se juntando aos hebreus, como foi o caso de Urias. Será que ele era “mercenário”, mesmo?

Sem perder tempo, o rei Davi⁵ mandou buscar Betsabeia, com ela teve relações e engravidaram. O silêncio de Betsabeia na narrativa é, no mínimo, curioso. Ao contrário de Helena que tem voz ativa na *Ilíada*. Por exemplo, quando o rei de Tróia avistava os exércitos aqueus, mas não reconhecia os seus protagonistas, Helena o auxiliou na identificação desses personagens (*Ilíada* III, 166-242). Ambas as narrativas envolvem casos de mulheres nos quais, em circunstâncias distintas, foram visadas devido às suas belezas por homens poderosos. O fato é que, comparando as narrativas, não há uma única palavra de Betsabeia.

Na narrativa javista, a trama ganha em dramaticidade. Alguma coisa tinha que ser feita para reparar o erro. Desesperado, o rei enviou um recado a Joab, um de seus homens de confiança, para trazer Urias. As maquinções do rei continuaram operando em seu trabalho infame. Davi fez duas tentativas cujo objetivo era fazer com que Urias fosse para a casa deste, e induzi-lo a ter (ou pelo menos acreditar que tivesse tido), relações sexuais com Betsabeia, a fim de que o heteu não duvidasse de que a criança que viria a nascer fosse dele, de fato.

Na primeira tentativa, o rei tentou ludibriá-lo dispensando presentes e palavras bonitas. Em seguida, ordenou que o heteu fosse para a casa deste, para que o fato desejado se consumasse. Contudo, o rei soube que Urias não dormiu em casa, mas na “porta do rei”. Estranho para quem vinha de uma frente de batalha e tinha uma mulher exuberante à sua espera. A narrativa do javista não nos oferece detalhes a respeito do relacionamento entre Urias e Betsabeia. O que sabemos é que Urias preferiu dormir à porta do rei do que ir para a sua própria casa. Será que a opção de Urias em não ir para a sua própria casa implicava em um problema de relacionamento com sua esposa?

⁵ Davi significa “amado, querido (de Deus)” (Mansur Guério, 1981, p. 100).

O rei não desistiu e tentou atingir os seus objetivos infames, uma segunda vez: “Por que não desceste à tua casa?”, indagou-o Davi. Urias respondeu-o:

A Arca, Israel e Judá habitam em tendas, o meu chefe Joab e os servos do meu senhor acampam em campo raso, e irei eu à minha casa para comer e beber e deitar-me com minha mulher? Por tua vida, por tua própria vida, eu não faria tal coisa (2Sm 11, 10-11).

Para Urias, a campanha militar só tinha sentido se ancorada pela motivação religiosa. O rei ignorou isso. Na cabeça do rei maquinalmente envolvida na trama, campanhas militares devem ser prioridade para os outros. Os seus comandados não passavam de pedaços de carne sendo moídos nas frentes de batalha. A resposta de Urias ao rei leva o leitor a questionar sobre as atitudes do próprio monarca: ao abandonar o campo de batalha e seduzir mulheres casadas com homens que são leais à coroa.

Em contraste, na cabeça de Urias, as obrigações militares e religiosas alinhadas à fidelidade ao rei eram maiores do que o conforto de sua própria casa, ainda que em tempos de guerra. Percebe-se em Urias um homem incauto, manipulado por um rei ardiloso. O nome de Urias, significa: “Javé (Iah) é minha luz (ur)” (Mansur Guério, 1981, p. 241). É inevitável não associarmos este significado aos seguintes contrastes: entre a trama coberta por trevas e obscuridades por parte do rei, e as atitudes de Urias que são claras e transparentes. Em outras palavras, de um lado, a narrativa apresenta um homem transparente em suas palavras e ações, de outro, um homem dissimulado que sabe astuciosamente usar máscaras, por meio de palavras e ações manipuladoras, para obter resultados desejados.

Houve espaço para um convite do rei destinado a Urias para este participar de comes e bebes. Grandes amizades são compartilhadas em banquetes, mas também banquetes são astutamente preparados para a concretização de grandes desgraças: “O banquete deixa de dar

prazer, se o ruim prevalece”, diz os versos da *Ilíada* (II, 576). Aquele banquete foi mais um a entrar nos anais dos crimes da humanidade. Urias foi intencionalmente embriagado, aliás não estava ele já embriagado desde que foi maliciosamente cerceado pelo rei ardiloso? O intuito era que o heteu, uma vez embriagado, dormisse em sua própria casa para simular um coito com Betsabeia. Ainda assim, o heteu permaneceu onde estava, não se dirigindo, portanto, à sua própria casa. O que é acontece quando o desejo obsessivo não é alcançado ainda que maliciosamente planejado?

Davi não viu alternativa, Urias tinha que ser assassinado. Mas, como? A crueldade do relato parece não ter limites. Há quem diga que na política: “os fins justificam os meios”, pois bem, o rei de Israel escreveu uma carta para Joab, e o “carteiro” era Urias. O que dizia a carta? “Coloca Urias no ponto mais perigoso da batalha e retirem-se, deixando-o só, para que seja ferido e venha a morrer” (2Sm 11,15). Imaginamos Urias recebendo a carta do rei e, com ele, compartilhando olhares. Imaginamos o olhar de Davi para o incauto, ao lhe entregar a carta: o olhar de amizade escondendo o plano perverso. Quais teriam sido as suas últimas palavras para Urias?

No percurso, Urias não abriu a carta. Reteve-a celada até o seu destino final. Aquela carta maldita. E se ele tivesse aberto a carta? O que pensar do rei a quem ele tanto estimava? O que ele faria? Fugir? E Betsabeia? E Joab e os seus companheiros na frente de batalha? Ele voltaria e mataria o rei, “aquele pilantra”? Utilizaria da mesma astúcia em causa própria? Urias tinha que cumprir o seu papel na trama. Ele tinha que entregar a carta a Joab e ficar com a sensação de dever cumprido.

A carta chegou às mãos de Joab e não se sabe por meio de quem. Teria sido o próprio Urias quem a entregou? Qual teria sido a reação de Joab ao abrir a carta? Estaria Urias presente no momento em que ela foi aberta? Como teria sido o olhar de Joab para Urias, ao ler o conteúdo da carta? Qual teria sido a reação de Urias ao saber que iria para o ponto mais perigoso da batalha? Ao ser atacado, ele morreu de

imediatamente, ou ficou gemendo de dor, vendo seus companheiros covardemente o largarem na frente de batalha? Como foram os últimos suspiros de Urias? Ele recebeu um funeral digno como o de Héctor na *Ilíada*? Ou o seu corpo apodreceu ante os muros da cidade?

Joab enviou um relatório sobre o fracasso pontual da campanha ao rei, destacando muitas baixas na batalha. Davi se encolerizou responsabilizando Joab pelo fracasso, até saber que Urias estava dentre os mortos. Daí, ele mandou uma mensagem a Joab, aliviado: “a espada devora tanto num como no outro lado” (2Sm 11, 25b). Portanto, o cerco deveria ser mantido, pois a cidade cairá. E o rei estaria livre, leve e solto para tomar Betsabeia e, com ela, ter o filho. Todo o projeto criminoso foi concluído com maestria. Até que, repentinamente, surgiu a intervenção de Iahweh.

Nos poemas homéricos, a esfera religiosa parece não ter tanta autonomia frente ao campo político tomado pela guerra. É o que nos parece quando os exércitos aqueus estavam sendo dizimados por uma peste, em razão de Agamêmnon manter cativa Criseida, filha de Crises, sacerdote de Apolo. A fim de que o Atreide lhe devolvesse a filha, Apolo vai às naus dos gregos com inúmeros presentes. A resposta de Agamêmnon foi desafiadora: “Inúteis o teu cetro e esses nastos divinos, nunca a libertarei, até que fique velha em Argos, no meu paço, além, longe da pátria, nos trabalhos do tear, ou servindo-me ao leito” (*Ilíada* I, 28-31). Apolo reagiu contra os aqueus com maior intensidade, em razão da súplica dirigida a ele pelo sacerdote. Percebe-se uma equiparação entre ações divinas e ações humanas.

Na cena que se segue, percebemos que os “profetas” só podiam fazer uso da “palavra” se um guerreiro lhe afiançasse, como foi o caso de Calcas⁶. Receoso da fúria de Agamêmnon, Calcas pediu garantias a Aquiles antes de pronunciar o oráculo contra o “comandante-em-chefe”: “Calmo de coração, profere teu oráculo” (*Ilíada* I, 85), lhe

⁶ Calcas era “sabedor do que é, do que foi, do futuro” (*Ilíada* I, 70).

respondeu Aquiles. Tudo foi decidido em assembleia, sem intervenção de uma entidade revelada, uma vez que Calcas falou, o que viu. O resultado é que houve uma reação forte daquele a quem a palavra do profeta desagradou. Agamêmnon não aceitou as palavras do oráculo que atribuíam a ele, a peste que dizimava os exércitos aqueus: “Vate funesto, a mim nunca anunciaste o bem, és amigo do mal, sempre que profetizas; nunca disseste, nem cumpriste bom augúrio” (*Iliada* I, 106-108).

3 O enviado de Iahweh

Na narrativa javista, nós temos uma situação na qual o rei possuía uma posição privilegiada: consegue expandir o território por meio de campanhas militares, consegue ver e controlar a vida da cidade sem ser visto e controlado, consegue exercer o completo mando sobre os súditos e suas mulheres, consegue tramar e disfarçar seus crimes com sucesso e, portanto, consegue atingir os seus objetivos com determinação. Estes acontecimentos ocorreram dentro do mundo da política. A narrativa javista não permite que a história seja concluída com o prevailecimento dos feitos do rei manipulador: “Mas a ação que Davi praticara desagradou a Iahweh” (2SM 11,27b). Não poderíamos esperar outro resultado para quem violou vários mandamentos do decálogo: “Não matarás”, “Não cometerás adultério”, “Não roubarás”, “Não coibirás a mulher de teu próximo” (Ex 20: 13-15.17).

Naquela sociedade, a política gozava de autonomia? Se o rei Davi conseguiu por meio do olhar ter acesso à vida privada da cidade sem ser visto, o olhar de Iahweh foi mais longe que isso. Iahweh conseguiu enxergar a vida de quem enxergava a vida dos outros, sem, contudo, ser enxergado. Não adiantava se esconder ante o olhar de Iahweh, ele é o olho que tudo vê, sem ser visto. Qualquer semelhança com o relato do pecado e da queda de Adão, não é mera coincidência. Os relatos, do paraíso terrestre e do assassinato de Urias, são ambos

javistas. Davi seria da linhagem de Adão. Mas, também há a serpente, no relato do paraíso terrestre: “o mais astuto de todos os animais” (Gn 3,1), portanto, Davi não teria vínculos com a serpente também? Como vimos, o rei manipulou e assassinou Urias, após seduzir sua mulher. Ele era ao mesmo tempo Adão e a serpente. Era Adão, pois, não conseguiu se esconder do olhar de Iahweh, e era igualmente a serpente, pois usou de astúcia para ludibriar Urias.

Nesse caso, o rei conseguiu, por meio do uso de máscaras, enganar e assassinar os incautos. O rei manipulador agiu acreditando que só ele tinha o controle da situação. Ele usou de máscaras em acordo com suas conveniências: junto à arca, nas ceias, no pátio do palácio, em conversas com terceiros. Por meio das máscaras, ele acreditou que podia esconder os seus crimes. Ninguém, naquele contexto social, tinha acesso ao seu “sistema de esconderijos”, na linguagem de Buber (2011, p. 7). É o mundo da política.

Em contraste, na esfera religiosa daquela sociedade, há alguém que conseguiu adentrar onde ninguém que estava inserido no mundo da política, tinha acesso. A narrativa diz que as ações de Davi desagradaram a Iahweh, e que diante deste desagrado, Iahweh enviou o profeta Natã para falar com o rei. De que maneira Iahweh tomou conhecimento deste *plot*? Não sabemos. De onde ele tomou conhecimento da trama? Não sabemos. Iahweh ia tomando conhecimento da trama na medida em que ela ia acontecendo, ou tomou conhecimento da ação após o seu desfecho? Não sabemos. Iahweh sabia de tudo isso, antes disso tudo acontecer? Não sabemos. De que maneira Iahweh se comunicou com o profeta Natã? Não sabemos.

O que sabemos, conforme o relato, é que Iahweh reagiu aos atos criminosos do rei por meio do profeta Natã⁷. Ao encontrar Davi,

⁷ Há poucos detalhes envolvendo a história de Natã: onde ele nasceu, a qual família pertence e como se tornou profeta. O profeta havia sido interlocutor entre Iahweh e o rei em ocasião da necessidade da construção do Templo “casa” (2Sm 7,1ss). Na ocasião,

pedagogicamente, o profeta contou-lhe uma estória, cujo enredo apresentou dois homens em uma cidade: um homem pobre e um homem rico. O rico possuía vacas e ovelhas em grande número. O pobre só tinha uma ovelha comprada por ele mesmo: “Ele a criara e ela cresceu com ele e com seus filhos, comendo do seu pão, bebendo da sua taça, dormindo no seu colo: era como sua filha” (2Sm 12,3). Um hóspede veio até a casa do rico e este não quis tirar nada do que tinha para o visitante. Em vez disso, tomou a ovelha do homem pobre e a serviu ao hóspede. O pobre, o rico, a ovelha e o hóspede: quem seria quem dentre os personagens que protagonizaram “O assassinato de Urias”?

Ao ouvir indignado a narrativa, o rei bradou: “Pela vida de Iahweh, quem fez isso é digno de morte! Devolverá quatro vezes o valor da ovelha, por ter cometido tal ato e não ter tido piedade”. Sem nenhuma reserva, disse Natã a Davi: “Esse homem és tu!” (2Sm 12, 5b-7a). As palavras do profeta demonstraram que Iahweh conseguiu adentrar nos “sistemas de esconderijos” do rei, conseguiu confrontá-los e, desse modo, conseguiu retirar as máscaras, uma a uma.

Por outro lado, o teor da comunicação entre Iahweh e o profeta foi diferente do teor da comunicação entre o rei e os seus comandados. A palavra do rei era uma palavra de comando cujo conteúdo foi maquiinalmente distorcido para o gozo de suas satisfações egoístas. É a palavra da política. Em contraste, Iahweh se dirigiu ao profeta e este se utilizou da “palavra” para intervir na ordem dos acontecimentos. O conteúdo da palavra do profeta visou denunciar a tramoia para restaurar a justiça. Contudo, será que ela foi restaurada mesmo?

Iahweh, por intermédio do profeta, se dirige a Davi como: “meu servo”. A palavra “Natã” significa: “(Deus) deu” (Mansur Gueiros, 1981, p. 184).

4 Considerações finais

Como podemos perceber, na *Iliada*, deuses e homens combateram por Tróia em um estado de guerra permanente. Ninguém se saiu vencedor em meio a pesadas baixas entre troianos e aqueus. A política e a religião se arranjavam entre combates e assembleias nas quais se sobressaíam o resplendor do heroísmo trágico. Sacerdotes, videntes e profetas estavam posições abaixo de guerreiros e reis em disputa.

Nesse caso, comparando as narrativas, Davi foi fraco em comparação com os heróis homéricos ou os profetas israelitas eram mais fortes que os adivinhos gregos? E se Davi dissesse “não” ao profeta? No assassinato de Urias, a política tensionou o campo religioso, na medida em que Davi foi ungido por um profeta sob as bênçãos de Iahweh (1Sm 16), mas o seu reinado foi marcado por intrigas palacianas e assassinatos na luta pelo poder, tudo narrado com um verniz sagrado. Entendemos que, no assassinato de Urias, a política arrastou a religião para a miséria. Houve a tentativa de dar um ar de sagrado ao crime, como se a religião iluminasse a política e restaurasse a justiça. Houve justiça? O rei se “arrependeu”, mas não deixou de ser rei e assassino.

Quanto a Natã, ele não queria tomar o poder, ele não era um conspirador. Natã não era um bajulador. Ele queria restabelecer a justiça, mas ela foi restabelecida? A profecia de Natã revelou que a casa do rei iria cair em desgraça e a criança, fruto da relação entre Davi e Betsabeia, iria morrer. O rei não iria morrer: “Tu agiste em segredo, mas eu cumprirei tudo isso perante a face de todo Israel e à luz do sol” (2Sm 12,12), disse Natã — por meio das palavras de Iahweh —, a Davi. Contudo, os silêncios em torno do cadáver de Urias permanecem ensurdecedores.

As tentativas de limpar a política por meio da religião arrastam a religião para o lamaçal da política, pois, sacralizar a política implica em submeter a religião a todos os jogos possíveis que a política permite. Parece que uma alternativa das narrativas javistas foi a de afastar o

profetismo da casa do rei. Os profetas passaram a estabelecer uma relação tensa, às vezes beligerante, quando tiveram a iniciativa de confrontar duas instituições: o culto e a corte, conforme Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988, p. 34): “Mais tarde, o profetismo separa-se de ambas as instituições, vivendo precisamente do seu ataque e exprimindo, na confrontação ou na guerra aberta, seu carisma”.

O culto foi arrastado pela política, o profetismo, não. Afastado da política, o profetismo teve autonomia para atacar a má política e, com ela, um culto voltado para a bajulação da corte, sem que os profetas sentissem a necessidade de tomar o poder. Constituiu-se dentro da religião israelita, personagens que não eram subalternos ao poder político. E poderiam até mesmo ser contrários ao mesmo, em vista de uma ética, ou contrários à miséria da política.

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, Luís. SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.
- BARBOSA, Lydia Marina Fonseca Dias. *As Catilinárias de Cícero: tradução e estudo retórico*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016.
- BUBER, Martin. *O caminho do homem segundo o pensamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001 (Vol. I e II).
- MANSUR GUÉRIOS, Rosário Farâni. *Dicionário Etimológico de nomes e sobrenomes*. São Paulo: Ave Maria, 1981.

Fundamento para o ateísmo em Arthur Schopenhauer

Antunes Ferreira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.07>

1 Introdução

Boa parte dos manuais de Filosofia repassa a imagem de Schopenhauer como um ferrenho inimigo da religião. Há, entretanto, um profundo mal-entendido nessa imagem, uma vez que este filósofo não apenas tinha grande estima pela religião, mas também definiu seu papel e considerou o seu valor.

Este texto objetiva analisar o valor que Schopenhauer concede à religião dentro de seu organismo filosófico e o quanto a religião consiste num fundamento ao seu ateísmo.

Em sua filosofia, a religião é concebida como uma metafísica do povo, que objetiva, por um lado, servir como indicativo de ação para refrear as mentes grosseiras e, por outro lado, consolar a angústia da morte. Ou seja, o ser humano possui uma necessidade metafísica que não pode ser sanada nem pela filosofia nem pela ciência, dada a falta geral da capacidade de entendimento da humanidade e, deste modo, resta à religião essa importante função. Sendo assim, a religião se

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Professor EBTT de Filosofia da Universidade Federal de Campina Grande.

E-mail: antunes.ferreira@professor.ufcg.edu.br

encontra limitada a entender o sentido alegórico das coisas, jamais seu sentido estrito.

Reconhecido o seu valor, é possível encontrar inclusive uma filosofia da religião, haja vista que Schopenhauer aborda os seus problemas tradicionais: a crença na existência de um Deus onipotente, onisciente e onipresente, a questão de fé e da vida após a morte, a existência do mal e a natureza da religião, dentre outros. Sua opção por distinguir as religiões entre otimistas e pessimistas, e não através de seus sistemas de crenças em um (monoteísmo) ou vários deuses (politeísmo), como era comum em sua época, nasce da possibilidade destas religiões entrarem em consonância com sua própria filosofia. Daí sua aversão por aquelas que ele considera otimistas (o politeísmo Greco-romano, o Judaísmo e o Islamismo) e sua predileção pelas pessimistas (o Cristianismo, o Budismo e o Hinduísmo-Bramanismo).

Segundo Schopenhauer, o Cristianismo é a continuidade de sua filosofia, especialmente porque entre esta religião e sua filosofia se pode estabelecer a ponte comum da negação da Vontade que, na linguagem religiosa, os cristãos chamam de mortificação. Sua filosofia da religião se torna, então, um argumento complementar ao seu ateísmo, pois é através dela que é possível perceber o valor que ele atribui ao ateísmo, quando indica que uma religião ateia (como o Budismo) possui proeminência sobre todas as demais religiões. É nesse sentido que podemos reconhecer “que Schopenhauer era de fato um ateu, mas não totalmente desprovido de religiosidade” (Mauthner, 2013, p. 183).

A presente pesquisa, de cunho histórico e filosófico, foi desenvolvida com base em uma análise hermenêutica das suas principais obras: *O mundo como vontade e como representação* (doravante a chamaremos apenas de *O Mundo*), *Parerga und Paralipomena* (que será chamada apenas de *Parerga*), combinada com a investigação de suas correspondências pessoais (*Epistolário*), especificamente as cartas, como forma de apoio à argumentação central. Alguns comentários relevantes

e pertinentes aos temas feitos por outra(o)s pesquisadora(e)s também foram usados.

A hipótese aqui abordada é, ao analisar o *corpus* da filosofia schopenhaueriana em que ele analisa a religião, perceber o valor da religião e a existência de uma filosofia da religião ateia e caracterizá-la enquanto um argumento complementar ao seu ateísmo sistêmico.

A religião, portanto, não se trata propriamente de um argumento contra a existência ou quaisquer dos atributos de Deus. Deste modo, percebe-se que na filosofia de Schopenhauer: “o filósofo deve ser, acima de tudo, um descrente” (Schopenhauer, 2013, p. 219), mas não necessariamente um antirreligioso. Disso se segue que é possível uma filosofia da religião ateia num organismo filosófico ateu.

2 O papel e o valor da religião na filosofia schopenhaueriana

O texto mais famoso em que Schopenhauer aborda a temática da religião está no capítulo 15 do segundo tomo dos *Parerga und Paralipomena* (2009b), intitulado *Sobre a religião*, muito embora se encontrem várias passagens por toda sua obra nas quais ele se debruça sobre este assunto. No primeiro parágrafo (§174) do referido texto há um diálogo marcado por um vigoroso embate no qual figuram os personagens Demófilo e Filaeto.

