ISSN 2357-8297

REVISTA HELIUS

Ano 2 – Volume 2 – Número 1 – Janeiro/Junho 2019

Dossiê "Política e Religião"

Artigos *(Varia)*

UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA

CENTRO DE FILOSOFIA, LETRAS E EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ

SOBRAL – CE

Créditos institucionais: Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Editor-chefe: Dr. Fabrício Klain Cristofoletti, Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Correio eletrônico: fkcristofoletti@gmail.com.

Comitê Científico:

Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB

Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG

Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS

Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB

Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, UdelaR, Uruguai

Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS

Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC

Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC

Dra. Dilnéia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP

Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS

Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF

Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Georgia Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU

Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia

Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália

Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG

Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA

Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP

Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE

Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL

Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (*in memoriam*)

Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP

Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE

Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França

Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA / Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha

Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL

ISSN 2357-8297

REVISTA HELIUS

Ano 2 – V. 2 – N. 1 – Janeiro/Junho 2019

SUMÁRIO

Editorial
Fabrício Klain Cristofoletti; Renato Almeida de Oliveira 2-3

Ensaio de abertura do Dossiê "Política e religião"
Pontifex maximus versus Kapitalismus : *Laudato si'*, une encyclique anti-systémique
Michael Löwy 4-21

Dossiê "Política e religião"
Profecia e política em Moisés Maimônides
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo 22-45

Notas sobre *La théologie politique de Rousseau*
Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho 46-64

Da crítica da religião à crítica da política em Marx: sobre a necessidade de pensar a emancipação para além da política democrático-burguesa
Renato Almeida de Oliveira 65-87

Alienação religiosa em Feuerbach e Lukács
Walber Nogueira da Silva 88-102

A apropriação dos temas de Kierkegaard no discurso da teologia da libertação na América Latina e no Brasil
Marcio Gimenes de Paula 103-126

Democracia, secularismo e religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira 127-151

Artigos (*Varia*)

O dilema de Benacerraf e seu lugar na filosofia: uma breve introdução
Sérgio Ricardo Schultz 152-171

Morte e ressurreição em Averróis: notas sobre a vida futura
Arthur Klik de Lima 172-194

Apontamentos para uma dimensão política na hermenêutica filosófica de H.-G. Gadamer
José Wilson Rodrigues de Brito 196-226

Este volume da *Revista Helius* está licenciado sob a Licença Pública *Creative Commons* Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico: https://creativecommons.org/licenses/

Bases de dados para indexação: Sumários.org (https://www.sumarios.org/revista/revista-helius)

Filiação da publicação: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Catalogação na publicação (CIP) - Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Helius (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- V.1, n.1 (jul./dez.2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva- CRB 3/967

EDITORIAL

É com grande satisfação que a *Revista Helius,* do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), com sede em Sobral (CE), retoma a sua publicação semestral. Após a publicação do primeiro volume entre 2013 e 2014, a *Revista Helius* oferece, neste ano de 2019, o seu segundo volume, tendo recebido novos membros em seu comitê científico, novo editor-chefe e vários aprimoramentos relativos a indexações e a chamadas nacionais e internacionais.

O primeiro número deste volume, referente ao período de submissões de textos entre janeiro e junho de 2019, conta com os artigos recebidos em fluxo contínuo e com o dossiê organizado pelo Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira (UVA), intitulado "Política e Religião", cuja abertura também foi divulgada por meio de chamada publicada no Boletim da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e em outros canais de comunicação digital da comunidade filosófica e do grande público. Já o segundo número, a ser publicado oportunamente, conterá um dossiê comemorativo dos 20 anos do Curso de Filosofia da UVA, com organização do Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva (UVA), bem como eventuais artigos submetidos em fluxo contínuo entre julho e dezembro de 2019.

O dossiê "Política e religião" recebeu um ensaio de abertura escrito por Michael Löwy, cujo objeto de reflexão filosófico-política é a encíclica *Laudato si'*, bem como seis artigos, contemplando vários períodos da história e filosofias bastante diversificadas. No primeiro artigo, a Profa. Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo aborda a relação entre profecia e política a partir da filosofia de Maimônides; no segundo, o Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho faz uma reflexão a partir da obra

La théologie politique de Rousseau, organizada por Ghislain Waterlot; no terceiro, o Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira examina as relações entre crítica da religião e crítica da política segundo os textos de juventude de Marx; no quarto, o Prof. Me. Walber Nogueira da Silva propõe uma inquirição sobre a alienação religiosa comparando as posições de Feuerbach e Lukács; no quinto, o Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula investiga as apropriações de temas de Kierkegaard por teólogos da libertação no Brasil e na América Latina; no sexto, o Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira aborda o problema entre secularismo e religião a partir do diálogo entre Jürgen Habermas e Charles Taylor.

Quanto aos artigos da parte variada, o Prof. Dr. Sérgio Ricardo Schultz propõe uma introdução ao dilema de Benacerraf com o intuito de pensar o conceito de verdade matemática em contato com teorias ontológicas, epistemológicas e semânticas. Já o Prof. Dr. Arthur Klik de Lima investiga o estatuto da vida futura no pensamento de Averróis, sobretudo em relação à tese da unidade do intelecto e à noção de ressurreição enquanto artigo de fé da religião muçulmana. Por fim, o Prof. Me. José Wilson Rodrigues de Brito visa mostrar quais seriam os fundamentos para uma abordagem de cunho político da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Enfim, já desejando uma boa leitura a todos, expressamos também nossos agradecimentos a todas as pessoas que contribuíram para a realização deste novo número.

Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofoletti (UVA)
Editor-chefe da *Revista Helius*
fkcristofoletti@gmail.com

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira (UVA)
Organizador e editor do dossiê "Política e Religião"
renatofilosofosds@yahoo.com.br

PONTIFEX MAXIMUS VERSUS KAPITALISMUS : *LAUDATO SI'*, UNE ENCYCLIQUE ANTI-SYSTÉMIQUE

Michael Löwy

Directeur de Recherche Émérite du CNRS
Membre du Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux à l'EHESS
michael.lowy@orange.fr

1 L'hypothèse de Max Weber

Max Weber argumentait, dans son célèbre essai de sociologies des religions, que l'éthique protestante était favorable à l'essor du capitalisme, notamment en Angleterre et aux Etats Unis; on trouve une hypothèse analogue, un demi-siècle avant, dans certains écrits de Marx (les *Grundrisse).* Dans le même écrit Weber suggère cependant que l'éthique catholique, au contraire, était foncièrement hostile à l'esprit du capitalisme. Dans une note en bas de page, dans le contexte d'une polémique contre les travaux de Franz Keller, il affirme que les prises de position de l'Eglise catholique par rapport au capitalisme en tant que tel sont déterminées par « […] une aversion traditionnaliste, éprouvée la plupart du temps d'une manière sourde, à l'égard de la puissance *impersonnelle* grandissante du capital, lequel, de par ce caractère impersonnel sans cesse renforcé, était peu accessible à une régulation éthique ». (WEBER, 2003, p. 56).

Au cours du débat que provoqua la publication de son livre, Weber proposa un nouveau concept: celui d'une *incompatibilité (Unvereinbarkeit)* entre les idéaux auxquels souscrit le croyant catholique « *sérieusement* convaincu » et la « poursuite 'commerciale' du gain ». Certes, cette incompatibilité n'exclut pas les

accommodations, mais, ajoute le sociologue, « […] je ne peux interpréter les nombreux 'compromis » pratiques et théoriques justement que comme des 'compromis'. » (WEBER, 2003, p. 317).[1] En d'autres termes : s'il y a compromis, c'est parce que deux puissances hostiles s'affrontent, et la *Unvereinbarkeit* reste la tonalité dominante du rapport catholique à l'esprit du capitalisme.

Il revient à cette problématique dans plusieurs autres écrits, notamment son *Histoire Economique* :

> La profonde aversion (*tiefe Abneigung)* de l'éthique catholique et, à sa suite, l'éthique luthérienne témoignent à tout mouvement capitaliste répose sur la crainte (*Scheu*) que leur inspire l'impersonnalité des relations qui se nouent entre ceux qui, dans le cadre de l'économie capitaliste, contractent en en vue du gain. C'est que cette impersonnalité soustrait à l'Eglise et à son influence moralisatrice certaines relations humaines, excluant par là toute infiltration et toute réglementation éthique de sa part. (WEBER, 1991, p. 375).

L'hypothèse wébérienne me semble essentielle pour comprendre beaucoup de phenomènes socio-religieux, depuis le 19ème siècle jusqu'aujourd'hui. Certes, cette hostilité, cette aversion, cette "antipathie" (un autre terme utilisé par Weber) contre le capitalisme a surtout pris, notamment au 19ème siècle, un caractère conservateur, rétrograde, en un mot, *réactionnaire.* Ces manifestations n'avaient pas échappé à l'attention de Marx et d'Engels, qui les ont désignées par le terme ironique de "socialisme féodal". Voici ce qu'en dit le *Manifeste Communiste,* qui les dénonce, tout en réconnaissant leur dimension critique (anti-bourgeoise) :

> Le socialisme féodal tient à la fois de la complaisance et de la pasquinade. C'est en partie l'écho du passé, en partie la menace de l'avenir. Parfois, il frappe au cœur la bourgeoisie par une critique amère et spirituellement

1 Cf. WEBER, 1972, p. 168.

> mordante. Et toujours il produit un effet comique par son impuissance totale à comprendre la marche de l'histoire moderne. (MARX, 1953, p. 99).

Il songeait peut-être à des auteurs tels que le philosophe social romantique et catholique Johannes von Baader, ferme partisan de l'Église et du Roi, mais qui dénonçait la condition misérable des *proletairs* (son terme) en Angleterre et en France, plus cruelle et inhumaine que le servage. Critiquant l'exploitation brutale et nullement chrétienne de cette classe démunie par les intérêts d'argent *(Argyrokratie),* il propose que le clergé catholique devienne le défenseur et le représentant des *proletairs.*[2]

Cela dit, on voit aussi apparaître, au sein du catholicisme, un courant anticapitaliste de gauche. Paradoxalement, la montée d'une gauche catholique paraît en rapport avec le fait que l'Église se montrait de plus en plus disposée à chercher un compromis avec la société bourgeoise. Après la condamnation cinglante des principes libéraux et de la société moderne dans le Syllabus (1864), Rome parut admettre, dès la fin du XIXe siècle, l'avènement du capitalisme et l'établissement d'un État moderne (« libéral ») bourgeois comme des faits irréversibles. La manifestation la plus apparente de cette nouvelle stratégie fut le ralliement à la République de l'Église française (jusqu'alors défenseur inconditionnel de la monarchie). Le catholicisme intransigeant prend la forme d'un « catholicisme social » qui, tout en critiquant toujours les excès du « capitalisme libéral », ne met plus vraiment en cause l'ordre social et économique existant. Il en va ainsi de tous les documents émanant de la magistrature romaine (les encycliques pontificales) ainsi que de la doctrine sociale de l'Église, de *Rerum Novarum* (1891) jusqu'à Ratzinger (Benoît XVI).

2 Cf. „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs…“ (l835) *in* BAADER, 1991, p. 181-182, 186.

Ce fut précisément au moment de la « réconciliation » – réelle ou apparente – de l'Église avec le monde moderne que devait apparaître une nouvelle forme de socialisme catholique, notamment en France, qui deviendrait une minorité conséquente dans la culture catholique française. Au tournant du siècle, l'on voit s'épanouir simultanément les formes les plus réactionnaires de l'anticapitalisme catholique – Charles Maurras, le mouvement de l'Action française et l'aile régressive de l'Église, qui devaient tous prendre une part active dans la sinistre campagne antisémite contre Dreyfus - et d'une forme d'anticapitalisme tout aussi « intransigeante » mais désormais de gauche, dont le premier représentant fut l'écrivain dreyfusard philosémite et socialiste libertaire, Charles Péguy, qui se fit catholique en 1907 bien qu'il n'ait jamais été reçu dans l'Église. Ce courant n'était pas dénué d'ambiguïté, mais son engagement fondamental était à gauche.

A partir de la fin du 19ème siècle, et encore plus après la Révolution Russe, il est évident que pour le Vatican l'ennemi principal n'est plus le « libéralisme » bourgeois, mais bel et bien le mouvement ouvrier socialiste et en particulier le « communisme athée ». Pie XII va s'illustrer dans ce combat, en excommuniant les communistes en Italie (1948), et en interdisant en France l'activité des prêtres ouvriers, trop proches de la CGT (années 1950). Woytila, le pape polonais, reprendra cette démarche, dans un nouveau contexte historique.

Malgré l'hostilité romaine, la gauche catholique continue à se dévélopper, en Europe, et encore plus en Amérique Latine, avec l'essor, à partir de 1960, du *christianisme de la libération.* Une des caractéristiques principales de ce courant, representé par des mouvements d'étudiants, ouvriers ou paysans, des communautés de base, des théologiens, mais aussi des evêques, c'est la condamnation intransigeante, morale et politique, du capitalisme, dans des termes où l'influence du

marxisme est visible. Voici, par exemple, la conclusion du document *Le cri de l'Église*, de 1973, signé par les évêques et supérieurs d'ordres religieux de la région Centre-Ouest du Brésil :

> Il faut vaincre le capitalisme: c'est le plus grand mal, le péché accumulé, la racine pourrie, l'arbre qui produit tous les fruits que nous connaissons si bien : la pauvreté, la faim, la maladie, la mort. Pour cela, il faut que la propriété privée des moyens de production (usines, terre, commerce, banques) soit dépassée. (CELAM, 1978, p. 71).

Si Paul VI a manifesté une certaine tolérance envers le christianisme de la libération, tel ne fut pas le cas de deux pontifes suivants : Jean Paul II et Benoît XVI ont activement persecuté ses representants, allant jusqu'à imposer au théologien Leonardo Boff une année de « silence obséquieux ».

2 Jorge Bergoglio, le Pape François

Que pouvait-on attendre du Cardinal Jorge Bergoglio, élu *Pontifex Maximus* en mars 2013? Certes, c'était un latino-américain, ce qui signifiait tout de même un changement. Mais il avait été choisi par le même conclave qui avait intronisé le conservateur Ratzinger, et il venait d'Argentine, un pays où l'Eglise ne brille pas par le progressisme, plusieurs de ses dignitaires ayant activement coopéré avec la sanglante dictature militaire. Ce ne fut pas le cas de Bergoglio - selon certains témoignages, il aurait même aidé des personnes persécutées par la Junte à se cacher ou à quitter le pays – mais il ne s'était pas non plus opposé au régime : un « péché par omission », pourrait-on dire. Si certains chrétiens de gauche comme Adolfo Perez Esquivel (Prix Nobel de la Paix) l'ont toujours soutenu, d'autres le consideraient

comme un opposant de droite au gouvernement des « péronistes de gauche » Nestor et Christina Kirchner.

Quoi qu'il en soit, une fois élu, François - le nom qu'il a choisi, par référence à Saint François, l'ami des pauvres et des oiseaux – s'est immédiatement distingué par des prises de position engagées et courageuses. Dans un certains sens il fait penser au pape Roncalli, Jean XXIII : élu comme « pape de transition » pour assurer la continuité et la tradition, il a initié le changement le plus profond depuis des siècles dans l'Eglise : le Concile Vatican II (1962-65). D'ailleurs Bergoglio avait pensé, un premier moment, à prendre le nom de « Jean XXIV », pour honorer son prédécesseur des années 1960.

Le premier voyage du nouveau pontife hors de Rome a eu lieu, en juillet 2013, au port italien de Lampedusa, où arrivaient des centaines d'immigrants clandestins, tandis que beaucoup d'autres étaient noyés dans le Mediterrannée. Dans son homélie, il ne craint pas de prendre le contre-pied du gouvernement italien – et d'une bonne partie de l'opinion publique – en dénonçant la « globalisation de l'indifférence » qui nous rend « insensibles aux cris d'autrui », c'est à dire au sort « des immigrés morts en mer, sur ces bateaux qui, au lieu d'être un chemin de l'espérance, ont été une route vers la mort ». Il reviendra à plusieurs reprises sur cette critique de l'inhumanité de la politique européenne envers les immigrés.

Sur l'Amérique Latine aussi un changement notable a eu lieu. En septembre 2013, François a rencontré Gustavo Gutierrez, le fondateur de la théologie de la libération, et le journal du Vatican, *Osservatore romano* a pour la première fois publié un article favorable à ce penseur. Un autre geste symbolique fut la béatification de Mgr. Romero, l'archevêque d'El Salvador, assassiné en 1980 par les militaires pour avoir dénoncé la répression antipopulaire - un héros célébré par la gauche catholique

latino-américaine mais ignoré par les Pontifes précédents. Lors de sa visite en Bolivie, en juillet 2015, Bergoglio a rendu un intense et vibrant hommage à la mémoire de son confrère jésuite, Luis Espinal Camps, un prêtre missionnaire espagnol, poète et cinéaste, tué sous la dictature de Luis Garcia Meza, le 21 mars 1980, pour son engagement dans les luttes sociales. Lors de sa rencontre avec Evo Morales, le président socialiste bolivien lui a offert une sculpture faite par le martyr jésuite : une croix posée sur une faucille et marteau en bois…

Lors de cette visite en Bolivie, François a rendu visite à une Rencontre Mondiale des Mouvements Sociaux dans le ville de Santa Cruz. Son discours à cette occasion illustre la "profonde aversion" pour le capitalisme dont parlait Max Weber, mais à un degré jamais atteint par aucun de ces prédecesseurs. Voici un passage, devenu célèbre, de cette intervention:

> On est en train de châtier la terre, les peuples et les personnes de façon presque sauvage. Et derrière tant de douleur, tant de mort et de destruction, se sent l'odeur de ce que Basile de Césarée appelait « le fumier du diable » ; l'ambition sans retenue de l'argent qui commande. Le service du bien commun est relégué à l'arrière-plan. Quand le capital est érigé en idole et commande toutes les options des êtres humains, quand l'avidité pour l'argent oriente tout le système socio-économique, cela ruine la société, condamne l'homme, le transforme en esclave, détruit la fraternité entre les hommes, oppose les peuples les uns aux autres, et comme nous le voyons, met même en danger notre maison commune […] (FRANÇOIS, 2015a).

La démarche de François rencontre, comme il était prévisible, une importante résistance de la part des secteurs les plus conservateurs de l'Eglise. Un des opposants les plus actifs est le Cardinal nord-américain Raymond Burke, un partisans enthousiaste de Donald Trump, qui a aussi pris contact, lors d'un voyage en Italie,

avec Matteo Salvini, le chef de la Legga Nord… Certains de ces adversaires accusent le nouveau pontife d'être un hérétique, ou même un… marxiste déguisé.

Rush Linebaugh, un journaliste catholique (nord-américain) réactionnaire, l'ayant qualifié de « Pape marxiste », François a répondu en réfusant poliment l'adjectif, tout en ajoutant qu'il n'était pas offensé puisqu'il « connaissait beaucoup de marxistes qui étaient des gens bien ». En fait, en 2014 le Pape a reçu en audience deux éminants réprésentants de la gauche européenne : Alexis Tsipras, alors dirigeant de l'opposition au gouvernement de droite à Athènes, et Walter Baier, le coordinateur du reseau Transform, composé de fondations culturelles liées au Parti de la Gauche Européenne (comme la Fondation Rosa Luxemburg d'Allemagne). A cette occasion a été décidé d'initier un processus de dialogue entre marxistes et chrétiens, qui a pris la forme de plusieurs rencontres et devra aboutir, en 2018, à une Université d'Eté commune à l'île de Syros en Grèce.

Certes, en ce qui concerne le droit des femmes à disposer de leur corps et la morale sexuelle en général – contraception, avortement, divorce, homosexualité – François campe sur les positions conservatrices de la doctrine de l'Eglise. Mais on voit quelques signes d'ouverture, dont le violent conflit en 2017 avec la direction de l'Ordre de Malte, une richissime et aristocratique institution de l'Eglise catholique, est un symptôme frappant. L'archi-conservateur Grand Maître de l'Ordre, le Prince (?!) Matthew Festing avait exigé la démission du Chancelier de l'Ordre, le Baron de Boeselager, pour le terrible peché d'avoir distribué des condoms à des populations pauvres menacées par l'épidémie du sida en Afrique. Le chancelier a fait appel au Vatican, qui lui a donné raison contre Festing; celui-ci – soutenu par le cardinal Burke – refusant d'obéir, a été débarqué de son poste par le Vatican. Ce n'est pas encore

l'adoption des contraceptifs par la doctrine morale de l'Eglise, mais c'est un changement…

Bien entendu, le Pape François n'a rien de marxiste, et sa théologie est très éloignée de la théologie de la libération sous sa forme marxisante. Sa formation intellectuelle, spirituelle et politique doit beaucoup à la *théologie du peuple*, une variante argentine non-marxiste de la théologie de la libération, dont les principaux inspirateurs sont Lucio Gera et le théologien jésuite Juan Carlos Scannone. La théologie du peuple ne se réclame pas de la lutte de classes, mais reconnait le conflit entre le peuple et « l'anti-peuple », et fait sienne l'option prioritaire pour les pauvres. Elle manifeste moins d' intérêt pour les questions socio-économiques que les autres formes de la théologie de la libération, et une plus grande attention à la culture, et notamment à la réligion populaire.

Dans un article de 2014, "Le Pape François et la théologie du peuple", Juan Carlos Scannone insiste, à juste titre, sur tout ce que les premières encycliques du Pape, comme *Evangelium Gaudi* (2014), doivent à cette théologie populaire, décriée par ses critiques de gauche comme "populiste" (au sens argentin, péroniste, et non européen, du terme). (SCANNONE, 2014). Il me semble cependant que Bergoglio, dans sa critique de "l'idole capital" et de tout le « système socio-économique » actuel va plus loin que ses inspirateurs argentins. C'est le cas, notamment, de sa dernière Encyclique, *Laudato si'* (2015b), qui mérite une réfléxion marxiste.

3 *Laudato si'*

L' « Encyclique écologique » du Pape François est un événement d'une importance planétaire, du point de vue religieux, éthique, social et politique.

Considérant l'énorme influence de l'église catholique, c'est une contribution cruciale au développement d'une conscience écologique critique. Reçu avec enthousiasme par les véritables défenseurs de l'environnement, elle a suscité inquiétude et rejet de la part des religieux conservateurs, représentants du capital et idéologues de l'« écologie de marché ». Il s'agit d'un document d'une grande richesse et complexité, qui propose une nouvelle interprétation de la tradition judéo-chrétienne - en rupture avec le « rêve prométhéen de domination du monde » - et une réflexion profondément radicale sur les causes de la crise écologique. Sous certains aspect, comme par exemple dans l'association inséparable de la « clameur de la terre » et de « la clameur des pauvres », l'on perçoit que la théologie de la libération – en particulier celle de l'éco-théologien Leonardo Boff – fut l'une de ses sources d'inspiration.

Dans les brèves notes qui suivent, je tiens à souligner une dimension de l'Encyclique qui explique les résistances qu'elle rencontra dans l'establishment économique et médiatique : son caractère *anti-systémique.*

Pour le Pape François, les désastres écologiques et le changement climatique ne sont pas uniquement le résultat des comportements individuels - même s'ils y jouent un rôle - mais celui des « modèles actuels de production et de consommation ». Bergoglio n'est pas marxiste, et le mot « capitalisme » n'apparaît pas dans l'Encyclique... Mais il reste très clair que pour lui les dramatiques problèmes écologiques de notre époque sont le résultat des engrenages de l'économie mondialisée actuelle - engrenages constitués par un système global, « *un système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers* ». (FRANÇOIS, 2015b, p. 46, section 52; nous soulignons).

Quelles sont, pour François, ces caractéristiques « structurellement perverses » ? Avant tout, un système dans lequel prédominent « les intérêts limités des entreprises » et « une rationalité économique discutable », une rationalité instrumentale dont le seul but est de maximiser les profits. En conséquent,

> […] le principe de maximisation du profit, qui tend à s'isoler de toute autre considération, est une distorsion conceptuelle de l'économie : si la production augmente, il importe peu de produire au détriment des ressources futures ou du bien-être de l'environnement. (*Laudato si'*, 195).