Etimologicamente, Demófilo (do grego demófeles – δημόφελής) significa algo “útil para o povo” ou de “utilidade pública” (Malhadas *et al.*, 2006a, p. 211). Por sua vez, Filaeto (do grego filaetes – φιλαλήθης) significa “amigo ou amante da verdade” (Malhadas *et al.*, 2006b, p. 207).

Schopenhauer tem fama de ser um bom escritor, cujas ideias transcritas não são de difícil entendimento. Entretanto, neste parágrafo em específico, há um desafio importante em sua leitura: localizar,

dentre as falas dos dois personagens, quais são as verdadeiras teses de Schopenhauer sobre a religião. Essa aparente dúvida foi denominada por Schmidt como uma “ambivalência [...] de sua relação com a religião” (2010, p. 45), posição corroborada também por Reghely (cf. 2010, p. 183). Já na escolha dos nomes dos personagens parece haver uma indicação sobre a possibilidade de algum personagem demonstrar qual seria o seu posicionamento. As críticas ácidas à religião parecem indicar uma proximidade de Schopenhauer com Filaeto, mais do que com Demófilo que parece defender a religião das duras objeções de seu interlocutor.

Mesmo um leitor apurado dos escritos schopenhauerianos pode também ficar tentado a essa interpretação, haja vista que Filaeto aparece em outro diálogo, dessa vez conversando com Trasímaco, no segundo tomo dos *Parerga*, no capítulo 10 (§141), intitulado *Sobre a doutrina de indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte*, especialmente porque neste trecho, as falas de Filaeto podem ser claramente consideradas como as mais adequadas ao pensamento de Schopenhauer.

Seguindo tal interpretação, por achar que o posicionamento de Schopenhauer se vinculava às falas de Filaeto no diálogo sobre a religião um leitor seu o acusa de ser um “ateu atrevido e burro”. Nosso filósofo se defende de tal acusação, a que ele chama de desleal (“perfidia”) na carta (825 [556]) datada do dia 29 de junho de 1855, endereçada a Julius Frauenstädt, em que afirma não possuir nenhum lado no diálogo, mas que apenas escreveu o texto como um diálogo “porque era assim que tinha de ser” (Schopenhauer, 2008, p. 389, trad. nossa).

Entretanto, o próprio Schopenhauer responde mais claramente a tal questionamento sobre quem ele “seria” nas falas do diálogo em outra carta (669 [403]) também endereçada a Julius Frauenstädt, datada do dia 30 de outubro de 1851, quando se posiciona mais diretamente ao afirmar: “em primeiro lugar, deve-se notar que Filaeto não sou eu (*‘daß der Philalethes nicht Ich bin’*): na longa conversa que se seguiu, estou tão preso a Demófilo quanto a Filaeto” (Schopenhauer, 2008, p. 76,

trad. nossa). Ainda nesta carta, ele alerta que tal diálogo ocorre, na verdade, em uma espécie de paródia e que a chave para entender o seu posicionamento dentro do profícuo diálogo estaria na consulta a *O Mundo*.

Seguindo sua recomendação, de que seria necessário analisar sua obra magna com o intuito de comprovar que ele está preso tanto a um interlocutor quanto ao outro, nota-se que, no primeiro tomo de *O Mundo*, pouco se fala sobre religião de um modo direto enquanto fenômeno; pelo contrário, a religião é abordada sempre como tema secundário, aparecendo apenas como característica de algum outro assunto abordado ou mediante a análise ou caracterização de alguma religião específica. No segundo tomo, entretanto, a argumentação usada por Demófilo é diretamente abordada no capítulo 17, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*.

De um lado, Picoli (2018a) encontra indícios para afirmar que a posição de Schopenhauer “coincide, no fundo, com aquilo que defende [...] Demófeles, para quem a religião é não apenas relevante, mas também *indispensável*” (2018a, p. 85, grifo da autora). De acordo com o raciocínio da autora, haveria uma confirmação advinda de outras obras do filósofo, a exemplo dos Suplementos a *O Mundo* (ou seu segundo tomo), do que é expressado nas falas de Demófilo, o que a faz concluir que este seria, portanto, o verdadeiro posicionamento de Schopenhauer acerca dessa questão.

Por outro lado, Ramos (2015) afirma textualmente ser o ponto de vista de Filaeto, “iluminista e crítico da religião, [que] corresponde mais ao pensamento de Schopenhauer” (2015, p. 279). Entretanto, ele também reconhece que desconsiderar as falas de Demófilo dentro do entendimento da religião em Schopenhauer seria um erro. Em outras palavras, segundo Ramos, apesar de haver sentido nas falas de ambos os personagens do diálogo, o real entendimento sobre tal tema ganha corpo no tom ácido e crítico das falas de Filaeto.

Vale a pena considerar ainda os entendimentos de antagonismo e consequente ambivalência sobre a religião no pensamento schopenhauriano dado por Schmidt (2010) e Reghely (2010).

Schmidt (2010) defende a existência de uma posição discrepante de Schopenhauer em relação à religião. Tal posição emerge do diálogo que já mencionamos de onde se pode compreender “sobre a ambivalência final de sua relação com a religião” (2010, p. 45).

De acordo com Reghely (2010), esse entendimento de ambivalência, ou seja, a consideração de que a tese schopenhaueriana sobre a religião entre as falas dos dois personagens é simultânea, com a mesma intensidade, e que se opõem mutuamente é ponto crucial para a compreensão da atualidade da filosofia schopenhaueriana, conforme percebemos na citação abaixo:

a ambivalência em relação à religião é encenada de modo impressionante na conversa “Sobre a Religião”, que se encontra no segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (Capítulo XV). A atualidade de Schopenhauer para a discussão filosófico-religiosa reside nessa ambivalência argumentativamente bem fundamentada (Reghely, 2010, p. 183).

Schmidt e Reghley coadunam, pois, com um posicionamento que encontra uma relação de oposição entre as concepções de Demófilo e Filaletto sobre a sua própria concepção de religião.

Nesse embate interpretativo, entendemos que, embora o tom ácido e crítico com o qual Schopenhauer trata a tradição filosófica, em específico para com a filosofia de cátedra (ou a metafísica primeira), faça-lhe parecer mais diretamente nas falas do personagem Filaletto, tal constatação não obriga a entender que as falas de Demófilo estão erradas ou contrárias ao conjunto de ideias que nosso filósofo possui sobre a religião (ou a metafísica segunda). Por um lado, Demófilo expõe a carência ontológica do ser humano por uma metafísica e, por outro lado, Filaletto expõe, sem negar tal necessidade metafísica, a necessidade de se manter fiel à verdade filosófica, bem como relembra e

ênfatisa as agruras que a humanidade já padeceu em função da legitimidade e do poder que foram dados à religião.

Tal divisão estabelecida por Schopenhauer entre metafísica primeira e metafísica segunda (ou metafísica do povo) é crucial no entendimento do posicionamento de praticamente todos os comentadores que mencionamos anteriormente.

A metafísica primeira é a filosofia entendida de um modo geral. É contra ela (que Schopenhauer também chama de filosofia de cátedra) que, dentro do diálogo sobre a religião, Filaeto desferiu críticas bastante ácidas bem condizentes com as várias depreciações que nosso filósofo desferiu contra a filosofia acadêmica de sua época. Não obstante, mesmo que a imagem que se sobressai nesse diálogo seja a de uma crítica contundente ao modo produtivista e estatal de se fazer história da Filosofia, há uma consideração de importância da atividade filosófica em si.

A metafísica segunda é a religião. Chamada ainda de metafísica do povo, ela cumpre igual papel da metafísica primeira, mas de um modo diferente, como veremos adiante. Convém ainda reforçar a afirmação de Picoli (2018a) de que, embora se use a terminologia entre primeira e segunda para as diferentes, não há uma ordem de valor de importância entre a Filosofia e a religião, pois, segundo ela, “no simples fato de Schopenhauer classificar a religião como uma metafísica e, nesse sentido, dizer que ela trata, no fundo, das coisas-em-si [...], certamente, já consta o seu reconhecimento pela mesma” (Picoli, 2018a, p. 86).

Conforme observado por Picoli na citação anterior, ambas abordam a mesma questão: tratar da coisa-em-si do mundo. O que as distingue é tão somente a linguagem usada por ambas. Enquanto na metafísica primeira se faz uso da linguagem racional propriamente dita e, portanto, inacessível à maioria das pessoas que não possui capacidade de aprofundamento cognitivo nem consequente poder de compreendê-la (o que nosso filósofo chama de *sensu proprio*), a metafísica segunda

faz uso da linguagem comum por meio de metáforas e parábolas com a finalidade de ser facilmente compreendida por todos (o que nosso filósofo chama de *sensu allegorico*). Então, é na incapacidade de lidar ou compreender a metafísica primeira que reside o valor e a importância da metafísica segunda, ou metafísica das massas, principalmente em sua função de servir como consolo metafísico para a maioria do povo (cf. Picoli, 2018a, p. 86).

Retomando nosso posicionamento sobre as variadas formas de se entender a religião no pensamento schopenhaueriano, e à luz da chave de entendimento indicada por nosso filósofo conforme anteriormente mencionado, entendemos como parciais ou equivocados: o entendimento de que haveria um antagonismo e, portanto, uma ambivalência entre as falas dos personagens do diálogo e a doutrina sobre a religião constante na filosofia schopenhaueriana oferecido por Schmidt (2010) e Reghely (2010); o entendimento de que Schopenhauer se identificaria na verdade com Demófilo, conforme afirma Picoli (2018a); e o entendimento de que, naquele diálogo, Schopenhauer seria Filaleto, de acordo com Ramos (2015).

Percebe-se, na verdade, uma complementaridade entre as falas dos interlocutores do diálogo, haja vista que tanto podemos confirmar a partir de outras partes da obra schopenhaueriana tanto o que afirma Demófilo quanto o que afirma Filaleto.

Nesse sentido, a maioria das falas de Demófilo é realmente confirmada por Schopenhauer no capítulo 17 do tomo 2 de *O Mundo*, conforme atesta a análise feita por Picoli, que chega a afirmar ser Demófilo “o alter ego de Schopenhauer” (2018a, p. 88).

Partindo dessa análise, é importante perceber os momentos em que Filaleto ora refuta ora corrobora as ideias que Demófilo expõe. Entretanto, não são as objeções e contra argumentações existentes no diálogo travado entre Filaleto e Demófilo que nos interessam mais diretamente, mas a concepção de religião que se encontra por trás do diálogo.

Deve-se de início concordar com Picoli que “é essencialmente *schopenhaueriana* a tese da necessidade metafísica do ser humano” (2018a, p. 88, grifo da autora), o que lhe constitui num “animal metafísico” (*animal metaphysicum*) (Schopenhauer, 2009b, p. 357). Em outras palavras, dentro do organismo filosófico schopenhaueriano, a vida é, por vezes, obscura e sem sentido, e a esmagadora maioria das pessoas não tem capacidade de entendimento (cf. Schopenhauer, 2009b, p. 352) para buscar o sentido da vida através das abstrações da Filosofia. Então, diante desta carência essencial por explicações para o enigma (ou nó) do mundo, resta à religião ser a única capaz de tornar acessível às massas populares qual o significado da vida. A religião torna-se, então, uma metafísica do povo (*Volksmetaphysik*) (cf. Schopenhauer, 2009b, p. 340).

O que fundamenta a religião é a fé, alicerçada por revelações e convicções que são inoculadas na infância, elemento que, segundo Schopenhauer, é a maior causa para a dificuldade que se tem em questionar a religião (cf. Schopenhauer, 2009b, p. 341). Ela possui uma dupla finalidade: por um lado, deve servir como um indicativo de regra de ação, uma vez que é necessário e imperativo que se possam refrear “as mentalidades grosseiras e más para afastá-las da injustiça extrema, das crueldades, dos atos violentos e vergonhosos” (Schopenhauer, 2009b, p. 345); e, por outro lado, ela é um apaziguamento de consolo na vida e na morte para os inúmeros problemas de qualquer ordem que assolam a vida dos seres humanos, explicando-lhe com clareza o que lhes é obscuro (cf. Schopenhauer, 2009b, p. 352).

3 Há uma filosofia da religião schopenhaueriana?

Schopenhauer é bastante ríspido com a tradição filosófica de um modo geral. Semelhantemente à alegação de que Leibniz não conseguira sequer fundamentar uma Teodiceia (cf. Schopenhauer, 2009b, p. 316-317), ele caracteriza a Filosofia da Religião como uma “estranha

hermafrodita ou centauro” (2015b, p. 204). Tal classificação pejorativa sobre a Filosofia da Religião nasce da proposição schopenhaueriana de que as postulações da religião são apenas e exclusivamente dotadas de sentido alegórico (*sensu allegorico*), ao passo que uma filosofia da religião (ao menos a que ele tomou conhecimento e da qual foi contemporâneo) tentava interpretar tais postulações como se fossem dotadas de sentido fático (*sensu proprio*).

Por outro lado, a sua tese da incompatibilidade entre filosofia e religião parece indicar que, se elas são inconciliáveis (uma vez que, conforme dito anteriormente, a religião constitui uma metafísica de fé — abordada em *sensu allegorico* — que exige apenas a crença e a submissão a uma autoridade, enquanto a filosofia constitui uma metafísica da razão — abordada em *sensu proprio* — fundamentada na reflexão e em nossa capacidade de julgar e compreender), como poderia existir uma abordagem racional acerca de um problema que envolve a fé, ou uma filosofia da religião? Nas palavras de nosso filósofo:

A filosofia está para a religião como uma linha reta única está para várias linhas curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia exprime *sensu proprio*, portanto, alcança diretamente o que a religião mostra sob velamentos e alcança só por desvios (Schopenhauer, 2015b, p. 749, grifo do autor).

Não obstante tal juízo de valor acerca da Filosofia da Religião (e me posicionando como um dos seus hereges evangelistas), é possível encontrar naquilo que ele escreveu sobre a religião uma filosofia da religião em sentido estrito. Primeiramente é preciso reconhecer o engano do mestre de Frankfurt sobre sua definição acerca do que trata a filosofia da religião que ele descreveu como se fosse um híbrido entre filosofia e religião, quando a chamou de “Centauro”. É possível que o erro de nosso filósofo seja decorrente, em parte, em face da Filosofia da Religião ser ainda recente em sua época. Zilles (cf. 2012, p. 08-09) destaca que a afloramento da religião enquanto um problema filosófico só foi

possível após as publicações de Kant e a virada antropocêntrica empenhada pela Europa em meados dos séculos 18 e 19. Segundo Zilles: “a questão de Deus passa a ser tematizada [...] através da mediação do homem e de suas relações com o mundo” (2012, p. 08).

É possível ainda que, dada a novidade do surgimento da Filosofia da Religião, nosso filósofo tenha, ao aparentemente não a aceitar enquanto um ramo da filosofia, causado confusão pensando que seu campo próprio de estudo poderia invadir os campos da Teologia e da Teodiceia que, em seu tempo, já se encontravam consolidadas.

Ainda sobre essa não aceitação de uma filosofia da religião entendida como uma mescla (ou uma fusão) entre religião e filosofia, Ramos alerta para um importante fator que pode contribuir para a formulação desse posicionamento schopenhaueriano: sua aversão à filosofia de Hegel. Segundo Ramos, “Schopenhauer defende a separação dos domínios próprios da religião e da filosofia, ao contrário da tendência de fusão entre elas que se apresentaria como consequência da filosofia hegeliana” (Ramos, 2015, p. 281). Ou seja, Schopenhauer simplesmente estaria convencido que tal fusão resultaria nas mesmas conclusões a que chegou Hegel e, deste modo, ele passa a defender a separação dos domínios próprios da filosofia e da religião.

Observar outras concepções de filosofia da religião, como por exemplo as de Rowe (2011) e de Jungmann (2022), poderia ajudar a desfazer essa confusão conceitual.

Segundo Rowe, a filosofia da religião é “o exame crítico das crenças e dos conceitos religiosos fundamentais. A filosofia da religião examina criticamente conceitos religiosos fundamentais como o conceito de Deus, o conceito de fé, a noção de milagre e a ideia de onipotência (2011, p. 16).

Complementarmente, Jungmann (2022, p. 16-18), ao compreender que não existe uma denotação pacificada sobre o que seria uma filosofia da religião nos meios acadêmicos, estabelece três acepções diferentes.

A primeira versa sobre o entendimento da filosofia da religião enquanto uma filosofia que analisa a religião como um elemento da realidade humana e social, para a qual as assertivas do discurso religioso não necessitam passar pelo crivo de serem verdadeiras, mas se estas instituições religiosas exercem (ou não) alguma influência sobre a vida humana e de que modo a moralidade por elas formulada pode impactar as relações sociais.

A segunda acepção versa sobre o entendimento da filosofia da religião enquanto uma teologia filosófica para a qual é exatamente o conteúdo dos discursos religiosos que importa em sua reflexão. Deste modo, seria equivalente a falar nos modos com os quais a filosofia poderia contribuir ou acrescentar ao discurso religioso tratado previamente como verdadeiro.

A terceira acepção versa sobre o entendimento da filosofia da religião enquanto uma análise racional sobre os entes divinos e as atitudes e eventos referidos no discurso religioso. Sobre essa acepção repousam as análises sobre a existência de Deus e suas provas, a justificação racional da fé, a análise das relações místicas dentro da realidade religiosa e sobre a relação que pode ser estabelecida entre Deus (e o consequente discurso religioso) e a criação de uma moralidade.

Problemas como a crença na existência de Deus e seus atributos como a onipotência, onisciência e onipresença, a noção de fé, a vida após a morte, a existência do mal, a natureza da religião, a ética religiosa, dentre outros, são problemas abordados na obra schopenhaueriana, mesmo que alguns não tenham recebido destaque dentro do conjunto de sua obra e tenham sido tratados de forma indireta.

Tomando por base tanto a definição de Rowe (2011) quanto a definição de Jugmann (2022), é possível perceber com relativa clareza a existência de uma filosofia da religião no organismo filosófico schopenhaueriano, uma vez que os temas centrais que caracterizam uma filosofia da religião estão presentes nas obras de Schopenhauer.

Se a filosofia da religião consiste na reflexão racional sobre a essência e a maneira de ser da religião, que é um fenômeno anterior à própria Filosofia, então o que Schopenhauer escreveu sobre a religião, de onde se pode notar sua preocupação justamente com essa tarefa de examinar “criticamente as crenças religiosas fundamentais” (Rowe, 2011, p. 17), constitui uma filosofia da religião, o que cumpre os requisitos estabelecidos por Rowe.

Sobre as acepções definidas por Jungmann, a filosofia schopenhaueriana não se encontra nos requisitos da segunda, para a qual se parte de verdades tomadas como dadas para que a filosofia possa oferecer suporte às questões teológicas. Aliás, a definição que ele rejeita veementemente e que o faz afirmar que uma filosofia da religião seria impossível é exatamente essa acepção.

Contudo, as duas outras acepções que versam sobre o estudo da religião enquanto fenômeno social capaz de impactar a vida das pessoas e a terceira acepção segundo a qual a filosofia da religião é o exame crítico dos dogmas e práticas religiosas se coadunam com os escritos e teses schopenhauerianos acerca da religião e de Deus. Ademais, Jungmann (2022) não esclarece que suas acepções sejam cumulativas no sentido de ser preciso dar conta das três para merecer a categorização de filosofia da religião. Pelo contrário, as diferentes acepções são sugeridas como solução para a dificuldade de postular uma definição que consiga dar conta de toda a multiplicidade de “filosofias da religião”, principalmente no meio acadêmico.

Ao afirmar que “religiões são necessárias para o povo, e são-lhes um inestimável benefício” (Schopenhauer, 2015b, p. 205), Schopenhauer concede à religião indubitável e reconhecido valor dentro de seu organismo filosófico.

Portanto, a partir do exposto se torna possível perceber com relativa clareza a existência de uma filosofia da religião no organismo filosófico schopenhaueriano, conforme também o atesta Sousa (2019, p. 165), embora a afirmação desta possui um tom de relutância

considerável, que se expõe quando a autora não assegura com firmeza essa interpretação, mas se satisfaz apenas com o uso de expressões um tanto vagas como “começaremos a tratar Schopenhauer como um ‘filósofo da religião’” (Sousa, 2019, p. 165) e ainda quando afirma: “é possível uma abordagem de sua doutrina como uma ‘filosofia da religião’” (2019, p. 165).

Entendemos que esta relutância não possui sentido e as ressalvas em sempre aspear a expressão filosofia da religião indica uma imprecisão desnecessária sobre este assunto, dadas as indicações de aceções e conceituações sobre filosofia da religião que fornecemos e a identificação de que a filosofia schopenhaueriana fornece os elementos necessários para ser classificada também deste modo.

Contudo, Sousa acerta quando afirma que “o objetivo não é categorizar Schopenhauer no rol dos autores clássicos da filosofia da religião” (2019, p. 241), mas apenas inferir que, dadas as definições preenchidas pelos conteúdos de sua filosofia, não há por que relutar em afirmar que há no organismo filosófico schopenhaueriano uma autêntica filosofia da religião, embora não seja necessário afirmar que ele se constitui num autor clássico a ser inserido no rol dos filósofos da religião.

4 Sobre as religiões

Contudo, ainda que o valor da religião de um modo geral seja reconhecido dentro da filosofia schopenhaueriana (cf. Schopenhauer, 2015a, p. 412-413), não são todas as religiões pelas quais nosso filósofo tem apreço.

Segundo ele, a distinção fundamental entre as principais religiões não reside, como era percebido em sua época, na categorização como monoteístas, politeístas, panteístas ou ateístas. Pelo contrário, a diferença fundamental reside unicamente na capacidade de agrupá-las em otimistas (aquelas que se alinham com a afirmação da Vontade) e

pessimistas (aquelas que se alinham com a negação da Vontade) (cf. Schopenhauer, 2015b, p. 207).

As otimistas são os politeísmos (dos quais ele destaca apenas o Paganismo Greco-romano), o Judaísmo e o Islamismo, pelas quais ele não demonstra qualquer apreço. As pessimistas são o Cristianismo, o Budismo e o Hinduísmo (Bramanismo) (cf. Schopenhauer, 2015b, p. 207). A estas ele devota verdadeira e diversa reverência, concedendo “ao buddhismo a proeminência sobre todas as demais religiões” (Schopenhauer, 2015b, p. 205).

4.1 Sobre o papel moralizante da religião

Restam ainda algumas observações a serem tecidas sobre a religião de um modo geral que versam sobre a possível função moralizante da religião, sobre a intolerância com a qual as mais variadas religiões se tratam e sobre uma possível postura positivista acerca do declínio das religiões.

Sobre o papel moralizante da religião, é perceptível a existência de uma aparente contraditoriedade dentro destas considerações tecidas por Schopenhauer.

Por um lado, ele indica, nas falas da personagem Demófilo, que a religião possui a finalidade de “refrear as mentalidades grosseiras e más para afastá-las da injustiça extrema, da crueldade, dos atos violentos e vergonhosos” (Schopenhauer, 2009b, p. 345).

Por outro lado, mais adiante no mesmo texto, ele reconhece que a religião é incapaz de produzir moralidade autêntica: “a autêntica moral e a moralidade não dependem de nenhuma religião, ainda que todas elas a sancionem e com isso elas recebam apoio” (Schopenhauer, 2009b, p. 404). Ou seja, embora todas as religiões sancionem a ideia da criação de uma moralidade autêntica (cada uma lutando contra as outras para impor a sua moralidade como a única correta), elas não possuem a capacidade de produzir moralidade. Em outros momentos de seus escritos, Schopenhauer já alertara que a religião, de um modo

geral, é incapaz de produzir a virtude em seus fiéis, uma vez que o fundamento da virtude não advém “do conhecimento abstrato, comunicável em palavras” (Schopenhauer, 2015a, p. 427), “mas do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria” (Schopenhauer, 2015a, p. 427).

Contudo, há uma chave de leitura capaz de desfazer esse mal-entendido provocado pela forma com que Schopenhauer aborda esse assunto: a distinção entre a grande ética (no sentido metafísico) e a pequena ética (no sentido prático), conforme abordamos anteriormente ao tecer considerações sobre a *eudemonologia* schopenhauriana ou sobre a distinção entre otimismo prático e pessimismo pragmático.

No primeiro tomo de *O Mundo*, Schopenhauer afirma:

Os dogmas têm valor para a moral só à medida que o virtuoso, a partir de um outro conhecimento [o intuitivo] possui em si um esquema, uma fórmula segundo a qual informa à própria razão, na maioria das vezes apenas de maneira fingida, sobre seus atos não egoístas, cuja essência — isto é, ele mesmo — não CONCEBE. E com tal informação se habituou a contentar-se. Decerto os dogmas podem ter uma forte influência sobre a CONDUTA, sobre os atos exteriores, assim como o têm o hábito e o exemplo [...]; mas com isso a disposição de caráter não mudou. Todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos. Motivos, por sua vez, como mostrado acima, podem apenas mudar a direção da vontade, não ela mesma (Schopenhauer, 2015a, p. 427-428, grifos do autor).

Portanto, é no campo da pequena ética, da *eudemonologia* e do pessimismo pragmático (cf. Debona, 2020) que é possível entender como a religião se torna detentora da capacidade de refrear as mentes grosseiras. Ou seja, a possibilidade de aprendizado comportamental e a capacidade humana de produzir moralidade reside na capacidade de ser menos infeliz possível nessa vida, por um lado, e em, via intuição, conceber que o substrato de tudo que existe é a mesma e única Vontade, o que conduz as pessoas à vivência da compaixão tanto com seus semelhantes quanto com todos os demais seres que igualmente também

não passam da exteriorização desta mesma e única Vontade. Germer considera tal capacidade como o “papel prático da religião” (2015, p. 139 e 191).

Em outras palavras, quando nosso filósofo afirma que é impossível à religião formar autêntica moralidade ele se refere à possibilidade da religião provocar qualquer modificação no que chamamos anteriormente de grande ética (ou no sentido metafísico da moral, que compete apenas à Vontade) e, deste modo, se produzir verdadeira felicidade, o que entraria em desacordo frontal com seu pessimismo, ou da possibilidade de se refrear o querer em si, o que entraria em desacordo com sua tese de que não possuímos livre-arbítrio, conforme vimos anteriormente.

Refere-se também à ideia de que toda ordem social é fundamentada pela religião. E quando ele afirma que a religião é capaz de refrear as mentalidades grosseiras, sua referência direta é à capacidade de conceber as possibilidades de se provocar o menor dano possível aos demais seres e, deste modo, conseguir criar uma atmosfera de consolo diante do sofrimento da vida (cf. Barboza, 2003, p. 53). Ou seja, tal relação só é possível por meio do manejo da pequena ética, ou de uma possível “economia da dor” (Debona, 2020, p. 249).

A dissolução da aparente contraditoriedade se torna mais clara quando percebemos, dentro do diálogo entre Demófilo e Filaeto, que Demófilo afirma que “a religião se dirige também a sua consciência moral inegavelmente presente” (Schopenhauer, 2009b, p. 350) e que Filaeto concorda: “este aspecto é, de todo modo, o ponto culminante da religião” (Schopenhauer, 2009b, p. 350).

Sobre a intolerância religiosa, atesta nosso filósofo que o pior defeito das religiões reside, de um modo geral, na forma como elas se atacam umas às outras, em nome de seus próprios princípios, bem como atacam também outras formas distintas de metafísica (incluindo a filosófica), no desejo de conferir validade e relevância apenas ao seu modo de entender o mundo e conduzir a vida dos fiéis (Schopenhauer,

2009b, p. 371). A defesa intransigente de seus próprios dogmas como verdades absolutas é a grande causadora, segundo Schopenhauer, das mais sangrentas guerras pelas quais a humanidade já passou.

É possível também perceber uma postura positivista em uma parte do pensamento schopenhaueriano sobre a religião (cf. Ramos, 2018, p. 40). Já no fim do capítulo 15, *Sobre a religião*, do segundo tomo dos *Parerga*, ele conclui seu texto deste modo:

Assim é, pois, evidente que pouco a pouco os povos procuram sacudir o jugo da fé: os sintomas disso se encontram em toda parte ainda que modificados em cada país. A causa é **o saber excessivo** que chegou até eles. Os conhecimentos de todos os tipos que crescem diariamente e se difundem cada vez mais em todas as direções ampliam de tal modo o horizonte de cada um segundo sua esfera que ela termina por adquirir uma tal magnitude frente a qual os mitos que constituem o esqueleto do cristianismo se encolhem de modo que a fé não pode mais aderir a ele. Semelhante a um traje infantil, a religião não serve mais para a humanidade: e como ela não para de crescer, a vestimenta arrebenta. Pois a fé e o saber não se dão na mesma cabeça: são como lobo e cordeiro numa mesma jaula; e de fato o saber é o lobo que ameaça devorar seu vizinho (Schopenhauer, 2009b, p. 403-404, grifo nosso).

Há, de acordo com esta afirmação, a suposição de um declínio progressivo da fé, semelhante ao anunciado por Auguste Comte em determinado momento de sua obra, especialmente se tomamos este “saber excessivo” (ou a ciência, dito de outro modo) mencionado por Schopenhauer como a base deste declínio. Importante ressaltar o que Roger (1995) destaca sobre a inexistência de qualquer proximidade entre nosso filósofo e Auguste Comte quando escreve que “nem a doutrina, nem o método de Schopenhauer têm grande coisa a ver com o positivismo de [...] Comte, que, aliás, ele nunca cita e não parece ter lido, se bem que as obras dos dois sejam contemporâneas” (Roger, 1995, p. XVII). Embora tivessem sido elaborados na mesma época e sem nenhuma relação aparente de influência de um sobre o outro, eles parecem concordar com a previsão que vigorou praticamente durante

todo o século XIX: de que era necessário preparar sistemas de pensamento que fossem capazes de substituir ou ocupar o espaço da religião que se esvaziaria.

Nietzsche também demonstra pensar de modo semelhante quando o assunto é essa suposta decadência da religião e do teísmo cristão, quando afirma ser irresistível o “declínio da fé no Deus cristão” (Nietzsche, 1998, p. 79). Diverge em relação à causa de tal declínio, que diferentemente de ser proveniente do desenvolvimento científico, seria a “falta de sentido” (Nietzsche, 1998, p. 58).

Schopenhauer argumenta que a ciência, em sua oposição à religião, gradualmente mina os alicerces desta última, o que parece conduzir inevitavelmente ao seu declínio, pelo menos nas nações civilizadas. Essa visão coloca Schopenhauer entre os pensadores que, conforme aponta Hyman (2007, p. 46), acreditavam que o desfecho da modernidade apontava para o ateísmo.

A crença em Deus, de fato, vem sofrendo uma erosão considerável, principalmente em países que possuem um sistema político mais democrático, maior concentração de renda e nível educacional, o que favorece um maior nível de segurança e bem-estar individual e social. O estudo de Zuckerman (2010, p. 47-65), apesar de suas várias dificuldades metodológicas em fazer uma análise tão grande quanto uma mensuração do ateísmo no mundo, afirma que estas condições que formam o nível de segurança e bem-estar individual e social são inversamente proporcionais à adesão às crenças religiosas. Ou seja, observa-se que as taxas de descrença são maiores em países cujo povo vive melhor e que estas mesmas taxas encolhem nos países com mais insegurança social.

Em outras palavras, o início da modernidade parecia induzir a uma desconstrução da fé de um modo geral provocando o conseqüente declínio da religião. Löwith confirma ser essa uma espécie de espírito da época (*Zeitgeist*), uma vez que a maioria dos pensadores do século XIX “concordavam em reconhecer que a contradição do cristianismo

com os interesses científicos, políticos e sociais do mundo era irreconciliável” (Löwith, 2014, p. 379). Como a religião, especialmente a cristã, contradizia a totalidade dos fatos do mundo moderno, como apontamos (ao fim do primeiro capítulo) nos diversos golpes que o teísmo ocidental judaico cristão sofreu, conseqüentemente o Cristianismo desapareceria da vida cotidiana do homem.

No entanto, as previsões não se concretizaram, e a religião não entrou em colapso, pelo menos não no nível previsto. Schopenhauer errou em sua predição sobre o declínio da religião. Contudo, é essencial notar que há um elemento indicativo, mesmo que de maneira equivocada, de que havia um lampejo correto subjacente à sua declaração: uma mudança profunda do modo de vivência religioso (cf. Sousa, 2019, p. 261). Se antigamente, no Ocidente, a religião afirmava sua influência com uma vigorosa ênfase em sua estrutura moral e institucional, na contemporaneidade, observamos a diminuição da força desses elementos, principalmente em virtude da “proliferação de ‘espiritualidades’ alternativas de vários tipos” (Hyman, 2007, p. 46).

Hyman resume bem tal questão quando afirma que “estudos sociológicos recentes concluíram que apesar de a modernidade ter sem dúvida assistido a um afastamento de um comprometimento religioso baseado na tradição, isto não teve como resultado o ateísmo generalizado que muitos tinham previsto (Hyman, 2007, p. 46).

O que houve, na verdade, foi um processo de afastamento da religião institucional baseada na tradição e a criação de novas formas de espiritualidade, algumas sem qualquer vínculo com uma religião institucionalizada nos moldes das religiões tradicionais.

Se a predição não estava completamente correta, ao menos ela foi capaz de entender a mudança de espírito que se aproximava do mundo ocidental.

5 Considerações finais: há uma filosofia da religião ateia no organismo filosófico schopenhaueriano

Diante do que foi até aqui exposto, podemos afirmar que Schopenhauer possui em seu organismo filosófico uma filosofia da religião. Mas, diante de tal afirmação, pode-se questionar: é possível uma filosofia da religião num sistema filosófico ateu, conforme aqui se pretende argumentar?

Ora, tal objeção reside no fato de que a filosofia schopenhaueriana não teria como abordar uma importante questão inerente à filosofia da religião que é a existência e o valor de Deus diante da vida humana, uma vez que dentro dela não haveria espaço para a postulação deste mesmo Deus.

É necessário perceber que o fato de que uma das questões centrais da filosofia da religião não pode ser adequadamente respondida por tal filosofia não significa implícita e necessariamente que a questão sobre Deus seja, de tal modo, a coluna dorsal deste campo da filosofia, e que a simples ausência de tal questão implique o desvinculamento de tal organismo filosófico para com o referido campo.

Na filosofia schopenhaueriana há espaço e valor para a religião (metafísica segunda), ora vista como metafísica do povo, ora vista como remédio e consolo para as mentes populares que não podem ou não têm tempo de se dedicar à Filosofia (metafísica primeira). Sendo assim, se há o reconhecimento explícito do valor da religião, em específico de uma religião que prescinde da necessidade da existência de Deus, então há uma filosofia da religião.

Enquanto duas formas metafísicas, religião e filosofia se complementam no organismo filosófico schopenhaueriano (cf. Sousa, 2019, p. 320).

O verdadeiro valor da religião reside, pois, segundo nosso filósofo, não na confirmação da existência de uma divindade e na sua consoante explicação, mas na sua capacidade de transmitir ao povo um

profundo conhecimento metafísico que, de outro modo, permaneceria sempre inacessível.

É evidente a tentativa de Schopenhauer de desligar-se do teísmo, retirando-lhe sua legitimidade e negando-lhe qualquer pretensão de verdade, conforme percebemos na seguinte citação do tomo II dos *Parerga*:

[...] O teísmo ronda como um pesadelo opressor sobre todos os esforços espirituais, especialmente os filosóficos, e barra ou atrofia todo progresso. Deus, o diabo, anjos e demônios escondem toda a natureza aos eruditos [...]: nenhuma pesquisa é levada até o fim, nenhum objeto é estudado a fundo; pelo contrário, tudo aquilo que ultrapassa o nexos causal mais evidente é logo acalmado por aquelas personalidades (Schopenhauer, 2009b, p. 344).

Em outras palavras, nosso filósofo objetiva deslegitimar o teísmo, mas não as religiões de um modo geral. Por isso, a gradação que ele elabora em relação às religiões que mais lhe agradam possui uma forte relação com o modo teísta e otimista a que, por consequência, elas se ligam, embora essa relação não se dê de modo exclusivo, uma vez que não se deve desconsiderar os aspectos da afirmação e da negação da Vontade em sua classificação das mesmas.

Entretanto, apenas o teísmo, por si só, não quer dizer que a religião de um modo geral deva ser rejeitada. Exemplo disso reside no fato do quanto Schopenhauer faz questão de destacar a existência de uma religião atea: o Budismo (cf. Schopenhauer, 2015a, p. 563; 2015b, p. 533).

Martin (2010, p. 299) estabelece que o ateísmo não se opõe necessariamente à religião. O ateísmo se opõe, por intermédio de uma espécie de coerência interna com sua convicção atea, a qualquer religião que requeira crença num Deus “sumamente bom, todo-poderoso e onnisciente. Sim, um ateu tem de se opor às crenças teológicas da religião, mas isto é compatível com uma admiração por outros aspectos da religião” (Martin, 2010, p. 299). Dentre outras aspectos da religião,

Schopenhauer estabelece na religião a mesma capacidade da Filosofia: explicar o *quid* do mundo. E lhe denota uma característica mais especial: a linguagem religiosa consegue ser mais abrangente do que a filosófica, especialmente se levarmos em consideração a quantidade de público específico para o qual ela se destina. Abordaremos esse assunto adiante quando nos voltarmos à análise da mística no organismo filosófico schopenhaueriano.

Martin identifica ainda outro elemento que pode provocar certa proximidade entre ateísmo e religião: “atitudes e práticas determinadas pelas crenças de uma religião” que valeriam a pena (Martin, 2010, p. 299). Vimos que um dos elementos mais cruciais em sua análise (e consequente boa avaliação) das religiões reside na aproximação delas para com sua doutrina do pecado original e da redenção. As práticas de compaixão e ascese são, pois, um elo bastante forte entre as religiões pessimistas, mas sobretudo como Budismo, o que corrobora que, embora nosso filósofo não veja valor algum nas explicações mitológicas (consideradas por ele como tão somente alegóricas) advindas das religiões, algumas práticas são válidas e devidamente reconhecidas pela semelhança com sua filosofia.

Em outras palavras, para que se habilite uma explicação metafísica para o povo não é necessária a existência de Deus. Nos escritos tardios, datados de 1852 e publicados apenas postumamente, aos quais ele intitulou de *Senilia* (que alguns traduzem para o português como *Arte do envelhecimento*), Schopenhauer afirma: “assim que alguém fala de Deus, não sei do que ele está falando” (2012, p. 53).

Tal concepção encontra amparo na literatura schopenhaueriana. Sousa (2019) usa a expressão “ateísmo religioso”. E faz uso de uma argumentação bastante sólida sobre o fundamento do caráter religioso desse ateísmo; não obstante, ao indicar que a comunidade schopenhaueriana se debruça pouco sobre o tema da religião e da mística (o que parece ser uma observação bastante plausível), acaba por exagerar ao afirmar que “sua filosofia só ganha sentido em função deste cerne”

(Sousa, 2019, p. 322, grifo nosso). É necessário concordar com a constatação de que há um certo desprezo por tais temas por parte da comunidade schopenhaueriana, reconhecendo um significativo avanço nos últimos anos, mas daí entender que todo o organismo filosófico schopenhaueriano só ganha sentido em função de sua filosofia da religião é deslegitimar os vários estudos e pesquisas que não atentam para a lide direta com esse tema, por diversos motivos.

Sousa também acerta quando identifica que, segundo nosso filósofo, não é Deus quem configura o problema central dos sistemas religiosos, mas o próprio homem em sua capacidade de se resignar diante do mundo. Segundo ela: “apostar na concretude, na negação do curso do mundo, sem se prender a qualquer ser criador ou promessa de vida eterna, eis a novidade da religião schopenhaueriana” (Sousa, 2019, p. 323).

É deste modo que a filosofia da religião schopenhaueriana desemboca num ateísmo religioso. Este tipo de ateísmo específico, entretanto, não pode ser considerado como um ateísmo radical (denominado anteriormente de ateísmo teórico assertivo), pois ao passo que nosso filósofo não admite o teísmo, ele admite a religião.

É neste sentido que Schubbe e Koßler (2014, p. 261) indicam que, se olharmos mais de perto as reflexões críticas sobre a religião, perceberemos que elas serão demasiadamente complexas para serem adequadamente descritas como um ateísmo que eles denominam de “plano”, no sentido de ateísmo em sentido próprio.

Então, para ser mais preciso no uso dos termos, podemos também dizer que não se trata propriamente de um ateísmo religioso, mas de uma filosofia da religião ateia.

Referências

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.
- GERMER, Guilherme Marconi. *A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2015.
- HYMAN, Gavin. O ateísmo na história moderna. In: MARTIN, Michael (ed.). *Um mundo sem deus*. Ensaaios sobre o ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2007.
- JUNGSMANN, Rodrigo (org.). *Textos selecionados de filosofia da religião*. Pelotas: NEPFIL Online, 2022. (Série Investigação Filosófica).
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Unesp, 2014
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura *et al.* (coord.). *Dicionário grego-português*, vol. 1. São Paulo: Ateliê, 2006a.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura *et al.* (coord.). *Dicionário grego-português*, vol. 5. São Paulo: Ateliê, 2006b.
- MARTIN, Michael. Ateísmo e religião. In: MARTIN, Michael (ed.). *Um mundo sem deus*. Ensaaios sobre o ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 283-302.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- PICOLI, Gleisy. Schopenhauer e o misticismo: sobre suas supostas críticas apimentadas à religião. In: *Voluntas*, v. 9, n. 2, p. 84-92, 2018a.
- RAMOS, Flamarion C. Schopenhauer: religião do pessimismo e pessimismo da religião. In: FONSECA, Eduardo R.; MATTOS, Fernando C.; RAMOS, Flamarion C. *et al.* (org.). *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*. Curitiba: EdUFPR, 2015. p. 273-286.
- REGEHLY, T. Wohltato der Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion. In: *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, herausgegeben von Michael Fleiter, Frankfurt am Main, 2010. p. 183-190.
- ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- ROWE, William L. *Introdução à filosofia da religião*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo, 2011.
- SCHMIDT, Alfred. Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 91, p. 67-92, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauer im Kontext III: Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM*. (Release jan. 2008).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* – Tomo I. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* – Tomo II. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena* – Tomo I. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009a. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena* – Tomo II. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009b. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer ou Senilia*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Coleção Obras de Schopenhauer).
- SCHUBBE, Daniel; KOßLER, Matthias (org.). *Schopenhauer Handbuch: leben – werk – wirkung*. Weimar: J. B. Metzler Stuttgart, 2014.
- SOUSA, Karla Samara dos Santos. *O “ateísmo religioso” de Schopenhauer: sobre a crítica ao teísmo ocidental e o processo de resignação do homem*. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2019.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- ZUCKERMAN, Phil. Ateísmo: números e padrões contemporâneos. In: MARTIN, Michael (ed.). *Um mundo sem deus*. Ensaaios sobre o ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 65-89.

A filosofia monista de Pietro Ubaldi e os aspectos imanente e transcendente da divindade

Alexsandro Melo Medeiros¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.08>

1 Introdução

No Dicionário de Filosofia de Abbagnano (2007) encontramos a ideia de que monismo se refere aos filósofos que admitem um único gênero de substância. Os primeiros filósofos, da escola de mileto, que deram origem à própria filosofia, eram filósofos monistas porque consideravam uma única substância como sendo a *arché*, o princípio de todas as coisas. Assim, Tales acreditava que esta substância era a *água*, Anaxímenes, o *ar* e Anaximandro o *apeiron*. Neste sentido, as ideias do filósofo italiano, espiritualista e cristão, Pietro Ubaldi, bem podem ser caracterizadas como uma filosofia monista. “Encontrar uma palavra, capaz de conter a força e a dimensão da Obra e do pensamento de Ubaldi, não é fácil [...] Contudo, a palavra **Monismo** [...] é aquela que

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas e Professor do Programa de Pós-graduação em Educomunicação e Linguagens na Amazônia. Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião e da Escola Amazônica de Filosofia.