Cette distorsion, cette perversité éthique et sociale, n'est pas plus propre à un pays qu'à un autre, mais plutôt à un

> […] système mondial, dans lequel prédominent une spéculation et une recherche de revenus financiers qui tendent à ignorer tout contexte et effets sur la dignité humaine et l'environnement. Il apparaît ainsi que la dégradation de l'environnement et la dégradation humaine et éthique sont intimement liées. (*Laudato si'*, 56).

L'obsession d'une croissance sans limite, le consumérisme, la technocratie, la domination absolue de la finance et la déification du marché sont autant de caractéristiques perverses du système. Dans une logique destructrice, tout se réduit au marché et au « calcul financier des coûts et bénéfices » (*Laudato si'*, 190). Or, il faut comprendre que « […] l'environnement est un de ces biens que les mécanismes du marché sont incapables de défendre ou promouvoir convenablement ». (*Laudato si'*, 190). Le marché est incapable de tenir compte des valeurs qualitatives, éthiques, sociales, humaines ou naturelles, c'est à dire « des valeurs qui dépassent tout calcul » (*Laudato si'*, 36).

Le pouvoir « absolu » du capital financier spéculatif est un aspect essentiel du système, ainsi que l'a révélé la récente crise bancaire. Le commentaire de l'Encyclique est radical et démystificateur :

> Sauver les banques à tout prix, en en faisant payer le prix à la population, sans la ferme décision de revoir et de réformer le système tout entier, réaffirme une emprise absolue des finances qui n'a aucun avenir et qui pourra seulement générer de nouvelles crises après une longue, coûteuse et apparente guérison. La crise financière de 2007-2008 était une occasion pour le développement d'une nouvelle économie plus attentive aux principes éthiques et en faveur d'une nouvelle régulation de l'activité financière spéculative et de la richesse fictive. Mais il n'y a pas eu de réaction qui aurait conduit à repenser les critères obsolètes qui continuent à régir le monde. (*Laudato si'*, 189).

Cette dynamique perverse du système global qui « continue de diriger le monde » est la raison qui a conduit à l'échec les Réunions aux Sommets mondiales sur l'environnement : « […] il y a trop d'intérêts personnels et l'intérêt économique arrive trop facilement à prévaloir sur le bien commun et à manipuler l'information pour ne pas voir affectés ses projets. » (*Laudato si'*, 54). Dès que les impératifs des puissants groupes économiques prédominent,

> […] on peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées et même quelques efforts pour montrer quelque sensibilité envers l'environnement quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vu comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner. (*Laudato si'*, 54).

Dans ce contexte l'Encyclique développe une critique radicale face à l'irresponsabilité des « responsables », c'est-à-dire les élites dominantes, les oligarchies intéressées par la conservation du système, en relation avec la crise écologique :

> Beaucoup de ceux qui détiennent le plus de ressources et de pouvoir économique ou politique semblent surtout s'évertuer à masquer les problèmes ou à occulter les symptômes, en essayant seulement de réduire certains impacts négatifs du changement climatique. Mais beaucoup de symptômes indiquent que ces effets ne cesseront d'empirer si nous maintenons les modèles actuels de production et consommation. (*Laudato si'*, 26).

Face au dramatique processus de destruction des équilibres écologiques de la planète et la menace sans précèdent que représente le changement climatique, que proposent les gouvernements, ou les représentants internationaux du système (Banque Mondiale, FMI, etc.)? Leur réponse est le prétendu « développement durable », un concept dont le contenu est devenu de plus en plus vide, un vrai flatus vocis comme disaient les scolastiques du Moyen-Âge. François ne se fait aucune illusion face à cette mystification technocrate :

> […] le discours de la croissance durable a l'habitude de se convertir en un recours distrayant et déculpabilisant qui absorbe les valeurs du discours écologique au sein des finances et de la technocratie, et la responsabilité sociale et environnementale des entreprises a l'habitude de se réduire à une série d'actions de marketing et d'image. (*Laudato si'*, 194).

Les mesures concrètes que propose l'oligarchie techno-financière dominante sont parfaitement inefficaces, comme par exemple les soi-disant « marchés du carbone ». La critique mordante du Pape envers cette fausse solution est l'un des arguments les plus importants de l'Encyclique. Se référant à une résolution de la Conférence Épiscopale Bolivienne, Bergoglio écrit :

> La stratégie d'achat-vente de « bonus de carbone » peut donner lieu à une nouvelle forme de spéculation, et desservir le processus de réduction de

> l'émission globale de gaz polluants. Ce système semble être une solution rapide et facile, avec l'apparence d'un certain compromis avec l'environnement, mais qui en aucun cas n' impliquerait un changement radical à la hauteur des circonstances. Qui plus est, il peut se convertir en n'importe quel recours qui permettrait d'encourager la sur-consommation dans certains pays et secteurs. (*Laudato si'*, 171).

Des passages tels que celui-ci expliquent le peu d'enthousiasme des cercles « officiels » et des partisans de l'« écologie de marché » (ou du « capitalisme vert ») par *Laudato si'*…

Tout en associant la question écologique à la question sociale, François insiste sur la nécessité de mesures radicales, drastiques, c'est-à-dire de changements profonds, pour faire face à ce double défi. Le principal obstacle à cela est la nature « perverse » du système : « […] la même logique qui empêche de prendre des décisions drastiques pour inverser la tendance du réchauffement global est la même qui empêche d'atteindre l'objectif d'éradication de la pauvreté. » (*Laudato si'*, 175).

Si le diagnostic de *Laudato si'* concernant la crise écologique est d'une clarté et d'une cohérence impressionnantes, les actions qu'il propose sont plus limitées. Certes, nombre de ses suggestions sont utiles et nécessaires, par exemple : « […] proposer des formes de coopération ou d'organisation communautaire qui défendent les intérêts des petits producteurs et préservent les écosystèmes locaux de la déprédation » (*Laudato si'*, 180). Il est aussi très significatif que l'Encyclique reconnaisse la nécessité, pour les sociétés les plus développées, de « retenir un peu la marche, et poser certaines limites raisonnables et même revenir en arrière avant qu'il ne soit trop tard », en d'autres mots, « […] l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans certaines parties du monde en apportant des recours pour que d'autres puissent croître sainement » (*Laudato si'*, 193).

Mais les « mesures drastiques » font précisément défaut, comme par exemple celles que propose Naomi Klein dans son dernier livre *Tout peut changer* (2015) : rompre, avant qu'il ne soit trop tard, avec les énergies fossiles (charbon, pétrole), en les laissant sous terre. Nous ne pouvons modifier les structures perverses de l'actuel mode de production et consommation sans un ensemble d'initiatives anti-systémiques, qui remettent en cause la propriété privée, par exemple celle des grandes multinationales de l'énergie fossile (BP, Shell, Total, etc.). Certes, Le Pape parle de l'utilité de « grandes stratégies qui ralentiraient efficacement la dégradation environnementale et insuffleraient une culture du respect imprégnant toute la société », mais cet aspect stratégique est peu développé dans l'Encyclique.

En reconnaissant que « le système mondial actuel est insoutenable », Bergoglio cherche une alternative globale, qu'il intitule « culture écologique », un changement qui

> […] ne peut se limiter à une série de réponses urgentes et partielles face aux problèmes croissants de la dégradation de l'environnement, à l'épuisement des ressources naturelles et à la contamination. Ce devrait être un regard différent, une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité qui acceptent une résistance face à la progression du paradigme technocratique. (*Laudato si'*, 111).

Mais il y a peu d'indications sur la nouvelle économie, la nouvelle société qui correspondent à cette culture écologique. Il ne s'agit pas de demander au Pape d'adopter l'écosocialisme, mais l'alternative future reste quelque peu abstraite.

Le Pape François fait sienne l' « option prioritaire pour les pauvres » des églises latino-américaines. L'Encyclique l'expose clairement, comme un impératif planétaire :

> […] dans les conditions actuelles de la société mondiale, où existent tant d'iniquités et où les personnes sont de plus en plus marginalisées, privées du moindre des droits humains, le principe de bien commun se transforme immédiatement comme logique et inéluctable conséquence, un appel à la solidarité et en une option prioritaire pour les plus pauvres ». (*Laudato si'*, 158).

Mais dans l'Encyclique, les pauvres n'apparaissent pas comme les acteurs de leur propre émancipation, projet le plus important de la théologie de la libération. Les luttes des pauvres, des paysans, des indigènes, pour la défense des forêts, de l'eau, de la terre, face aux multinationales et au négoce agricole, et le rôle des mouvements sociaux, qui sont précisément les principaux acteurs du combat climatique – Via Campesina, Climate Justice, le Forum Social Mondial – constituent une réalité sociale peu présente dans *Laudato si'*.

Ce sera par contre un thème central dans les rencontres du Pape avec les mouvements populaires, les premières dans l'histoire de l'Eglise. Lors de la Rencontre de Santa Cruz (Bolivie, juillet 2015) François a déclaré :

> Vous, les plus humbles, les exploités, les pauvres et les exclus, vous pouvez et faites beaucoup. J'ose vous dire que l'avenir de l'humanité est, dans une grande mesure, dans vos mains, dans votre capacité de vous organiser et de promouvoir des alternatives créatives, dans la recherche quotidienne des 3 T (travail, toit, terre) et aussi, dans votre participation en tant que protagonistes aux grands processus de changement, nationaux, régionaux et mondiaux. Ne vous sous-estimez pas ! Vous êtes des semeurs de changement. (FRANÇOIS, 2015a).

Bien sûr, ainsi que le souligne Bergoglio dans l'Encyclique, la tâche de l'Eglise n'est pas de se substituer aux partis politiques, en proposant un programme de changement social. Par son diagnostic anti-systémique de la crise, associant de manière inséparable la question sociale et la protection de l'environnement, « la

clameur des pauvres » et « la clameur de la terre », *Laudato si'*, est un précieux, un inestimable apport à la réflexion et à l'action pour sauver la nature et l'humanité de la catastrophe.

Aux marxistes, aux communistes, aux eco-socialistes de compléter ce diagnostic par des propositions radicales de changement, non seulement du système économique dominant, mais du modèle pervers de civilisation imposé globalement par le capitalisme. Des propositions incluant non seulement un programme concret de transition écologique, mais aussi la vision d'une autre forme de société, au délà du règne de l'argent et de la marchandise, fondée sur des valeurs de liberté, solidarité, justice sociale et respect pour la Nature.

Références

BAADER, J. von. *Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften*. Hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag, 1991.

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*. San Salvador : Universidad Centroamericana (UCA), 1978.

FRANÇOIS (PAPE). Discours du Saint-Père. Participation à la IIe Rencontre Mondiale des Mouvements Populaires. Voyage apostolique du Pape François en Équateur, Bolivie et Paraguay (5-13 juillet 2015). Foire Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivie), 9 juillet 2015a. Disponible sur: http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

FRANÇOIS (PAPE). *Loué sois-tu. Encyclique.* Paris : Ed. du Cerf, 2015b. Disponible sur: http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

KLEIN, N. *Tout peut changer: Capitalisme et changement climatique*. Arles : Actes Sud, 2015.

MARX, K. *Le Manifeste Communiste*. Paris: Alfred Costes, 1953.

SCANNONE, J. C. El Papa Francisco y la teologia del pueblo. *Razon y Fé,* t. 271, n. 1375, 2014, pp. 31-50.

WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh : GTB, 1972.

WEBER, M. *Histoire économique*. Paris : Gallimard, 1991.

WEBER, M. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Trad. Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard, 2003.

PROFECIA E POLÍTICA EM MOISÉS MAIMÔNIDES

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP
Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP
Pesquisadora Líder do Núcleo de Estudos em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental (NUR)
ceciliacmcavaleiro@gmail.com

Resumo: A autodenominada "sociedade ocidental cristã" tem o hábito de entender a si mesma como norma e, até mesmo, como o único modelo válido de sociedade, para a qual as demais tradições são estranhas. Consequentemente, o modelo de política é determinado por aquilo que essa sociedade entende como sendo sua própria tradição histórica e pelas reflexões, teorias e formas de governo que fazem parte dessa história. O grande problema enfrentado pelo olhar "ocidental" sobre questões políticas de povos cujas tradições se assentam sobre bases diferentes é a desconsideração de aspectos religiosos e culturais específicos dessas sociedades que, inevitavelmente, têm consequências diretas na estrutura política. Além disso, oculta parte de suas origens e nega seu parentesco, entendendo estas influências como irrelevantes, indignas de nota ou invasoras orientais. Mas, o fato é que tanto o Judaísmo quanto o Islã possuem uma teoria política própria com suas particularidades que parece ser muito pouco compreendida pelos estudiosos "ocidentais". Este artigo pretende abordar esta questão a partir das indicações acerca da política apresentada por Maimônides no contexto de sua teoria da Profecia, partindo da ideia já proposta por Strauss de que "Há, na filosofia de Maimônides, assim como naquela de seus mestres muçulmanos e de seus discípulos judeus, uma ciência política". Nossa hipótese fundamental é a de que há, na teoria da profecia, elementos que influenciam a concepção de estrutura social e geram consequências importantes para a política, como as diferenças hierárquicas entre os homens e as questões referentes à lei. A atualidade desta questão reside justamente nas discussões acerca do Estado Laico e no apelo religioso advogado por alguns políticos da atualidade que se dizem, inclusive, divinamente inspirados.

Palavras-chave: Maimônides. Profecia. Governo. Teoria política. Sociedade ocidental cristã.

Abstract: The self-proclaimed "western Christian society" is used to understand itself as the norm, and even as the only valid model of society, to which other traditions are foreign. Consequently, the political model is established by what such a society understands as its own historical tradition and by the doctrines, theories and forms of government that are part of this specific history. The major problem faced by the "Western" view on political issues of different people whose traditions are settled on different groundings is the disregard of specific religious and cultural aspects of these societies, that inevitably have direct consequences on their political structure. In addition, our western Christian society hides part of its origins and denies its kinship, understanding these influences as irrelevant, unworthy or coming from invasive Eastern sources. But the fact is that both Judaism and Islam have their own political theory, with peculiarities that seems to be very poorly understood by "western" scholars. This article intends to address this issue from the political indications presented by Maimonides in the context of his theory of Prophecy, starting from the idea already pointed by Strauss that "There is, in the philosophy of Maimonides, as well as in that of his Muslim masters and his Jewish disciples, a political science". Our main hypothesis here is that in the Theory of Prophecy there are elements that influence the design of social structure and generate important consequences for politics, such as the hierarchical differences between men and some aspects concerning the law. The currentness of this question lies precisely in the discussions about the secular State and in the religious appeal advocated by some contemporary politicians who claim to be divinely inspired.

Keywords: Maimonides. Prophecy. Government. Political theory. Western Christian society.

Dedicado ao professor Oliveiros da Silva Ferreira (*in memoriam*),
que muito me estimulou a iniciar a pesquisa sobre este tema.

1 O problema do eurocentrismo na Filosofia Política

A autodenominada "sociedade ocidental cristã" tem o hábito de entender a si mesma como norma e, até mesmo, como o único modelo válido de sociedade, para a qual as demais tradições são estranhas e, ao serem analisadas a partir de um modelo histórico-cultural determinado, não raramente, consideradas desviantes. Assim sendo, o modelo de política é determinado por aquilo que essa "sociedade ocidental cristã" entende como sendo sua própria tradição histórica e pelas reflexões, teorias e formas de governo que fazem parte dessa história. A partir desta perspectiva, a referência mais antiga é a tradição greco-romana, composta especialmente pela ateniense e pelo Império Romano – que, por sua posterior associação ao Cristianismo, ocasionando, em boa parte, a assimilação cultural e modificação das bases originárias desse último – passou a ser o modelo adotado. A estas se seguem alguns reinos mais bem-sucedidos durante o período medieval[1], os quais são acompanhados de uma grande maioria de experiências desastrosas que a modernidade quis esquecer ou apagar da história. Esse fluxo conduziu, finalmente, à fundação da teoria política moderna que se assenta, em especial, no modelo contratualista de explicação de origem do Estado e/ou da sociedade.

Do ponto de vista das ideias, ou da filosofia política propriamente dita, a *República* de Platão estaria no início dessa linha de transmissão, mas será a *Política* de Aristóteles a obra que inspirará de fato as grandes questões que perseguirão a Mo-

1 Para tanto, serve de ilustração os capítulos VII e VIII do livro XI de *O Espírito das Leis*, intitulado "das monarquias que conhecemos", e o capítulo VIII, no qual elenca aquilo que entendemos como a tradição ocidental. (MONTESQUIEU, 2000, p. 161 *et seq.*).

dernidade. Maquiavel é entendido como o fundador do pensamento político moderno, ao retirar os ornamentos e pompas da arte de governar e situá-la na sua função real de controle, opressão, violência e medo. A este se seguem as teorias elaboradas ao longo dos séculos XVII e XVIII que se baseiam na ideia do contrato ou pacto social, bem como o desenvolvimento das doutrinas sobre as formas de governo, divisão de poderes e outros assuntos relativos ao governo de fato.

Mas, se nesse contexto, *O Príncipe* de Maquiavel parece ter sido a primeira obra que trata da política nua e crua, ou de como o governante se comporta diante de uma sociedade real e de seus súditos, esta discussão já havia sido apresentada desde o século X no Islã, ainda que sob outra perspectiva. Al-Farabi, por exemplo, com o intuito de desenvolver sua teoria sobre como deveria ser uma *cidade virtuosa*, discorre sobre como a política ocorre realmente (Ver AL-FARABI, 2018). Ao descrever boa parte da política real do seu tempo e do passado usa o título "cidades ignorantes", dividindo-as em 6 tipos diferentes[2], acompanhadas também do que denomina as "cidades imorais" e as "cidades do erro". Estes diferentes tipos de cidades são comandados por governantes ignorantes ou mal-intencionados, cujos vícios mais proeminentes são compartilhados pelo povo.

Por outro lado, se Montesquieu parece, a nossos olhos, ter sido altamente inovador no *Espírito das Leis* ao formular a tripartição dos poderes, ao prestarmos um pouco de atenção, poderemos notar já um embrião disso, na prática, na organização social judaica medieval.

A estrutura administrativa das comunidades judaicas medievais, ainda que não gozassem de total autodeterminação, foi, em vários períodos históricos e em di-

2 São eles: a cidade da necessidade; a cidade da vileza; a cidade da depravação; a cidade da honraria; a cidade do poder; a cidade comunitária (AL-FARABI, 2008, p. 113 *et seq*.).

versos lugares, bastante autônoma. Como não há exatamente lei divina que estabeleça as regras para a organização política da comunidade judaica, houve certa variabilidade na estrutura administrativa adotada, sendo o exemplo das *aljamas*[3] da península ibérica medieval, muito ilustrativo a esse respeito. Dependendo do local ou da comunidade, o processo decisório podia ser levado a cabo por um conselho de sábios ou anciãos, ou até mesmo por uma estrutura semidemocrática assembleária que incluía a comunidade local como um todo[4]. Em outros locais, a estrutura político-administrativa-judiciária dessas *aljamas* obedecia à divisão estrita de funções, mantendo um chefe político que fazia as vezes de governante[5], não raramente, tendo que ser aceito ou até mesmo nomeado diretamente pelo poder central (fosse este muçulmano ou cristão), mas que apesar de representar a comunidade nos assuntos gerais e ser, de algum modo, um chefe político reconhecido, não era o responsável direto pela elabo-

3 "La aljama es la organización comunitaria existente en una judería, cuya finalidad principal es la creación de un régimen de gobierno propio y el mantenimiento de la sinagoga y demás servicios religiosos. Según la tradición, el gobierno autónomo de cada comunidad judía estaba inspirado en las atribuciones del primitivo Sanhedrim. Perdida su independencia en la época del cautiverio de Babilonia, cada comunidad recogió su legado; aunque con grandes limitaciones, entre otras, la imposibilidad de crear la Ley Judía. De forma que, en adelante, sólo se permitió su aplicación e interpretación. Esta Ley, la Torah, y su complemento, el Talmud, fue la base sobre la que descansaba el régimen político de las aljamas. Sin embargo, la Ley no definía una forma de gobierno específica, por lo que cada aljama tuvo libertad para organizarse de la forma que resultase más conveniente, siempre que el sistema adoptado fuera conforme con los principios religiosos y superara el dictamen de los doctores de la Ley. Este margen de autonomía política permitió que el régimen de gobierno evolucionase más fácilmente, independizándose de los principios religiosos inamovibles en los que se basaba, y adaptándose a las circuntancias históricas en las que cada comunidad se desenvolvía. Y es aquí, cuando se aprecia la relación existente entre los concejos y las aljamas, como conjuntos institucionales complementarios, para la articulación de dos comunidades religiosas diferenciadas, pertenecientes a una misma estructuración social" (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 58).

4 "Hay lugares donde todos los asuntos los llevan los ancianos y consejeros; otros donde incluso la mayoría carece de autoridad para hacer nada sin el consejo y el acuerdo unánime de toda la comunidad, y otros en fin donde designan a unos hombres conocidos para que por cierto tiempo les gobiernen y administren sus asuntos generales" (HINOJOSA MONTALVO, 1998, p. 26).

5 "Las relaciones de los judíos con el poder central se realizaban a través de un jefe (*nasi*) designado por cada comunidad judía, siendo equivalente al *comes* de los mozárabes" (HINOJOSA MONTALVO, 1998, p. 26).

ração ou aplicação das leis ou jurisprudência, tradicionalmente a cargo dos estudiosos do Talmud, nem pelos julgamentos, a cargo dos juízes (*dayyanim*).

> No século XIII, o regime das *aljamas* que se conhece com mais detalhes na área aragonesa, tem à frente um conselho de anciãos o qual nomeia, por sua vez, um número variável de destacados (*mucaddemin*) e juízes (*dayyamin*). Também era nomeado o *bedin*, um funcionário público que atuava como fiscal da comunidade e dirigia a polícia. Por último, o rei, ou o poder senhorial na área, podia designar o *rab* da comunidade ou do território. Frente ao caráter religioso do cargo, e a autoridade moral que exercia sobre o conjunto da *aljama*, o *rab* devia ser uma pessoa virtuosa e versada no Talmud-Torah, circunstâncias que nem sempre ocorriam simultaneamente no designado (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 60).

Embora não tenha sido um dos temas aos quais o autor mais se dedicou, podemos notar de certo modo, na obra de Maimônides, uma indicação dessa recomendável, ainda que incipiente, separação de poderes. E essa referência ficará clara justamente em sua reflexão sobre a profecia.

Talvez nos perguntemos a razão pela qual nossa sociedade traça esses limites – ocidental e cristã – entendendo a si mesma, especialmente a partir da modernidade, como autônoma, autóctone e autoprodutora. Note-se que aqui não estou afirmando que essa sociedade herdou necessariamente algo diretamente de outras culturas, mas unicamente indicando que há que considerar que o judaísmo esteve presente no universo geográfico e cultural da Europa Ocidental desde sempre e o Islã durante boa parte do período medieval. Portanto, de algum modo, ainda que se deseje rejeitá-los, esses povos fizeram e fazem parte do autodenominado âmbito geográfico *ocidental* e influenciaram essa história, quer queiramos aceitar quer não. A razão pela qual rejeitamos e vemos como "outro", "diferente" e "estrangeiro", para ficarmos em termos tão neutros quanto possível, advém de hábitos de pensamento e, na verdade não é uma única, mas são duas que se sobrepõem.

A primeira dessas razões consiste na necessidade de criação do próprio mito originário do suposto "ocidente cristão[6]", levando em consideração que não há como definir o que seja "ocidente" sem considerar uma divisão administrativa arbitrária implementada pelo Império Romano[7] e dificilmente conseguimos atribuir ao cristianismo uma independência total do judaísmo, a não ser também através de sua associação com o Império Romano[8]. Portanto, vemos que a definição de sociedade Ocidental Cristã está longe de ser uma determinação geográfica ou cultural-religiosa pura e simplesmente, mas trata-se de uma construção política.