E-mail: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

tem designado o edifício conceptual da Obra de Pietro Ubaldi” (Flórido, 1997, p. 22, grifo do autor).

É o próprio filósofo italiano quem afirma, na sua primeira grande obra, *A Grande Síntese* (Ubaldi, 2017a – ver o capítulo 6: Monismo), que suas ideias correspondem a uma filosofia monista. “Fundimos em um estreito monismo, em um só sistema, o Todo, desde o seu polo espírito, até o polo oposto, matéria. [...] o espiritual e o material não passam de momentos ou posições da mesma Substância” (Ubaldi, 2017a, p. 207). A ideia fundamental de que todas as substâncias do universo podem ser reduzidas a apenas três (matéria, energia e espírito) ele obteve a partir de uma intuição na praia de Falconara, no Mar Adriático, na Itália, com cerca de 27 anos. Ubaldi (1985, p. 14) nos conta que, certa feita, ao caminhar à beira mar na praia de Falconara, viu diante de seus olhos como num relâmpago, a Fórmula Monista do Universo, que denominou *Grande Equação da Substância* (GES), descrita na obra *A Grande Síntese*.

Estas três substâncias nada mais são do que manifestação da única substância divina. O que distingue uma substância da outra, em essência, é uma diferença cinética de movimento: rotatório na matéria, ondulatório na energia, vorticoso no espírito.

O objetivo deste trabalho, portanto, é apresentar as bases desta filosofia monista e como esta visão nos remete aos aspectos imanente e transcendente da divindade. Como metodologia utiliza-se a pesquisa bibliográfica.

2 A filosofia monista de Pietro Ubaldi

De acordo com a visão monista ubaldiana, não existe uma criação *ex nihilo* (do nada). Tudo é formado da substância divina. No universo existem três substâncias principais: matéria, energia, espírito, sendo que estas não são senão formas diferenciadas da eterna substância de Deus. “Assim se pode compreender que se tenha dado o nome

de Monismo, que é bastante expressivo, para significar o Universo físico e espiritual unificado” (Flórido, 1997, p. 22). Para destacar ainda mais a ideia de que se trata de uma única substância, utilizaremos aqui a expressão *monismo substancial*, como propõe Freire (2022, p. 136, grifo do autor): “Eis então que aferimos nesse simples raciocínio a base do monismo idealista de Ubaldi, que então passamos a nominar *monismo substancial*”.

Para falar deste monismo substancial, vamos partir daquilo que Ubaldi (2017a) chama de a grande equação da substância: $(\alpha == \beta == \gamma) == \omega^2$. Temos aqui a representação das principais substâncias que compõem o universo: matéria (γ), energia (β), espírito (α). Sendo que todas elas são originárias da própria substância divina (ω): “onde ômega representa o todo, de modo que como α , β e γ são os três modos de ser de ω , ele passa a ser encontrado em todos os termos internos a eles. Por isso Ubaldi afirma que a equação da substância resume o conceito da Trindade, da Divindade una e trina” (Mollo 2006, p. 119, trad. nossa). Matéria, energia e espírito são três modos de ser de ω . A grande equação da substância sintetiza o conceito de trindade revelado de diferentes formas através das religiões.

A ciência de hoje se ocupa de duas destas substâncias, a matéria e a energia, e já compreende como uma pode transmutar-se na outra. Escapa-lhe ainda a substância espiritual. “É erro, pois, considerar o homem somente como espírito, ignorando e desprezando o corpo como fazem alguns espiritualistas e místicos, ou considerar o homem só como corpo, ignorando e desprezando o espírito, como fazem os materialistas” (Ubaldi, 1988, p. 121). Entre o espírito e a matéria há ainda uma terceira substância, a energia.

² Freire (2022) chama esta fórmula de “Fórmula Filosófica do Universo”, “Fórmula Monista do Universo” ou “Equação Unitária do Universo”: “Eis então que encontramos a tão ansiada *teoria de tudo*, pois, pelo seu largo alcance, a Fórmula Monista de Ubaldi (GES) caracteriza-se verdadeiramente como a *Equação Unitária do universo*” (Freire, 2022, p. 173, grifos do autor).

Na obra *A Grande Síntese* encontramos um estudo detalhado e aprofundado de cada uma destas substâncias, das quais aqui poderemos apenas esboçar alguns aspectos principais, seja a partir do estudo da fase matéria (constituição da matéria, desintegração atômica, elementos químicos), da fase energia (degradação da energia, evolução das espécies dinâmicas) e da fase espírito (origens do psiquismo).

O estudo da fase matéria e energia pode ser realizado pela física, pela química, pela biologia. Entretanto, “a ciência não vai além da que é a forma material, a expressão no mundo físico. Todavia, sendo o corpo uma projeção do espírito, a ciência, adiantando-se sempre mais na observação da íntima estrutura das coisas, não poderá fazer menos do que encontrar o espírito” (Ubaldi, 1988, p. 121).

O que a ciência tem a nos dizer sobre o mundo físico? A física desvendou o mundo dos átomos, das partículas elementares, dos quarks, da energia. Curiosamente, foi a partir do estudo das partículas elementares que o físico alemão Werner Heisenberg chegou a uma espécie de monismo, ou seja, a ideia de que existe uma unidade da realidade material³.

A transformação substancial dos elementos ou, em outras palavras, o problema da transmutação dos elementos químicos, dos átomos e das partículas elementares é o pressuposto físico e filosófico da unidade substancial da matéria e é nesta ideia que se prende a

³ Na física contemporânea, podemos dar ainda alguns exemplos de monismo. O físico indiano, Amit Goswami, apresenta sua concepção monista da realidade na obra *Universo Autoconsciente*. Ao buscar promover uma integração entre ciência e espiritualidade, Goswami (1998) apresenta sua teoria como a *filosofia do idealismo monista* (ver sobretudo o capítulo 4 que tem exatamente este título). E o que falar sobre a Teoria da Grande Unificação ou Teoria de Tudo, como também é chamada? Uma teoria que procura unificar todos os fenômenos físicos aliando, assim, a mecânica quântica com a teoria da relatividade. Segundo o físico, Steven Weinberg, “a descoberta da teoria unificada permitirá responder a todas as questões mais profundas da cosmologia” (Weinberg, 2005, p. 11). Nesse sentido, podemos dizer que “com as descobertas da Física Quântica, estamos em franco avanço para a crença de que o Monismo idealista é a base da composição do universo” (Freire, 2022, p. 76).

argumentação de Heisenberg em favor deste monismo (limitado aqui ao mundo físico).

A transformação das substâncias impõe o reconhecimento de certa matéria comum a todos os corpos, ou seja, em toda mudança substancial se requer uma certa matéria comum, de que as duas “substâncias-termos” da mudança sejam feitas, como princípio imanente do ser que “vem-a-ser”, caso contrário, a mudança seria feita do nada, o que é absurdo (Medeiros, 2024a, p. 97).

A física revela que partículas são criadas e transformadas umas nas outras, desde os quarks até as transformações que ocorrem entre diferentes partículas como nêutrons, fótons, antineutrino e prótons, como no caso da transformação de um nêutron livre “em um próton, um elétron e um antineutrino, que não preexistiam no nêutron, mas são gerados na transformação, ao passo que o nêutron deixa simplesmente de existir” (Selvaggi, 1980, p. 395). Todo esse processo nos permite pensar em como dever existir uma raiz comum para todas as partículas elementares e que essa substância comum, como sugere Heisenberg, é exatamente a *energia*.

Podemos exprimir esse fenômeno do seguinte modo. Todas as partículas elementares são compostas da mesma substância, isto é, energia. Constituem as várias formas que a energia deve assumir a fim de tornar-se matéria. [...] Energia não é apenas a força que mantém o ‘todo’ em movimento contínuo; é também [...] a substância fundamental de que é feito o mundo. A matéria origina-se quando a substância energia é convertida na forma de uma partícula elementar. *As partículas elementares são, pois, as formas fundamentais que a substância energia deve assumir a fim de converter-se em matéria* (Heisenberg, 2004, p. 23, grifo nosso)⁴.

⁴ Para mais detalhes sobre esse processo de transformação e transmutação das partículas elementares, ver o capítulo V. *A Física de Partículas no Século XX* e também o tópico 7.2 *Análise Metafísica das Transformações da Matéria: a Questão da Transmutação em Heisenberg* da nossa dissertação de Mestrado (Medeiros, 2008).

Por isso o físico alemão não tem dúvidas ao afirmar que “temos aqui, de fato, a prova final da *Unidade da Matéria*” (Heisenberg, 1999, p. 222, grifo nosso). As partículas elementares são formadas de uma mesma substância: “e a essa podemos chamar de *energia* ou *matéria fundamental*: elas são tão-somente formas distintas em que a matéria pode se revelar” (Heisenberg, 1999, p. 222, grifo nosso). Além disso, se levarmos em consideração a nova estrutura relativística que aponta para a relação que existe entre massa e energia, então não há razão para não pensar nas partículas como feixes de energia.

A relação que existe entre massa e energia como afirma a nova estrutura relativística foi o que também levou Bachelard (2000) a definir a energia como o suporte fundamental dos fenômenos, ou seja, é pelas leis da energia que se pode dar conta dos fenômenos da matéria. Tais fenômenos são manifestações de uma energia; as reações químicas são relações de energia. É assim que a raiz essencialmente energética dos fenômenos químicos se impõe à pesquisa — diz Bachelard.

No estilo ontológico, como o filósofo aprecia dizer: o ser é, é necessário dizer: a energia é. Ela é absolutamente. E por uma conversão simples, podemos dizer duas vezes exatamente a mesma coisa: o ser é energia — e energia é ser. A matéria é energia [...] A energia é o suporte de tudo; não há mais nada por trás da energia (Bachelard, 2000, p. 177, trad. nossa).

Podemos, portanto, concluir, *no estilo ontológico, como o filósofo aprecia dizer*, que todas as partículas elementares podem ser explicadas a partir de uma substância universal que é a *energia*, sendo que nenhuma das partículas elementares pode ser considerada mais elementar que a outra.

A ciência, chegada ao elétron, ao próton e ao nêutron, pergunta se estes são corpúsculos ou pura vibração. A um certo ponto não se sabe mais se o que observamos é matéria ou energia. Amanhã nos encontraremos defronte ao caso em que não saberemos mais se o que observamos é energia ou pensamento, o qual será individualizável por seu

comprimento de onda e sua frequência. Então acharemos que, no fundo, há uma equivalência de substância, em que matéria, energia e espírito se podem fundir e comunicar (Ubaldi, 1988, p. 131).

Há ainda um outro aspecto que gostaríamos de levar em consideração. Trata-se do aspecto dinâmico da energia. Se considerarmos que as partículas subatômicas são padrões de energia, então isto implica que a natureza das partículas subatômicas é intrinsecamente dinâmica. Ao observar as partículas subatômicas vemos padrões dinâmicos: “uma contínua dança de energia”, no dizer de Capra (2001). Tal dinamismo é uma consequência direta do fato de que toda a matéria está de alguma forma associada a energia. A matéria não pode mais ser pensada como algo estático e inerte, mas imersa em um constante vir-a-ser, se considerarmos que a massa de uma partícula equivale a uma certa quantidade de energia determinada pela teoria da relatividade restrita. É o que podemos chamar de dinamização da substância.

Por detrás do ser desenha-se imediatamente um *devenir*. [Este *devenir*] apresenta-se como uma espécie de diálogo entre a matéria e a energia. As trocas energéticas determinam modificações materiais e as modificações materiais condicionam trocas energéticas. E é aqui que vemos aparecer o tema novo da dinamização, verdadeiramente essencial da substância. A energia é parte integral da substância; substância e energia são igualmente ser (Bachelard, 1991, p. 62).

Desta forma, podemos pensar que a totalidade do universo existe como uma teia dinâmica de padrões de energia. “A substância é inseparável da sua energia” (Bachelard, 1991, p. 64). Na visão dinâmica da Física contemporânea não há lugar para formas estáticas. Os elementos básicos do universo são padrões dinâmicos; etapas transitórias no fluxo constante de transformação e mudança. “O ponto principal da moderna teoria para o filósofo é que a matéria deixa de ser uma ‘coisa’ e passa a ser substituída por emanções de uma região” (Russell, 1936, p. 116).

Até aqui temos falado de como a substância-matéria e a substância-energia estão inter-relacionadas. Mas quem poderá dizer que a ciência do amanhã não se tornará espiritualizada a tal ponto que compreenda que além da matéria e da energia há também a substância-espírito, como afirma Ubaldi?

Tudo se espiritualiza hoje, sem que disso nos apercebamos, enquanto o materialismo em ruínas, pelo fato que nos aturde com o fracasso de sua queda, parece triunfante. Não nos apercebemos que no fundo de tudo, até na matéria, há o espírito⁵ e é inevitável que, com o progredir da ciência, se chegue à sua descoberta. Se o progresso é fatal e se a estrutura da matéria é, em substância, espiritual, é impossível impedir que se dê a conjunção entre o campo da ciência e o da matéria, com o do espírito, em que a unidade fundamental de tudo já existe, e tem de ser, finalmente, compreendida pelo homem (Ubaldi, 1988, p. 130).

Onde a ciência se detém, o monismo espiritualista de Pietro Ubaldi dá um passo adiante. O que o monismo substancial de Ubaldi tem a dizer a este respeito?

O monismo substancial ubaldiano fala de matéria e energia e acrescenta a substância espírito. De um lado temos a matéria, cujo dinamismo “gravita para o exterior e explora a forma, o finito, o transitório, o relativo, a manifestação de Deus” (Ubaldi, 1988, p. 122). Do outro lado temos o espírito: “O dinamismo do espírito gravita para o interior, abre caminho para a substância, o infinito, o eterno, o absoluto, a essência de Deus” (Ubaldi, 1988, p. 122). Como intermediário há a energia, responsável pela contínua troca dinâmica entre o espírito e o corpo. “Cada uma das duas [espírito e corpo] é por sua vez agente e reagente. O dinamismo circulante entre eles inverte o seu sinal a cada passagem. Assim, fecha-se o ciclo, e o dualismo reencontra a unidade em um

⁵ Temos aqui um pampsiquismo que encontramos tanto na obra de Ubaldi quanto na obra do padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin. O princípio espiritual, psíquico, está em todos os seres, tanto nos seres humanos, como nas mais inferiores formas da vida. Para mais detalhes sobre esta relação entre Ubaldi e Teilhard, ver: Medeiros (2022 e 2024b).

único circuito” (Ubaldi, 1988, p. 123). Esta questão do dinamismo está diretamente relacionada com a substância-matéria e a substância-energia pois, se considerarmos os compostos materiais, “como modelos dinâmicos de energia, a matéria deixa de ser algo indestrutível e estático para se converter em um contínuo padrão dinâmico de energia que formam as estruturas nucleares, atômicas e moleculares estáveis que constroem a realidade” (Medeiros, 2024a, p. 101). O dinamismo é uma característica básica que existe em todos os níveis da matéria (partículas subatômicas, átomos, moléculas). “Os compostos físico-químicos, dos minerais até as estrelas, passando pelos líquidos e gases, possuem um dinamismo que, em determinadas ocasiões, permanece oculto, pois existem estados estáveis de equilíbrio” (Artigas, 2005, p. 50, grifo nosso).

É em razão deste dinamismo e de uma determinada disposição cinética da substância que podemos pensar na substância-espírito. Ubaldi propõe que se possa reduzir o fenômeno da substância ao seu funcionamento cinético para compreender como suas qualidades podem ser modificadas.

A que se reduz, enfim, a evolução? A uma diversa disposição cinética da mesma substância, a qual em última análise não é senão o pensamento, o de Deus. É essa diversa disposição cinética que constrói todas as formas que, se são realidades como substância feita de pensamento, são ilusões como forma sensorialmente concebida. Há somente uma verdadeira realidade, a que tudo, por último, se reduz no universo, e é o pensamento de Deus. Espírito e corpo não são senão pensamento, mais ou menos evoluído, isto é, mais ou menos puro e livre das formas! (Ubaldi, 1988, p. 127).

Devemos compreender o nosso universo

como uma contração de $\alpha \rightarrow \beta \rightarrow \gamma$ em que o estado cinético ondulatório da energia se enclausurou, fechando-se em si mesmo, no estado cinético vorticoso, gerando a matéria, concentração do espaço-fluidodinâmico. Houve, assim, o desmoronamento das dimensões, da qual

nasceu primeiro o tempo e depois o espaço, que se pôde contrair até o ponto (Ubaldo, 2017b, p. 275).

O universo aparece aos nossos meios sensórios na forma de solidez física. É assim que a substância-matéria é representada por um substrato em sentido físico concreto. Mas em função de um estado cinético diverso ela pode ser redutível à energia que, por sua vez, pode ser reduzida a conceitos ainda mais abstratos.

Desse modo fica demonstrável a equivalência matéria-energia-espírito, afirmada nestes escritos. Assim como a matéria se pode reduzir a energia e a pensamento, é lógico que inversamente o pensamento se possa reduzir a energia e matéria, que ele seja criador de todas as formas antes dinâmicas e depois físicas. Dessa maneira se compreende como o só pensamento de Deus tenha podido construir um universo, cuja verdadeira solidez não está na matéria mas está toda na constância e inviolabilidade das leis que o governam, isso é, em princípios abstratos (Ubaldo, 1988, p. 124).

A ciência fornece os elementos para demonstrar a equivalência do mundo físico e os padrões dinâmicos de energia. Mas a esta equivalência é preciso acrescentar o mundo psíquico do espírito. Há uma equivalência ascendente matéria-energia-pensamento que deve ser completada por outra, “o caminho oposto em direção descendente. Esta é dada pela equivalência inversa, isto é, pensamento-energia-matéria, movimento trifásico que sintetiza a técnica construtiva do nosso universo” (Ubaldo, 1988, p. 124).

3 Os aspectos imanente e transcendente da divindade

Longe de pensar que a filosofia ubaldiana possa nos remeter a uma espécie de panteísmo, ao afirmar a ideia de um Deus que “É a criação”, é preciso considerar que além do aspecto imanente, há igualmente o aspecto transcendente da divindade, que O distingue de toda Sua criação. Na composição do universo, de acordo com o monismo

espiritualista ubaldiano, tudo está feito de Deus, formado da eterna e indestrutível substância divina (aspecto imanente), como pura emanção de Seu Pensamento, de onde resulta a substância-espírito, a substância-energia e a substância-matéria. “Mas em Seu aspecto transcendente, Ele está além de qualquer criação Sua e dos fatos a ela referentes” (Ubaldi, 2017b, p. 210).

Antes da criação, “Deus [...] era o Uno-Todo, que deveria ainda tudo tirar de Si” (Ubaldi, 2017b, p. 210). Não havendo ainda criação, não nascera nem espírito, nem energia, nem matéria. O primeiro ato criador de Deus foi a substância espiritual que não era outra, senão, a sua própria substância. “Com a criação, o Uno se distinguiu em Criador e criatura, então puramente espiritual” (Ubaldi, 2017b, p. 233). A imanência significa que somos “filhos” de Deus, feitos da mesma substância de que Deus é formado. O aspecto da imanência O torna presente em toda a criação, inclusive na matéria que está no extremo oposto da criação do espírito. Aqui nasce o dualismo transcendência — imanência, junto com a criação.

O monismo substancial ubaldiano significa que no Universo tudo faz parte de Deus, inclusive a Criação. Mas além desse aspecto imanente há também o aspecto transcendente, pelo qual o Criador não se confunde com a criação: o Espírito, Puro Pensamento, anterior e acima de qualquer criação: “é um Deus transcendente à criação, porque foi dela o Criador, mas também Lhe é imanente porque todas as criaturas faziam parte da sua substância, e assim, nunca poderiam sair de dentro de Deus nem Deus ficar ausente delas” (Flórido, 1997, p. 22). Em seu aspecto transcendente, Deus permaneceu acima de toda criação, inalterado, absoluto.

Deus, no Seu aspecto transcendente, é o Espírito, o primeiro momento da Trindade do Uno, o puro pensamento, a ideia ainda não em ação, anterior e acima de qualquer criação e suas vicissitudes. Deus, no Seu aspecto imanente, é o segundo momento da Trindade do Uno, aquele em que a ideia entra em ação e o Espírito se fez Verbo gerador, o Pai.

[...] Eis o Todo coligado em estreito monismo, desde o Espírito, origem de todas as coisas, a todas as coisas Dele originadas (Ubaldi, 2017b, p. 235-236).

Na visão ubaldiana, Deus não é apenas transcendente, separado da criação, mas igualmente imanente, pois toda a criação é feita da Sua substância, o que faz de Deus uma espécie de *alma do universo*, o “Eu sou” do universo. “se o ‘eu sou’ de cada individualização é o seu íntimo, princípio animador, se o ‘eu sou’ do homem é a sua alma, que poderá ser o ‘eu sou’ do universo, o princípio animador da forma máxima, senão Deus?” (Ubaldi, 2017b, p. 31).

4 Considerações finais

A crença monista na composição do universo sempre fascinou a alma humana em todas as épocas, desde a origem da filosofia, com os filósofos da Escola de Mileto, até os avanços da ciência na contemporaneidade com a física quântica e relativística. Na atualidade, os físicos estão em busca de uma Teoria Geral de Tudo que, em certo sentido, mais não é do que uma tentativa de compreender as leis do universo de forma unificada e, portanto, dentro de uma visão monista da realidade. Do ponto de vista da física quântica e da teoria da relatividade, é perfeitamente possível falar de uma visão monista da realidade, que foi o que levou físicos como Werner Heisenberg, Amit Goswami e até o próprio Einstein (com a sua teoria do campo unificado) a pensar a realidade dentro de uma perspectiva monista.

Entre estas teorias monistas nós encontramos na atualidade a filosofia espiritualista de Pietro Ubaldi. De acordo com sua visão, temos o que podemos chamar de um monismo substancial, pois tudo o que existe no universo tem origem a partir de uma única substância, que é a substância divina. A partir de sua própria substância, já que é inconcebível uma criação a partir do nada, Deus cria não apenas a

realidade do espírito, mas também a realidade material, a qual é preciso ainda acrescentar a substância-energia que compõe, junto com a substância-espírito e a substância-matéria, uma espécie de trindade universal. Eis aqui o monismo substancial da filosofia ubaldiana, que pode ser expressa através da seguinte fórmula: $(\alpha = \beta = \gamma) = \omega$, onde γ representa a matéria, β representa a energia e α representa o espírito, sendo que todas elas são originárias da própria substância divina (ω).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da Natureza*. Trad. Jose Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005.
- BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico*. Trad. Joaquim Jose M. Ramos. 5. ed. Lisboa: Presença, 1991.
- BACHELARD, Gaston. *Le materialisme rationnel*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.
- FLÓRIDO, José. *Pietro Ubaldi: Profeta da Nova Era*. Lisboa: Centro Lusitano de Unificação Cultural, 1997.
- FREIRE, Gilson. *A Física do Espírito: uma visão transcendente da física quântica e da nova cosmologia*. Belo Horizonte: Instituto Editorial D’Esperance, 2022.
- GOSWAMI, Amit. *O Universo Autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. Trad. Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1998.
- HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Trad. Jorge Leal Ferreira. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- HEISENBERG, Werner. A descoberta de Planck e os problemas filosóficos da física atômica. In: BORN, Max et al. *Problemas de Física Moderna*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

- MEDEIROS, Alexsandro Melo. *A Unidade Ontológica do Mundo em Werner Heisenberg*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2008.
- MEDEIROS, Alexsandro Melo. A “substância” energia e a unidade da matéria em Werner Heisenberg. In: SIMÕES, E. (org.). *Filosofia dos Físicos: Niels Bohr e Werner Heisenberg*. São Paulo: LF Editorial, 2024a, p. 91-108.
- MEDEIROS, Alexsandro Melo. Telefinalismo Evolucionista em Pietro Ubaldi e Teilhard de Chardin. In: *Quaerentibus*, n. 18, v. 10, p. 23-30, 2022. Disponível em: <https://quaerentibus.upaep.mx/index.php/quaerentibus/article/view/30>. Acesso em: 26 dez. 2024.
- MEDEIROS, Alexsandro Melo. A Evolução sob uma Perspectiva Científica e Religiosa em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi. In: SIPERT, C. *et al.* (orgs.). *Textos em Filosofia da Religião: uma leitura clássica e contemporânea*. Boa Vista: UERR Edições, 2024b. p. 1-16.
- MOLLO, Gaetano. *Pietro Ubaldi: Biosofa dell’evoluzione umana*. Roma: Edizioni mediterranee, 2006.
- RUSSELL, Bertrand. *Fundamentos de Filosofia*. Santiago: Ed. Cultura, 1936.
- SELVAGGI, Filippo, S. J. *Filosofia do Mundo*. Cosmologia Filosófica. Trad. Alexander A. MacIntyre, S. J. São Paulo: Loyola, 1980.
- UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese: síntese e solução dos problemas da ciência e do espírito*. Trad. Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes: Instituto Pietro Ubaldi, 2017a. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 2).
- UBALDI, Pietro. *Problemas do Futuro*. Trad. Mario Corbioli e Medeiros Corrêa Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1988. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 8).
- UBALDI, Pietro. *Deus e Universo*. Trad. Erlindo Salzano, Adauto Fernandes de Andrade e Medeiros Corrêa Júnior. 5. ed. Campos dos Goytacazes: Instituto Pietro Ubaldi, 2017b. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, v. 10).
- UBALDI, Pietro. *Comentários*. Trad. Carlos Torres Pastorino. 2. ed. Campos dos Goytacazes: Fraternidade Francisco de Assis, 1985. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, v. 12).
- WEINBERG, Steven. À procura de um universo unificado. In: *Scientific American do Brasil*, Edição Especial, n. 08, p. 6-11, 2005.

O sagrado rizomático: a debilidade de deus na pós-modernidade

Carlos Alberto Pinheiro Vieira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.09>

1 Introdução

Este estudo surge no contexto de uma investigação doutoral conduzida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) e busca estabelecer um diálogo interdisciplinar entre a filosofia contemporânea e a teologia. Em um mundo marcado pela fluidez e pela pluralidade de crenças, torna-se fundamental repensar as bases da experiência religiosa e do sagrado à luz das transformações sociais e filosóficas da contemporaneidade.

A minha desilusão com o cristianismo tradicional desempenhou um papel fundamental na definição da direção desta pesquisa. Ao longo de minha trajetória, fui progressivamente afastando-me das estruturas rígidas e dogmáticas da Igreja, que se mostravam cada vez mais desconectadas das realidades humanas e das questões contemporâneas. Essa frustração com as instituições religiosas e suas respostas muitas vezes simplistas ou autoritárias para os desafios do mundo

¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor da Escola de Educação e Humanidades, lotado no Curso de Graduação em Ciências da Religião e colaborador do Instituto Humanitas Unicap. E-mail: carlos.vieira@unicap.br

atual me levou a questionar a autenticidade do cristianismo nos moldes em que é praticado hoje. Esse distanciamento impulsionou a busca por um cristianismo mais flexível e aberto ao questionamento, capaz de dialogar com as transformações sociais e filosóficas atuais. Assim, minha pesquisa se direcionou para uma crítica ao cristianismo contemporâneo, propondo novas formas de entender a fé e a espiritualidade, livres de amarras dogmáticas, e mais alinhadas com a complexidade e a pluralidade do mundo moderno.

Nesse sentido, as propostas de Deleuze e Guattari, com seu conceito de rizoma, e a ideia de Gianni Vattimo sobre a debilidade de Deus, oferecem ferramentas teóricas poderosas para essa crítica. O conceito de rizoma, ao rejeitar a ideia de uma estrutura fixa e hierárquica, proporciona uma nova maneira de pensar o cristianismo, mais fluida e aberta à multiplicidade. Da mesma forma, a “debilidade de Deus” de Vattimo desafia a visão de um Deus absoluto e distante, sugerindo um divino mais presente nas fragilidades humanas e nas relações interpessoais. Essas abordagens filosóficas tornam-se centrais na construção de um cristianismo que se distancie dos dogmas tradicionais e que se abra a uma compreensão mais dinâmica e inclusiva do sagrado, adaptada às exigências e complexidades do mundo contemporâneo.

A partir da interseção dos referidos conceitos, propomos uma reflexão sobre como o sagrado se manifesta de forma descentralizada e não hierárquica, desafiando as noções tradicionais de transcendência e divindade. O conceito de rizoma, ao rejeitar estruturas fixas e hierárquicas, oferece um modelo de conexões múltiplas e horizontais, permitindo uma nova leitura do fenômeno religioso, mais condizente com a realidade contemporânea.

Nesse contexto, a “debilidade de Deus” propõe uma compreensão do divino que se afasta da imagem metafísica de um Deus absoluto e impositivo, abrindo caminho para uma teologia da fragilidade e da imanência. O sagrado não se encontra em estruturas fixas ou institucionais, mas se manifesta na multiplicidade das experiências humanas,

na interação constante entre diferentes tradições e na pluralidade das expressões de fé.

Assim, este estudo propõe a ideia do **sagrado rizomático**, uma concepção do divino que se adapta às condições fluidas da pós-modernidade, promovendo um cristianismo descentralizado, aberto ao diálogo inter-religioso e às transformações sociais. O objetivo é explorar como essa abordagem pode oferecer uma nova compreensão do papel da religião e da espiritualidade em um mundo marcado pela diversidade, afastando-se de dogmas fixos e abraçando a dinamicidade da experiência religiosa.

Ao longo deste estudo, analisaremos de que forma essas perspectivas filosóficas podem contribuir para uma nova abordagem da espiritualidade, promovendo um entendimento mais aberto, dinâmico e conectado com as demandas do mundo contemporâneo. A religião, longe de ser um conjunto estático de crenças, deve ser compreendida como um fenômeno em constante transformação, que se refaz a cada novo encontro e a cada nova interpretação.

2 O conceito de rizoma em Deleuze e Guattari

Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao desenvolverem o conceito de rizoma, inspiraram-se na botânica, referindo-se a uma estrutura subterrânea que cresce de maneira imprevisível, sem um ponto de origem ou fim definidos. Diferentemente de um modelo hierárquico e linear de organização, o rizoma se expande de forma descentralizada e interconectada, permitindo a emergência de novas conexões sem a necessidade de uma raiz principal. Este conceito, no campo da filosofia, transcende a ideia de uma estrutura fixa e unidimensional de conhecimento, apresentando-se como um “sistema aberto” onde os conceitos não estão aprisionados a essências intransigentes, mas são fluidos, conectando-se de maneira orgânica a circunstâncias, contextos e relações diversos.

De acordo com Deleuze, em entrevista publicada no jornal *Liberación* em 23 de outubro de 1980, essa ideia sugere que os conceitos não são imutáveis ou definitivos, mas estão sempre em constante transformação, podendo se desdobrar e revelar novas perspectivas ao longo do tempo (Deleuze, 1980). Essa dinamicidade se contrapõe às estruturas fixas de pensamento tradicionais, que buscam organizações lineares e hierárquicas.

No livro *Mil Platôs* (2011), coescrito com Guattari, Deleuze expande esse conceito ao afirmar que o rizoma não possui nem início nem fim; ele é um movimento contínuo, sempre situado no “meio”, entre as coisas, o que configura um “inter-ser”, apontando para uma ontologia do entre. Essa perspectiva rompe com o modelo arborescente de conhecimento, baseado na imagem da árvore com suas ramificações hierárquicas e verticais. O rizoma, ao contrário, propõe uma estrutura horizontal, na qual os elementos estão interconectados sem uma ordem pré-determinada. Enquanto a árvore simboliza uma organização filiada, com ramificações que seguem um caminho de filiação e hierarquia, o rizoma personifica a ideia de aliança, onde o “e... e... e...” se torna predominante, e não a lógica binária. Como afirmam Deleuze e Guattari, o rizoma se afasta do verbo “ser” e se constitui, antes, pela multiplicidade, pela conexão e pela criação (Deleuze; Guattari, 2011).

A lógica rizomática reflete, assim, a filosofia da diferença, um dos pilares do pensamento de Deleuze e Guattari. Para eles, a diferença não se reduz a uma simples variação ou afastamento da essência; ela é a própria condição de possibilidade para a criação de novas realidades. Em obras como *Diferença e Repetição* (2018) e *O Anti-Édipo* (2003), eles propõem que a diferença não é uma simples variação de uma norma, mas um princípio dinâmico e criador, refletido nos processos de subjetivação e nas relações sociais. Ao contrário das abordagens filosóficas tradicionais, que tendem a buscar categorias fixas ou essencialistas, a filosofia de Deleuze e Guattari enfatiza a multiplicidade, a

heterogeneidade e o fluxo constante das forças que constituem os sistemas de poder, desejo e conhecimento.

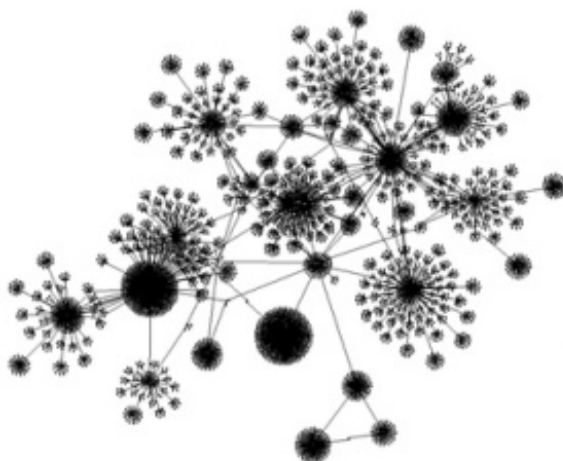
No Brasil, a influência dessa filosofia pode ser observada de maneira significativa, especialmente nos estudos sobre resistência e as subjetividades periféricas. A análise de sistemas de poder e controle, frequentemente associada ao conceito de rizoma, tem sido aplicada em diversas áreas do pensamento crítico, como a análise pós-colonial e os estudos culturais. Para os pensadores brasileiros que se debruçam sobre a obra de Deleuze e Guattari, o rizoma surge como uma metáfora para a resistência que não segue um caminho linear ou previsível, mas se configura como um movimento disperso, múltiplo e não-hierárquico. Esse conceito, por sua flexibilidade e abertura, oferece uma compreensão mais ampla dos modos de resistência nas margens da sociedade, onde as oposições ao poder estabelecido não são frontais ou lineares, mas se distribuem por diversos pontos e linhas de fuga.

Além disso, a dimensão religiosa pode ser incorporada a essa reflexão, considerando que, muitas vezes, as narrativas espirituais também fogem a lógicas fixas ou organizadas. A religião, em suas diversas manifestações, pode ser pensada, sob a ótica rizomática, como um campo de significados que não segue uma estrutura rígida, mas sim se espalha e se conecta a uma multiplicidade de práticas e crenças, sem um centro único ou uma origem definitiva. A espiritualidade pode se manifestar de maneira fragmentada, plural e aberta, funcionando como um rizoma que se conecta e se transforma com as experiências de fé, sem seguir um caminho linear ou vertical, mas fluido e adaptável ao contexto cultural e histórico.

Em suma, o conceito de rizoma oferece uma visão de mundo não linear, não hierárquica e aberta, na qual a diferença se coloca como a força motriz para a criação contínua e para as transformações sociais. Ele desafia as estruturas rígidas do pensamento tradicional e abre espaço para novas formas de ser, agir e se relacionar, tanto no âmbito social quanto religioso. A filosofia de Deleuze e Guattari, centrada na

multiplicidade e na diferença, se torna uma ferramenta poderosa para pensar as dinâmicas culturais e sociais contemporâneas, proporcionando uma nova forma de entender a religião, a resistência e a subjetividade, tanto no Brasil quanto em outros contextos globais (Deleuze, 2011).

Figura 1 – Rizoma



3 A debilidade de Deus na filosofia de Gianni Vattimo

Gianni Vattimo (2006) nos convida a refletir sobre a figura de Deus sob uma perspectiva de acolhimento e compreensão profunda. Ao fazer isso, ele propõe uma desconstrução do Deus metafísico tradicional, o Deus forte, absoluto e impositivo, em busca de uma concepção de “debilidade de Deus”. Essa noção se torna central em suas reflexões filosóficas, oferecendo uma reinterpretação do divino que se distancia das concepções absolutistas e poderosas que dominaram a tradição teológica ocidental. Para Vattimo, a compreensão contemporânea de Deus deve ser caracterizada pela sua “debilidade”, ou seja, por sua fragilidade e vulnerabilidade, algo que, em última instância, desafia as

estruturas de poder e autoridade que frequentemente são associadas à imagem divina.

Vattimo argumenta que o processo de secularização e o enfraquecimento da metafísica na sociedade pós-moderna não devem ser encarados como uma ameaça à religião, mas como uma oportunidade para repensar e revitalizar a fé. A “debilidade de Deus” implica a aceitação da finitude e da contingência divina, em um contraste profundo com a visão tradicional de Deus como uma entidade onipotente e imutável. A proposta de Vattimo sugere que Deus não é uma figura distante e imutável, mas uma presença que se faz próxima pela sua fragilidade, permitindo uma relação mais empática e pessoal com o ser humano.

Essa debilidade divina está, de acordo com o filósofo, ligada ao conceito de “pensamento fraco” (*pensiero debole*), que ele desenvolve como uma abordagem filosófica pós-metafísica. O pensamento fraco não busca verdades absolutas ou universais; ele reconhece a contingência, a pluralidade e a multiplicidade das interpretações, valorizando a abertura, a tolerância e a capacidade de questionamento. No campo religioso, o pensamento fraco rejeita as imposições dogmáticas e as verdades autoritárias, propondo uma religião mais fluida, que seja capaz de se adaptar às diversas condições sociais, culturais e históricas. Em vez de impor um conjunto rígido de verdades, essa abordagem valoriza a liberdade interpretativa e o diálogo entre as diferentes tradições religiosas.

Vattimo vê a debilidade de Deus como um ponto de resistência ao autoritarismo e ao dogmatismo religioso, oferecendo uma alternativa ao entendimento tradicional da fé. Em vez de um Deus que impõe sua vontade de forma absoluta e incontestável, a debilidade divina se traduz em uma figura que favorece a abertura para o outro, a empatia e a responsabilidade ética. A ideia de um Deus vulnerável e fraco se alinha com os valores de pluralidade e diversidade que caracterizam as sociedades contemporâneas, ao mesmo tempo em que promove o

respeito mútuo e a convivência pacífica entre as diferentes crenças e culturas. Dessa forma, a fraqueza de Deus se torna uma força paradoxal, pois é justamente nessa vulnerabilidade que reside a capacidade de transformação e renovação da fé cristã.

Além disso, para Vattimo, o Cristianismo, à medida que se insere na modernidade, passa por um processo de transformação profunda. A secularização, entendida por ele como o afastamento das categorias metafísicas tradicionais, abre caminho para uma nova interpretação do cristianismo, desvinculada de uma visão mitológica de Deus, que caracterizava as narrativas religiosas pré-modernas. Em sua obra *Depois da Cristandade* (2004), Vattimo propõe a ideia de um cristianismo de “ultrapassagem”, um cristianismo que se distanciaria das prescrições institucionais rígidas da cristandade e se abriria à possibilidade de repensar a fé cristã no contexto da pós-modernidade.

A secularização, portanto, na visão vattimiana, não é um processo de enfraquecimento da religião, mas uma condição para sua renovação. Ao eliminar as categorias metafísicas tradicionais, o cristianismo pode ser reconceituado de maneira mais flexível e aberta, permitindo a dissolução das grandes narrativas dogmáticas e a criação de um espaço para uma fé que seja mais pluralista, contextualizada e interpretativa. Isso implica o “fim da metafísica clássica”, conforme proposto por Heidegger, e a superação da tentativa de dominar ou manipular a própria ideia de Deus.

Esse “fim” da metafísica abre um campo fértil para a liberdade e a criatividade de novas formas de expressão cristã, desafiando as grandes verdades absolutas e permitindo a desconstrução das metanarrativas que tradicionalmente moldaram a religião cristã. Nesse sentido, o Cristianismo pós-moderno é um Cristianismo que abraça a pluralidade de interpretações e que se conecta à tradição religiosa do Ocidente, não mais como uma verdade única e imutável, mas como um evento de enfraquecimento e transformação. A lógica de “ultrapassagem da metafísica” sugere uma religião que não busca mais dominar,

mas acolher, que não exclui, mas se abre para a diversidade de pensamentos e crenças.

Em última análise, a noção de “debilidade de Deus” proposta por Gianni Vattimo representa uma nova abordagem da religião, que desafia as formas autoritárias e dogmáticas de entender o divino. Ao enfatizar a fragilidade e a contingência de Deus, Vattimo propõe uma visão de religião mais aberta, inclusiva e plural, que se adapta às complexidades e desafios do mundo contemporâneo. Assim, o Cristianismo pós-moderno que Vattimo imagina é aquele que se liberta das verdades absolutas, construindo uma fé que é não apenas mais humana, mas também mais sensível às questões de diversidade e pluralidade que marcam o mundo atual.

4 O sagrado rizomático

A crise atual do cristianismo e das tradições religiosas, em um contexto global de transformações sociais e culturais, oferece uma oportunidade única para repensar o conceito do sagrado na contemporaneidade. O avanço da secularização, a pluralização das expressões religiosas e o enfraquecimento das metanarrativas tradicionais exigem novas formas de compreender a experiência do divino. Ao abordar essa questão, podemos adotar uma perspectiva rizomática, inspirada no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, cujas propostas filosóficas desafiam as estruturas rígidas, hierárquicas e lineares de pensamento. Essa abordagem favorece um modelo não-linear, multiplicador e descentralizado, no qual a experiência do sagrado se revela de maneira fluida e interconectada, desafiando concepções fixas e dogmáticas sobre o divino.

Aplicando a perspectiva rizomática ao conceito de sagrado, podemos entender o divino não como algo fixo e transcendente, mas como um fenômeno imanente, difuso e emergente. O rizoma propõe que as conexões entre as ideias e os conceitos não seguem um único

caminho ou uma ordem predeterminada, mas proliferam em diversas direções, formando redes complexas de significado, experiência e ação. Dessa forma, o sagrado na contemporaneidade pode ser concebido como um campo dinâmico de forças e intensidades que se entrelaçam de maneira não linear e imprevisível. Em vez de uma divindade separada, onipotente e absoluta, o sagrado rizomático se manifesta nas interações cotidianas, nas relações interpessoais, na natureza, na arte, na ética e nas buscas humanas por significado e conexão.

Essa visão rizomática do sagrado propõe uma abordagem mais inclusiva e pluralista, que não se limita às fronteiras de uma única tradição religiosa ou filosófica. Ao contrário, reconhece a multiplicidade das expressões espirituais e éticas que coexistem na contemporaneidade, abrindo espaço para um entendimento do sagrado que não impõe um único caminho ou uma única interpretação, mas convida à exploração e descoberta contínuas de novas conexões e possibilidades. O sagrado rizomático não está restrito a dogmas ou instituições, mas é um movimento que surge, cresce e se espalha de forma heterogênea, sendo constantemente reconfigurado pelas experiências humanas.

O termo “sagrado rizomático” é uma fusão criativa entre dois conceitos aparentemente distintos, mas que podem se relacionar de maneira inovadora. O “sagrado” tradicionalmente refere-se ao divino, ao transcendente, ao venerável e ao reverenciado, associando-se a um significado profundo e à conexão com o mistério. Já o “rizoma”, inspirado pela filosofia pós-estruturalista de Deleuze e Guattari, descreve uma forma de organização que não segue uma linha reta ou hierárquica, mas que se espalha de maneira horizontal, com múltiplas conexões possíveis e uma ausência de centro fixo. Quando combinados, esses conceitos podem sugerir uma visão de transcendência e divindade que se manifesta em uma rede de relações e experiências interconectadas, que são dinâmicas, fluidas e abertas.