A segunda razão para este mito de autoprodução da sociedade "ocidental" é mais tardio e decorre da chamada Modernidade. Este é um terceiro termo que veio a se agregar à autoimagem eurocêntrica: ocidental, cristã e moderna. A modernidade, por sua vez, é ela própria um mito autoconstruído, baseado na suposta novidade de uma era que proclama produzir a si mesma, reinventando o conhecimento não mais a partir da tradição, mas da experimentação e da técnica. Nesse sentido, tem como necessidade, para sua própria existência e justificação, a negação do passado e, mais especificamente, do seu passado mais recente: a "era" anterior. A Idade Média foi apelidada carinhosamente de Idade das Trevas, em virtude de sua dependência para com o pensamento, a ordem e o poder dependentes da religião, entendida pelos mo-

6 Digo aqui suposto em virtude do fato de que a região de origem dos três ramos do monoteísmo abrahâmico é a mesma: o oriente médio. Curiosamente, o pensamento eurocêntrico insiste em classificar o Judaísmo e o Islã como "orientais", enquanto entende o Cristianismo como "ocidental".

7 A divisão administrativa do Império Romano foi proposta por Teodósio em 395. Com a criação do Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente (Bizantino), com suas respectivas capitais Roma e Bizâncio, inicia-se o mito da diferenciação Oriente/Ocidente, que não morrerá com a queda do Império Romano, mas perseguirá a sociedade e até mesmo a religião cristã até os dias atuais.

8 Constantino, que governou entre 313-337 concedeu liberdade religiosa aos cristãos, antes perseguidos pelo Império como subversivos, em especial por se oporem à escravidão, e oficializou o cristianismo. Em 391, Teodósio instituiu o Cristianismo como religião oficial do Império.

dernos como mero conjunto de lendas incapaz de produção de conhecimento real[9]. Mas, há que reforçar uma sábia advertência: "A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe" (DE LIBERA, 1998, p. 7). Jamais houve uma única Idade Média. Esta periodização também é fruto de um pensamento eurocêntrico.

A modernidade traz consigo a constituição do chamado Estado Moderno e o caminho que conduzirá à democracia representativa, que, junto com o fim das monarquias absolutas e semelhantes através das Revoluções Inglesa e Francesa e da tentativa de solução dos problemas causados pela Reforma Protestante a uma suposta verdade única absoluta e inquestionável investida de poder, tem como decorrência a proposição da separação entre religião e Estado. Este modelo, que virá a ser a bandeira tão aclamada do Estado laico, ganhará força a partir do século XVIII e no século XIX se imporá, passando a ser a norma. Assim, a partir já do final do século, qualquer sociedade que não se baseie na separação entre política e religião passa a ser considerada "atrasada". Mas há um grande problema na tentativa de universalização do modelo europeu ocidental: precisamente o fato de que as sociedades ditas "orientais" não compartilham dessa mesma história e, portanto, de suas consequências em termos de ideário. E, a partir do momento em que a secularização e a laicidade do poder

9 Retornando um pouco à idade Média, há que recordar que, embora as revoluções e revoltas contra o poder político-religioso que a modernidade europeia protagonizou e o continente americano e as ex-colônias acabaram por herdar, a qualificação obscura do período Medieval não é precisa. Ela não se aplica a todo o período nem tampouco a toda a extensão geográfica tida por Ocidental. Conforme De Libera, enquanto o Ocidente latino estava filosoficamente mergulhado em trevas, a filosofia pôde seguir, em terras do Islã, a linha de todas as suas histórias anteriores, para formar sua própria história: uma história muçulmana, obviamente, mas também uma história cristã e uma história judaica. "Em terras islâmicas, a filosofia não é a filosofia dos muçulmanos, mas a história das filosofias que os muçulmanos produziram ou permitiram que se produzisse depois da conquista: pagã, cristã, muçulmana, judaica, filosofia muçulmana feita por religiosos, filosofia "laica" feita por filósofos, filosofias orientais e ocidentais, mediterrâneas ou continentais, árabes ou não árabes, filosofias persas e filosofias turcas" (DE LIBERA, 1998, p. 62).

público se alçaram a norma no pensamento europeu médio, estas sociedades, por terem uma forma diferente de estruturação e de entenderem a si mesmas, passaram a ser vistas como a-normais, atrasadas, primitivas ou retrógradas.

Para poder se autodefinir, ou antes, no sentido de forjar um "mito originário", a autointitulada sociedade ocidental cristã moderna rejeita a herança judaica de seus primórdios como *superada* e a convivência com as comunidades judaicas que a acompanhou por toda sua história como *estrangeira*; rejeita também a presença islâmica em seu território por séculos, religião aparentada pelo monoteísmo abrahâmico e herdeira, ao menos, das tradições cristãs heréticas que se encontravam na península arábica. A sociedade ocidental cristã moderna oculta parte de suas origens e nega seu parentesco, entendendo estas influências como inexistentes, indignas de nota ou invasoras orientais. Mas, o fato é que tanto o Judaísmo quanto o Islã possuem uma teoria política própria com suas particularidades que parece ser muito pouco compreendida pelos estudiosos "ocidentais", cujas bases podemos recolher, já um tanto sistematizadas nos pensadores medievais: "Há, na filosofia de Maimônides, assim como naquela de seus mestres muçulmanos e de seus discípulos judeus, uma ciência política" (STRAUSS, 2013, p. 276).

2 Os diferentes tipos de homens e a questão da Profecia

Apesar de judaísmo, cristianismo e Islã serem três ramos do monoteísmo abrahâmico que compartilham do mesmo mito originário – posto que o relato da criação é originariamente judaico, jamais substituído e pouco adaptado –, das mesmas leis básicas originais – advindas da revelação mosaica – e de uma série de personagens

centrais na constituição do *corpus* religioso, o Cristianismo mantém para suas religiões irmãs uma diferença fundamental: o entendimento de Jesus enquanto Messias realizado, e, enquanto filho de Deus e, portanto, Deus mesmo. E esse entendimento não apresenta somente aspectos soteriológicos, mas modifica sensivelmente a relação do povo com seu Deus e, consequentemente, com a Lei. Uma das grandes diferenças que podemos notar, portanto, entre a matriz do Cristianismo e as matrizes das outras duas religiões abrahâmicas reside justamente na questão da Profecia.

O Cristianismo não tem profecia e nem precisa dela. Enquanto Israel recebe as advertências e admoestações de seu Deus através de uma linhagem de Profetas e Mohammed vem, no entendimento islâmico, como o *selo* da Profecia (com o intuito de corrigir os erros de compreensão e interpretação das religiões que o precederam), e que, de algum modo, ainda que não se possa falar em manutenção da Profecia com toda sua força, um resquício desse brilho se derrama pelos sucessores que mantêm ambas as religiões, no Cristianismo não há sinal disso. O único profeta que podemos considerar cristão, posto que referido nos evangelhos[10], precede Jesus e sua função principal consiste em anunciá-lo[11]. É um profeta judeu periférico, quase alternativo, que não se encaixa propriamente nos moldes tradicionais, mas ainda um profeta judeu, embora possamos considerá-lo, a partir de um olhar retrospectivo e um tanto anacrônico, um cristão *avant la lettre*: João Batista.

O Cristianismo não precisa de profecia porque, para os cristãos, uma vez que a promessa já se realizou e o Messias já veio para salvar as almas e dado que Jesus é o filho de Deus que morreu para salvar a humanidade, nada mais haveria a ser dito. O

10 "E eu vos digo que, entre os nascidos de mulheres, não há maior profeta do que João o Batista; mas o menor no reino de Deus é maior do que ele." (Lc, 7:28).

11 "E, quando aqueles homens chegaram junto dele, disseram: João o Batista enviou-nos a perguntar-te: És tu aquele que havia de vir, ou esperamos outro?" (Lc, 7:20).

cristão não aguarda o futuro; para ele, o futuro já é realizado. O contrário ocorre com o judeu e o muçulmano que sonham com um advento iminente, e, ao esperarem por algo, nutrem-se de mensagens que lhes chegam através dos profetas e santos[12].

Outra questão envolvida aqui é que, em decorrência do fato de Jesus ser filho de Deus, todos os demais seres humanos são entendidos como iguais, ou seja, todos os homens são pecadores, enquanto descendentes do casal primordial, dependentes da Graça e da salvação, portanto, não há grande diferença qualitativa entre eles e, se houver, não é importante. Em sentido contrário, numa religião na qual há profetas e *amigos* de Deus, que são necessariamente mais próximos do divino que os demais, a situação é diferente, pois deve haver diferentes classes de homens, conforme sua possível proximidade ou distanciamento da ordem sagrada. Em sendo o Judaísmo e o Islã religiões essencialmente proféticas, necessariamente há classes diferentes de pessoas, e no topo dessa escala se encontram os Profetas – os mais próximos e mais esclarecidos, posto que divinamente esclarecidos. Já que a Lei provém de Deus e os Profetas são seus mensageiros, não podemos pensar em um modelo de teoria política sem levar em conta a teoria da Profecia desenvolvida nessas religiões.

A nosso ver, o grande problema enfrentado pelo olhar "ocidental" sobre questões políticas de povos cujas tradições se assentam sobre bases diferentes é a descon-

12 Aqui, como santos estamos nos referindo aos "amigos de Deus" no Islã. Como sabemos, o Profeta Mohammed é entendido como o "selo da Profecia", ou seja, após ele não podemos considerar propriamente nenhum outro como Profeta sem incorrer em heresia. Mas, ao contrário do que é entendido na maior parte da tradição judaica, no Islã, mesmo após o Profeta Mohammed ainda há diversos modos de receber a luz e a palavra de Deus, o que aproxima, de certo modo, a experiência mística do amigo de Deus à do Profeta. Conforme Ibn Arabi, a diferença fundamental entre o Santo e o Profeta é que "Ainda que os dois partam de uma mesma base - a etapa da realização divina - os Profetas têm por si mesmos sua luz fundamental, ao passo que aos santos é concedida providencialmente esta luz" (IBN ARABI, 1988, p. 59). O Profeta é superior ao santo e atua também como mediação: "todos os santos de Deus Altíssimo recebem o que recebem por meio da meditação espiritual do Profeta cujo Sagrado Caminho seguem e fazem todos seus estudos a partir desse ponto" (IBN ARABI, 1988, p. 59).

sideração de aspectos religiosos e culturais específicos dessas sociedades que, inevitavelmente, têm consequências diretas na estrutura política. O olhar de matriz eurocêntrica, com seus antolhos "ocidentais, cristãos e modernos", acaba por gerar uma cegueira em relação ao diferente, uma vez que o julgamento a partir de valores pré-concebidos, inviabiliza a objetividade.

3 Maimônides e as condições para a profecia

Por estar inserido, apesar de sua confissão judaica, no contexto da *Falsafa*, e, consequentemente, recebendo as mesmas influências e tendo acesso às mesmas obras que os pensadores no âmbito do Islã, muitos comentadores tendem a aproximar o pensamento de Maimônides a seus predecessores e contemporâneos muçulmanos. Mas, a nosso ver, essa aproximação pode ter sido exagerada.

Na complexa dança medieval entre aristotelismo e platonismo ou neoplatonismo, o desenvolvimento das ideias políticas é muitas vezes analisado somente à luz desses dois modelos, apagando-se certas particularidades provenientes da própria história das religiões. Assim, Hermann Cohen, por exemplo, centra sua interpretação da teoria da Profecia de Maimônides totalmente na influência Platônica[13]. Leo Strauss, ainda que, em alguns de seus textos questione essa fidelidade platônica, associa a função política do Profeta em Maimônides aos modelos desenvolvidos por Alfarabi e Ibn Sina, ambos pesadamente calcados na ideia platônica do rei filósofo.

13 "Cohen's Platonic reading of Maimonides constitutes the beginning of a prominently ethical bent among modern and contemporary Jewish thinkers who continue to read Jewish tradition in the light of the Platonic Good and in opposition to any fundamental ontology. Such divergent thinkers as Franz Rosenzweig, Leo Strauss, Steven Schwarzschild, and Emmanuel Levinas develop their own interpretations of Jewish tradition along the very lines of a Platonic reading". (COHEN, BRUCKSTEIN, GIBBS, 2004, p. 50).

Vale ressaltar que a posição de Strauss em relação a Maimônides vai se modificando ao longo de sua obra, em especial, em relação à Profecia, tema que vai adquirindo mais peso e relevância em sua interpretação.

> Strauss descobriu que o centro do pensamento de Maimônides não era constituído pela ética, mas pela política, quer dizer, pela lei e que se encontra contido basicamente na sua profetologia, porque o profeta é capaz de oferecer aos homens, sempre necessitados de leis, a mais segura de todas, que é a revelada e, desta forma, funda uma comunidade articulada em torno de uma fé e orientada por ela. (LURI MEDRANO, 2012, p. 150).

Ainda que estas influências sejam notáveis e que a localização da obra de Maimônides no contexto da *Falsafa* seja inegável, levantamos aqui dúvidas acerca da atribuição por parte do autor de uma função de governo direto ao profeta. Cabe apontar que é cabível a discussão sobre se originariamente, mesmo no Islã, o profeta teria a função de governante, ou se a liderança política foi exercida pelo Profeta Mohammad em virtude das condições e necessidades de seu tempo[14]. A função de governo, que se refletiria no título conferido ao governante da *Ummah* – o califa[15] – só foi propriamente atribuída aos sucessores do Profeta, os quais não eram, eles mesmos, profetas[16]. Desse modo, a atribuição da função de governo ao Profeta parece ter sido algo *a posteriori*, talvez pelo desenrolar da própria atuação política de Mohammed, talvez

14 No Corão, o Profeta é caracterizado como *Nabi* e *Rasul*. Nenhum dos dois termos possui conotação de governo. Tradicionalmente, a função é de legislador. Mohammed seria caracterizado como "inovador ou, melhor dizendo, como reformador e legislador". (RUIZ, 2016, p. 298).

15 Ver sobre o tema CRONE & HINDS, 2003.

16 Quanto à fase de transição e de constituição da *Ummah*, vale consultar o trabalho de Manuel Ruiz, no qual discute justamente esta fase de transição do modelo tribal para a comunidade islâmica. Conforme Ruiz, os primórdios da *Ummah* são estabelecidos pelo pacto de Yathrib, um acordo que constitui ainda uma confederação de tribos, nos moldes tradicionais da península arábica. Já na Constituição de Medina, o aspecto religioso começa a tomar forma, ainda que inclua crentes diversos. Para ele, ainda "Abu Bakr llegó a ocupar el puesto de líder o jefe de la *ummah* en forma muy parecida a como se solía hacer en la era anterior al islam". (RUIZ, 2016, p. 287).

pelo próprio pensamento filosófico islâmico medieval. Mas este não é nosso tema no presente artigo.

Como apontamos anteriormente, para Maimônides – assim como para o pensamento judaico e islâmico em geral – há classes diferentes de homens. Os seres humanos não nascem iguais e muito menos se mantêm iguais ao longo de suas vidas. Além das características físicas e mentais originais que podem favorecer a uns e desfavorecer a outros, como aponta Maimônides, como bom médico que era, o esforço do homem em direção ao aprimoramento pode torná-lo extremamente diferente de outros. E, independentemente do ponto de partida, Maimônides então apontará que há categorias diferentes que se distribuem por uma escala que vai do escravo ao homem livre. O escravo é aquele que se dedica totalmente à satisfação dos prazeres mundanos, sendo assim, escravo de sua própria materialidade. Ao contrário destes, há aquele que dedicará seus esforços ao distanciamento da satisfação dos desejos puramente materiais e direcionará às coisas inteligíveis, desenvolvendo suas potencialidades mais elevadas (MAIMON, 1994, III; 8, p. 383). Só é possível explicar o surgimento de Profetas sem apelar para a ideia de que isso ocorre somente pela livre escolha de Deus, independentemente de qualquer esforço ou característica do ser humano, através da diferenciação entre os homens.

Assim, para o desenvolvimento de seu próprio pensamento acerca da profecia, Maimônides partirá das duas posições mais comuns em sua época, que se apresentavam como antagônicas entre si, e será em diálogo com estas que apresentará sua posição. De um lado, os filósofos aristotélicos de seu tempo pensavam, a partir da tradição filosófica, que o dom da profecia dependia exclusivamente do esforço humano. Cabia ao homem realizar o esforço necessário para chegar ao máximo conhecimento sobre o mundo e sobre Deus e, através desse esforço, em sendo bem-sucedido, passa-

ria a ser capaz de adquirir o dom da profecia. Note-se que aí há uma espécie de naturalização do dom da profecia, que passa a ser mais próximo da sabedoria em geral do que propriamente de um ato divino. Esta posição aproxima o profeta do filósofo ou sábio. No polo oposto, pensadores judeus mais radicais rejeitavam completamente esta ideia, entendendo que nada há que o homem possa fazer por si mesmo para tornar-se, por assim dizer, digno da Profecia. Defendiam que não haveria algo a ser adquirido por parte do ser humano, posto que Deus escolheria quem ele bem quisesse, por razões compreensíveis somente a Ele. O problema dessa posição é que, em última instância, justificaria que Deus pudesse escolher, por razões incompreensíveis ao ser humano, um bêbado, um ladrão, um homicida, ou qualquer homem independentemente de seu comportamento moral. Se, de um lado, seria plenamente compatível com a absoluta liberdade e vontade de Deus advogada pelo pensamento judaico, por outro acabava por causar um problema para a religião, no sentido de que a correção moral e, no limite último, a própria obediência à Lei mosaica não se configuraria como um pré-requisito para a Profecia.

Para Maimônides, nenhuma das duas posições é capaz de dar conta do fenômeno profético, posto que, a seu ver, há necessidade dos dois movimentos acima descritos: o movimento por parte do ser humano em direção a Deus, que consiste no seu aperfeiçoamento moral e intelectual é tão necessário quanto o movimento de Deus em direção ao homem já aperfeiçoado por seus próprios esforços[17]. Desse modo, sua posição pode ser resumida na seguinte passagem:

17 Note-se que esta discussão jamais foi encerrada no âmbito do pensamento judaico. Heschel, por exemplo, insiste em diferenciar o profeta do místico utilizando este critério. Enquanto o místico seria alguém que se esforça em busca de Deus, no caso do profeta é Deus quem vai em busca do homem. Ver HESCHEL, 1975.

> Pertence à nossa lei e é fundamento de nossa religião. É idêntica à opinião filosófica, exceto em um ponto: nós acreditamos que o homem, ainda que seja apto e tenha se preparado para a Profecia, pode, todavia, não chegar a ser profeta, pois isso depende da Vontade divina […] Deus faz profeta a quem e quando quer, contanto que seja um homem íntegro e sábio […] Este é o nosso princípio: o treinamento e o aperfeiçoamento são indispensáveis, e somente aí se fundamenta a possibilidade, desde que venha unida à Vontade divina (MAIMON. 1994, II; 32, p. 196-7).

Vale ressaltar aqui que Maimônides falará sobre os Profetas de Israel, mas retirará Moisés de sua descrição. Na visão de Maimônides, assim como do judaísmo em geral, Moisés foi um fenômeno único e não pode ser analisado pelas mesmas categorias que aplica ao fenômeno profético que acomete o restante dos profetas de Israel, posto que o contato que Moisés teve com Deus teria sido de um nível infinitamente superior em termos de perfeição, que chegaria a ser de natureza diferente.

De certo modo, a posição de Maimônides conduz também à naturalização da Profecia em certo grau, dado que dependeria de condições naturais ao próprio ser humano, embora este tenha que dedicar esforço em conduzi-las a maior perfeição. Elenca uma série de características que o Profeta deve ter, começando com a estrutura física inata da qual vem ao mundo dotado. Como bom médico que era, estabelece que o aspirante a receber a Profecia deve contar com uma boa compleição física e mental inata, não lhe faltando qualquer das capacidades comuns ao ser humano em geral. O aspirante a Profeta deve ser:

> Um ser humano, cuja substância cerebral, principalmente a origem dela – pela pureza de sua matéria e da compleição particular de cada uma de suas partes, em quantidade e posição – foi feita de forma sumamente bem proporcional, sem desajustes em sua compleição por parte de outro órgão. Por outro lado, este indivíduo teria adquirido conhecimento e sabedoria para passar da potência ao ato e estaria de posse de uma inteligência humana perfeita e cabal, assim como costumes humanos puros e equânimes e todas as suas inclinações tenderiam ao conhecimento deste mundo e ao aprofundamento de seus mistérios e causas (MAIMON, 1994, II; 36, p. 211).

Além dessas, deve possuir certas faculdades e esforçar-se em cultivá-las e desenvolvê-las a fim de tornar-se elegível como possível profeta por Deus. Estas faculdades são entendidas por ele como "perfeições". E entre elas, encontramos capacidades intelectuais, físicas e morais. Como bom pensador racionalista, Maimônides dará destaque à perfeição da faculdade racional. Ainda que dependa de uma boa disposição natural do cérebro, ela não depende somente da disposição inata, mas deve ser adquirida e desenvolvida pelo indivíduo através do exercício de sua inteligência na busca do conhecimento e da sabedoria até os limites possíveis ao intelecto humano[18].

Deve seguir-se a esta a perfeição da faculdade imaginativa, posto que, desprovido desta, torna-se impossível receber o conteúdo da Profecia e mais ainda de comunicar este conteúdo aos demais homens, função que é fundamental ao profeta. Entendida a faculdade imaginativa tal como descrita por Aristóteles, praticamente uma mediadora entre o sensível e o inteligível, esta também depende da constituição física do homem, que não pode padecer de nenhum tipo de problema de saúde que afete o funcionamento de seu cérebro – tenha ele sua origem no próprio cérebro ou em qualquer outro órgão que possa vir a afetá-lo – até perfeições mais altas – principalmente, da constituição daqueles órgãos envolvidos na atividade da faculdade imaginativa, bem como "da excelência de sua proporção e maior pureza de sua matéria. É algo cuja perda torna-se irreparável e seu defeito é insubstituível mediante um regime" (MAIMON, 1994, II: 36, p. 209). Como vemos, para Maimônides, a faculdade imaginativa é uma faculdade corpórea, que trabalha a partir da experiência dos sentidos e

18 Os limites do intelecto humano dependem de sua teoria cosmológica. Como bom medieval, entende que o intelecto humano se ilumina através do que lhe advém do Intelecto Agente. Há modos distintos de receber do Intelecto Agente, alguns recebendo pela faculdade racional, outros pela imaginativa, e isso daria origem a tipos de "saberes" e "competências" distintos.

da memória. Sua perfeição depende, portanto, também da constituição natural do homem.

Ao lado destas, ressalta a necessidade do aperfeiçoamento moral. Conforme Maimônides, a faculdade moral é purificada pelo banimento da busca de todos os prazeres corporais – correspondentes para ele aos prazeres relacionados principalmente ao sentido do tato – e através de uma forte vigilância dos demais sentidos, que deverão ser direcionados à busca de prazeres mais sutis. Assim, como já indicamos um "escravo" da matéria e dos prazeres corporais exagerados jamais seria elegível como profeta.

> Por conseguinte, se a um indivíduo tal como descrito – com a imaginação em alto grau e em plena atividade e, derramando-se sobre ela o Intelecto ativo, conforme a perfeição especulativa desse sujeito – fosse dado perceber coisas divinas e maravilhosas, não veria mais que Deus e seus anjos e a ciência que lhe seria exequível somente se polarizaria em opiniões verdadeiras e normas de conduta, voltadas à melhoria dos seres humanos nas relações uns com os outros. (MAIMON, 1994, II; 36, p. 211).