Essa ideia do sagrado rizomático propõe uma compreensão do divino que transcende as limitações das tradições religiosas

convencionais e das estruturas autoritárias que muitas vezes as acompanham. Ela sugere que o sagrado não é algo isolado em uma instituição ou em um conjunto de dogmas, mas algo que pode ser experimentado e vivido em diversas formas e contextos, se manifestando de maneira emergente nas conexões e nos encontros humanos. Dessa forma, o sagrado rizomático nos convida a uma experiência religiosa mais aberta e dinâmica, que se adapta à complexidade do mundo contemporâneo.

Dentro do cristianismo contemporâneo, o conceito de rizoma oferece uma perspectiva inovadora para compreender suas manifestações mais “débeis” e descentralizadas. A visão rizomática do cristianismo permite explorar suas práticas e crenças à luz de um mundo em constante mudança, no qual novas expressões religiosas emergem a partir da hibridização com outras tradições culturais e espirituais. Nesse contexto, o cristianismo não mais se manifesta de forma rígida e dogmática, mas se organiza em redes dinâmicas, onde a experiência individual e a prática comunitária são moldadas por uma multiplicidade de influências. As comunidades cristãs contemporâneas, por exemplo, frequentemente se formam ao redor de conexões pessoais e digitais, em vez de estruturas institucionais fixas, refletindo a fluidez e a adaptabilidade características do rizoma.

Além disso, a flexibilidade do rizoma é essencial para entender como o cristianismo se adapta a novas realidades sociais, políticas e tecnológicas. Ele permite uma releitura constante da fé e das práticas religiosas, propiciando inovações que respondem às necessidades de um mundo plural e interconectado. Esse modelo também favorece o diálogo inter-religioso, pois não propõe a supremacia de uma única tradição ou interpretação, mas sim a interação criativa entre diferentes sistemas de crenças, enriquecendo a compreensão do sagrado e do divino no contexto contemporâneo.

Por fim, diante da crise do cristianismo e das tradições religiosas em geral, a perspectiva rizomática do sagrado nos desafia a renovar

nossa compreensão das dimensões espirituais e éticas da vida humana. Ao promover uma visão mais inclusiva, pluralista e interconectada do sagrado, ela abre espaço para um diálogo mais profundo e enriquecedor entre diferentes visões de mundo e práticas religiosas, gerando novos sentidos e expressões de espiritualidade.

5 Considerações finais

Neste estudo, argumentamos que um cristianismo rizomático é aquele que se espalha não por meio de dogmas ou estruturas fixas, mas através da multiplicidade das experiências, das interações entre diferentes contextos e da abertura ao novo. A religião, sob essa perspectiva, não é um sistema fechado, mas uma rede viva e em constante transformação. Em um mundo no qual as fronteiras entre culturas, crenças e tradições estão cada vez mais fluidas, o sagrado rizomático convida a um cristianismo que acolhe a diversidade e se reinventa na interação com outras formas de espiritualidade.

Esse modelo descentralizado de fé também ressoa com as transformações na maneira como as comunidades religiosas se estruturam hoje. Igrejas, movimentos espirituais e expressões de fé emergem e se espalham através de redes sociais, encontros informais e coletivos fluidos, evidenciando um cristianismo rizomático que não depende de

instituições tradicionais para existir. Em vez de uma estrutura vertical, esse cristianismo opera como um rizoma: sem centro definido, sem hierarquias fixas e com conexões abertas a novas possibilidades.

Dessa forma, ao repensar a relação entre fé, espiritualidade e mundo contemporâneo, reafirmamos a relevância do conceito de sagrado rizomático como um paradigma para compreender o divino de maneira mais inclusiva, plural e conectada às transformações culturais e sociais.

Afinal, Deus é rizoma!

Referências

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Marcos Lessa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

DELEUZE, Gilles. Entrevista publicada no *Liberación*, 23 de outubro de 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* – Vol. 1. 34. ed. Rio de Janeiro: Letras, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Aldo (ed.). *El pensamiento débil*. 5. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2006.

O conceito de liberdade de indiferença e suas consequências para a responsabilidade pela falta

Ana Maria Corrêa Moreira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.10>

1 Introdução

A relação entre liberdade e responsabilidade é um dos temas mais complexos dentro da história da filosofia, por envolver a pergunta sobre se o livre-arbítrio é condição para a atribuição de responsabilidade moral pelo cometimento do mal. Uma das dificuldades está em se definir em que consiste o livre-arbítrio, cujo conceito se relaciona com outros conceitos filosóficos, tais como vontade, caráter, possibilidade, causação, determinismo e indeterminismo.

Este trabalho pretende analisar o conceito de liberdade de indiferença, derivado da chamada “liberdade de autodeterminação”, bem como sua inserção no debate a respeito da responsabilidade moral pela falta e pelo pecado. Partindo do atributo da indeterminação causal como gerador de uma liberdade do acaso e da indiferença, serão apresentadas duas concepções opostas a respeito do papel do livre-arbítrio na imputação de responsabilidade ao indivíduo que faz o mal, mas que

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-Rio e Pesquisadora Colaboradora Plena junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Email: ana.maria@unb.br

poderia ter feito o bem, e vice-versa. O ponto central a ser analisado é, em que medida, uma escolha determinada pela natureza ou pelo caráter do indivíduo pode ser realmente livre e, nesse caso, meritória de recompensa ou punição, as quais somente seriam justificadas se decorrentes da chamada liberdade de indiferença.

2 A liberdade de autodeterminação como indeterminação causal

Na obra *The Idea of Freedom, vol. II, A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom* (1961), Mortimer J. Adler analisa cinco acepções para o conceito filosófico de liberdade, cujo elemento comum é se considerar um ato livre como aquele que procede do indivíduo mesmo (*the self*), e não de algo externo a ele. São elas: a liberdade de autorrealização, a liberdade de autoperfeição, a liberdade política, a liberdade coletiva, e a liberdade de autodeterminação, da qual nos ocuparemos neste trabalho.

A liberdade de autodeterminação pode ser conceituada como aquele poder inerente a todo ser humano que lhe permite modificar o seu caráter de forma criativa, decidindo por si mesmo o que ele fará ou o que se tornará. Uma decisão livre de acordo com a liberdade de autodeterminação possui os seguintes atributos:

- i) *Imprevisibilidade intrínseca*: a decisão não é previsível, isto é, dado um conjunto de causas relevantes, enquanto efeito ela não pode ser prevista com certeza;
- ii) *Indeterminação causal*: a decisão não é necessária, isto é, a decisão é sempre uma entre diversas outras possíveis; e
- iii) *Iniciativa causal*: a decisão decorre da iniciativa causal do indivíduo (*self*), isto é, ele é a causa incausada (*uncaused cause*) da decisão que

toma. Trata-se do poder de tomar decisões sem ser causado por sua circunstância passada ou presente.²

Partindo do terceiro atributo (*iniciativa causal*), temos que o indivíduo é a única causa eficiente de suas decisões, enquanto seus motivos e propósitos podem ser considerados apenas e, eventualmente, suas causas formais ou finais. Além disso, a iniciativa causal pode ser atribuída ao indivíduo como um todo, ou a alguma de suas faculdades, como por exemplo a vontade, o intelecto ou o caráter — o que pode gerar controvérsias em torno desse atributo pertencente à liberdade de autodeterminação.

Com relação ao segundo atributo (*indeterminação causal*), controvérsias também podem surgir, a partir de sua definição como a existência de diversas decisões alternativas que podem ser tomadas partindo das mesmas condições prévias, isto é, dada a mesma causa, diversos efeitos são igualmente possíveis. Existem dois modos de se considerar a não necessidade do efeito nesses casos:

- i) Como *indeterminação ativa* ou *indiferença dominante*, em que temos uma causa “superabundante”, que é o poder do indivíduo (*self*) de escolher livremente qual decisão tomar, isto é, sem necessidade;
- ii) Como *indeterminação passiva* ou *indiferença submissa*, em que temos uma causa deficiente ou mesmo ausente, que de outro modo seria a agência do indivíduo na escolha; uma analogia seria com a imagem de um pedaço de cera que se deixa passivamente moldar.

A distinção entre esses dois modos dá origem ao problema de uma decisão baseada na indeterminação causal poder também ser caracterizada do segundo modo, isto é, como passivamente indiferente aos possíveis objetos de sua escolha. Temos nesse caso o conceito de “liberdade de indiferença”, em que o indivíduo vê como igualmente

² Para os filósofos e teólogos que concedem primazia causal apenas a Deus, entendida como o poder causal infinito, a iniciativa causal dos seres humanos é finita e opera apenas no plano das causas naturais. Temos aqui algo semelhante à distinção em Tomás de Aquino entre causas *primárias* e *secundárias*.

possíveis duas decisões opostas, tomando uma, e não a outra, de forma aparentemente arbitrária ou fortuita.³

A questão que se apresenta é a seguinte: se uma decisão livre surge de modo indiferente no indivíduo, que considera como equivalentes e indistinguíveis dois ou mais objetos de sua escolha, então ele não é mais o autor de sua decisão, e, por isso, tampouco moralmente responsável por ela. Uma indeterminação causal baseada na liberdade de indiferença seria, assim, incompatível com a responsabilidade moral.

Relacionado com o conceito de liberdade de indiferença como “possibilidade permanente de resultados alternativos”, está o conceito de acaso (*chance*), definido como a ausência de causas, a existência de causas deficientes, ou ainda a coincidência fortuita de causas independentes.⁴ Nesses casos, ou não existe causa, ou ela poderia não produzir o efeito, ou ele é produzido de modo fortuito por uma série de causas remotas e autônomas.

Neste sentido, temos que analisar se uma decisão livre é aquela livremente determinada pelo indivíduo, que assim escolhe, dentre os motivos concorrentes, aquele que vai determiná-la; ou é aquela que não é determinada por nada (totalmente indeterminada), seja porque não existe causa antecedente, seja porque ela pode falhar em produzir o efeito. Nesse último caso, surge a possível definição da indeterminação causal como equivalente ao acaso — o que, à semelhança da indeterminação causal fundada na liberdade de indiferença, também gera problemas para a atribuição de responsabilidade moral.

³ Nos *Ensaio de Teodicéia*, Leibniz rejeitou a liberdade de indiferença, com base no seu *Princípio da Razão Suficiente*, segundo o qual o indivíduo sempre tem uma razão para escolher, sob pena de se encontrar na situação absurda do “Asno de Buridan”, que morre de fome, por não conseguir escolher entre dois montes de feno qualitativamente iguais.

⁴ Não entraremos aqui na questão de se tratar de acaso objetivo (metafísico) ou subjetivo (epistêmico).

Assim, se a liberdade de autodeterminação se caracteriza pela indeterminação causal, e se a indeterminação causal se caracteriza pelo acaso ou pela indiferença a nortear a escolha livre dos indivíduos, então isso pode ter consequências para o conceito de responsabilidade moral pela boa ou pela má ação. O ponto central aqui é que, se um indivíduo é capaz de cometer duas ações indiferentemente, então fazer uma ou a outra será um ato gratuito ou uma espécie de acidente, um produto do acaso ou da indiferença, sem qualquer valor moral e, como tal, moralmente inimputável.

Essa é a concepção, por exemplo, de David Hume, que vincula a responsabilidade de um indivíduo com seu caráter e seus motivos. Para ele, ainda que uma ação má possa ser reprovável, seu autor não o será, se ela não provier de seu caráter, entendido como algo de natureza permanente. A liberdade trazida pelo acaso elimina a conexão causal entre o agente e sua ação, e, por consequência, qualquer mérito ou demérito que possam dela advir. Para Hume, somente seria compatível com a atribuição de recompensas e punições a liberdade compreendida não como um livre-arbítrio que prescinde de toda determinação por motivos ou pelo caráter, mas sim como a ausência de impedimentos para se agir como se deseja.

Hume, assim como outros autores que o seguiram, rejeita a concepção de que um indivíduo é moralmente responsável justamente por não haver razão pela qual ele fez uma coisa ao invés de outra, sendo para esse indivíduo impossível prever o que fará em seguida.⁵ Temos aqui uma crítica de Hume ao Indeterminismo como capaz de eliminar qualquer responsabilidade, ao desvincular toda ação de suas condições pretéritas. Nesse caso, qualquer ato livre seria um absoluto novo começo, não decorrente da natureza real do indivíduo, a qual pode permanecer estável em cada momento de decisão. Para esses autores, uma

⁵ Tais como Jonathan Edwards, David Hartley, Nowell-Smith, Joseph Priestley, F.H. Bradley e J.M.E. McTaggart (Adler, 1961).

liberdade que requer em cada ato de escolha uma ruptura com o passado é incompatível com a autodeterminação, entendida como a determinação por motivos e pelo caráter.

Outros autores criticam a visão de que o livre arbítrio destrói a responsabilidade moral, pois eles defendem que a liberdade de escolha é o que dá sentido aos mecanismos de recompensa e punição.⁶ No entanto, esses defensores da autodeterminação rejeitam a identificação do livre-arbítrio com o puro acaso ou o capricho, compreendidos como a ausência absoluta de causas. Para eles, toda escolha livre possui um motivo suficiente, embora não necessário. A vontade é assim motivada; porém, face ao conflito entre motivos, a escolha de um deles é livre, pois não procede de qualquer determinação antecedente, mas sim da agência espontânea do indivíduo, sendo, portanto, e num certo sentido, indeterminada. Se a escolha não proviesse do caráter do próprio indivíduo, então não seria afinal a *sua* escolha.

A identificação do indivíduo com seu caráter pode ser, contudo, questionável. Nesse caso, uma escolha livre e autodeterminada é aquela causada ou determinada pelo indivíduo, segundo a posição libertária que repudia tanto o determinismo das ações totalmente determinadas pelo caráter, quanto o indeterminismo das ações produzidas pelo puro acaso.⁷ Nesse caso, os atos de responsabilidade de um indivíduo são os atos determinados por sua natureza, vista de um modo ao mesmo tempo amplo e unificado. O indivíduo (como substância) ou sua vontade (como poder substancial) são a causa de sua decisão livre, que poderia ter sido outra, ainda que sob idêntico caráter e as mesmas circunstâncias passadas e presentes. No entanto, para esses mesmos autores, caso fosse feita a pergunta “Por que escolhi isso e não aquilo?”, uma provável ausência de resposta não deveria significar o retorno do

⁶ Por exemplo, Joseph Rickaby, D.B.J. Hawkins e A.C. Ewing (Adler, 1961).

⁷ Por exemplo, C.D. Broad e C.A. Campbell (Adler, 1961).

acaso, mas apenas o fato de que uma escolha livre pode ser algo inteligível ou inexplicável.

Nessa discussão a respeito da liberdade de autodeterminação, todos os autores citados parecem reconhecer uma lacuna ou deficiência de explicação causal para a conexão, se houver, entre uma escolha por uma ação em detrimento de outra, e o critério com base no qual essa escolha entre contrários foi feita. A *possibilidade* real de sempre se poder agir de outro modo não é eliminada por condições antecedentes e presentes, assim como por um caráter relativamente constante e seus motivos, os quais, dessa forma, revelam-se como não inteiramente determinantes.⁸

Sendo assim, existem autores que consideram que é justamente essa liberdade de autodeterminação fundada no acaso ou na indiferença a verdadeira definição de liberdade e, por consequência, a que permite uma atribuição justificada de responsabilidade moral. O cerne dessa concepção está na ideia de que o indivíduo somente é responsável por aquilo que ele faz e que poderia não ter feito, sendo essa ausência absoluta de determinação, expressa num conceito de *possibilidade* genuína, o núcleo da liberdade de indiferença, que veremos em seguida.

3 Liberdade de indiferença e responsabilidade moral

Na obra *Faute et Liberté* (1969), o filósofo André Vergez analisa a questão da responsabilidade moral pela falta e pelo pecado, com base nos conceitos de mal, vontade e livre-arbítrio. Um dos possíveis cenários é aquele em que o pecado opera num indivíduo sem a sua ingerência, isto é, se sua vontade é manipulada por forças estranhas a ele —

⁸ Em “*Alternate Possibilities and Moral Responsibility*” (1969), Harry Frankfurt critica o *Princípio das Possibilidades Alternativas* como pressuposto para o livre-arbítrio. Não há espaço aqui para entrar nessa discussão.

caso em que temos um mal, mas não um pecado. Do mesmo modo, se o indivíduo visa ao mal por enxergá-lo como bem, então não se trata mais de pecado, mas sim de erro ou acidente. E, por fim, se ele é indiferente ao mal e ao bem, e os sabe como tais, então existe de fato culpa ou mérito. Três concepções a respeito da relação entre mal e pecado aparecem na obra, sendo as duas primeiras, em princípio, desculpáveis e a terceira, culpável:

i) *Intelectualismo Socrático*: A vontade é uma natureza que sempre visa ao bem. Ninguém é mal voluntariamente, e todo pecado deriva do erro ou da ignorância.

ii) *Dualismo gnóstico (e maniqueísta)*: o mal que sempre existiu é a fonte de todos os pecados, de que podemos nos livrar através do conhecimento obtido por meio da graça.

iii) *Tese do Livre-arbítrio*: Uma vontade é dotada de livre arbítrio se lhe é possível escolher ou não escolher determinada ação que aparece como um mal; isto é, o indivíduo pode tanto pecar quanto não pecar, indiferentemente. Por sua ênfase na gratuidade do ato, essa aceção do livre-arbítrio vincula-o à liberdade de indiferença.

As duas primeiras concepções, com sua ênfase na redenção pelo conhecimento, afastam-se da terceira, que coloca no arbítrio do indivíduo escolher o caminho do bem ou do mal, que ele considera como igualmente possíveis. Temos aqui o livre-arbítrio como liberdade de indiferença, na forma de uma escolha entre possíveis que pode tanto optar por fazer o mal, quanto não o fazer, sem que haja qualquer mudança nas circunstâncias da decisão. Trata-se do “poder ter agido de outro modo”, que concede à vontade uma espécie de “gratuidade soberana”, como a capacidade espontânea de o indivíduo dizer arbitrariamente sim ou não a seus motivos e caráter: uma vontade gratuita que dispõe de seu querer mesmo.⁹

⁹ A possibilidade de recusar o que o caráter determina tem que derivar de uma indiferença, ou pode ter algum critério ou motivo que se sobrepõe àquele? Meu caráter é assim tão determinante que eu não posso contradizê-lo? E se eu sou o meu caráter,

Neste sentido, fazer o mal, quando se podia fazer o bem, é pecado; fazer o bem, quando se podia fazer o mal, é meritório. De modo distinto, fazer o mal ou o bem, em razão daquilo que *se é por natureza*, não envolve pecado nem virtude. Uma natureza boa que produz boas ações não possui mérito; no limite, o indivíduo mais meritório é o maldoso, que, por um golpe de força do livre-arbítrio, coloca entre parênteses sua natureza maldosa e realiza uma ação boa. Analogamente, o indivíduo mais culpado é o bondoso, quando livremente realiza uma ação má — o que leva os teólogos tradicionais a considerarem o pecado dos anjos mais grave do que o dos homens. Por sempre admitir a possibilidade de se agir de outro modo, somente o livre arbítrio como liberdade de indiferença leva ao pecado ou à ação meritória.¹⁰

Essa teoria do livre-arbítrio considera que o mal produzido por uma natureza primordialmente má deixa de ser um mal moral, um mal imputável que, como tal, implique uma responsabilidade. Essa visão aproxima-se da visão dos gnósticos e de Maniqueu, que adotam um princípio ontológico para o mal: uma alma má por essência não é mais responsável por seu mal próprio. Apenas o indivíduo “nem bom nem mau”, ou “tanto bom quanto mau” — isto é, cuja natureza apresenta essas duas potências —, o qual decide livremente fazer o mal, apenas ele peca, por ser o responsável pelo pecado próprio que lhe é apenas *possível* cometer. E essa genuína possibilidade somente é permitida por uma liberdade de indiferença de arbitrariamente fazer ou deixar de fazer. Temos aqui um ato de escolha que transcende todo fim e todo motivo, cujos traços essenciais são a “futilização da essência ou natureza” e o “poder sempre agir de outro modo”.

então sou de fato determinado, mas aparentemente na forma de uma autodeterminação.

¹⁰ Seguir sua natureza não envolve mérito nem culpa; contrariá-la, sim. Porém, de novo: se digo “não” à minha natureza, por que o faço? Não parece existir nada acima da própria natureza ou caráter; então parece que essa recusa não é determinada por nada, derivando de uma indiferença.

Guilherme de Ockham foi um dos defensores do livre arbítrio como liberdade de indiferença, numa doutrina considerada por Vergez (1969) como “agnóstica nominalista”.¹¹ Sua concepção procura refutar o finalismo e o essencialismo de Tomás de Aquino, para quem o pecado é o erro ou acidente do homem em sua busca natural pelo bem e pela felicidade. Para Tomás, a originalidade de uma espontaneidade voluntária está justamente no seu caráter consciente, inteligente e movido por razões para escolher entre possibilidades diversas, mas sem qualquer arbitrariedade nessa escolha. Nesse ponto, ele rejeita a liberdade de indiferença por sua gratuidade ser contrária a uma ética que se justifica por seus fins.

No caso de Ockham, ele recusa a vontade finalista de Tomás, por considerá-la cegamente determinista, derivada de uma suposta tendência natural que elimina qualquer liberdade real. Ockham vê o sentido do pecado e do mérito no poder enigmático que possui a liberdade de recusar o bem não acidentalmente, embora gratuitamente. Essa liberdade somente existe na forma de uma indiferença total aos fins a serem escolhidos pela vontade. Essa vontade revela-se como uma potência transcendente que é livre para dizer sim ou não, mesmo à Beatitude Suprema.

Se me é indiferente fazer o bem ou o mal, então meu critério de escolha pode provir de fora, por exemplo, de Deus. Para Ockham, enquanto possibilidade de agir de outro modo, esse livre-arbítrio absoluto é a condição de possibilidade da existência do mérito e do demérito (pecado), que se revelam como resultado dessa liberdade face aos comandos divinos arbitrariamente impostos, no sentido de sua aceitação ou recusa, respectivamente. A essência do pecado reside no ato puro dessa liberdade de indiferença, sendo uma decisão de

¹¹ Outros autores que defendem algo parecido com essa concepção são Pelágio (monge do século V), Henri Bergson e Jean Paul Sartre (Vergez, 1969).

desobediência voluntária, que não se deixa assimilar por um mal pertencente à natureza da alma.¹²

Essa liberdade não é consequência da vontade que se volta para o bem universal, mas antes se traduz por um princípio que transcende toda vontade efetiva. Trata-se de desejar o mal pelo mal, sabendo ele ser mal e podendo escolher o bem: essa é a fonte de todo pecado e punição. De maneira análoga, trata-se de desejar o bem pelo bem, sabendo ele ser bem e podendo escolher o mal: essa é a fonte de todo mérito e recompensa. Deve-se aqui esclarecer que a escolha do mal pelo mal ou do bem pelo bem não significa que a natureza desses dois opostos a determine, porque o indivíduo é indiferente a elas, tomando o mal e o bem como equivalentes.

Uma escolha livre é aquela que independe das tendências, natureza e aspirações concretas do indivíduo, revelando-se como um ato puro e tão abstrato, que esvazia de todo conteúdo esse indivíduo que assim escolhe. Por essa razão, ele traz para si a responsabilidade moral em sua pureza e inteireza, porque fundada na possibilidade genuína de poder ser diferente.

Vimos anteriormente a posição crítica de autores como Hume e seus seguidores contra a compatibilidade entre a liberdade de indiferença e a responsabilidade moral, com base na ideia de que um agir sem razão concreta não é verdadeiramente livre e, como tal, responsável. Existe ainda o argumento desenvolvido por Vergez (1969) de que esse livre-arbítrio radical somente é inteligível, enquanto criador ele mesmo de valor, e no momento mesmo de sua atuação. Para ele, é nesse momento em que o livre arbítrio age aparentemente sem razão que ele deixa de ser indiferente, incompreensível e estranho a si mesmo, por se inspirar então nesse valor que ele próprio acabou de inventar. É como

¹² Supondo que o indivíduo livremente escolha acatar o comando divino, pode-se ter a situação de que, face à ameaça de punição por sua eventual desobediência, elimina-se a indiferença derivada da simetria anterior entre os dois objetos possíveis de escolha.

se esse indivíduo indiferentemente livre fosse atemporal ou abstrato, isto é, desprovido da concretude necessária a qualquer determinação.

A rejeição da liberdade de indiferença por seus críticos, em razão do caráter altamente abstrato das escolhas movidas por ela, também se encontra em Arthur Schopenhauer, porém apenas para o mundo fenomênico. Para ele, a ideia de uma liberdade que torna igualmente possíveis duas ações opostas é de uma pureza tal, que a torna impensável no mundo empírico. Nele, as escolhas derivam de motivos determinantes, porque a própria vontade possui uma natureza que a faz não poder desejar de outro modo aquilo que ela deseja, sob pena de se querer ser outro do que aquilo que se é. Para Schopenhauer, se o homem se imagina dotado de uma liberdade empírica, é porque ele se representa motivos diversos, assim afirmando: “se eu tivesse um outro caráter, eu desejaria outra coisa” (Vergez, 1969).

Além disso, se o homem eventualmente pode fazer aquilo que quer, ele não pode desejar aquilo que quer. Ele possui liberdade do fazer, mas não do querer. E um indivíduo somente é responsável pelo que ele deseja, na medida em que ele é livre para desejá-lo, com a consequência de que uma eventual punição somente deveria ser aplicada às suas más ações, mas não às suas más intenções. A despeito de uma certa liberdade do fazer, o poder da vontade que deseja de outro modo pode anulá-la, tornando os atos humanos reféns dessa vontade. Assim, dentro do relativo determinismo schopenhaueriano, não há mérito e nem culpabilidade nos atos bons e maus, porque eles decorrem de uma natureza que assim o determina. Os atos do pecador apenas exprimem a sua natureza má e, do mesmo modo, os atos do indivíduo que faz o bem porque lhe é impossível agir de outro modo. Temos aqui a ausência do poder agir de outro modo, que justamente está presente na liberdade de indiferença como condição de possibilidade da responsabilidade moral.

Sendo assim, enquanto no mundo fenomênico Schopenhauer desvincula a liberdade de indiferença da responsabilidade moral, no

mundo numênico ele as vincula, seguindo os passos de Kant. No mundo da *Coisa em Si* (*das Ding an Sich*), Schopenhauer afirma que existe um autêntico e mais elevado livre-arbítrio, que permite ao homem ser responsável por seu próprio caráter, e, de forma mediada, pelos atos que esse caráter exprime. A liberdade reside no *ser*, a necessidade reside na *ação*, e não o contrário. Esse livre-arbítrio numênico se conserva como uma potência de contrários, ao modo da liberdade de indiferença inexistente no mundo fenomênico: “sou o que desejei ser, e poderia ter me escolhido de outro modo” (VERGEZ, 1969). É esse ser que pode ser outro que é digno de culpa ou de mérito por ser aquilo que ele é.

Na metafísica de Schopenhauer, o homem é o autor de seu *ser*, o que lhe confere responsabilidade moral e consequentemente mérito ou culpa pela *hecceidade* escolhida. Trata-se de um moralismo puro que justifica a imputabilidade, ao modo da liberdade de indiferença enquanto possibilidade de ser o próprio criador de seu caráter e, por consequência, de seus motivos de agir. Uma tal liberdade absoluta é criadora ao mesmo tempo de essência e existência, quase como um Deus. Esse livre-arbítrio revela que a vontade é livre porque nada a precede e nem explica, como se o homem tivesse o poder exorbitante de inventar a sua própria vontade. Como iniciativa gratuita, essa vontade é capaz de fazer tanto o bem quanto o mal e, assim, ser por eles responsável.

4 Considerações finais

O chamado problema do livre-arbítrio é considerado um dos mais insolúveis na história da filosofia, o que pudemos constatar também pelas reflexões precedentes. No presente trabalho, refletimos sobre o conceito de *liberdade de autodeterminação*, que possui como um de seus atributos a *indeterminação causal*, compreendida como a existência de possibilidades alternativas de escolha, em que uma mesma causa

pode produzir diversos efeitos, retirando-lhes, assim, sua necessidade. Quando essa indeterminação é passiva — caso em que o sujeito é passivamente indiferente aos possíveis objetos de sua escolha —, temos a *liberdade de indiferença*; e quando essa indeterminação é absoluta — no sentido de não haver causa para a escolha ou ela ser deficiente —, temos o genuíno *acaso*. Os dois conceitos estão relacionados e implicam alguma espécie de indeterminismo para a liberdade de autodeterminação, com consequências para a atribuição de responsabilidade moral.

Neste sentido, apresentamos duas concepções opostas a respeito da relação entre liberdade de autodeterminação e responsabilidade moral. Para Ockham, é a liberdade baseada no acaso e na indiferença que torna o indivíduo moralmente responsável por suas decisões, por ele sempre poder decidir de outro modo. Para Hume, ao contrário, uma liberdade desse tipo elimina a conexão causal entre o indivíduo (e seu caráter) e sua decisão, razão pela qual ele não é mais responsável por ela.

De fato, fazer o mal ou o bem em decorrência de sua natureza não parece possuir o mesmo valor do que os fazer *a despeito* dessa natureza, cuja contrariedade é, assim, a fonte de todo o mérito ou culpa. Como bem disse Ockham, é pecado fazer o mal sabendo-o mal e quando se podia fazer o bem; e é virtude fazer o bem sabendo-o bem e quando se podia fazer o mal. A noção de *possibilidade* aqui é absoluta: trata-se do sempre poder agir de outro modo, base do conceito de livre-arbítrio.

A liberdade de indiferença reveste-se de um caráter de espontaneidade e arbitrariedade, em que o indivíduo que escolhe parece despir-se de qualquer conteúdo substancial que possa determinar a sua escolha. Não é mais seu caráter ou seus motivos que o levam a optar por fazer o mal ou abster-se de fazê-lo, mas sim algo misterioso, que pode estar fora dos mecanismos de explicação causal.

O problema está na origem ou no critério a nortear uma escolha em detrimento de outra, se elas se revelam como igualmente possíveis

ou indiferentemente equivalentes. A solução de Schopenhauer foi conceder um poder transcendente à vontade de se autodeterminar. Como vimos no início deste trabalho, a liberdade de autodeterminação pode ser definida como o poder do indivíduo de *se modificar* de forma criativa. Nesse caso, o livre-arbítrio absoluto parece criar essa vertigem que é a possibilidade de se escolher livremente o seu *ser*. Não se trata mais aqui do indivíduo concreto, incluindo seu caráter e motivos, mas sim de algo que o precede e é mais fundamental, como o seu Ser não submetido às determinações empíricas do mundo natural. No entanto, se a noção de *indivíduo total* pode parecer ambígua, tornando inexplicável o mecanismo de sua autodeterminação, esse *ser* livre que determina sua vontade torna ainda mais inapreensível a liberdade indiferente de se criar.

Essa liberdade de autodeterminação revela-se radical, conferindo aos seus atributos de imprevisibilidade intrínseca, indeterminação causal e iniciativa causal uma leveza tal, que contrasta com o peso de uma responsabilidade moral paradoxalmente justificada e injustificada. Em sua pureza, a liberdade de indiferença assume para si o mérito e a culpa, ao mesmo tempo em que deles se exime, pela ousadia transcendente com que se desvencilha de qualquer determinação em sua escolha pelo bem ou pelo mal, criando naquele exato momento o *Ser* que escolheu ser.

Referências

- ADLER, Mortimer J. *The Idea of Freedom, vol. II, A Dialectical Examination of the Controversies about Freedom*. New York: Double Day & Company, Inc, 1961.
- OCKHAM, William of. *Questions on Virtue, Goodness, and the Will*. Published online by Cambridge University Press, 2021.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Marília: Ed. UNESP, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Ensaio sobre o Livre-Arbítrio*. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 2011.

VERGEZ, André. *Faute et Liberté*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 90. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

O Paradoxo da fé e a crítica Kierkegaardiana à verdade histórico-objetiva da cristandade dinamarquesa

Eliabe Lima Caraúba¹ & Gabriel Kafure da Rocha²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.172.11>

1 Introdução

A crítica de Søren Kierkegaard (1813-1855) à cristandade dinamarquesa deve ser compreendida não como um ataque direto ao cristianismo, mas como uma postura radical que o filósofo de Copenhague adotou nos últimos anos de sua vida, marcada por um profundo senso de urgência em relação ao que ele via como a degeneração da fé autêntica. Kierkegaard dirige sua atenção a um cristianismo que, em sua visão, tornou-se uma caricatura de si mesmo: meramente institucionalizado, desprovido de vitalidade espiritual e reduzido a uma forma superficial de religiosidade. A Igreja Luterana dinamarquesa, com sua teologia especulativa e dependência de uma narrativa histórica, é o alvo principal de sua crítica. Ele acreditava que essa abordagem extinguiu a verdadeira essência da fé, substituindo a relação viva e pessoal com Deus por um sistema rígido e dogmático.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Kurios. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Inta. Membro do Grupo de Estudos de Søren Kierkegaard. E-mail: eliabe.lima@aluno.uece.br

² Doutorado em filosofia pela UFRN; Docente do IFSERTÃOPE, do PPGFIL UECE e Prof-filo. E-mail: gabriel.rocha@ifsertao-pe.edu.br

Em obras fundamentais como *Temor e Tremor* (1843)³ e *Práticas do Cristianismo* (1850)⁴, Kierkegaard apresenta sua concepção de fé paradoxal, descrita como um “salto no absurdo”. Essa formulação não se refere a um irracionalismo cego, mas a uma experiência existencial profunda que desafia a lógica comum e ultrapassa os limites da razão humana. Ele contrasta essa fé genuína com a “cristandade⁵” institucionalizada, que, para ele, nada mais é do que uma construção social que se apoia em argumentos racionais e históricos, mas que negligencia o compromisso interior e a subjetividade radical exigida pela verdadeira fé.

Kierkegaard enfatiza o caráter absurdo e paradoxal da fé como o coração do cristianismo, rejeitando qualquer tentativa de racionalizar ou domesticar a singularidade da verdade cristã. Para o pseudônimo Anti-Climacus, a fé cristã não se fundamenta em comprovações históricas ou especulações teológicas, mas em um enfrentamento subjetivo com o paradoxo. A verdade cristã, segundo ele, transcende os limites da lógica histórica e especulativa, pois se ancora no reconhecimento do

³ Cf. Gouvêa, 2000, p. 233. “Dos três livros heteronímicos publicados em 1843, este foi o que recebeu menor atenção. Hoje é possivelmente o mais impresso e mais amplamente lido de todos os livros de Kierkegaard. Sua fama não é sem razão [...] A brevidade de *Temor e Tremor*, isto é, sua concisão, na minha opinião, é uma das grandes virtudes”.

⁴ *Práticas do Cristianismo* (1850) é uma obra em que Kierkegaard reflete sobre a vida cristã autêntica, abordando o cristianismo não como uma simples adesão a dogmas, mas como uma prática existencial e um compromisso radical com a fé. Ele critica as formas institucionalizadas de cristianismo que, segundo ele, distorcem o verdadeiro ensinamento de Cristo, convidando os indivíduos a uma vivência pessoal e intensamente interiorizada da fé, marcada pela paixão e pela luta existencial. O livro destaca a importância de uma fé que transcende a razão e que exige um envolvimento profundo e transformador com os ensinamentos cristãos.

⁵ A “cristandade dinamarquesa” mencionada por Kierkegaard em suas obras refere-se ao contexto religioso e cultural da Dinamarca durante o século XIX, especialmente no que diz respeito à instituição da Igreja Luterana, que era a igreja oficial do país. Para Kierkegaard, a cristandade dinamarquesa representava uma forma de cristianismo institucionalizada e superficial, em que a fé havia sido reduzida a uma prática social, cultural e política, sem um verdadeiro compromisso existencial com os princípios cristãos.

absurdo⁶ que permeia a fé. Conforme elucidado em *Temor e Tremor* (1843), o paradoxo da fé se dissocia de dogmas religiosos e da autoridade da Igreja institucional, manifestando-se na interioridade do indivíduo, onde ocorre o verdadeiro encontro existencial com Deus. Kierkegaard define essa interioridade como “compreender-se a si mesmo na existência” (Kierkegaard, 1993, p. 452), destacando que a fé é, acima de tudo, um movimento interior de comprometimento com a verdade.

A fé paradoxal, tal como apresentada por Kierkegaard, sugere que Deus, sendo absoluto por natureza, não pode ser reduzido a categorias humanas ou validado por experiências empíricas e objetivas. Este conceito é central para a presente investigação, que visa analisar a transição do dever moral para o dever ético-religioso. Ao abordar a fé paradoxal, buscaremos compreender suas implicações práticas para o sujeito concreto, reconhecendo-a não apenas como uma ideia filosófica, mas como o fundamento essencial do devir existencial humano.

2 A fé paradoxal na perspectiva Kierkegaardiana

Refutando o conceito tradicional de fé da Igreja Luterana, Kierkegaard explora a complexa categoria da fé paradoxal em sua obra *Temor e Tremor* (1843). Nesse contexto, ele demonstra que a fé se torna um imperativo diante do absurdo: “Abraão creu sem nunca duvidar, move-se em nome do absurdo” (Kierkegaard, 1988, p. 142). Essa afirmação ilustra a profundidade da fé como um ato que, embora esteja em desacordo com a lógica convencional, não anula a realidade do finito.

A fé paradoxal, segundo Kierkegaard, implica um movimento em direção ao infinito, uma transcendência que, paradoxalmente, não sacrifica o finito. Sem essa dimensão paradoxal, a atitude de Abraão, longe de ser uma expressão de fé, revelara-se a mais cruel de todas as

⁶ Cf. Paula, 2009, p. 51. “Segundo o pensador dinamarquês, o absurdo é o ponto mais profundo da fé”.

ações. É crucial compreender que, durante os três dias que antecedem o sacrifício de Isaac, o indivíduo Abraão suspende o plano ético, um gesto que desafia a moralidade convencional em nome de uma relação única e direta com o divino.

Essa disposição revela que Abraão se encontrava na esfera do religioso, onde o paradoxo atinge seu ápice. Sua experiência é marcada por sofrimento, angústia, temor e silêncio, mas, mesmo diante de tais dilemas, ele continua sua jornada. Essa ação é paradoxalmente caracterizada, conforme observa Kierkegaard: “É capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo este que restitui a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde termina a razão” (Kierkegaard, 2009, p. 42).

Essa suspensão do ético não é uma negação do finito, mas um reconhecimento da primazia do absoluto. Assim, Kierkegaard nos convida a refletir sobre a natureza da fé: não como uma simples aceitação de verdades dogmáticas, mas como um compromisso existencial que desafia a razão e eleva o indivíduo a uma compreensão mais profunda de sua própria relação com Deus. Nesse sentido, a fé paradoxal torna-se um testemunho da complexidade da experiência humana, onde o sagrado e o profano coexistem, revelando a beleza e a dor de uma crença que se recusa a se conformar aos limites da lógica.

Se o sacrifício ao qual Abraão estava disposto a se submeter tivesse sido consumado, o patriarca teria temporariamente negligenciado a moral e a ética convencionais em sua busca para cumprir a exigência divina, demonstrando assim seu amor incondicional por Deus:

O dever absoluto pode então levar a fazer o que a ética proibiria, mas de modo algum conseguirá fazer com que o cavaleiro da fé deixe de amar. Abraão mostra-nos isso. No instante em que se aprontar para sacrificar Isaac [...] Tem de amar Isaac com toda a sua alma; quando Deus o reclamar, terá de amá-lo se possível ainda mais, e só então pode sacrificá-lo; pois que devido ao contraste paradoxal com seu

amor a Deus, este amor por Isaac faz do seu acto propriamente um sacrifício. (Kierkegaard, 2009, p. 134).

Para o filósofo dinamarquês, o indivíduo se eleva e se supera ao romper com a finitude e a razoabilidade do geral, aderindo irrestritamente ao incompreensível, ao absoluto, ao absurdo. É por essa razão que o cavaleiro solitário da fé, em contraste com o herói trágico, transcende toda e qualquer explicação lógica e moral, realizando, de maneira cega e incondicional, o salto da fé. Esse ato é, portanto, uma manifestação do paradoxo da fé, que desafia as normas estabelecidas.

A relação do cristão com a fé e a ética deve sempre se manifestar de maneira paradoxal, pois, ao contrário da perspectiva socrática⁷, na qual a verdade eterna é reminiscência e, portanto, inerente ao sujeito, Kierkegaard a concebe como o próprio Deus irrompendo no tempo. Enquanto Sócrates busca a verdade por meio da razão e do diálogo, confiando na sua interioridade, Kierkegaard entende que a fé transcende esse ideal ético, pois exige um movimento existencial no qual o indivíduo, impulsionado por sua paixão, realiza a síntese entre finito e infinito. O cristão, por sua vez, deve estar preparado para enfrentar a incompreensibilidade da fé, abraçando as contradições que surgem ao seguir um chamado divino que muitas vezes desafia as normas morais convencionais. Dessa forma, a fé se torna não apenas uma crença, mas uma prática existencial que confronta o sujeito com a profundidade de sua própria experiência espiritual. Johannes de Silentio, ao abordar o herói trágico como um símbolo do ser humano ético, utiliza Sócrates como seu exemplo mais emblemático. Ele afirma que:

⁷ Cf. Paula, 2009, p. 51-52. “Para Sócrates, a verdade eterna é reminiscência e, por isso, não pode ser paradoxal. A verdade eterna vista socraticamente é sempre algo interno. [...] Para a perspectiva socrática, a verdade eterna pode ser encontrada pela reminiscência (lembança). Já para Kierkegaard, a verdade eterna é o deus que surge no tempo, impulsionando o sujeito, por sua paixão, a existir e realizar a síntese entre finito e infinito”.

O herói trágico, favorito da ética, é o homem puro; também posso compreendê-lo e tudo o que ele faz passa-se em plena claridade. Se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade (Kierkegaard, 2009, p. 163).

Assim, os heróis trágicos⁸ são considerados heróis éticos, uma vez que sua missão é defender seu Estado ou as normas éticas estabelecidas. Essa coragem os torna figuras exaltadas e admiradas. Johannes de Silentio sustenta que o herói trágico é o preferido da ética, pois ele atende ao propósito da ética pública, ou seja, aos padrões éticos vigentes de sua época. Em contrapartida, o silêncio do religioso apresenta-se como uma armadilha profunda, uma vez que ele não se revela, mas se oculta no mistério de Deus.

A perspectiva de Silentio em *Temor e Tremor* (1843) é a de narrar a fé de um pai diante do infinito, fundamentada na entrega de seu próprio filho. Nesse contexto, a experiência religiosa se manifesta como algo eminentemente suprrracional, abrindo-se para a transcendência e fundamentando-se na crença na providência divina, que ultrapassa os limites da própria existência humana. Expandindo a perspectiva ética adotada pelo pseudônimo e aprofundando essa ideia, acrescenta-se ainda que:

A ética que é suspensa na história de Abraão é estritamente a ética racionalista, uma que não pode supor qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto. Mas a história de Abraão fala-nos de um telos superior, uma instância mais elevada de valor ético à qual a razão tem que se submeter humildemente. Esta humilhação da razão humana é o que Johannes chama absurdo. A fé em

⁸ Na obra *Temor e Tremor* (1843), Kierkegaard menciona três figuras emblemáticas de heróis trágicos provenientes de diferentes tradições: Agamenon, da cultura grega; Brutus, da cultura romana; e Jefté, da cultura hebraica. Em cada um desses exemplos, o dever ético universal prevalece sobre o interesse individual, levando ao sacrifício de uma vida em nome do bem coletivo.

virtude do absurdo apresenta o indivíduo à presença desse telos superior, esta instância superior de valor ético, que pode ser melhor descrita como obediência à vontade de Deus (Gouvêa, 2009, p. 239).