Elenca ainda duas outras perfeições adicionais das quais o Profeta deve dispor: a coragem e a intuição. Estas duas são entendidas como faculdades que são naturais aos seres humanos, embora ocorram em diferentes graus entre eles. No caso daquele que aspira à profecia, faz-se necessário que disponha delas naturalmente em alto grau e que se dedique também a desenvolvê-las plenamente. Quanto à coragem, Maimônides diz ser preciso que "[…] desde a formação inicial exista certa predisposição na compleição e que essa faculdade seja estimulada, segundo determinado critério, de maneira que a força aflore" (MAIMON, 1994, II; 39, p. 217). Mais uma vez, reforça a questão da boa compleição natural como requisito para o desenvolvimento posterior das faculdades. Quanto à intuição, infelizmente ele não se detém muito no assunto, não define muito bem o que seria esta faculdade e discorre muito pouco so-

bre ela. Só indica que entende a intuição como uma faculdade que possibilita com que o intelecto processe informações e deduza conclusões em um espaço tão curto de tempo que parece ser um evento instantâneo.

Maimônides entende a Profecia também distribuída em diferentes graus, estabelecendo uma hierarquia entre os Profetas de Israel. E o nível da capacidade profética é proporcional ao grau de perfeição dessas faculdades atingido pelos homens. Assim, não é o que emana de Deus que difere no caso dos diversos profetas, mas sim a capacidade de recepção que está baseada no fato de diferentes pessoas possuírem estas perfeições em diferentes níveis.

4 Os aspectos políticos da Profecia

Ao analisarmos historicamente a função efetiva dos profetas de Israel, notamos que, muito mais do que governo propriamente dito, a função do Profeta parece ser muito mais vinculada à denúncia da não observância da Lei e de revolta contra as injustiças sociais, razão pela qual, inclusive, na visão do Islã, Jesus é entendido como estando perfeitamente encaixado nessa linhagem. Conforme já foi apontado, podemos notar no pensamento medieval islâmico uma clara tendência a configurar o profeta como governante, seja pela experiência histórica efetiva de Mohammed, seja por razões filosóficas. Por essa razão, há uma adaptação direta da figura do rei-filósofo de Platão às particularidades religiosas e assim nasce o rei-profeta e seus sucessores.

Uma característica que une o pensamento de Maimônides ao de seus predecessores e contemporâneos muçulmanos é a insistência na necessidade das duas dimensões para o surgimento de um profeta. Assim, a dimensão propriamente huma-

na, que consiste no esforço em desenvolver suas faculdades, conduzindo-as à maior perfeição possível (o que conecta seu pensamento com a chamada posição dos filósofos) é indispensável. Mas, ainda que todos os esforços sejam realizados, não há garantias, pois há também necessidade da ação divina, livre e voluntária, para que seja escolhido para levar a mensagem de Deus aos homens (e nesse ponto se relaciona com a primeira das posições antagônicas já mencionadas concorrentes em sua época – a dos religiosos).

Mas não há como esquecer que, além desse processo através do qual a Profecia ocorre, há outra questão que reside não mais no processo de aquisição da capacidade profética, mas na missão. A missão profética é essencialmente histórica e de cunho social, visto que a mensagem que ele leva tem um destino específico e, enquanto tal, deve ser histórica e geograficamente determinada e adequada às condições sociais para que possa ser comunicada e divulgada na comunidade. E é precisamente esta dimensão da missão conferida por Deus que confere ao Profeta uma atuação que, em algum grau, é sempre política, ou tem consequências políticas.

Mas ainda que a missão do profeta envolva aspectos políticos, na história conhecida do judaísmo, são raros senão inexistentes os casos em que o qualificativo de profeta é acompanhado de uma função executiva de governo. Durante os períodos em que Israel se autogoverna, os reis não são profetas e os profetas não são reis. Os reis podem ser sábios e comparáveis aos profetas, no sentido de que suas ações podem até ser inspiradas por Deus, mas não vemos, como no Islã, casos de profetas, que recebem as mensagens de Deus e depois, ao longo de suas trajetórias proféticas, tornam-se líderes políticos com funções executivas. E, ao contrário do que a maioria dos comentadores parece sustentar, a nosso ver, Maimônides entende dessa maneira, atribuindo ao Profeta a função fundamental de legislador e não de executor. Ao glo-

rificar a característica da coragem, necessária ao Profeta para cumprir a missão a ele atribuída por Deus, essa posição é reforçada. Para ele, a capacidade de governar é uma função natural e o cargo de governante é uma necessidade, em virtude do caráter social do ser humano e sua extrema variabilidade. Mas em nenhum momento de sua obra dedica elogios a quaisquer governantes ou reis. Em comparação ao profeta o rei é muito inferior. Tampouco há menção à necessidade de alguma iluminação especial por parte do governante. Em realidade, para ser um bom governante, basta que ele siga e aplique as leis, de preferência as leis divinas reveladas pelos profetas.

A figura do Profeta é considerada, tal como do ponto de vista da religião, superior à do mais sábio dos sábios (no caso aqui, o filósofo), posto que a mensagem que ele traz para a comunidade é obtida diretamente a partir da mais alta fonte acessível ao ser humano. Além disso, ele seria superior ao filósofo – embora se entenda que este detém a perfeição da faculdade intelectual – pela associação desta com a perfeição da faculdade imaginativa que é deixada de lado pelo sábio comum. Mas, ao lado disso, é superior aos governantes, pois estes teriam, na visão de Maimônides desenvolvido apenas a capacidade imaginativa, mas não a racional. E além dessas questões, ele traz consigo uma missão histórica – que não raramente consiste na condução de seu povo – como no caso de Moisés – ou a advertência quanto ao cumprimento da Lei. Maimônides é tão claro no que se refere à superioridade do profeta em relação aos políticos de modo geral, que chega a compará-los com os adivinhos e charlatães. Considera uma classe de homens que não desenvolve a faculdade racional e afirma que, caso estes cheguem a receber as emanações do intelecto agente, elas atingirão unicamente a faculdade imaginativa, dando origem assim a todo tipo de embuste e engano.

> Se a emanação recai exclusivamente sobre a faculdade imaginativa, sem intervenção da racional, seja em razão de sua formação primária, seja por falta de exercício, teremos a classe dos estadistas, legisladores adivinhos, agoureiros e donos de sonhos verdadeiros. Analogamente, os milagreiros, mediante artifícios surpreendentes e artes ocultas, sem categoria de sábios, pertencem todos eles a esta classe. (MAIMON, 1994, II; 37, p. 338).

Esta passagem deixa bastante clara a imagem que o pensador tem acerca dos políticos em geral. Por essa imagem, não há como não entender que o verdadeiro profeta não tem como função agir como governante ou estadista. Vale ressaltar que, quando se refere a legisladores nesta lista, está indicando aqueles que não recebem corretamente a inspiração divina ou a deturpam, como será explicado adiante, já que os verdadeiros legisladores deveriam ser os próprios Profetas – que são aqueles que se preparam adequadamente para a função.

E mais, os profetas, na verdade, ensinam, explicam e adaptam a Lei Divina, revelada, enquanto novidade, de fato unicamente a Moisés. Mas, os Profetas são aqueles que compreendem corretamente a Lei Divina, única lei possível em uma sociedade justa. "Todo o resto, externo a ela, como os governantes nacionais, as leis dos gregos e as loucuras dos Sabeus e outros é obra de políticos, não de Profetas, como já expliquei diversas vezes" (MAIMON, 1994, II; 39, p. 344). O governante, tal como entendido por Maimônides, é quase um mal necessário, em virtude da diversidade da natureza humana e sua condição de animal social. Assim "segue-se que é absolutamente impossível que a sociedade seja perfeita sem um guia que coordene os esforços individuais, suprindo o escasso e moderando o excessivo, e que possa prescrever ações e normas éticas obrigatórias a todos…". (MAIMON, 1994, II; 40, p. 344). Em virtude disso, há um aspecto "natural" também na lei e no governo. A sabedoria divina dotou o ser humano da faculdade de governar. Mas, como já indicamos, as fun-

ções executiva e legislativa são claramente separadas para o autor, como podemos notar pela seguinte passagem:

> Alguns foram inspirados com teorias de legislação, como os Profetas e os legisladores; outros hão de impor a observância do que aqueles prescreveram, cumprindo e tornando realidade, e estes são o soberano que adota esta lei e o pretenso profeta que total ou parcialmente usurpa a lei profética. (MAIMON, 1994, II: 40, p. 345).

A partir dessa separação, ele distingue entre os diferentes regimes possíveis. O primeiro deles seria o regime que se orienta por leis convencionadas. Quanto a este não haveria qualquer problema, posto que seria regido por leis puramente humanas, frutos da própria capacidade de reflexão dos seus cidadãos. Assim sendo, são entendidas desde o início como falíveis, mas também como substituíveis e passíveis de correção.

O problema residiria nos regimes que se dizem inspirados divinamente. Dentre eles há aqueles que são regidos por leis divinas, recebidas pelos profetas reais e implementadas por soberanos justos; estes são os mais perfeitos. Mas, ao lado destes, vemos outros que se originam do interesse de homens que usurpam as palavras dos Profetas, intitulando-se inspirados por Deus. Há também aqueles que aceitam uma parte da mensagem de Deus e abandonam aquilo que não lhes é conveniente, ou mesmo agem plagiando as palavras dos profetas e usurpando uma mensagem que não lhes foi destinada, tirando-a do seu contexto original, o que altera consideravelmente a finalidade e o objetivo da lei. Estes regimes sustentados por falsos profetas ou homens que usurpam ou distorcem as palavras de Deus são os piores e os que devem ser denunciados e combatidos.

Referências

AL-FARABI. *A cidade virtuosa.* Trad., introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FARABI, Abû Nasr. *Obras Filosóficas y Políticas.* Ed. e trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

COHEN, Hermann; BRUCKSTEIN, Sh.; GIBBS, Robert. *Ethics of Maimonides.* Madison: University of Wisconsin Press, 2004.

CRONE, Patricia; HINDS, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval.* São Paulo: Loyola, 1998.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus Em Busca Do Homem.* São Paulo: Paulinas,1975.

HINOJOSA MONTALVO, José. Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión. *In: Los marginados en el mundo medieval y moderno.* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 25-41.

IBN ARABI. *Viaje al Senõr del Poder.* Málaga: Editorial Sirio, 1988.

LURI MEDRANO, Gregorio. *Erotismo y prudencia: Biografía intelectual de Leo Strauss*. Madrid: Editorial Encuentro, 2012.

MAIMON, Mose Ben. *Guia de Perplejos.* Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RUIZ GÓMEZ, Francisco. Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media. *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie III, H. Medieval, t. 6, pp. 57-78, 1993.

RUIZ, Manuel. La ummah, la sunnah del profeta y el califa: la visión sunita. *Estudios de Asia y África,* v. 51, n. 2, pp. 283-328, 2016.

STRAUSS, Leo. *Leo Strauss On Maimonides.* The Complete Writings. Edited with an introduction by Kenneth Hart Green. University of Chicago Press, 2013.

NOTAS SOBRE *LA THÉOLOGIE POLITIQUE DE ROUSSEAU*

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Doutor em Educação pela UFC

Mestre em Ética e Filosofia Política pela UECE

jarbassvc@gmail.com

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar a relação entre religião e política no pensamento de Rousseau avaliando os seus limites e possibilidades tanto a nível teórico como prático. Para tanto, utilizamos como nosso objeto de estudo a obra *La théologie politique de Rousseau*, organizada por Ghislain Waterlot. Além deste livro, que nos é central, utilizamos como fontes de pesquisa, outras referências que nos são primordiais, como as *oeuvres complètes* de Rousseau e os artigos e livros dos seus principais comentadores, tais como: Bernard Groethuysen, D. Parodi, Henri Gouhier, Robert Derathé, Lelia Pezzillo e Harald Höffding. A metodologia empregada foi a da pesquisa documental comparativa, descritiva e crítica dos autores citados. O problema, do qual partimos, indaga sobre a possibilidade concreta de unir a crença religiosa dos particulares às leis promulgadas pelo Estado no interior do pensamento rousseauniano. Partindo deste contexto metodológico, dividimos a organização da nossa pesquisa em duas etapas: a primeira se ocupa em fazer um breve resumo dos artigos que compõem o livro organizado por Waterlot; o segundo, de opinar sobre os referidos escritos, respondendo, mesmo que de maneira provisória, ao difícil problema da relação entre religião e política no pensamento de Rousseau.

Palavras-chaves: Religião. Política. Leis. Estado. Rousseau.

Résumé

L'objectif du présent travail est d'analyser la relation entre religion et politique dans la pensée de Rousseau évaluant ses limites et ses possibilités tant au niveau théorique que pratique. Nous avons utilisé pour cela, comme objet d'étude, l'ouvrage *La théologie politique de Rousseau*, organisé par Ghislain Waterlot. Outre ce livre, qui nous est essentiel, nous utilisons comme sources de recherche d'autres références, également importantes, telles que les *œuvres complètes* de Rousseau et les articles et les livres de ses principaux commentateurs, comme: Bernard Groethuysen, D. Parodi, Henri Gouhier, Robert Derathé, Lelia Pezzillo et Harald Höffding. La méthodologie utilisée fut celle de la recherche documentaire, comparative, descriptive et critique des auteurs nommés ci-dessus. Le problème, duquel nous partons, enquête sur la possibilité concrète d'unir la croyance religieuse des particuliers aux lois promulguées par l'État à l'intérieur de la pensée rousseauiste. En partant de ce contexte méthodologique, nous avons divisé l'organisation de notre recherche en deux étapes : la première s'occupe de résumer brièvement les articles composant le livre organisé par Waterlot; la seconde, de donner une opinion sur ces écrits, en répondant, même de manière provisoire, au difficile problème de la relation entre religion et politique dans la pensée de Rousseau.

Mots-clés : Religion. Politique. Lois. État. Rousseau

A religião civil pensada por Rousseau no *Contrat social* pode unir de forma satisfatória a crença religiosa aos preceitos políticos do Estado? É possível garantir a autonomia dos indivíduos diante das leis promulgadas pelo Soberano? É sobre estes dois problemas que, no livro *La théologie politique de Rousseau* (2010), Florent Guénard, Blaise Bachofen, Ghislain Waterlot e Vera Waksman irão se debruçar[1]. O objetivo deste trabalho, além de analisar os artigos dos autores supracitados, procurará dar uma reposta, mesmo que provisória, a estes questionamentos.

Guénard nos diz que, no pensamento de Rousseau, a religião e a política se ligam uma a outra segundo modalidades complexas. Entre as tensões e problemas que essas modalidades engendram, quatro são particularmente aparentes: a soberania é de origem humana e não divina; o cristianismo do Evangelho corrompe o espírito social; o cristão se liga às coisas do céu e não se interessa pelas coisas da vida; para ser virtuoso não é necessário ser cristão. Estas constatações nos levam a crer, avalia Guénard, que somente um povo pode dar a si próprio sua autonomia – o que constitui sua dimensão política – e nenhum agente externo pode fazer isto por ele, como a religião, por exemplo.

Não obstante, a religião e a política, observa Guénard, não podem ser separadas da organização do corpo social. Ele avalia que "[…] a unidade, a estabilidade, a duração da comunidade parece solicitar uma ligação religiosa que se una ao estabelecimento político de costumes cidadãos." (GUÉNARD, 2010, p. 17). A ideia de Rousseau, segundo o autor, é dar autonomia para a política apelando-se para a decisão livre do povo de se dar leis, sem excluir, contudo, a religião que lhe

1 Além destes autores, o livro organizado por Ghislain Waterlot, conta com os artigos de Antoine Hatzenberger e Julie Saada. Os textos destes autores consideram o problema teológico-político de Rousseau a partir de outras perspectivas. Por isso, embora importantes, não os analisamos neste trabalho.

serve de base[2]. Sobre isso, no *Manuscrit de Genève* (primeira versão do *Contrat social*), no capítulo destinado à religião civil, Rousseau (*OC,* III, p. 336) escreve que "Nenhum povo subsiste e nem subsistirá sem religião […]". Na versão definitiva do *Contrat social*, a religião civil aparecerá como uma retomada do direito; a intenção de Rousseau é normativa e ele reconhece que a religião civil é a religião legítima do Estado republicano[3].

O objetivo de Rousseau, a propósito da religião civil, é fixar o lugar da religião no interior do Estado. Guénard (2010, p. 18) avalia que somente a política pode permitir uma conciliação entre si própria e a religião; Rousseau, procurando distingui-las, assevera o intérprete, fará da política uma arma contra os excessos do cristianismo, opondo-se, em particular, contra sua tendência de tornar-se superstição[4]. Para evitar que isto ocorra, assevera o intérprete (2010, p. 19), é necessário que se estabeleça no Estado um culto racional. Isto posto, é importante distinguir na religião o "verdadeiro" e o "falso" e observar os seus efeitos morais e temporais. Na religião civil, as leis impõem dogmas e não respeitar seus compromissos é mentir diante delas[5].

Guénard (2010, p. 34) lembra que, na religião civil, o soberano não possui autoridade sobre a conduta dos cidadãos (a crença na religião cristã, por exemplo, não é uma obrigação); ele não tem nenhum direito de determinar aquilo que é

2 Rousseau procura com a religião, sublinha Guénard (2010, p. 31), manter o interesse geral (ou seja, a coesão social). De outra parte, continua ele, a religião é aquilo que faz que um povo seja um povo.

3 Guénard (2010, p. 31) associa este reconhecimento, por parte do genebrino, a duas condições essenciais: a religião civil é legítima na medida em que respeita às opiniões dos cidadãos, dado que a política só deve intervir na religião quando esta interfere nos assuntos políticos do Estado.

4 Sobre a tendência da religião a tornar-se superstição e, por consequência, em fanatismo, é importante consultar as *Lettres de la montagne*, em especial a *première lettre* (*OC,* III, p. 695,703). Este tema também é abordado pelo genebrino na *Lettre à Christophe de Beaumont* (*OC,* IV, p. 971).

5 Acerca do engajamento do indivíduo com relação a religião civil e o direito de vida e de morte do soberano sobre ele, consultar o *Contrat social* (*OC,* III, p. 468 *et seq*.).

verdadeiro e aquilo que não é em matéria de religião. Assim, se os artigos da religião civil são dogmas, esses dogmas são morais mais do que dogmas de religião no sentido estrito[6]. Pois "[…] é diante das leis e não de Deus que nos engajamos. Deste modo, a santidade do contrato social e das leis não pode ser derivada da existência da Divindade." (GUÉNARD, 2010, p. 34).

No *Projet de Constitution pour la Corse* (*OC,* III, p. 919), Rousseau afirma que o primeiro passo para a cidadania consiste em um juramento solene. Neste caso, ressalta Guénard (2010, p. 35), a religião serve a política de dois modos: de um ponto de vista interno, a crença tem efeitos morais e produz um tipo de engajamento constante e sólido que permite a coesão social. A política usa os efeitos da crença, mas precisamente do cristianismo. De um ponto de vista externo, igualmente, o juramento assegura, através de uma dura repressão, o cimento público. Nos dois casos, os atos e os discursos devem coincidir e assegurar a eficiência da religião civil.

Guénard (*Ibid.*) declara que a religião civil é uma ligação do sagrado às leis, mas essa ligação é instável, pois este instrumento pode tornar-se um obstáculo. "[… A política,] quando se utiliza da religião, quer conservar a vida no futuro sem indiferença, o espírito social sem cerimônias, a santidade das leis sem teocracia." Para Rousseau, continua Guénard, a religião civil tem por intenção realizar-se como uma religião tolerante, mas não abole os ritos do engajamento (próprios dos governos teocráticos) e os dogmas das religiões históricas, ressignificando seus templos e altares.

Embora a religião seja necessária na constituição dos corpos políticos, afirma Guénard (*Ibid.*), é impossível que ela permita a liberdade dos indivíduos. A religião

6 Nas *Lettres à la montagne*, Rousseau faz uma contundente defesa dos dogmas da religião civil. Sobre isso, consultar principalmente a *première lettre* (*OC,* III, p. 694).

civil, em teoria, procura evitar a subordinação dos homens pelos homens por obediência as leis. Mas é necessário, de forma efetiva, nesta obediência, que as leis sejam coisas. Como nos diz Rousseau no *Émile* (*OC,* IV, p. 311): "Se as leis das nações pudessem ter como aquelas da natureza a inflexibilidade que jamais nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência humana [estaria relacionada] às coisas [da natureza[7]]." Assim, conclui Guénard (2010, p. 36), Rousseau pode sugerir, através da religião civil, o problema político da autonomia, mas não pode de modo algum solucioná-lo.

Blaise Bachofen (2010) assevera que existem três chaves de leitura para entendermos a religião civil de Rousseau: a religião seria um instrumento a serviço de fins essencialmente políticos; a instituição da religião civil obedeceria às exigências teológicas e morais ligadas ao teísmo; a religião seria uma ferramenta a ser neutralizada progressivamente pela política no Estado. Ao contrário de Guénard, cujo a religião civil é *nécessaire* e *impossible*, Bachofen acredita que a religião civil rousseauniana é uma moral puramente civil que suprime a modalidade propriamente teológica da ligação entre a moral civil e a ordem política. Bachofen concluirá, como veremos, que o objetivo da religião civil é a supressão tendencial do teológico enquanto tal na ordem política.

É claro, segundo Bachofen (2010, p. 43), o fracasso ético do teísmo em sugerir o funcionamento de uma comunidade política baseada na consciência e na razão, por sua vez interligadas aos puros preceitos do Evangelho. No *Contrat social* (*OC,* III, p. 378) Rousseau reitera que "[…], se soubéssemos receber [a justiça universal] do alto [,

7 Como ressalta Vernes (2009, p. 225), "[Para Rousseau, …] as leis naturais têm uma inflexibilidade que nenhuma força humana pode vencer, elas são susceptíveis de serem conhecidas cientificamente, tais às leis da óptica; a lei de atração que age segundo as massas e não tem nada de incompatível com a extensão e a divisibilidade".

ou seja, de Deus,] não teríamos a necessidade nem de governo nem de leis[8]". De início, Bachofen (2010, p. 48-49) insiste que, para Rousseau, a religião é o elemento sentimental que auxilia os homens no cumprimento da lei. Contudo, em seguida, lembra da insuficiência da sociabilidade natural[9] (colocada em prática pela consciência) e da impossibilidade de um teísmo de Estado. O teísmo político, arremata Bachofen (2010, p. 47), é um sistema de governo ineficaz porque não pode ser conhecido e reconhecido tendo por base a íntima convicção da consciência.

Sobre isso, Bachofen (2010, p. 55-56) ressalta que a religião civil seria antes de tudo uma espécie de teologia política negativa que visa suprimir tudo aquilo que tende a viciar o funcionamento da ordem política. É o que observamos na *Lettre à Voltaire sur la Providance*. Nela, Rousseau evoca a ideia de uma profissão de fé civil:

> Fora os princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa, porque podem existir religiões que ataquem o fundamento da sociedade, e é necessário começar por extinguir essas religiões para assegurar a paz do Estado. (*OC,* IV, p. 1073).

Uma outra função da profissão de fé civil de Rousseau, agora assertiva e não mais negativa, reitera Bachofen (2010, p. 59), é fazer com que os homens amem as leis em geral, tornando possível que esses mesmos homens interiorizem as leis e os costumes em seus corações e em suas consciências.

8 Esta tese se repete no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* (*OC,* III, p. 187-188): "Os vícios que tornam necessárias as instituições sociais são os mesmos que tornam o abuso inevitável […]. Seria fácil provar que todo governo, sem se corromper ou se alterar, marcharia sempre exatamente segundo o fim de sua instituição, teria sido instituído sem necessidade, e que um país onde ninguém não iludisse as leis e nem abusasse da magistratura não teria necessidade nem de magistrados nem de leis".

9 "[...] as virtudes sociais das almas puras, que são o verdadeiro culto que Deus quer de nós, escaparão sempre a multidão." (ROUSSEAU, *CS,* I, 7, *OC,* III, p. 364). Ver também o capítulo II do *Manuscrit de Genève* (*OC,* III, p. 285-286).

> […] A "profissão de fé puramente civil" é no fundo um caso particular da ligação entre as leis e os costumes: todas as leis, quaisquer que elas sejam, devem, para Rousseau, ser o objeto de uma tal interiorização, de uma tal crença." (*Ibid.*).