O indivíduo que crê é conduzido por um duplo movimento: primeiro, ele se volta para Deus, entregando-se plenamente ao absoluto, e, em seguida, retorna a um relacionamento com o mundo, ressignificando sua existência concreta. Esse movimento, que articula resignação e retomada, é central na perspectiva de Kierkegaard em sua obra *Temor e Tremor* (1843). Aqui, o filósofo, por meio de seu pseudônimo Johannes de Silentio, propõe que a fé não apenas transcende a ética universal, mas também reconfigura a ação do cristão no mundo, estabelecendo uma nova base para a ética cristã no estágio religioso.

A narrativa de Abraão, um dos pilares dessa obra, ilustra a verdade paradoxal que Kierkegaard associa à fé. O “pai da fé”⁹ realiza um duplo movimento existencial: primeiro, ele está disposto a sacrificar Isaac, seu único filho, num ato de resignação absoluta ao comando divino; em seguida, ele recebe Isaac de volta, não como resultado de uma barganha com Deus, mas como expressão de uma confiança inabalável em uma provisão divina que supera qualquer compreensão humana. A fé abraâmica, nesse sentido, não é uma aceitação passiva ou desesperançada, mas uma entrega ativa que transcende a lógica histórico-objetiva e os limites da razão. Esse movimento reflete um paradoxo: o indivíduo abdica de algo infinitamente precioso, mas o recebe novamente como um dom transformado pelo absoluto.

Ao examinar essa dinâmica, Kierkegaard revela que o relacionamento do patriarca com Deus não se fundamenta em uma lógica de troca ou recompensa, mas sim na confiança incondicional no absurdo

⁹ Referência à passagem das Sagradas Escrituras que narra, no livro de Gênesis, a história de um homem chamado por Deus para ser o pai de uma grande nação: Israel. Sua jornada é marcada pela obediência, pelo temor ao chamado divino e pelo compromisso com os desígnios de Deus ao longo de sua peregrinação. No Novo Testamento, a figura de Abraão, reconhecido como pai da fé, é retomada em Hebreus 11:11-19.

do divino. A figura do “cavaleiro da fé” em *Temor e Tremor* demonstra como o indivíduo, ao renunciar ao finito e abraçar o infinito, experimenta uma relação direta com o mistério de Deus. No primeiro movimento, o “cavaleiro da resignação” abandona suas pretensões humanas, aceitando a perda; no segundo, o “cavaleiro da fé” recupera aquilo que foi perdido, mas sob uma nova perspectiva, transformada pela entrega ao absoluto.

Essa dinâmica da fé, conforme apresentada por Kierkegaard, estabelece uma base crítica para compreender a verdade histórico-objetiva da cristandade dinamarquesa. Ao contrastar o compromisso radical de Abraão com a prática institucional da fé no contexto da Igreja Luterana dinamarquesa, Kierkegaard denuncia uma cristandade que, ao fundamentar-se em uma narrativa histórico-objetiva, extingue o aspecto paradoxal e subjetivo da fé. A Igreja, em sua busca por legitimar o cristianismo por meio de dogmas e especulações históricas, reduz a relação do indivíduo com Deus a um sistema de crenças racionais e práticas sociais, desprovidas do compromisso existencial que a fé exige.

Portanto, a obra *Temor e Tremor* (1843) fornece uma chave para interpretar a tensão entre a subjetividade da fé e a objetividade histórica da cristandade. Enquanto a narrativa abraâmica revela o caráter íntimo e paradoxal da verdadeira fé, Kierkegaard utiliza esse contraste para criticar a cristandade dinamarquesa, que, ao enfatizar verdades histórico-objetivas, ignora o chamado individual ao paradoxo da fé. Essa análise abre caminho para o próximo capítulo, que examinará em maior profundidade como a verdade histórico-objetiva influenciou a prática da cristandade dinamarquesa e suas consequências para a vida de fé. Nesse contexto, Kierkegaard desenvolve sua crítica à Igreja Luterana dinamarquesa, evidenciando as tensões entre a institucionalização da fé e a experiência subjetiva do indivíduo.

3 A verdade histórico-objetiva da cristandade dinamarquesa

A presente investigação tem como objetivo ampliar a análise da categoria de fé paradoxal no pensamento de Søren Kierkegaard, com ênfase na crítica dialética que ele estabelece em relação à verdade histórico-objetiva da cristandade. Para isso, tomaremos como ponto de partida a obra “Práticas do Cristianismo”, publicada em 1850, onde Kierkegaard apresenta uma reflexão incisiva sobre as limitações da fé convencional da época.

Neste contexto, é crucial entender que a crítica de Kierkegaard se dirige, em particular, a um tipo de fé exercida pelos teólogos luteranos dinamarqueses, que, segundo ele, tendem a oferecer uma abordagem sistemática e racional da religião. Kierkegaard contesta essa visão, argumentando que a verdadeira fé não pode ser reduzida a uma mera aceitação de dogmas ou a uma compreensão racional dos preceitos cristãos. Para ele, a fé é intrinsecamente paradoxal, uma vez que envolve a crença em algo que, à primeira vista, pode parecer contraditório ou ilógico, como a ideia de um Deus que se fez homem. Com isso, a fé é uma possibilidade que se configura na própria existência do indivíduo, como é evidenciado pelo filósofo Le Blanc (2003, p. 127), “existir é encontrar-se sempre confrontado à multiplicidade de possibilidades”.

Ao longo deste percurso filosófico, será analisado como Kierkegaard emprega a dialética para questionar a noção de que a verdade religiosa pode ser apreendida por meio de categorias históricas e objetivas. Ele argumenta que essa abordagem negligencia a profundidade da experiência subjetiva e do relacionamento pessoal com o transcendente, elementos essenciais à vivência da fé. Nesse sentido, o paradoxo da fé emerge como uma experiência existencial que transcende a lógica convencional, envolve o risco e revela uma dimensão mais profunda, inacessível a explicações puramente racionais. Pensando a perspectiva paradoxal do risco, compreende-se que

Sem risco não há fé. A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso conceber a Deus objetivamente, então eu não creio; se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que me encontro na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio (Kierkegaard, 2013, p. 104).

A fé, conforme o trecho acima, é completamente desprovida de certeza, não podendo ser objetivada por sistemas especulativos ou deduções fundamentadas em dogmas. A obra de Kierkegaard não apenas critica a fé institucionalizada de sua época, mas também propõe uma nova forma de entender a relação do indivíduo com a verdade religiosa, desafiando os leitores a reconsiderarem suas próprias concepções de crença e dúvida. Essa perspectiva oferece valiosos insights para os debates contemporâneos sobre fé, razão e experiência religiosa. A riqueza e a complexidade da fé paradoxal no pensamento kierkegaardiano se destacam, mostrando sua relevância tanto no contexto histórico em que foi formulada quanto nas questões atuais da espiritualidade e da filosofia da religião. No próximo parágrafo, será abordado o conceito de verdade em Kierkegaard.

O conceito de verdade na perspectiva de Søren Kierkegaard é intrinsecamente ligado à subjetividade¹⁰ e à fé. Para Kierkegaard, a verdade não é uma entidade objetiva que pode ser alcançada por meio da razão ou da lógica histórica. Em vez disso, ele defende que a verdade é uma experiência pessoal e íntima, que se revela na relação do indivíduo com o absoluto. A verdade não está associada à lógica e à teologia especulativa da igreja luterana, que tende a reduzir a fé a um conjunto de dogmas e doutrinas que podem ser compreendidos racionalmente.

¹⁰ Cf. Kierkegaard, 1986a, p. 238. “Objetivamente, não se interroga a não ser sobre o conteúdo do pensamento. Subjetivamente, não se interroga a não ser sobre sua interioridade. Em seu máximo, este como é a paixão do infinito e a paixão do infinito é a própria verdade. Mas a paixão do infinito é justamente a subjetividade e, assim, a subjetividade é a verdade”.

Sendo assim, a verdade, para Kierkegaard, manifesta-se na vivência individual da fé, que é caracterizada pelo paradoxo e pelo absurdo. Para ele, o verdadeiro cristão não se define pela aceitação de conceitos dogmáticos, mas pela vivência de uma fé que envolve um “salto” em direção ao absoluto. Para Kierkegaard, a verdade não pode ser reduzida a sistematizações objetivas contidas no dogma, mas emerge da subjetividade do indivíduo, que se apropria da realidade ao viver um ideal mais profundo. Como bem expressa o filósofo dinamarquês nos seus diários:

O que realmente me falta é entender o que eu preciso fazer, não o que eu deveria reconhecer, a menos que o reconhecimento de alguma forma precipite a ação. Tratasse de entender a minha determinação, de ver o que a divindade realmente quer que eu faça; trata-se de encontrar uma verdade, que seja verdade para mim, de encontrar uma ideia pela qual eu possa viver e morrer (*apud* Harbsmeier, 1993, p. 195).

Dessa forma, a verdade, segundo o pensador de Copenhague, é paradoxal, singular e intransferível, manifestando-se na interioridade do sujeito e na sua constante relação entre a imanência e o absoluto. A busca por essa verdade é um percurso solitário e frequentemente angustiante, refletindo a complexidade da experiência humana diante do transcendente. Este conceito permeia toda a obra e pensamento de Kierkegaard, mais precisamente, em *Migalhas filosóficas* (1844) e no *Pós-Escrito (conclusivo não científico) às migalhas filosóficas* (1846), ambas as obras escritas sob a perspectiva do pseudônimo Johannes Climacus. Segundo o filósofo Jonas Ross, “Migalhas filosóficas e, constantemente, o sentido de paradoxo em Kierkegaard, é inicialmente interpretado como uma polêmica centrada em questões filosóficas em oposição ao hegelianismo” (2007, pág. 117).

Para o Sócrates de Copenhague, o sentido da vida é uma perspectiva da existência humana, por isso, não há certeza objetiva para o indivíduo nos aspectos existenciais. A vida encontra-se com a verdade

que é pessoal, uma verdade pela qual se possa “viver e morrer”. Na perspectiva do filósofo nórdico, a verdade pode ser compreendida como uma expressão da fé, onde ambas se entrelaçam de maneira inseparável.

Adiante, veremos como a crítica feita pelo pensador dinamarquês à igreja luterana dinamarquesa impacta profundamente sua vida como um pensador que está mais interessado em apontar a maneira errada com que os teólogos conduziam a verdade, fazendo com que os cristãos pagãos fossem enganados pela hermenêutica estético-poética, que legitimam o paradoxo do cristianismo a um objeto da história e a fé ao conhecimento da verdade oriunda da exegese bíblica, que é antagônico ao ensinamento do Novo Testamento, como reflete Kierkegaard. Para o danês, o salto da fé em virtude do escândalo é a abolição da imanência religiosa pagã da cristandade.

Em *Práticas do Cristianismo* (1850), Kierkegaard critica a cristandade dinamarquesa por ter anulado os pressupostos metafísicos fundamentais, como fé, escândalo e paradoxo. Na obra “Temor e Tremor”, o filósofo nórdico advoga a favor do salto da fé diante do absurdo paradoxal da existência do indivíduo. Para Kierkegaard, a Igreja Luterana dinamarquesa fundamentava-se na história e na especulação, de modo que os cristãos dinamarqueses herdaram uma visão hegeliana que suprimia a paradoxalidade do cristianismo. Assim, o absoluto é reduzido à história, aprisionando-se em dogmas, doutrinas e tradições religiosas.

Para Kierkegaard, o reino da verdade se revela na concretude da imanência, onde a subjetividade do indivíduo se vê frequentemente excluída. Em *Migalhas Filosóficas* (1844), o pseudônimo Johannes Climacus encarna a busca por significado na verdade e na fé, especialmente no contexto luterano. A etimologia do nome “Johannes Climacus” evoca a ideia de ascese e “subida”, simbolizando o sujeito que, em sua jornada, descobre seu objeto no sistema lógico-racional. Essa ascese se

torna um caminho que o conduz da reminiscência da verdade ao saber histórico-socrático do cristianismo.

Quando Climacus levanta uma questão reminiscentemente socrática, inspirada no “Menon” — “em que medida pode-se aprender a verdade?” (Kierkegaard, 2008, p. 27) — sua intenção é criticar a ascensão da não-verdade em direção à verdade, promovida pelo historicismo da ortodoxia dinamarquesa. Nesse sentido, os cristãos dinamarqueses edificarão sua fé a partir de uma imanência que remete a um tipo de socratismo moderno, onde a reminiscência histórico-dogmática-racional eclipsa o paradoxo absoluto, convertendo o universal histórico em algo sagrado e necessário.

Anti-Climacus, em suas reflexões, adverte: “esse cristianismo corrompido, a saber, a cristandade, perdeu sua essência e se tornou mero teatro” (Kierkegaard, 2021, p. 11). Com isso, Kierkegaard nos convida a uma profunda reavaliação da fé, instigando-nos a transitar do superficial para o profundo, em busca de uma experiência autêntica e paradoxal, que não se satisfaça com as aparências do dogma, mas que se arrisque no terreno instável da verdade existencial.

O paganismo moderno, propagado pelos defensores da verdade lógico-racional, leva o sujeito a enganar-se sobre a verdadeira essência do cristianismo. Para Kierkegaard, embora o cristianismo se inscreva na história, o absurdo do Deus-homem é a-histórico. Nesse contexto, os cristãos pagãos são iludidos pela hermenêutica estético-poética dos pastores dinamarqueses, que legitimam o paradoxo do cristianismo como um objeto da história, reduzindo a fé ao conhecimento da verdade oriunda da exegese bíblica, antagônica ao ensinamento do Novo Testamento.

Kierkegaard sustenta que o salto da fé, em resposta ao escândalo, implica a superação da imanência religiosa pagã da cristandade. O filósofo elucida, assim, o paradoxo da fé:

O paradoxo da fé consiste, pois, em que o indivíduo é superior ao geral, de sorte que, para lembrar uma distinção dogmática hoje raramente empregada, o indivíduo determina a sua relação com o geral através de sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o geral. Pode-se ainda formular o paradoxo afirmando que há um dever absoluto vis-à-vis de Deus, porque, neste dever o indivíduo se relaciona como tal absolutamente com o absoluto (Kierkegaard, 1984, p. 110-111).

Para Anti-Climacus, o cristianismo deve ser ressignificado pela subjetividade da fé no paradoxo. A crítica à cristandade se fundamenta na necessidade de superar a fé ancorada em símbolos históricos, que acaba por reduzir o evento paradoxal (Cristo) a uma mera construção histórico-socrática. Nas palavras de Kierkegaard:

Não, sua presença aqui na terra nunca se torna uma coisa do passado. Portanto, não se torna cada vez mais distante — isto é, se a fé pode ser encontrada na terra; se não bem, então, naquele mesmo instante, faz muito tempo que Ele viveu. Contudo, enquanto houver um crente, deve ser tão contemporâneo de Cristo, quanto seus contemporâneos foram (Kierkegaard, 2021, p. 14).

Para Kierkegaard, o objeto da verdade cristã não provém da lógica-histórica especulativa que anula a subjetividade do indivíduo. O filósofo se coloca em oposição à visão dos pastores dinamarqueses:

em relação ao cristianismo, ao contrário, objetivamente é uma categoria extremamente infeliz, e aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada é e o ipso um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade (Kierkegaard, 2013, p. 48).

O verdadeiro encontro religioso, para o autor dinamarquês, ocorre pela fé paradoxal no devir existencial. Assim, a objetividade histórico-socrática não preenche o absurdo do paradoxo do cristianismo, mas apenas o paradoxo da fé. Segundo Anti-Climacus:

Porque não se pode saber nada absolutamente nada sobre o Cristo; Ele é o paradoxo. O objeto da fé, existe apenas para a fé. Mas toda comunicação histórica é comunicação de conhecimento; consequentemente, não se pode saber nada sobre Cristo da história. Afinal, se alguém passa a saber pouco, muito ou algo sobre Ele, Ele não é aquele que é na verdade. Assim, a pessoa passa a não saber nada sobre Ele que é diferente do que Ele é. A pessoa passa a não saber nada sobre Ele ou passa a saber algo incorreto sobre Ele — a pessoa está estagnada. A história faz de Cristo outra pessoa do que Ele é na verdade, e assim, da história, passamos a saber muito sobre — Cristo? Não, não sobre Cristo, pois sobre Ele nada pode ser conhecido. Ele só pode ser acreditado (Kierkegaard, 2021, p. 29).

A figura do Deus-homem é, para o cristão luterano, uma fonte de admiração. No entanto, para Kierkegaard, “ninguém pode se tornar um crente a não ser que venha a Ele em seu estado de humilhação, a Ele, que é o sinal de escândalo e o objeto da fé”. O Deus-homem se transforma assim no objeto da fé precisamente por sua capacidade de provocar o escândalo. Como ele mesmo afirma: “tão inseparável é a possibilidade de escândalo da fé que, se o Deus-homem não fosse a possibilidade de escândalo, não poderia ser também o objeto da fé” (Kierkegaard, 2021, p. 133).

Diante do exposto, o escândalo da fé paradoxal deve eliminar o escândalo do cristianismo. Conforme o teólogo Ricardo Gouvêa:

Estes sistematizadores admitem, portanto, que a fé, é um conceito não exclusivamente cristão, e eles as discutem sob subtítulos tais como fé em geral. Todavia, para Kierkegaard, fé significa fé cristã, independente do contexto cultural ou religioso em que se manifestar, e apresentar a compreensão de Kierkegaard sobre fé significa apresentar sua visão do que verdadeiramente é o cristianismo (Gouvêa, 2000, p. 118).

Dessa forma, a crítica de Kierkegaard à cristandade dinamarquesa revela-se não apenas como uma contestação à sua institucionalização, mas como uma defesa da autenticidade da fé cristã. Ao rejeitar abordagens que diluem a fé em categorias genéricas, ele reafirma que o cristianismo não é uma construção cultural relativa, mas uma

verdade existencial que exige comprometimento individual. Assim, compreender sua concepção de fé significa compreender sua visão sobre o que realmente significa ser cristão—uma resposta pessoal à verdade divina, que não pode ser reduzida a um sistema ou a uma tradição histórica desvinculada da vivência interior.

4 Considerações finais

A análise da fé paradoxal no pensamento de Søren Kierkegaard revela não apenas uma crítica à cristandade dinamarquesa de sua época, mas também uma proposta de reavaliação profunda da relação entre o indivíduo e a verdade religiosa. Ao contestar a visão racionalista dos teólogos luteranos, Kierkegaard enfatiza que a fé deve ser compreendida como um ato existencial que transcende a lógica convencional e as construções históricas. Através do paradoxo da fé, ele convoca os crentes a se confrontarem com a complexidade e a profundidade de sua própria espiritualidade, desafiando-os a abandonar a superficialidade do dogma em busca de uma experiência mais autêntica e significativa.

Esse movimento de superação da imanência, que Kierkegaard exemplifica na figura de Abraão, ilustra a essência do cristianismo como uma vivência pessoal e única, onde o indivíduo se vê compelido a assumir riscos existenciais em nome de uma relação direta com o absoluto. A história de Abraão, disposto a sacrificar Isaac em obediência a Deus, expõe a tensão entre o ético e o religioso, forçando-nos a refletir sobre os limites da razão e as exigências da fé. Para Kierkegaard, tal vivência não é apenas um ato de obediência cega, mas um salto qualitativo que coloca o indivíduo em um relacionamento direto com o infinito, onde a subjetividade e a interioridade assumem um papel central.

Nesse sentido, a fé paradoxal transcende o âmbito da crítica histórica ou teológica e se torna uma lente para examinar questões existenciais mais amplas. Em um mundo contemporâneo marcado pelo

secularismo, pela busca incessante por certezas científicas e pela superficialidade de muitas práticas religiosas, a proposta de Kierkegaard permanece relevante. Sua filosofia nos convida a reconsiderar o papel do paradoxo como algo essencial à experiência humana, especialmente no que tange à nossa relação com o sagrado.

Ademais, o paradoxo da fé kierkegaardiano pode ser visto como um convite à humildade. Ele nos lembra que a experiência religiosa não é algo que se reduz a fórmulas ou sistemas, mas é, antes, um mergulho no mistério, naquilo que escapa à compreensão humana. É nesse espaço de incerteza e vulnerabilidade que a fé se revela mais autêntica, pois ela se funda no encontro pessoal com o transcendente e no reconhecimento de nossa própria finitude diante do infinito.

Por fim, a obra de Kierkegaard nos desafia a refletir sobre a qualidade de nossa própria vida espiritual. A fé, como ele a concebe, não é uma segurança confortável, mas uma caminhada em terreno incerto, onde cada passo exige coragem, autenticidade e abertura para o desconhecido. Essa perspectiva desafia as formas de religiosidade que privilegiam a conformidade e o comodismo, chamando-nos a um compromisso mais profundo com a verdade, não como algo que possuímos, mas como algo que nos confronta e transforma. Assim, a fé paradoxal se consolida como um convite constante para a transcendência, para o encontro com o divino e para a transformação radical do ser humano em sua busca por sentido e propósito.

Referências

GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio*. Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e tremor. São Paulo: Custom, 2000.

GOUVÊA, Ricardo Q. *Paixão pelo Paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século, 2000.

HARBSMEIER, Eberhard. Kierkegaard – Pessoa e Obra – Biografia e Filosofia. In: *Revista Educação e Filosofia*, v. 7, n. 13, 1993, p. 193-205.

- KIERKEGAARD, Søren A. *Estágios no Caminho da Vida*. Trad. Jürgen F. Wasel. São Paulo: Cultrix, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Sergio Tenenbaum. São Paulo: Nova Cultural, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren A. *Ou Isto ou Aquilo*. Trad. Gabriel Stedile. São Paulo: Martine, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren A. *Paixão pelo Paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren A. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. I. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, Søren A. *Práticas do cristianismo*. Trad. Paulo Abe. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2021.
- KIERKEGAARD, Søren A. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren A. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Vozes de Bolso).
- KIERKEGAARD, Søren A. *Textos selecionados*. Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: Ed. Universidade Federal do Paraná, 1986a.
- LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia).
- ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2019.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

É com imenso prazer que apresentamos alguns dos trabalhos apresentados na área de Filosofia da Religião durante o XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Recife, entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Na presente publicação apresentamos alguns dos trabalhos que foram frutos das comunicações apresentadas no GT.