Sem isso, escreve o genebrino no *Discours sur l'économie politique* (*OC,* III, p. 249): "[…] o rigor dos castigos não é que um vão recurso imaginado por pequenos espíritos para substituir o terror ao respeito que eles não podem obter."[10]

A religião civil ou a santidade do contrato e das leis deve garantir, portanto, nesse sentido, a coexistência de várias crenças impondo a lei como imperativo para a tolerância. A solução encontrada, neste caso por Rousseau, na relação entre o teológico e o político, observa Bachofen (2010, p. 56), é unir "[…] um princípio lockeano (a tolerância civil, o respeito a todas as crenças) empregando um meio hobbesiano (a obrigação civil, que impõe a todas às confissões no Estado adotar um dogma religioso)."[11] Diferente das conclusões do Vigário saboiano que são repletas de precauções e argumentos, recorda Bachofen (2010, p. 57), os dogmas da "profissão de fé puramente civil" devem ser não somente simples, mas, sobretudo, enunciados sem explicações nem comentários.

No *Manuscrit de Genève,* Rousseau escreve:

10 Apesar de reconhecer que a profissão de fé puramente civil seja um instrumento contra a violência dos regimes teocráticos, Bachofen (2010, p. 57) alerta que esta mesma profissão de fé pode tornar-se deletéria ao obrigar os cidadãos a amar as leis acima de tudo. Ele conclui, contudo, que "[...] A religião civil pode, portanto, ser descrita como o meio menos ruim de integrar "as instituições religiosas" na constituição do Estado." (*Ibid.*).

11 Sobre o debate de Rousseau com Hobbes e Locke acerca da relação entre política e religião, leia-se: BACHOFEN, 2010, p. 50, 51, 58 e 59.

> Nós não sabemos a que ponto a esperança da vida no além pode engajar um fanático a desprezá-la. Trocai suas visões e dai-lhe a mesma esperança pelo preço da virtude e vós o tornará um verdadeiro cidadão. (*OC*, III, p. 336).

Se nós não podemos renunciar a exigir dos cidadãos, avalia Bachofen (2010, p. 60), que eles amem as leis e o contrato social em geral, que eles interiorizem sua legitimidade, tornando-se assim "virtuosos"[12], e não é absurdo concebermos que eles façam isto suprimindo a crença em favor da ordem política. Rousseau não quer dirimir o teológico no político, pensa Bachofen, mas suprimir aquela da vida social. Não se trata, portanto, de aproveitar-se da fé religiosa e convertê-la em adoração ao Estado, mas de tornar o amor às leis em algo próprio ao Soberano. Os exemplos abundam no *Contrat social*, quando Rousseau escreve sobre a virtude dos Romanos no capítulo dedicado à religião civil; no *Discours sur l'économie politique* e na *Lettre à d'Alembert*, especialmente quando o genebrino procura construir meios de uma edificação cívica e não teológica para o Estado; mas, principalmente, no *Projet de Constitution pour la Corse* e na *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, onde Rousseau propõe instituições que possam produzir uma crença não religiosa em favor de uma ordem político-jurídica.

Ghislain Waterlot (2010) começa seu escrito com a seguinte problemática: a religião civil é necessária? Ele encontrará a resposta para o problema no *Manuscrit de Genève*, em especial na parte que Rousseau dedica a religião civil: "*Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion*[13]". O ponto de partida (*le point de départ*) do

12 Bachofen (2010, p. 55) observa que a profissão de fé civil impede o domínio da teologia, sua intenção, portanto, não é tornar as pessoas mais virtuosas e sim impedir que a religião prejudique o funcionamento do corpo social. Contudo, o amor às leis, que a profissão de fé civil impele aos cidadãos, é o elemento afetivo e, por isso, substitutivo do aspecto emocional próprio das crenças religiosas e igualmente importante para a coesão dos indivíduos na ordem social.

13 "Nenhum povo subsiste e nem subsistirá sem religião." (*OC*, III, p. 336). (Tradução nossa).

intérprete serve-lhe como uma estratégia para pontuar a impossibilidade de um *corps social* formado majoritariamente por ateus, ou seja, um *état irreligieuse*.

Em *Rousseau juge de Jean-Jacques* (*OC,* I, p. 967), em especial no *troisième dialogue,* o genebrino acusa os *philosophes* ateus, provavelmente o grupo de d'Holbach, de destruírem consciências em arrogando-se detentores absolutos da verdade; além de sectários, diz ele, estes senhores são autoritários, pois perseguem e expõem à galhofa pública qualquer um que se opõe às suas opiniões. No livro IV do *Émile* (*OC,* IV, p. 632), Rousseau constata que de início o ateu é um militante, tão dogmático quanto seus adversários. Os *philosophes*, diz ele, querem submeter os homens aos seus sistemas ininteligíveis, alimentados unicamente pelo orgulho e pelo amor-próprio (*amour-propre*).

Rousseau, no livro IV do *Émile* (*OC,* IV, p. 633), afirma que a irreligião "[…] concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do *eu* humano". Para o genebrino, constata Waterlot (2010, p. 69-70), o ateísmo amolece as relações sociais e considera o individualismo como um bem supremo. O que incomoda Rousseau, continua o intérprete (2010, p. 70), não é tanto a violência das ideias perpetradas pelo ateu, mas sua indiferença com relação a santidade da sociedade política[14].

Waterlot (2010, p. 70-71) identifica em algumas passagens da *Nouvelle Héloïse* (*OC,* II, p. 359), especialmente na parte III, carta XVIII, nas considerações de Julie sobre o casamento, que a dessacralização das relações do matrimônio promovida pelos *philosophes* legitima o adultério. Mas é na polêmica de Rousseau com Helvétius que o intérprete concentrará suas atenções. Jean-Jacques se oporá basicamente a duas

14 Em seu *Préface de Narcise* (*OC,* II, p. 967) Rousseau confirma esta tese: "O gosto pela filosofia relaxa todas as ligações de estima e de benevolência que prendem os homens a sociedade".

teses do autor *De l'Esprit*: o interesse pessoal conduz ao interesse geral; e o bom cidadão se forma pelo temor aos castigos. No primeiro caso, pensa Rousseau, a vontade geral não é uma junção de interesses particulares; o amor às leis é prova do fim do mero interesse individual (individualista) e da abnegação do sujeito a esta mesma vontade geral. No segundo, o genebrino concorda, afirma Waterlot (2010, p. 72) que "Numa situação sã, as leis não são reforçadas pelo dinheiro e pela polícia, mas pelo amor que nos prende a ela".

Na filosofia rousseauniana, conclui Waterlot (2010, p. 89), a religião não se configura como uma ameaça ao corpo político, mas tornar-se o seu indispensável reforço. Para Waterlot (2010, p. 88), os homens sempre conheceram a presença da religião no corpo social. O religioso, aliás, diz ele, é uma realidade duplamente ancorada no coração humano: pelo efeito da história e pela consciência. De outra parte, continua, em nenhum momento Rousseau fala da religião como de uma realidade que poderia desaparecer em política. Em sua opinião, é preciso saber diferenciar o que Rousseau critica e o que ele defende; Jean-Jacques combate a teologia, mas não a religião. Para o autor do *Contrat social*, assevera o intérprete (*Ibid.*), o espírito teológico é nocivo; ele introduz constantemente a desordem no Estado pelo desejo de impor sutilezas dogmáticas e pela pressão em vista de exercer um poder em nome dessas sutilezas. O espírito religioso, ao contrário, lhe é benéfico em todos os aspectos. Ele se enraíza na voz da consciência[15].

Vera Waksman (2010) inicia seu escrito perguntando: que tipo de intervenção do religioso no político Rousseau propõe? Waksman utiliza-se das críticas feitas por Rousseau às ciências e às artes no *Second discours* (1750) para opor o conhecimento produzido por elas à utilidade social da moralidade na constituição da ordem

15 "*L'essence divine se fait sentir au dedans de nous*" (ROUSSEAU, NH, VI, 8, *OC,* II, p. 696-697).

política. Rousseau concorda, afirma Waksman (2010, p. 95), que o conhecimento é incompatível com a ordem política. "[…] a sociedade política não tem necessidade de ser estabelecida sobre verdades [científicas] impossíveis, mas sobre princípios que possam ser tidos por verdadeiros para uma comunidade política." (*Ibid.*). Neste caso, continua a intérprete, o genebrino alerta que é preciso, ao edifício da política racional, uma sustentação passional, proveniente dos costumes (*moeurs*).

A religião seria este elemento sentimental cultivado no seio do povo. O primeiro serviço que ela deve prestar ao político, diz Waksman (2010, p. 98), é transformar o transcendente em argumento: "[… A retórica é o] elemento persuasivo e indispensável para transformar o conjunto dos indivíduos que não se interessam senão em si mesmos em um "corpo moral e coletivo"." (*Ibid.*). No *Contrat social*, lembra Waksman (2010, p. 96-97), o legislador é o mediador entre os cidadãos e a santidade das leis na vida dos corpos políticos; é ele que *fait parler les dieux*.

O outro serviço dado pela religião ao político é que esta dá aos homens, como afirma Rousseau no *Manuscrit de Genève* (*OC,* III, p. 318), "[…] uma força interior que penetra até a alma". Waksman (2010, p. 99) sublinha que, para Rousseau, a ligação entre as crenças e o comportamento é estreito, de sorte que a religião tem necessariamente uma influência decisiva na moralidade dos povos. No *Contrat social*, Rousseau limita pelo critério da utilidade pública[16], o direito do soberano sobre o controle das crenças, ele assinala que o que "[…] importa ao Estado é que cada

16 "O direito que o pacto social dá ao Soberano sobre os sujeitos não ultrapassa […] os limites da utilidade pública. Os sujeitos não devem, portanto, satisfação ao Soberano de suas opiniões, contanto que essas opiniões importem a comunidade." (*CS,* IV, 8, *OC,* III, p. 468). Waksman (2010, p. 100) afirma: "[Para Rousseau], o Estado tem o direito de intervir ou de inspecionar as crenças dos indivíduos na medida em que eles colocam em perigo a ordem social, sem que se contradiga, [por parte do genebrino], a defesa da liberdade da consciência [individual]". Sobre isso, ver a *Lettre à Christophe de Beaumont* (*OC,* IV, p. 972).

cidadão tenha uma religião que lhe faça amar seus deveres [sociais].” (*OC,* III, p. 468). Waksman (2010, p. 99) observa que, para Rousseau, a ordem social depende menos da obediência à autoridade que do amor à lei, expressão da vontade geral.

O amor às leis reforça os laços entre a política e a religião na medida em que esta serve de base à moralidade pública, pondera Waksman (2010, p. 100). No pensamento de Rousseau, continua a intérprete, a religião torna-se o fundamento afetivo do Estado tendo em vista que contribui para o reforço da vontade geral, da atuação do legislador e na formação de cidadãos virtuosos, capazes de um engajamento moral.

Para Rousseau, assegura Waksman (2010, p. 101), é a vontade geral que estabelece uma série de dogmas aos quais as leis forçam a adesão dos cidadãos. A ação do legislador é assim continuada pela religião civil. A horizontalidade dos preceitos emanados pela vontade geral complementa-se assim pela verticalidade posta a seu serviço pelo legislador; uma verticalidade submissa às necessidades da horizontalidade. “[…] Nós os iguais decidimos o que é melhor, ou antes o que é necessário para estabelecer uma profissão de fé civil. Eis à utilidade da religião.” (*Ibid.*).

Contudo, na *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*OC,* IV, p. 636), o preceptor do Emílio lembra ao seu pupilo que apenas o amor às leis não garante a virtude; a ordem social também requer uma ligação do homem com Deus[17]. Rousseau percebe, anota Waksman (2010, p. 103), que se a religião é necessária como disposição passional para a moralidade, não é pela Revelação que nós ascendemos aos

17 A respeito das formulações de Rousseau relacionadas ao amor à virtude e a ordem social, ver: Lettre à l’abbé de Carondelet, le 4 mars 1764, *In*: *Correspondance complète*, ed. Ralph A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, puis Oxford, The Voltaire Foudation, 1965-1998, 52 vols., XIX, lettre 3166; ou *Lettres philosophiques*, présentées par Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1974, p. 127 *et seq.*

princípios da justiça e da virtude, mas é por nossa própria consciência. É o que nos diz Rousseau no *Émile* (*OC,* IV, p. 602): "Há no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre ao qual, malgrado nossas próprias máximas, nós julgamos nossas ações e aquelas do outro como boas ou más, e é a este princípio que eu dou o nome de consciência".

Waksman (2010) assegura que, para Rousseau, a religião é necessária para a consolidação dos *corps politiques*. Inclusive, a autora aventa a possibilidade de uma ligação entre a religião civil e a religião natural na ordem social[18]. Contudo, continua a autora, a constatação que Rousseau faz em seu *Principes du droit de la guerre* (2014, p. 23) é de um homem cindido entre a obediência e as leis da ordem social – particularista e própria do contrato social –, e sua vocação universal à liberdade, presente na sua consciência e conforme o direito natural[19]. Assim, conclui Waksman:

> A religião natural subtende a religião civil e na sua aspiração universal coloca em evidência a ausência do direito positivo entre as nações. A unidade tão procurada por Rousseau não se realiza, pois no novo estado de guerra o conflito entre o homem e o cidadão reaparece. (WAKSMAN, 2010, p. 108).

Malgrado as diferenças entre os autores sobre a difícil relação entre política e religião no pensamento de Rousseau, todos concordam que o genebrino não quer

18 "A religião civil inspirada na religião natural aspira a sacralizar à legalidade e a constituir assim um cidadão que seja propriamente um homem; um homem que, pertencendo a sociedade particular, possa também pertencer a sociedade geral do gênero humano." (WAKSMAN, 2010, p. 107).

19 Nos *Principes du droit de la guerre* (2014, p. 23), podemos ler: "A primeira coisa que eu observo, considerando a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta na sua constituição, que torna a todos vacilantes. De homem a homem, vivemos em um estado civil e submisso às leis; [por outro lado], de povo a povo cada um goza da [sua] liberdade natural: [neste caso,] aquilo que torna no fundo nossa situação pior que suas distinções nos são desconhecidas. Pois vivendo às vezes na ordem civil e no estado de natureza, nós somos sujeitos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar a segurança em nenhum dos dois".

submeter o cristianismo a uma crítica radical. "*Il estime qu'il faut avoir recours à une forme de religion politique*" [20], assevera Waterlot (2010, p. 8). Rousseau não se utiliza da política, continua o intérprete, para pensá-la isoladamente, mas para estudá-la através do diálogo com a religião; seu interesse é entender a influência das crenças religiosas na vida dos Estados e das pessoas. O genebrino avaliou, por exemplo, que o cristianismo tem de positivo o espírito dos Evangelhos e de negativo a cisão entre o poder temporal do rei e o poder religioso do padre; estas constatações são evidentes para nossos comentadores.

Embora alguns intérpretes do pensamento rousseauniano afirmem a possibilidade da realização da união entre religião e política no interior do Estado, *la théologie politique* de Rousseau nos parece impossível. O legislador e as leis devem respeitar os costumes dos povos, cuja a religião é parte integrante. Rousseau sabe que ela é a primeira grande força civilizadora[21]. É o que escreve nosso autor no *Contrat social:*

> Isto é o que forçou em todos os tempos os pais das nações a recorrerem a intervenção do céu e de honrar os Deuses de sua própria sabedoria, a fim que os povos, submissos às leis do Estado como aquelas da natureza, […] obedecessem […] a felicidade pública. (*OC,* III, p. 383).

É com a história dos Antigos que Rousseau descobre o papel do legislador: os povos devem seguir as leis não por decreto, mas por um sentimento que os unam a elas.

20 "Ele [Rousseau] estima que é necessário recorrer a uma forma de religião política". (tradução nossa).

21 Como nos diz Pezzillo (2000, p. 109): "[...] as teocracias, [Rousseau sabe disso], foram as primeiras formas do governo e, por consequência, as religiões sempre guardaram um lugar crucial na vida política, proveitosa ou nefasta: importa, portanto, examiná-las unicamente por ligação à sua função social".

O caráter racional da religião civil, exposta no *Contrat social*, se opõe a este apelo carismático de Rousseau. Neste livro, o genebrino imagina uma vida que teria as vantagens da fé interior e aquelas da religião do Estado, sem enxergar, contudo, os seus inconvenientes. O resultado, como assevera Pezzillo (2000, p. 112), "[…] é um raciocínio confuso que reúne exigências contraditórias". Por exemplo, continua a intérprete, Rousseau reconhece a importância do Estado laico e da liberdade de consciência, mas não abre mão da ideia de que a religião é a garantia indispensável da moralidade; assim, o genebrino prega a tolerância a todos os tipos de crenças na sociedade civil, sem tolerar, contudo, o ateu como membro desta mesma sociedade[22].

Höffding (1912, p. 282) enxerga este nó racional do *Contrat* como uma falta de Rousseau. "[…] A concepção do mundo puramente objetivo não é considerada por ele nas suas relações com as necessidades do coração". (*Ibid.*). Parodi (1912, p.316), assim como Guénard, afirma a *nécessité*, mas, ao mesmo tempo, admite a *impossibilité* de uma união entre a religião e a política na constituição dos *corps politiques*, como desejou Jean-Jacques. O intérprete argumenta que o genebrino idealizou uma religião pública, baseada na liberdade pessoal da consciência moral, sem que, contudo, que esta consciência pudesse exercer sua autonomia, haja vista que na esfera pública ela deveria estar subordinada ao domínio do soberano[23]. Porém, apesar disso, o

22 Na *Nouvelle Heloise*, Wolmar, o ateu virtuoso, é um homem raro que sabe escutar a voz do coração. Contudo, como afirma Gouhier (2005, p. 249): "[Para Rousseau], o ateu virtuoso é tão inconsequente quanto o devoto intolerante, pelo perigo social que ele professa [a falta de apego à moralidade pública]". Sobre isso, nos lembra Derathé (1949), a "virtude" de Wolmar é insuficiente sem a fé, tanto que, ao final do livro, Rousseau ensaia a conversão do seu personagem ao cristianismo.

23 Sobre isso, indaga Groethuysen: como conciliar uma moral universal numa consciência individual? Ao que ele responde de dois modos: no Estado o que deve prevalecer são as leis e não a voz do coração, ou seja, "[...] o absoluto moral revelado pelas "luzes naturais" não saberia se conciliar com o relativismo social [próprio do Estado]" (1949, p. 321); numa sociedade acabada, a consciência é coletiva e não mais individual, é a vontade geral que se torna a "suprema manifestação da alma coletiva", isto é, "[...] a moral perde sua característica universal e humana e toma uma feição social

comentador afirma que a religião é necessária, pois garante as regras da moralidade e da justiça entre os homens[24].

Nesta última perspectiva, apresentada por Parodi, a religião se tornaria um instrumento do Estado na consolidação da vontade geral soberana. Contudo, visto sob o prisma do cristianismo, não podemos enxergá-la como uma política, considerando-se que, contrariamente a religião civil, idealizada por Rousseau, ela é uma religião privada do homem, e não do cidadão. Como nos diz Desmonds (2009, p. 87): "[…] Sem dúvida, é necessário um Deus aos indivíduos para torná-los seres virtuosos, mas a religião cristã, como sistema de crenças, não substitui a virtude política". Deste modo, continua o intérprete, "[…] o cristianismo afasta o cristão das preocupações temporais, o torna estranho as virtudes políticas que garantem a independência do corpo social e que constituem, na tradição republicana, o pormenor da cidadania"[25]. (*Ibid.*).

Não podendo ser o cristão um verdadeiro cidadão, ou seja, *un être virtueux*, a religião cristã não pode ser reduzida a um *instrumentum regni* da política, tendo em vista que sua preocupação é unicamente espiritual e não social. Dada a coincidência dos dois principais livros de Rousseau – *Émile* e o *Contrat social* – serem escritos numa

e nacional." (p. 323). A propósito do caráter de universalidade e de generalidade entre a moral e a política no pensamento de Rousseau, ver o artigo de Jean-Pierre Marcos (1997).

24 Derathé (1949) comete uma injustiça ao analisar o artigo de Parodi. Ele afirma que o erro de Parodi foi o de não ter enxergado, no pensamento de Rousseau, a filiação entre moralidade e religião. O que é incorreto, haja vista, como vimos, que para Parodi a moral é dependente da religião, e esta dependência se manifesta claramente no interior da filosofia rousseauniana.

25 "É necessário, para Rousseau, não confundir bondade e virtude: uma é um dom da natureza, a outra uma conquista da vontade. Todo homem que não é depravado, nem subjugado pelas paixões, segue suas inclinações [naturais] para ser bom, tanto que é necessário [na vida social] saber vencê-las para ser virtuoso". (DERATHÉ, 1949, p. 163). Ou seja, "[… aquele] que sabe vencer suas paixões e resistir às suas inclinações é mais que bom: ele torna-se virtuoso e faz provar de uma força da alma que nós não reencontramos senão excepcionalmente entre os homens." (DERATHÉ, 1949, p. 153).

mesma época, é possível, como aponta Gouhier (2005), estabelecermos uma ligação entre a religião do vigário e a religião do legislador. Neste sentido, concordamos com a interpretação de Cotta (1965, p. 192-193) sobre esta simultaneidade entre a *religion naturelle* e a *religion civile* e entre o *Émile* e o *Contrat*, quando ele afirma que "[…] no sistema rousseauísta a política se apresenta como uma verdadeira imitação (*contrefaçon*) da religião ao qual ela acaba por substituir quase integralmente". O que observamos, porém, prossegue o intérprete (1965, p. 194), é precisamente a falência da teoria política rousseauniana que o leva mais tarde a abandonar sua religião civil, "[…] na tentativa assaz singular e significativa de imitar, no silêncio e na bondade, o exemplo de Jesus"[26].

Referências

BACHOFEN, Blaise. La religion civile selon Rousseau: une théologie politique negative. *In*: WATERLOT, Ghislain. *La théologie politique de Rousseau*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 37 – 62.

BRUNSCHVICG, Léon. Jean-Jacques Rousseau. *In*: BRUNSCHVICG, Léon. *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Tome premier. Deuxième édition. Paris: PUF, 1953, pp. 248 – 276.

COTTA, Sérgio. Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau. *In*: ARNAUD, Pierre [et. Al.]. *Rousseau et la philosophie politique.* Paris: PUF, 1965, pp. 171 – 194.

DERATHÉ, Robert. Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau. *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* nº 139, pp. 143 – 173, 1949.

26 Sobre o quietismo religioso de Rousseau, ver Brunschivicg (1953).

DESMONDS, Éric. Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre. *Revue française d'histoire des idées politiques,* nº 29, pp. 77 – 93, 1ºer semestre 2009.

GOUHIER, Henri. La religion du Vicaire savoyard dans la cité du "Contrat social". *In*: GOUHIER, Henri. *Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: VRIN, 2005, pp. 244 – 258.

GROETHUYSEN, Bernard. Le problème religieux et le problème politique. *In*: GROETHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris: Éditions Gallimard, 1949, pp. 283 – 388.

GUÉNARD, Florent. "Esprit social" et "choses du ciel": religion et politique dans la pensée de Rousseau. *In*: WATERLOT, Ghislain. *La théologie politique de Rousseau.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 15 – 36.

HÖFFDING, Harald. Rousseau et la religion. *Revue de métaphysique et de morale,* t. 20, nº 3, pp. 275 – 293, mai 1912.

MARCOS, Jean-Pierre. Universalité et généralité. Entre morale et politique: Rousseau. *Rue Descartes*, nº 17, Instituition de la parole en Afrique du Sud, pp. 89 – 116, juin 1997.

PARODI, D. La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau. *Revue de métaphysique et de morale,* t. 20, nº 3, pp. 295 – 320, mai 1912.

PEZZILLO, Lelia. Législateur et religion civile. *In*: PEZZILLO, Lelia. *Rousseau et le Contrat social*. Paris: PUF, 2000, pp. 103 – 114.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes.* Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Principes du droit de la guerre*. Texte établi, annoté et commenté par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini. Paris: Vrin, 2014.

VERNES, Paule-Monique. Le matérialisme bien tempéré de Rousseau. *In*: BOULAD-AYOUB, Josiane. *Matérialisme des modernes*: *nature et moeurs*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 221 – 238.

WAKSMAN, Vera. "Les difficultés étaient dans la nature de la chose": de la religion de l'homme et du citoyen. *In*: WATERLOT, Ghislain. *La théologie politique de Rousseau*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 91 – 108.

WATERLOT, Ghislain. Rousseau démontre-t-il l'affirmation: "Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion"? *In*: WATERLOT, Ghislain. *La théologie politique de Rousseau*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 63 – 89.

DA CRÍTICA DA RELIGIÃO À CRÍTICA DA POLÍTICA EM MARX: SOBRE A NECESSIDADE DE PENSAR A EMANCIPAÇÃO PARA ALÉM DA POLÍTICA DEMOCRÁTICO-BURGUESA

Renato Almeida de Oliveira

Doutor em Filosofia pela UFC

Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UVA

renatofilosofosds@yahoo.com.br

Resumo

O objetivo do artigo é apresentar algumas ideias políticas de Marx, notadamente em seus textos de juventude, a partir de uma crítica da religião. Pretende-se explicitar as ideias de Marx sobre os limites da política moderna e a necessidade de pensar a emancipação para além da política democrática-burguesa do Estado moderno, politicamente emancipado. A crítica marxiana da política possui como ponto de debate a presença da religião tanto na vida privada dos indivíduos quanto no Estado. Nesse sentido, nossa hipótese é que as ideias políticas de Marx neste período de sua juventude vieram à tona a partir de uma crítica da religião.

Palavras-chave: Religião. Política. Emancipação. Karl Marx.

Abstract

The aim of this article is to show some political ideas of Marx, especially in his early texts, from the starting point of a critique of religion. It is intended to explain Marx's ideas about the limits of modern politics and the need to think the emancipation beyond democratic-bourgeois politics of modern and politically emancipated State. The marxian critique of politics has as debate topic the presence of religion in both State and private life of individuals. In this sense, our hypothesis is that Marx's political ideas in this period of his youth came to light from a critique of religion.

Keywords: Religion. Politics. Emancipation. Karl Marx.

1 Introdução

A concepção abstrata do homem expressa na filosofia do direito de Hegel surge de modo prático no ordenamento do Estado de Direito, nas Constituições da emancipação política moderna. Marx discute esse formalismo político em dois textos

publicados nos *Anais Franco-Alemães*: *Sobre a Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ambos escritos entre 1843 e 1844.

Em *Sobre a Questão Judaica*, por exemplo, a partir de um debate com a crítica de Bruno Bauer ao Estado cristão, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana.

Em 11 de outubro de 1843, na ocasião com 25 anos, Marx chega a Paris, a capital intelectual do mundo, cidade de lutas políticas e sociais e de uma classe operária revolucionária. Em Paris, viviam milhares de refugiados alemães, que fugiram das perseguições políticas do governo prussiano. Esses alemães formaram grupos (espécie de sociedade secretas) de orientação socialista, aos quais Marx passou a frequentar. Foi nestes grupos que ele teve contato com os ideais revolucionários do operariado francês, que marcará toda a sua obra daí por diante. Todo esse contexto será fundamental à formação intelectual do jovem filósofo e lhe dará ânimo para o novo empreendimento que pretende levar a cabo junto a seu amigo Arnold Ruge, a criação de uma revista que divulgasse os ideais revolucionários.[1]

Marx começa então a escrever seus primeiros textos em Paris. Passa a dedicar-se com afinco ao projeto da revista, mesmo havendo divergências teóricas entre ele e Ruge, visto que "Arnold quer fazer dela o ponto de convergência dos liberais da Alemanha e da França, ao passo que Karl pretende, pelo contrário,

1 A respeito desse período da vida de Marx, confira: ATALLI, 2007; LÁPINE, 1983; MCLELLAN, 1990.

transformá-la em instrumento revolucionário." (ATALLI, 2007, p. 74). Contudo, em fevereiro de 1844 é lançado o primeiro número da nova revista, chamada *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*), na qual aparecem dois textos de Marx, que serão o "carro-chefe" desse primeiro e único número.

Nosso objetivo neste texto é explicitar as ideias de Marx sobre os limites da política moderna e a necessidade de pensar a emancipação para além da política democrática-burguesa do Estado moderno, politicamente emancipado. A crítica marxiana da política terá como ponto de debate a presença da religião tanto na vida privada dos indivíduos quanto no Estado. Nesse sentido, nossa hipótese é que as ideias políticas de Marx neste período de sua juventude vêm à tona a partir de uma crítica da religião.

2 Os limites da emancipação política moderna

Ao tratar, aparentemente, de uma problemática religiosa, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na expressão hobbesiana *bellum omnium contra omnes*. A emancipação humana, ao contrário, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a

efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

Analisarei como Marx estrutura a sua argumentação crítica contra essa sociedade, bem como ele se contrapõe à política e ao Estado democrático de direito que regulam as relações sociais e como formula, em partes, a sua concepção de política fundada na concepção de emancipação humana.

Para expor suas ideias, Marx lança mão de uma discussão teórica com o neo-hegeliano Bruno Bauer acerca da questão judaica. Inicialmente, Marx (1) apresenta a crítica de Bauer à questão judaica, mostrando como ele se opõe à influência religiosa no Estado; (2) à medida que reconstrói a argumentação de Bauer, Marx expõe a concepção de emancipação para o neo-hegeliano, e, em seguida, (3) inicia sua crítica à emancipação política. Por fim, (4) Marx conclui seu ensaio com uma crítica ao caráter formal-abstrato dos Direitos Humanos e (5) apresenta sua ideia de emancipação humana, que seria a verdadeira e real forma de emancipação.

Para Bruno Bauer, os judeus alemães são egoístas, por buscarem uma emancipação apenas para si dentro de um Estado de privilégios, como era o caso do Estado Alemão na segunda metade do século XIX. Os judeus queriam usufruir dos direitos de cidadão, mesmo pondo, à frente de sua humanidade, a religiosidade, isto é, sem abandonarem seus preceitos religiosos. Da mesma forma, o Estado cristão não pode conferir aos judeus seus direitos porque atua de acordo com seus preceitos religiosos. Um Estado religioso não pode agir de outro modo a não ser concedendo privilégios àqueles que aceitam seus preceitos, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. Desse modo, os judeus não garantirão os seus direitos, pois o Estado cristão jamais deixará os seus preceitos cristãos, do mesmo modo que o judeu não deixará os seus preceitos judaicos. "Ao querer a emancipação

do Estado cristão está a pedir que o Estado cristão abandone o seu preceito religioso. Renunciará ele, judeu, o seu preceito religioso? Terá então o direito de exigir que outro renegue a sua religião" (MARX, 1989, p. 36). Nesse sentido, uma emancipação política na Alemanha, ou em qualquer outro Estado religioso, não poderá ocorrer.

O objetivo de Bauer é legitimar a emancipação política. Daí ele conclui, após analisar a situação específica do Estado alemão, que o obstáculo à emancipação é a *religião*. Conforme Bauer, a principal oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Nesse sentido, abolindo-se a religião efetivar-se-á a emancipação política. Porém, "[…] enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação." (MARX, 1989, p. 36). Portanto, Bauer concebe a emancipação política como abolição da religião do seio do Estado. Essa é a sua solução à questão judaica. Nesta perspectiva, a análise de Bauer envereda pelo caminho da contradição entre Estado e religião. A emancipação política, que na concepção de Bauer seria a verdadeira emancipação humana, ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser religioso atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal. Daí podemos inferir a ideia fundamental de liberdade para Bauer: ser livre é desfrutar dos direitos inalienáveis do homem que são garantidos pelo Estado. Se alguém quiser cumprir seus preceitos religiosos, que o faça como objeto absolutamente privado. Por exemplo, no caso específico do judeu, ele deixaria realmente de ser judeu se

> […] não admitisse, através do seu código religioso, ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos; se assistisse e participasse, aos sábados, nos assuntos públicos da câmara de deputados. (MARX, 2005, p. 38-39).

Para Marx, todavia, as formulações de Bauer são unilaterais. Bauer submete à crítica apenas o Estado religioso, dando à questão judaica um caráter idealista e teológico. Ele não percebeu que a religião, seja judaica ou cristã, é uma mera projeção das relações sociais. Neste sentido, Marx formula um questionamento que nos faz refletir sobre os limites da emancipação política. Para ele,

> […] não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura? (MARX, 1989, p. 39).

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Vejamos o exemplo dos Estados Unidos da América do Norte: atingiram plenamente sua emancipação política, porém continua a imperar em seus cidadãos um forte espírito religioso. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las.

> Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como a manifestação da insuficiência secular. (MARX, 1989, p. 41).

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da

separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este "[…] é o intermediário entre o homem e a liberdade humana […] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana" (MARX, 1989, p. 43). O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

A democracia moderna é caracterizada, portanto, pela contradição fundamental entre liberdade e igualdade políticas e liberdade e igualdade concretas. Essa é uma contradição imanente à ordem sociopolítica burguesa, o que significa dizer que democracia e capitalismo se opõem fundamentalmente. Isso porque democracia pressupõe determinadas condições materiais para efetivar-se, formas concretas de existência que permitam ao homem pleno desenvolvimento de suas potencialidades, o que o capitalismo, por sua própria estrutura, não pode permitir.[2]

2 "Só se pode falar de democracia quando desaparecem todas as formas de dependência do homem frente ao homem, de exploração e de opressão do homem pelo homem, de desigualdade social e de ausência de liberdade". (LUKÁCS, 2007, p. 28).

3 *Citoyen* e *Bourgeois*: a antropologia formal do estado moderno e a individualidade egoísta da sociedade burguesa

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

> O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45).

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso

se contrapõe à existência do cidadão.[3] Nesse sentido, até que ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política? "A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão" (MARX, 1989, p. 46). Desse modo, se de um lado a Revolução Francesa, como expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro ela consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

> A igualdade e a ideia de comunidade aí subtendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, "o estado político acabado" e plenamente emancipado é, por sua própria essência, "a vida genérica do homem", porém, oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular […] (FURTADO, 2002, p. 168).

Marx sustenta, portanto, que a emancipação política manteve o espírito da religião e, sendo assim, "a contradição em que o adepto de uma religião particular se

3 "Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo […] o cidadão é o servidor do burguês, do *homme* que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições […] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heroico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo." (LUKÁCS, 2007. p. 168).

encontra quanto à sua cidadania é apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil" (MARX, 1989, p. 53). É nesse sentido que a emancipação política não é a verdadeira emancipação humana. Conclui-se que a natureza da emancipação política é contraditória e se o homem desejar emancipar-se humanamente, não deve se livrar primeiramente da religião, mas antes deve ultrapassar as estreitezas da emancipação política moderna, ou seja, os limites da política democrático-burguesa.

4 O pressuposto da crítica religiosa

Com *A Questão Judaica,* também foi publicado o texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Composto inicialmente para servir de introdução à obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em 1843, esse texto reflete o anseio de Marx por unir o "espírito filosófico alemão" com o "espírito político francês". Tal união seria, conforme Marx, o princípio de humanismo.

A *Introdução* tem como pressuposto teórico a crítica religiosa, tendo em vista que esta atingiu o seu termo, o que levou Marx a situar suas considerações no campo sociopolítico. Marx inicia a sua exposição reportando-se a essa crítica realizada na Alemanha pelos filósofos neo-hegelianos, em especial, Ludwig Feuerbach. Este, de acordo com o contexto intelectual da época, havia desvendado a verdadeira essência da religião, desmistificando e humanizando o ser de Deus, despojando-o do seu caráter sobre-humano. Na verdade, Deus é o próprio homem que se alienou de si e elevou sua essência ao universal. Por isso que em Deus o homem encontra apenas o seu reflexo.

Com essa ideia, Feuerbach inverte uma das máximas religiosas: o homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, ao contrário, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem. Do mesmo modo, a religião não faz o homem, mas é este quem a constitui, porquanto a religião é a mera expressão efetiva da alienação da genericidade (autoconsciência) humana. A religião revela a universalidade humana, porém, uma universalidade abstrata, hipostasiada, contraposta à existência real do homem. Este, em seu estranhamento, almeja as "coisas do céu" como se buscasse a sua verdadeira vida.

Essa crítica religiosa realizada por Feuerbach põe em questão o resgate do homem real, sensível, restituindo-lhe todos os seus atributos outrora alienados em Deus. Este é o *aspecto positivo* da crítica religiosa, do qual a análise marxiana partirá, dando continuidade ao resgate do homem, na busca das condições materiais que possibilitem uma real efetivação das potencialidades humanas na existência concreta dos indivíduos.

A crítica de Marx situa-se no campo sociopolítico, no qual a religião é produzida. É na vida social que se funda a inversão dos atributos humanos. Nessa perspectiva, a crítica feuerbachiana mostra-se limitada, revelando seu *aspecto negativo*, pois não desceu à fonte do estranhamento religioso, que, consoante Marx, seria a própria sociedade civil em suas contradições. Feuerbach não atentou para o fato de que é a insuficiência secular, isto é, a insuficiência da sociedade e do Estado moderno, que conduz o homem ao estranhamento de sua essência, na medida em que não são garantidas as condições materiais necessárias à satisfação de suas carências básicas. Desse modo, Marx afirma que é o Estado e a sociedade quem criam a religião enquanto reflexo de sua insuficiência:

> […] o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião. (MARX, 1989, p. 77).

A afirmação acima, de que o homem não é um ser abstrato fora do mundo, revela a compreensão marxiana do princípio antropológico de Feuerbach. Este princípio, porém, conforme Marx, é limitado, porquanto não atribui ao homem a determinação histórico-social. Desse modo, a superação do antropologismo abstrato de Feuerbach desemboca numa crítica sociopolítica, uma crítica ao *mundo invertido*, à sociedade burguesa, a qual, respaldada pelo Estado, cria a religião como reflexo de sua insuficiência.

Enquanto *teoria geral do mundo*, *resumo enciclopédico*, a religião revela as contradições e insuficiências seculares. O religioso que busca em Deus a paz, a satisfação, o bem, revela uma realidade social violenta, injusta e má. Por isso que a religião é a *lógica em forma popular* da sociedade. Enquanto *sanção moral*, a religião justifica os valores sociais que, em geral, encobrem as relações injustas e desiguais. Ela, por um lado, ameniza, conforta os homens de seus sofrimentos, por outro, justifica esses sofrimentos. É nesse sentido que ela é a *base geral de consolação e justificação*. Em suma, a religião constitui-se como reflexo da genericidade humana não efetivada na vida concreta. Sendo assim, para Marx, a luta contra a religião é uma luta indireta contra as contradições da sociedade civil burguesa; a crítica à religião é uma crítica indireta ao modo de vida do homem na modernidade.

Ao constituir-se como expressão da miséria real dos homens, a religião é, simultaneamente, um protesto contra essa miséria. É nesse sentido que Marx a define como "o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma" (MARX, 1989, p. 78); em poucas palavras, é "o ópio do povo" (MARX, 1989, p. 78). Desse modo, é preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim a vida humana poderia fundar-se na vontade livre, na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, numa relação de equidade. Nas palavras de Marx:

> A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência de sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola. (MARX, 1989, p. 78).

5 A unidade entre homem e filosofia como princípio emancipatório

Resgatado o homem e desmitificada a religião, a tarefa fundamental da filosofia agora é explicitar a verdade deste mundo, isto é, o auto-estranhamento humano na vida social, no trabalho, na política e na economia. Marx está consciente dessa tarefa filosófica e o objetivo dos seus escritos pós 1844 é realizá-la. Superar as formas burguesas de relação, nas quais as esferas sociais pressionam-se umas às outras, imperando a estreiteza do espírito e uma política da insignificância, que não possui valor algum para a vida dos indivíduos, é o intuito da filosofia marxiana.

Marx não pretende simplesmente negar um modo determinado de estranhamento, no caso o estranhamento religioso – e alcançar as mesmas conquistas políticas dos Estados modernos, pois isso seria uma mera reconfiguração do estado de estranhamento. O que Marx verdadeiramente pretende é revolucionar toda e qualquer forma estrutural de estranhamento nos campos da política, economia, entre outros. Em outros termos, o alvo da filosofia radical de Marx "[…] é um inimigo que ela procura, não refutar, mas *destruir*" (MARX, 1989, p. 80).

A filosofia não pode mais permanecer alheia à realidade, não pode constituir-se como fim em si mesma; deve ir além da crítica formal, teórica e tornar-se crítica radical, isto é, corresponder aos anseios dos homens em sua realidade fática, historicamente determinada.[4]

Para Marx, a Alemanha atingira o nível das nações modernas apenas no pensamento, ao passo que essas nações possuíam sistemas políticos bem desenvolvidos. Marx não pretende, entretanto, que a Alemanha atinja o *status quo* das nações modernas e que nenhuma nação se restrinja a esse *status*, mas que o ultrapasse, pois, do contrário, as conquistas políticas seriam limitadas, como foram as conquistas advindas da emancipação política. O futuro da Alemanha, diz Marx, e acrescento como o futuro das nações modernas, "[…] não pode restringir-se nem à

4 Essa ideia de Marx reflete o anseio do movimento Jovem Hegeliano, a saber, a transformação da realidade política. Contudo, enquanto os hegelianos permaneciam numa crítica filosófica, tomando a filosofia em si mesma como instrumento de transformação, Marx propunha uma *negação-realização* (*Aufhebung*) da filosofia, ou seja, que ela se tornasse uma força material ao ser apossada pelos homens, tornando-se para estes o norte de suas ações. Como diz Schütz (2001, pp. 52-53): "a problemática da relação entre filosofia e ação aqui levantada vai ao encontro da questão central dos jovens hegelianos, no sentido de que todos eles buscavam a transformação da realidade, e da crença de que a filosofia seria o instrumento adequado para este fim. No entanto, como a simples crítica da realidade não conseguia transformar a realidade, Marx propõe, então, uma outra relação a ser estabelecida entre filosofia e realidade, não apenas enquanto crítica, mas que a filosofia para mudar a realidade teria que se realizar".

negação direta das suas circunstâncias jurídicas e políticas reais, nem à imediata realização das suas circunstâncias jurídicas e políticas ideais" (MARX, 1989, p. 84).

O caráter abstrato da Filosofia exige sua *negação*. Porém, tal negação não significa suprimi-la, mas, antes, sua realização, pois "é impossível abolir a filosofia sem a realizar" (MARX, 1989, p.84). De que modo ocorre a negação da Filosofia? Conforme Marx, mediante a sua apreensão pelos homens reais (massa), transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, a Filosofia realiza-se, ou seja, os seus ideais de liberdade e igualdade terão as condições necessárias de se efetivarem. Com essa dialética, Marx lança as bases de sua teoria da emancipação.

A emancipação política libertou o homem da servidão religiosa, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a liberdade individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida, nas quais

> […] o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: 'pobres cães! Já vos querem tratar como homens' (MARX, 1989, p. 86).

A proposta de Marx à superação da *servidão moderna* é, aparentemente, ingênua. Ele propõe, como vimos acima, uma unidade entre filosofia e homens. Para compreendermos por que Marx lança mão dessa proposta, precisamos considerar as

influências hegeliana e feuerbachiana que deram a Marx os elementos fundamentais à constituição de sua filosofia emancipatória. De Feuerbach, Marx assimila a concepção materialista de homem real, sensível. De Hegel, ele assimila o elemento crítico da filosofia, a negação, o caráter dialético, histórico do pensamento e da realidade. A síntese entre esses elementos oferece a Marx os elementos fundamentais à fundação de uma filosofia radical.

Toda luta por uma transformação das estruturas sociais precisa de uma base material, de um fundamento por meio do qual ela possa realizar-se. Para Marx, esse fundamento é o próprio homem, que sofre diretamente as contradições da moderna sociedade. Esse homem, porém, não é o indivíduo isolado, mas o ser social, pertencente à classe que arca com as consequências imediatas da sociedade burguesa, com as deficiências "civilizadas" do mundo político moderno. Essa classe é o proletariado. Justamente por sofrer diretamente os limites da emancipação política, o proletariado tem o papel fundamental no processo da emancipação humana. Tal segmento social é a classe revolucionária por excelência; em primeiro lugar, porque sua existência é exterior em relação à sociedade; em segundo lugar, porque seus sofrimentos são universais e por último porque sua condição miserável é radical. (MARX, 1989, p. 82).

6 Considerações Finais: a política como autodeterminação dos homens

Para encerrar, retomo algumas ideias de Marx nos escritos aqui trabalhados que nos permitem vislumbrar uma concepção positiva da política em sua filosofia. Essa positividade da política significaria a autodeterminação dos homens na sociedade. A concepção de uma "comunidade política originária" expressa a ideia de

humanidade em Marx, a qual seria o conjunto das relações sociais humanas, relações essas que a vida política deve espelhar. A política, derivada da real emancipação humana, é a efetivação da essência genérica do homem: "[…] o gênero humano consiste no conjunto dos predicados que definem, para cada indivíduo, as potencialidades essenciais que sua existência pode realizar parcialmente." (FURTADO, 2002, p. 169).

Para Hegel, uma Monarquia Constitucional eliminaria o fosso que existe entre Estado e sociedade civil, mediante a representação política, a qual deve legitimar os interesses privados no interior da estrutura política geral. Com esse sistema, o Estado representaria a população. Para Marx, contudo, a representação política, no caso da monarquia, é autocontraditória, pois

> […] os delegados da sociedade civil reunidos em uma propriedade representativa apreciam seu *status* apenas porque são membros de uma organização *política*, não porque eles legitimam os interesses particulares da sociedade civil. Parece que o *Stände* representa a população, mas como os delegados não são limitados por um mandato imperativo e não são subordinados aos seus eleitores de maneira alguma, eles são totalmente alienados daqueles a quem eles são os supostos representantes. Os interesses particulares dos eleitores e o *status* político do *Ständer* são diferentes e distintos. Inversamente, os delegados são eleitos em ordem para servir o interesse geral da sociedade, mas na prática eles tendem a ser vozes desavergonhadas para seus interesses particulares, e a mediação entre o particular e o geral nunca ocorre realmente. (AVINERI, 1970, p. 18).

Em Marx, ao contrário, a monarquia encontra sua verdade na democracia, ou seja, na participação de todos, e não a democracia encontra a sua verdade na monarquia, onde apenas um indivíduo governa em nome de todos.[5] Ao identificar

5 Sempre que usa o termo Democracia, Marx estar a falar de uma forma específica de Democracia, que muitos marxistas denominam de *Democracia radical*. Marx defende a efetivação do princípio político de que o poder pertence ao povo e deve ser, de fato, por este exercido. Já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* Marx tem a concepção, embora de modo muito genérico, da auto-organiza-

essas duas formas de governo, Hegel põe a monarquia contra si mesma, pois nela não há um princípio participativo do povo, quer dizer, o povo não exerce o governo, mas o monarca; na monarquia, uma parte (o monarca) determina o caráter do todo (o povo). Ademais, na monarquia, o povo é subsumido na Constituição, enquanto na democracia, tal Constituição nada mais é do que a própria expressão do povo: "Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo." (MARX, 2005, p. 50). Na democracia, a Constituição adquire seu fundamento real, o homem, o povo. Ela não é mais um em-si, mas obra da coletividade social, não é elaborada de cima para baixo, mas de baixo para cima. Portanto, o que diferencia monarquia e democracia é que, na primeira, a Constituição por si mesma forma o Estado, enquanto, na segunda, ela é apenas um momento da existência do povo e não a sua existência enquanto tal.

O equívoco de Hegel foi partir do Estado e, em seguida, fazer do homem o Estado subjetivado. Para Marx, o ponto de partida é oposto a esse: partir do homem

ção política dos homens no seio da sociedade. Os marxistas usam para isso o termo "radical" porque é a forma política que toma o homem pela raiz e, como bem expressou Marx na sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, "a raiz do homem é o próprio homem"; radical também no sentido de que o poder deve pertencer aos homens em sociedade, fazendo valer o sentido etimológico do termo democracia de que é o governo do, pelo e para o povo. Para Hegel, o único momento de participação democrática do povo é no momento da constituição do Estado. Uma vez este constituído, a atividade política passa a ser uma atividade alheia aos homens em geral e se configura como privilégio de um indivíduo ou grupo particular. Por outro lado, podemos afirmar que em Marx há a defesa de uma forma de atividade política em que cabe a todos os homens o direito de participar ativamente da vida política e sempre poder se dar "uma nova constituição" em todo tempo e lugar. Ora, isto nada mais é do que a defesa de uma forma de atividade política que podemos denominar de democrática. Por último, quero ressaltar que nesse momento de sua obra Marx está apenas preocupado em criticar a forma de governo proposta por Hegel e, apenas em consequência disso podemos vislumbrar uma ideia positiva de política em seu pensamento. Contudo, somente nos textos posteriores é que surgirá propriamente uma ideia positiva de política em Marx.

real e fazer do Estado nada mais do que o homem objetivado. O Estado é produto dos homens, não estes são produto daquele.

> Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. […] O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. (MARX, 2005, p. 50).

Por isso Marx afirma que, na democracia, o princípio formal, as leis, a própria Constituição em si é, ao mesmo tempo, o princípio material, ou seja, a própria existência humana, o próprio homem real, donde deriva essa Constituição. Nessa perspectiva, a democracia é autêntica unidade entre o universal e o particular, e não o monarca como pensava Hegel.

Podemos observar que, numa Constituição monárquica ou republicana, o homem tem uma dupla existência. Ele é homem político, universal e, ao mesmo tempo, vive particularmente como homem não político, como indivíduo privado. Desse modo, as esferas da sua vida privada (propriedade, contrato, matrimônio etc.) encontram-se contraposta ao Estado. Por isso Marx critica Hegel, porque este pensa que, ao desenvolver esses elementos da vida privada do homem, que seriam formas abstratas do Estado, estaria desenvolvendo a própria ideia de Estado. No entanto, ao pensar o Estado como uma monarquia constitucional, Hegel não percebe que nessa forma de governo, Estado e existência privada dos homens se contrapõem. A esfera privada aí não passa de um conteúdo que o Estado apenas deve organizar. Já na democracia, a esfera da vida privada e o Estado não se contradizem, mas encontram-se lado a lado, embora se diferenciem, um enquanto particular e o outro enquanto universal. Contudo, mesmo nessa diferenciação, o Estado surge como uma forma de

existência particular do povo. Com isso, Marx pretende apontar que o Estado não se separa dos indivíduos, como ocorre na monarquia, onde ele surge apenas como universal que domina e determina todo o particular. "Na democracia o Estado como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos" (MARX, 2005, p. 51).

Com isso, Marx chega à ideia de *verdadeira democracia*. Esta poria fim ao Estado compreendido meramente nos termos políticos, isto é, como entidade que determina o todo, onde a Constituição se autodetermina em detrimento da existência real dos homens, sem penetrar nessa mesma existência. Já na *verdadeira democracia*, o Estado, a lei, a Constituição, não passam de uma autodeterminação e um conteúdo do povo, quer dizer, penetra na existência real deste e reflete tal existência. Portanto, o Estado abstrato, o Estado que cinde o homem, na verdadeira democracia, perde sua preponderância e dá lugar ao povo, ao homem social. A essência genérica efetiva-se, ou seja, é apropriada pelos indivíduos reais.

Na modernidade, a relação entre o Estado político e a existência real dos homens é apenas exterior:

> Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil a ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. (MARX, 2005, p. 51).

Podemos afirmar, nesse sentido, que a Constituição política, o Estado, foi reduzido a uma condição religiosa, ou seja, foi posto fora da vida dos indivíduos, no

céu da universalidade. O seu conteúdo não passou de um conteúdo genérico, formal, visto que, "[…] a *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo" (MARX, 2005, p. 52). Hegel eleva ao máximo esse escolasticismo, essa abstração formalista do Estado com a sua concepção de monarquia constitucional. Do mesmo modo, os Estados modernos (a abstração do Estado político é um produto moderno), com sua constituição republicana, negaram o formalismo da monarquia, mas dentro da esfera desse mesmo formalismo.

A ruptura realizada entre Estado e sociedade civil ignorou o contexto social das relações humanas e racionalizou a organização social existente. Para Marx, o indivíduo não pode ser isolado do seu contexto social. O seu ideal aproxima-se demasiado, com ressalvas, da concepção grega de *polis*, na qual a estrutura política não se diferencia da realidade dos indivíduos, da sociedade material. A política deve penetrar todas as esferas da vida privada e eliminar qualquer distinção entre sociedade e Estado, entre o público e o privado, entre a esfera da individualidade e a comunidade. Portanto, a vida pública torna-se o verdadeiro conteúdo da vida privada.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx sintetiza de maneira mais objetiva seu ideal de emancipação humana. Para ultrapassar a emancipação política e atingir a verdadeira emancipação humana, na qual o homem real e individual possa desenvolver e efetivar na comunidade política todas as suas potencialidades, tendo em si o cidadão abstrato e "como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e em suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico" (MARX, 1989, p. 63), eliminando toda forma de exploração social, será necessária uma revolução nas estruturas da sociabilidade moderna. Enquanto não forem superadas as condições materiais da modernidade, do capitalismo em geral, a propriedade

privada, o trabalho estranhado etc., o princípio do egoísmo, a fragmentação humana continuará prevalecendo na sociedade.

O caráter crítico da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, bem como de sua *Introdução* e de *Sobre a Questão Judaica* consiste em trazer à tona a concepção de que a liberdade, a igualdade, a genericidade humana não se constituem em meros ideais, mas devem ser realidades concretas, formas reais de vida dos homens, relações concretas entre eles, em revelar os limites do Estado democrático-burguês, rompendo com toda a tradição filosófico-política que legitimava o Estado como instância indelével de regulação da vida social.

Referências

ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo.* Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx.* Nova Iorque: Cambridge University Press, 1970.

BRADLEY, Ian & HOWARD, Michael. *Classical and marxian political economy.* Londres: The Macmillan Press, 1982.

FURTADO, José Luiz. Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno. *Educação e Filosofia*, Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, v. 16, n. 31, pp. 165-182, jan./jun. 2002.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia*: enciclopedia de conceptos básicos. Tradución de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero, 1975.

KOBLERNICZ, Casimir N. Individuo y colectividad. *In:* KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*. Tradución de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero, 1975.

LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx.* Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LUKÁCS, Georg. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. *In:* LUKÁCS, Georg. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MARX, K. A questão Judaica. *In:* MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, K. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. *In:* MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. *Early writings.* Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, K. *Marx Engels Collected Works* (MECW). Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. 1975, v. 3. Disponível em: http://marxists.org/archive/marx/works.htm. Acesso em: 2 jun. 2008.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento.* Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPURS, 2001.

ALIENAÇÃO RELIGIOSA EM FEUERBACH E LUKÁCS

Walber Nogueira da Silva

Mestre em Filosofia pela UFC

walber18fortaleza@gmail.com

Resumo

O presente artigo almeja desenvolver um viés crítico de leitura para o debate acerca da religião como forma de alienação, a partir do cotejo teórico entre as filosofias materialistas de Feuerbach e de Lukács, esta de matriz marxista, tendo como parâmetro as categorias *alienação*, *ser genérico* e *ser social*. Pretendemos mostrar, num primeiro momento, como Ludwig Feuerbach formulou, a partir de uma crítica a Hegel, uma concepção de religião como forma alienada dos predicados humanos, como forma fantástica pela qual se manifesta a universalidade da espécie humana. Num segundo momento, partindo das considerações críticas de Lukács a respeito de Feuerbach e de Hegel, críticas estas que têm em Marx seu fundamento filosófico, pretendemos mostrar como, para o pensador húngaro, a religião é uma deformação ideológica da imagem humana do mundo derivada do processo material de autorreprodução da humanidade e da vida cotidiana, o que nos levará a concluir que o pensamento de Feuerbach representa uma virada ontológica ao sustentar a materialidade do ser, porém, há limites em seu pensamento, visto que ele não vê a atividade humana como atividade objetiva. Ao propor uma ontologia do ser social a partir do complexo do trabalho, Lukács estabelece estes limites e as possibilidades de sua superação. Para cumprir a proposta de estudo e exposição, agruparemos nossa pesquisa analiticamente em três momentos, a saber: i) exposição do conceito de religião em Feuerbach; ii) discussão das críticas de Lukács a Hegel e a Feuerbach; iii) análise do conceito de alienação religiosa em Lukács.

Palavras-chave: Religião. Alienação. Ser social. Ontologia materialista.

Abstract

This article aims to develop a critical reading bias for the debate about religion as a form of alienation, based on the theoretical comparison between the materialist philosophy of Feuerbach and the marxist philosophy of Lukács, having as a parameter the categories alienation, generic being and being social. We intend to show, at first, how Ludwig Feuerbach formulated, from a critique of Hegel, a conception of religion as alienated form of human predicates, as a fantastic form through which the universality of the human species is manifested. In a second moment, starting from Lukács's critical remarks about Feuerbach and Hegel, which have in Marx his philosophical foundation, we intend to show how, for the Hungarian thinker, religion is an ideological deformation of world's human image derived from material process of self-reproduction of humanity and daily life, which will lead us to conclude that Feuerbach's thought represents an ontological turning point in sustaining the materiality of being, but there are limits in his thought, since he does not see the activity human activity as an objective activity. By proposing an ontology of social being from the starting point of the work's complex, Lukács establishes these limits and the possibilities of their overcoming. In order to fulfill the proposal of study and exposition, we will group our research analytically in three moments, namely: i) exposition of the concept of religion in Feuerbach; ii) discussion of Lukács' criticisms of Hegel and Feuerbach; iii) analysis of the concept of religious alienation in Lukács.

Keywords: Religion. Alienation. Social Being. Materialistic Ontology.

1 Introdução

O presente artigo tem por objetivo principal analisar os pensamentos de Feuerbach e Lukács acerca da religião e esta como uma forma de alienação. Em sua obra *A Essência do cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*), publicada em 1841, Ludwig Feuerbach parte da busca pelo fundamento antropológico da religião: o conhecimento de Deus como conhecimento do próprio homem. Naquele momento, meados do século XIX, a crítica da religião era importante porque era necessário criticar a estrutura feudal que ainda existia na Alemanha e cujo sistema ideológico se encontrava na religião. Esta situação anacrônica devia ser superada, mas como fazê-lo se todo o organismo social era teologicamente justificado e a injusta ordem social vigente se colocava como portadora da vontade e onipotência divinas e, portanto, como sendo a única possível? Para a filosofia comprometida com a transformação da realidade, só restava a crítica à própria religião, já que esta era uma forma ideológica de justificação e manutenção da estrutura social injusta ora vigente. Uma vez livre destas supostas determinações divinas, o homem poderia assumir sua liberdade e construir a si e a sociedade a partir dele mesmo.

Já György Lukács vai se debruçar sobre o problema da religião como alienação (*Entfremdung*) em sua obra *Para a Ontologia do Ser Social* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*), publicada na década de 70 do século passado. Seu objetivo é mostrar como o pensamento burguês, deturpando a Filosofia, transforma-a em defensora da sociedade burguesa, traduzida em movimentos como o irracionalismo. Por isso seria necessário a constituição de uma autêntica ontologia materialista, cuja base seria a obra de K. Marx.

Pretendemos neste trabalho expor a crítica de ambos os pensadores à religião e os limites da perspectiva feuerbachiana apontados por Lukács.

2 Feuerbach

Buscando os fundamentos humanos que possibilitam a religião, Feuerbach principia sua análise pelo fato de que só os homens têm religião, os animais, não: "[…] a religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião" (FEUERBACH, 2007, p. 35). Como isso é possível? – pergunta ele. Para responder a esta pergunta, parte da constatação de que o ser humano tem consciência, no sentido rigoroso do termo, o que significa que os seres humanos podem, além da consciência da sua individualidade, ter consciência também do seu gênero, da espécie como um todo. Daí ser o homem um ser genérico (*Gattungswesen*):

> Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quididade. De fato, é o animal objeto para si mesmo como indivíduo – por isso ele tem sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber (FEUERBACH, 2007, p. 35).

Enquanto o animal tem uma vida simples, o homem possui uma vida dupla: além de sua existência exterior, o homem possui uma vida interior, proveniente de sua relação com o gênero, com a essência humana. Assim, enquanto o homem é capaz de pensar, de ser para si mesmo *eu* e também *tu* (ou seja, o seu gênero pode ser-lhe objeto), o animal não pode exercer funções de gênero sem ter um outro fora dele, já que "[…] vive a dupla limitação de seu ser restrito que, por ser restrito, o

impede também de ter uma consciência ampla, universal, infinita: que é, no final das contas, consciência da própria infinitude da consciência" (FREDERICO, 2009, p. 32).

Na religião, o homem tem por objeto essa sua essência genérica, uma vez que a consciência fundante da religião fornece ao mesmo tempo a esta o seu objeto: a essência humana. Então, aquilo que aparece como sendo um atributo divino (onipotência, infinitude, amor, sabedoria etc), nada mais é do que a expressão das próprias capacidades da espécie humana. No fenômeno religioso, portanto, o homem relaciona-se consigo mesmo.

Ora, "[…] um ser realmente finito não possui a mínima ideia, e muito menos consciência, do que seja um ser finito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência" (FEUERBACH, 2007, p. 36). Tal afirmação nos leva a concluir que não se pode pensar algo não pensável. É desta forma que, segundo Feuerbach, a religião é a consciência não finita da própria infinitude do homem.

"Qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou que realiza o gênero, a própria humanidade do gênero?" (*Ibidem*, p. 36). E Feuerbach responde: A razão, a vontade e o coração. É exatamente por estas dimensões que o indivíduo humano transcende a si mesmo, estabelece sua relação com o gênero e se sente enquanto ser particular, finito, perante a essência humana.

> Vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele nada é sem eles, ele só é o que é através deles –, são pois como os elementos que fundamentam sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência" (FEUERBACH, 2007, p. 37).

Dessa forma, o gênero, que está contido na razão, vontade e no coração, enquanto possibilidade da unidade do homem com o homem, é a própria essência humana. Portanto, a essência humana está fora do indivíduo restrito. Como estas características são atribuídas a Deus, Ele, o Todo-Poderoso, acaba sendo a possibilidade de libertação do homem dos limites da existência individual, na medida em que, por Ele, os seres humanos podem, como indivíduos particulares, darem-se conta de sua natureza universal.

O homem vai conhecendo sua essência à medida que toma consciência dos objetos, embora ela esteja nele mesmo enquanto potencialidade. O homem, ao tomar conhecimento dos objetos, conhece a si mesmo e a suas capacidades. Então, ele precisa do objeto para alcançar sua autoconsciência, embora o objeto da consciência não possa ir além da própria essência humana. O objeto é a afirmação da essência humana:

> […] toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. (FEUERBACH, 2007, p. 38).

O homem não pode perceber, pensar ou sentir algo que esteja além da sua capacidade de perceber, pensar ou sentir. Assim, ao pensar o infinito, confirma a infinitude de sua capacidade de pensar, afinal, não poderia perceber sua finitude, suas limitações, se a infinitude do gênero não fosse objeto para ele. Por isso que ele não pode sentir a divindade pelo sentimento se este já não fosse por si mesmo divino:

> Portanto, se pensas o infinito, pensas a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da capacidade de sentir. O objeto da razão é a razão enquanto objeto de si mesma, o objeto do sentimento o sentimento enquanto objeto de si mesmo. […] O sentimento é, pois, sacralizado meramente por ser sentimento; o motivo de sua religiosidade é sua natureza, é inerente a ele próprio" (FEUERBACH, 2007, pp. 41, 42).

Desse modo, se o sentimento faz parte da essência subjetiva da religião, outras forças, atividades e potências também o fazem. Deus é estas qualidades. A existência delas nos surpreende tanto que chegamos a pensar que são uma natureza fora de nós. Atribuímo-las a um Deus objetivo e exterior, e a *alienação religiosa* é isto: atribuir atributos próprios da essência humana a uma existência imaginária e estranha – um engano, portanto. A religião se constitui a partir deste engano: é a nossa própria essência, na verdade, que temos, quando consideramos a existência Deus.

Feuerbach intenta mostrar que aquilo que aparece como sendo atributo divino nada mais é que característica humana exteriorizada, reduzindo, assim, a teologia à antropologia, já que é do homem que trata.

A religião tem como fundamento as características da humanidade, logo, o que importa é buscar a essência subjetiva da religião. O homem aliena suas potencialidades em um ser superior, exterior a ele. Assim, aquilo que a religião toma como algo objetivo é, na verdade, a própria essência humana. Basta, portanto, invertê-la e teremos revelada a universalidade da humanidade. A religião é uma forma indireta do homem se conhecer, enquanto gênero:

> A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento

> com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i. e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana. (FEUERBACH, 2007, pp. 45, 46).

O problema principal é que o homem não reconhece o objeto religioso como sua própria essência objetivada. A essência humana projetada em Deus (o predicado) é a verdade do sujeito, mas este não a reconhece mais. Assim, na religião, o homem relaciona-se com a sua essência como se ela fosse uma outra que não lhe pertence mais. Isso ocorre porque a religião transfere para Deus toda a riqueza do homem, esvaziando-o. Ao projetar sua essência em Deus, o homem se empobrece a ponto de não mais reconhecê-la como sua e transforma-se passando de criador a criatura, a obra de sua obra:

> O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como um objeto de um objeto, de um outro ser. (FEUERBACH, 2007, pp. 58, 59).

Portanto, Deus é tudo e o homem, nada, o que mostra que a teologia cristã traz em si uma contemplação negativa, hostil ao homem: "[…] ela torna o homem pobre para enriquecer deus." (CHAGAS, 2014, p. 82).

Com tais considerações, Feuerbach inverte de maneira materialista a relação entre Deus e o ser humano e transforma os problemas teológicos em problemas antropológicos, além de dar

> […] um impulso decisivo para a dissolução do hegelianismo, livrando as referidas questões do beco sem saída de uma interpretação hegeliana – que,

> embora por vezes fosse radical do ponto de vista do conteúdo, metodologicamente sempre permaneceu interna a este – e confrontando o sistema hegeliano com a própria realidade. (LUKÁCS, 2012, p. 131)[1].

No entanto, Feuerbach não foi capaz de estender suas ideias antropológicas ao ser humano concreto, ao ser humano histórico-social. Daí Lukács ver que sua crítica ao idealismo hegeliano e à teologia conduzem a uma nova orientação ontológica, mas carecem de uma concepção de homem como ser histórico e social. Lukács ressalta inclusive que, para Marx, Feuerbach é o único que tem uma relação séria com a dialética hegeliana e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio (LUKÁCS, 2013, pp. 640, 641), mas, após este reconhecimento, o próprio Marx o criticou por ele não perceber a dimensão histórica e ativa do homem.

Analisemos, pois, a crítica lukacsiana à concepção religiosa de Feuerbach e as contribuições do pensador húngaro à crítica da religião.

3 Lukács

Lukács vai tratar dos aspectos ideológicos da alienação na já referida obra *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Ao fazê-lo, reconhece as contribuições de Feuerbach para o pensamento marxiano[2], mas vai além daquele na concepção e estruturação de uma ontologia do ser social, segundo a qual o complexo do trabalho

1 Feuerbach considera que a filosofia de Hegel não deixa de ser uma teologia a partir do momento em que ele faz das determinações do homem as determinações divinas. Hegel considera a arte, a religião e a filosofia como manifestações do Espírito Absoluto, enquanto para Feuerbach são manifestações do próprio homem, da própria comunidade humana. Nisto consiste a viragem ontológica de Feuerbach em relação a Hegel (que tanto influenciou Marx e, consequentemente, Lukács): o pensar procede do ser, mas o ser não procede do pensar.

2 Cabe aqui uma distinção: usamos *marxiano* com referência a Marx, sua obra e pensamento; já *marxi*sta diz respeito à tradição inaugurada por Marx, que se reivindica tributária das ideias do pensador alemão, portanto, posterior a ele.

(a base material da autorreprodução humana) engendra a partir da natureza um novo tipo de objetividade e de ser, humano e social.

De fato, para Lukács, a alienação se estabelece como a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento de indivíduos singulares. As capacidades humanas desenvolvidas a partir das exigências da divisão social do trabalho impostas pela economia podem se converter em obstáculos ao tornar-se-humano do homem, ao devir de sua personalidade. Essa negação social do ser humano, cuja base material encontra-se no processo de trabalho, ocorre na exploração do homem pelo homem e aparece como obstáculos sociais ao seu desenvolvimento, como um poder hostil a ele mesmo. Por um lado, tem-se a elevação das potencialidades humanas proporcionada pelo desenvolvimento das forças produtivas e, por outro, o aviltamento cada vez mais intenso das individualidades, em condições históricas específicas. A religião é um destes obstáculos e é uma forma de manifestação ideológica imediata da alienação.

Segundo Lukács, não há ser social sem que a ele corresponda a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito[3]. Tais momentos – objetivação e exteriorização – são decisivos na constituição da sociedade e dos indivíduos singulares e são também determinantes no ser e no tornar-se-alienado do homem.

Há uma elevação do sujeito em direção ao gênero humano quando este retroagir da exteriorização é positivo; ao contrário, há um rebaixamento da personalidade individual à particularidade burguesa quando este retroagir é

3 A objetivação posta pelo trabalho (o tornar-se-objeto de uma prévia-ideação) e pela divisão do trabalho, ao desenvolver as capacidades humanas, de acordo com as capacidades do desenvolvimento econômico-social, retroagem positiva ou negativamente sobre a personalidade. É este retroagir sobre o sujeito da objetivação que Lukács chama de *exteriorização*. A cada objetivação corresponde uma exteriorização do homem.

negativo, o que gera uma personalidade alienada, na medida em que aliena o homem do seu trabalho, de si mesmo, do seu ser genérico e dos outros homens.

Lukács afirma que a alienação é, em larga medida, um fenômeno também ideológico e que, ao apreender o fenômeno em toda a sua inteireza, resta claro que a alienação do homem vem de suas inter-relações com a vida cotidiana:

> […] o estranhamento (*Entfremdung*)[4] é, em grande medida, também um fenômeno ideológico, [e] em particular a luta individual-subjetiva de libertação do estranhamento possui um caráter essencialmente ideológico. […] Com efeito, das exposições feitas até aqui restou claro o seguinte: o estranhamento (*Entfremdung*) de todo homem singular brota diretamente de suas inter-relações com a sua própria vida cotidiana. (LUKÁCS, 2013, p. 637).

Porém, esta vida cotidiana não está separada das condições materiais de existência, já que o ser da vida cotidiana é o lugar ontológico onde as categorias sociais adquirem formas e conteúdos específicos. É lá que são gestadas mediações que conectam o indivíduo e a estrutura econômica material e, por isso mesmo, a investigação de um fenômeno ideológico não pode desconsiderar os problemas ontológicos da vida cotidiana:

> […] a vida cotidiana] é, no todo, como nos detalhes, produto das relações econômicas imperantes em cada caso, e obviamente são estas que exercem as

4 Lukács utiliza o termo alemão *Entfremdung* quando sua intenção é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito, como é o caso da religião. Preferimos traduzir este termo por *alienação* e é assim que o fazemos ao longo deste anteprojeto. No entanto, a edição em português da *Ontologia* de Lukács por nós utilizada, a da editora Boitempo, preferiu traduzir o referido termo como *estranhamento.* Fica aqui ressalvada a divergência e a solução que damos a ela: manteremos o termo *estranhamento* quando das citações da *Ontologia* apenas por fidelidade ao texto, mas preferimos *alienação* a este, por expressar, a nosso ver, de modo mais correto, este poder hostil criado pelo homem e que se volta contra ele.

> influências em última análise decisiva sobre os homens, também nos campos ideológicos. […] se a intenção for investigar um fenômeno ideológico em sua essência, em sua atualidade, em suas mudanças de orientação, etc., não há como passar ao largo dos problemas da ontologia da vida cotidiana. (LUKÁCS, 2013, p. 637).

A cotidianidade é, então, o *medium social* onde operam as exteriorizações dos indivíduos singulares e as determinações da existência humana, espaço onde os homens mantém relações entre si: no trabalho, na família, onde moram, etc. Na ótica lukacsiana, a cotidianidade é insuprimível: não há sociedade sem cotidianidade, não há homem sem vida cotidiana. Isso não significa um caráter meta-histórico: se em toda sociedade existe e se põe a cotidianidade, em cada uma delas a estrutura da vida cotidiana é distinta quanto a seu âmbito, quanto aos comportamentos diferenciados dos sujeitos coletivos em face da cotidianidade. O cotidiano é um dos níveis constitutivos do espaço histórico: o nível em que a reprodução social se dá a partir da reprodução dos indivíduos enquanto tais.

Como os homens estão agindo na vida cotidiana, e esta ação significa responder ativamente, o padrão de comportamento próprio da cotidianidade é a relação *direta* entre pensamento e ação; a conduta específica da cotidianidade é a conduta imediata, sem a qual os automatismos e o espontaneísmo necessários à reprodução do indivíduo enquanto tal seriam inviáveis. Porém, se, por um lado, não podemos negligenciar o campo da imediaticidade, por outro, não podemos tê-lo como o único dado social a ser considerado. Há que se observar o nexo entre economia, ideologia e vida cotidiana: "[…] só a conexão de todos os três complexos produz a totalidade social de cada período, as suas proporcionalidades, a qualidade particular do espírito que neles impera". (LUKÁCS, 2013, p. 638).

Lukács situa, portanto, neste nexo entre economia, ideologia e vida cotidiana a gênese das alienações e distingue as alienações sociais das religiosas: as primeiras são potências de vida brutal e maciçamente reais, enquanto a segunda relaciona-se com as deformações ideológicas da imagem humana do mundo. Não há aqui que se considerar que, para Lukács, as alienações religiosas são uma irrealidade, mas que, seguindo os contornos mais gerais do novo materialismo proposto por Marx (em oposição ao de Feuerbach), a dimensão ideológica deriva do processo material de produção e reprodução social:

> O ponto de partida da religião enquanto estranhamento (*Entfremdung*), enquanto tipo do estranhamento *(Entfremdung)* predominantemente ideológico, de modo algum se evidencia como mais do que um momento determinante nessa imagem universal. A dimensão ideológica se revela – e assim foi dado o passo decisivo para a sua decifração – como um produto, como um derivado do processo de autorreprodução material da humanidade. (LUKÁCS, 2013, p. 647).

Desse modo, Lukács quer nos dizer que é necessário que o homem compreenda-se a si próprio como participante ativo do processo real de sua vida e isto é condição para se cessar a projeção alienada do homem em Deus:

> […] para que cesse a projeção estranhadora da essência da vida humana para o transcendente, o homem deve compreender a sua própria gênese, a sua própria vida como um momento de um processo no qual ele próprio sempre é um participante ativo, o qual, por isso mesmo, é seu próprio processo real de vida. (LUKÁCS, 2013, p. 648).

Para Lukács, então, a religião é uma deformação ideológica da imagem humana do mundo, cuja origem está no processo material de autorreprodução da humanidade.

Neste ponto, podemos articular os pensamentos de Feuerbach e Lukács, tendo como parâmetro as categorias *alienação*, *ser genérico* e *ser social*: em Feuerbach, a religião é um engano, é a alienação da essência humana, do ser genérico do homem em um ser imaginário; Lukács concorda com tal afirmação, mas não se limita a isto e situa no processo material do fazer-se-humano do ser social a raiz do fenômeno e a possibilidade de sua superação.

Aliás, ao tratar do tema na parte final da *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (dedicada à alienação, *Entfremdung*), Lukács afirma que Feuerbach deu o impulso decisivo para moldar, a partir do materialismo filosófico, uma visão de mundo autêntica e abrangente que se tornaria o fundamento da revolução social. Porém, é Marx, crítico de Feuerbach, que vai além deste "[…] por expandir o problema para o ser e o devir sóciomaterial dos homens":

> […] a constatação de Feuerbach de que não é a religião que faz o homem, mas o homem que faz a religião é complementada por Marx, por conseguinte, de modo tal que amplia o estranhamento religioso e seu desmascaramento teórico para um complexo sociopolítico geral de problemas da história da humanidade. (LUKÁCS, 2013, p. 642).

Esta é, pois, a perspectiva lukacsiana.

4 Conclusões

Desconhecendo suas potencialidades, o homem as aliena em um ser superior, exterior a ele. Não reconhecendo o objeto religioso como sua própria essência objetivada, a essência humana projetada em Deus (o predicado) torna-se a verdade do sujeito, mas este não a reconhece mais. Assim, na religião, o homem

relaciona-se com a sua essência como se ela fosse uma outra que não lhe pertence mais. Este é o cerne da crítica religiosa de Feuerbach, pela qual ele inverte de maneira materialista a relação entre Deus e ser humano e transforma os problemas teológicos em problemas antropológicos. Porém, Feuerbach não foi capaz de estender tal crítica filosófico-antropológica ao ser humano concreto, ao ser humano histórico-social.

Na senda aberta por Marx, Lukács vai dar uma nova orientação, de cunho ontológico, à crítica feuerbachiana, ressaltando a dimensão histórica e ativa do homem. Para o pensador húngaro, a alienação estabelece-se como contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o crescimento de indivíduos singulares: tem-se, por um lado, a elevação das potencialidades humanas proporcionada pelo desenvolvimento das forças produtivas e, por outro, o aviltamento cada vez mais intenso das individualidades, em condições históricas específicas. A religião é um destes obstáculos e é uma forma de manifestação ideológica imediata da alienação. Para Lukács, então, a religião é uma deformação ideológica da imagem humana do mundo, cuja origem está no processo material de autorreprodução da humanidade.

Esta é, pois, a diferença entre as perspectivas das críticas religiosas de Feuerbach e Lukács: para aquele, a religião é um engano, é a exteriorização da essência humana, do ser genérico do homem, em um ser imaginário; para o autor da *Ontologia do ser social*, é isso, mas é mais: é uma projeção estranhada da essência humana no transcendente cuja origem se situa no processo material do fazer-se humano do ser social, sendo esta também a possibilidade de sua superação.

Referências

BRANT CARVALHO, M. C.; NETTO, J. P. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez Editora, 1994.

CHAGAS, E. F. A vontade é livre? Natureza e ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, Fortaleza, n. 06, set/2015, disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/article/view/208>, acesso em: 10/out/2015.

CHAGAS, E. F. A religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o Homem e/ou Natureza divinizados. *Revista Dialectus*, Fortaleza, n. 04, 2014, disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/article/view/151>, acesso em: 10/out/2015.

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo.* Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREDERICO, C. *O Jovem Marx – 1843-1844: as Origens da Ontologia do Ser Social.* São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social, Vol. I.* Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G.. *Para uma Ontologia do Ser Social, Vol. II.* Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação.* Tradução de Waltersin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo – uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

A APROPRIAÇÃO DOS TEMAS DE KIERKEGAARD NO DISCURSO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

Marcio Gimenes de Paula

Doutor em Filosofia pela UNICAMP

Professor Associado do Departamento de Filosofia da UnB

marciogimenes@unb.br

Resumo

O objetivo do presente trabalho é apresentar como algumas teses de Kierkegaard foram apropriadas pelo discurso da Teologia da Libertação no contexto brasileiro. Para tanto centralizaremos nossa avaliação em algumas pequenas porções de uma obra do pensador dinamarquês: *As Obras do amor* de 1847. Ali o tema do cuidado ao próximo e da alteridade é o ponto principal da reflexão. Assim, o discurso da Teologia da Libertação se apropria do tema do amor ao próximo e o compreende como amor não apenas ao próximo, mas o identifica como amor ao pobre e ao excluído socialmente, tema central de tal reflexão teológica em contexto brasileiro e latino-americano. Assim, a despeito do pensamento do autor dinamarquês aparentar um existencialismo de caráter eurocêntrico e alheio aos problemas latino-americanos, observamos aqui uma reapropriação e ressignificação de suas teses, o que parece bastante promissor. Desse modo, nosso intuito é aqui nos apropriarmos de algumas teses kierkegaardianas e captá-las no discurso dos teólogos da libertação latino-americanos e brasileiros, situando-as num contexto de multiculturalismo e seus desafios.

Palavras-chave: Filosofia da religião. Teologia. Kierkegaard. Cristianismo. Cultura.

Abstract

The objective of the present work is to present how some theses of Kierkegaard were appropriated by the discourse of Liberation Theology in the Latin American and Brazilian context. In order to do so, we will centralize our evaluation on some small portions of a work by the Danish thinker: *The Works of Love* of 1847. There, the theme of caring for neighbor and alterity is the main point of reflection. Thus, Liberation Theology discourse appropriates the theme of love of neighbor and understands it as love not only to the neighbor, but identifies it as love for the poor and the socially excluded, the central theme of such a theological reflection in the Brazilian and Latin-American. Thus, even if the thought of the Danish author appears to be an existentialism of Eurocentric character, extraneous to the Latin American problems, we observe here a reappropriation and resignification of his theses, which seems quite promising. Thus, our intention here is to appropriate some Kierkegaardian theses and capture them in the discourse of Latin American and Brazilian Liberation theologians, situating them in a context of multiculturalism and its challenges.

Keywords: Philosophy of religion. Theology. Kierkegaard. Christianity. Culture.

1 Introdução: uma pequena nota histórica sobre a apropriação de Kierkegaard no contexto teológico brasileiro

Richard Shaull, missionário calvinista norte-americano, teve um trabalho bastante intenso no Brasil entre 1952, ano de sua chegada ao país – após haver tido uma fecunda experiência na Colômbia – até a sua saída, já no momento do golpe militar de 1964. A ele se deve, notadamente em ambiente protestante, mas não exclusivamente nele, aquilo que denominamos como os primórdios da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina. Nesse sentido, Jovelino Ramos, seu ex-aluno no Seminário Presbiteriano de Campinas, relata num testemunho escrito em memória ao antigo mestre, a seguinte e curiosa passagem: "Deus nos acuda, porque aí vem ele com outra! Dessa vez ele fala com um entusiasmo incrível do encontro com os frades dominicanos para refletir sobre o pensamento de Kierkegaard. E nas semanas seguintes ele descreve outros encontros com membros da intelectualidade não protestante do Rio e São Paulo" (RAMOS, 1985, p. 27).

Nosso interesse aqui é perceber, nesse trabalho os primeiros elos que eventualmente poderíamos estabelecer entre a Teologia da Libertação, ainda aqui em estado embrionário, e em que sentido a apropriação das obras de Kierkegaard pode ter tido implicações concretas e efetivas para tal desenvolvimento teológico. Assim sendo, não é nosso intuito fazer propriamente um inventário acerca da recepção de Kierkegaard no Brasil, uma vez que tal coisa já possui autores que o fizeram[1]. Desde o seu aparecimento a Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina é marcada por sua proposta claramente ecumênica e, nesse sentido, congrega protestantes e católicos em diversos dos seus momentos. Posteriormente, especialmente em virtude de

1 Refiro-me aqui especialmente aos trabalhos de Reichmann (1964, pp. 78-79) e Valls (2009).

um maior fechamento de parte das igrejas protestantes por causa da instalação de regimes ditatoriais – e de uma maior abertura da Igreja Católica – ocorrida notadamente após o Concílio Vaticano II, tal teologia acaba por ficar mais conhecida como uma proposta ligada ao catolicismo latino-americano.

A julgar pelo testemunho do ex-aluno de Richard Shaull, há, pelo menos, dois dados a serem destacados aqui: ainda nos anos 50, o missionário norte-americano protestante possui clara interlocução com os dominicanos, o que o torna uma espécie de pioneiro no diálogo ecumênico. O segundo ponto a se destacar é que um dos motivos para os dominicanos e o protestante haverem se reunido seria o estudo da obra de Kierkegaard. Aqui curiosamente a pista mereceria mais atenção e estudos aprofundados, pois seria extremamente importante descobrir quais obras do autor dinamarquês foram estudadas por eles, quais as possíveis traduções utilizadas, uma vez que em tal período nada havia do pensador traduzido no Brasil. A partir de uma investigação de tais questões, talvez se poderia quiçá alcançar qual tipo de apropriação dos escritos do pensador foi efetivamente realizada por esses cristãos engajados nos primeiros movimentos de libertação em contexto latino-americano.

Como não possuímos uma resposta cabal para tal questionamento, cabe-nos aqui construir uma hipótese. O Kierkegaard por eles apropriado é um autor que explica centralmente temas de ética cristã e apresenta uma crítica do cristianismo enquanto cultura. Por isso, optamos aqui em seguir tais movimentos de Kierkegaard por intermédio de uma leitura atenta de porções de *As Obras do amor* de 1847 e a elas acrescentamos uma incursão nos comentários de Jamie Ferreira, Patrícia Dip e Cleide Rohden. Concluído tal movimento, avaliaremos, especialmente por intermédio de alguns autores centrais da Teologia da Libertação como Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Jorge Pixley, José Porfírio Miranda, Rubem Alves e Samuel Silva Gotay, o tema

do amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil.

Por fim, concluiremos com uma possível aproximação entre as teses kierkegaardianas do dever de amar e do amor ao próximo com as teses centrais da Teologia da Libertação sobre o amor e a opção pelos pobres na América Latina e no Brasil. Passemos, então, ao nosso primeiro movimento.

2 Alteridade e o tema do amor ao próximo: *As Obras do amor* de Kierkegaard

O discurso *Tu "deves" amar* das *Obras do amor* de Kierkegaard começa com a curiosa afirmação de que sempre há um pressuposto no início de qualquer discurso. Assim, contrariando certa tese de filosofia moderna, que pensava ser possível afirmar posicionamentos sem pressupostos e com total isenção e neutralidade, a proposta do autor dinamarquês vai exatamente na mão contrária. Por isso, no seu entender, o cristianismo possui uma diferença essencial com os chamados pensadores sem pressupostos. Desse modo, o pressuposto dado de saída pelo autor é, seguindo os pressupostos cristãos, "tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo". A um primeiro olhar o pressuposto parece egoísta, pois parte do amor de si para o amor ao próximo, isto é, primeiro amamo-nos a nós mesmos e, num segundo momento, amamos ao próximo.

O pensador dinamarquês observa que até o momento ninguém parece haver cantado ou feito um elogio à altura – tal como fez o poeta Johannes de Silentio com o tema da paixão da fé em *Temor e tremor* – ao tema do amor ao próximo. Tal tema não parece ser atrativo aos poetas e parece ainda menos atrativo se levarmos em conta que se trata de um dever. Assim, Kierkegaard começa a avaliar aqui a separação cen-

tral que será apresentada em sua obra, a saber, a diferença entre o amor natural e o amor do cristianismo, entre o amor de predileção e o amor do cristianismo:

> Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade têm por isso o nome do amor de predileção: 'o (a) amado (a) e 'o (a) amigo (a) que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão (KIERKEGAARD, 2005, pp. 34-35).

Jamie Ferreira aponta, com muita propriedade, que o amor ao próximo é essencialmente diferente do amor preferencial, "pois o amor ao próximo (*Kjerlighed*) é distinto do amor preferencial (*Forkjerlighed*) precisamente porque o próximo é a categoria da igualdade" (FERREIRA, 2001, p. 44). A afirmação do amor enquanto dever nos leva a conclusão, tal como articulada por Kierkegaard, de que o amor a Deus é incondicional e sem medida, ao passo que o amor entre os homens possui uma medida concreta, isto é, o amor a si mesmo como o critério que deve ser utilizado no amor ao próximo. Entretanto, tal conclusão não é suficiente pois, tal como já se perguntava também nos tempos bíblicos, surge a indagação central de quem seria o nosso próximo. Kierkegaard é aqui assertivo: "Quem é, então o meu próximo? A palavra é manifestamente formada a ´partir de 'estar próximo', portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção […]" (KIERKEGAARD, 2005, p. 36).

Afirma-se de modo muito categórico uma distinção que irá perpassar toda a obra do pensador de Copenhague: a distinção entre cristianismo e paganismo. São dois modelos imensos, complexos e, em muitas ocasiões, podem ser até mesmo enganosos, pois a despeito de Kierkegaard parecer articular uma crítica ao paganismo que vai de Platão a Hegel na história da filosofia, parece igualmente perceptível que não

há uma recusa banal ao paganismo, mas antes um questionamento dele numa comparação com o cristianismo. Nesse sentido, parece salutar inclusive pensar que Kierkegaard refaz, em termos de filosofia moderna e contemporânea, uma crítica ao paganismo já primeiramente feita por Santo Agostinho em sua obra que, não fortuitamente, se intitulava *A Cidade de Deus contra os pagãos*. Em outras palavras, o que parece ocorrer no pensamento do autor dinamarquês é a constatação, bastante pós-hegeliana, de que o cristianismo supera o paganismo e, nesse sentido, ainda que em Kierkegaard isso talvez deva ser dito com todas as ressalvas possíveis, o cristianismo afirma-se como uma filosofia que parece haver aprimorado o paganismo e avançado em relação a ele.

Voltemos ao texto das *Obras do amor*. Os homens, ao se indagarem sobre quem seria o seu próximo, terminam por nos remeter ao tema do central da parábola do Bom Samaritano (*Lucas,* 10:25-37). Ali, de modo muito curioso, a pergunta sobre quem seria o seu próximo sempre volta na forma de um outro questionamento, isto é, qual dos homens teria agido de um modo justo em relação ao seu semelhante e, desse modo, o tomado efetivamente como o seu próximo? Note-se aqui o gosto kierkegaardiano por uma estratégia que congrega, a um só tempo, tanto a tradição bíblica quanto a própria tradição filosófica socrática, isto é, um questionamento de ordem ética e moral sem uma resposta cabal e definitiva, antes transferindo a pergunta ao interlocutor.

O próximo é, aos olhos de Kierkegaard, uma figura reduplicada, isto é, "o conceito do 'próximo' é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; 'o próximo' é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova" (KIERKEGAARD, 2005, p. 36). Desse modo, o próximo também significa a universalidade dos homens e, como pensava Kierkegaard, "con-

tudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei" (KIERKEGAARD, 2005, p. 37). O tema da filosofia da identidade aqui presente é claramente hegeliano e aproxima, sem dúvida alguma, as reflexões kierkegaardianas da relação eu e tu como pensada por Feuerbach, Buber e por Levinas, o que nos parece bastante significativo e promissor. Por isso, segundo Kierkegaard, amar ao próximo é amar a si da maneira correta. Logo, o amor a si revela uma amplitude e somado ao dever constitui o cerne do amor do cristianismo.

Retoma-se aqui o modelo de crítica ao paganismo e de sua superação pelo cristianismo, por isso é que Kierkegaard explora aqui a tese de que "tu deves amar a ti mesmo de maneira certa" (*Ibidem*, p. 38). Nesse sentido, o pagão não poderia assimilar o amor por dever do cristianismo, pois "o amor também existiu no paganismo, mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade" (*Ibidem*, p. 41). Desse modo, resta a pergunta: será que ainda vivemos sob o signo do paganismo? Uma espécie de paganismo cristianizado que parece não fazer justiça nem ao melhor do cristianismo e nem ao melhor do paganismo? Aos olhos de Kierkegaard tal paganismo parece muito mais próximo do que se imagina: "Assim, não são necessárias descrições da história universal do paganismo, como se tivesse sido há dezoito séculos atrás o fim do paganismo; pois não faz assim tanto tempo desde que tu, m. ouv., e eu, éramos pagãos, nos o fomos sim – se é que nos tornamos cristãos" (*Ibidem*, p. 42).

O bem supremo do cristianismo não se equivale a um bem terreno, pois "[…] os bens terrenos são uma *realidade* no sentido exterior, por isso pode-se *possuí-los…*, mas os bens do espírito só existem no interior" (*Ibidem*, p. 42). Curiosamente Kierkegaard confessa aqui que o *tu deves amar* do cristianismo sempre parece pobre em relação ao amor natural e de predileção cantado pelos poetas pagãos. Contudo, aos seus olhos, tal coisa é ilusória, pois "só quando amar é um dever, só então o amor está

eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência, protegido eterna e felizmente contra o desespero" (KIERKEGAARD, 2005, p. 45). Assim, o amor natural não se fundamenta no eterno, por isso se altera e está continuamente sujeito a mudança. Desse modo, segundo a interpretação kierkegaardiana, "[…] só quando amar é dever, só então o amar está eternamente assegurado" (*Ibidem*, p. 49).

O amor imediato se altera. Já o amor eterno jamais se torna rotina ou hábito, pois tal característica é do amor imediato. O paradoxal é que o amor do imediato, na medida em que elege, parece ser livre, o que efetivamente não ocorre, pois "[…] somente quando é dever amar, só então o amor está eternamente libertado em feliz independência" (*Ibidem*, p. 55). De forma muita instigante, tal tese kierkegaardiana possui estreita relação com o *servo arbítrio* tal como pensaram tanto Santo Agostinho como Lutero. Nesse sentido, o paradoxo se afirma ainda na lei que liberta, isto é, "[…] se é a lei que faz as diferenças, então é justamente a lei que torna todos iguais diante da lei" (*Ibidem*, p. 56). Por isso, "este 'deves' liberta o amor para uma feliz independência (*Ibidem*, p. 57). Em outras palavras, a lei da eternidade garante a verdadeira independência que é baseada na imutabilidade. Tal amor do eterno combate ainda o desespero. Curiosamente não o proíbe, mas com o imperativo *tu deves amar* o inviabiliza e não lhe oferece consolos baratos ou efêmeros.

No cristianismo tal amor que é um dever concretiza-se no amor ao próximo, tal como Kierkegaard começa a explorar no discurso II B *Tu Deves amor o "próximo"* e no discurso II C *"Tu" deves amar o próximo*:

> Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito do próximo; mas só se extirpa o egoístico da predile-

> ção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo (KIERKEGAARD, 2005, p. 63).

A proposta de amor do cristianismo difere-se do amor natural e do amor de predileção, pois estes se baseiam na amizade e na inclinação, isto é, tanto a amizade como o amor de predileção elegem aqueles que seriam dignos do seu amor e que partilham alguns dos seus valores e ideais. Aos olhos de Kierkegaard o cristianismo teria um âmbito espiritual e de seriedade. Em geral pensa-se que o amor sensual e a amizade são o que há de mais alto no amor, o que parece caracterizar o elogio do amor feito pelos poetas. Na interpretação kierkegaardiana, há uma distância entre o amor cantado pelos poetas e o amor do cristianismo, ainda que possam existir poetas do religioso, "[…] mas esses não cantam o amor natural e a amizade; o canto deles é para a glória de Deus, sobre a fé, a esperança e a caridade" (*Ibidem*, p. 65).

Antes da interpretação freudiana já no século XX, Kierkegaard percebe que o amor natural é baseado em instinto. Ao avançar na investigação do amor natural como instinto inevitavelmente nos deparamos com a distinção entre o amor cantado pelo poeta e o amor do cristianismo:

> O poeta e o Cristianismo explicam exatamente o oposto: o poeta idolatra a inclinação e tem então, já que só pensa no amor natural, toda razão ao dizer que seria a maior tolice e o discurso mais absurdo, ordenar amar; o Cristianismo, que só pensa sempre no amor cristão, tem também, contudo, toda razão quando destrona essa inclinação e coloca no lugar dela aquele 'deves' (*Ibidem*, p. 70).

Assim, o amor e a amizade, segundo Kierkegaard, não possuem dimensão ética no amor natural, ao passo que tal coisa se reafirma plenamente no tipicamente cristão tal como o pensou o autor dinamarquês. É bom frisar, entretanto, que o cristianismo nada possui contra o amor natural e pensar tal coisa seria um mal entendido

ou uma espécie de exagero da espiritualidade, assim o cristianismo disciplina e reavalia o amor de predileção do paganismo e contribui com ele na medida em que este não conseguia avançar para além do amor de si em sentido estritamente egoístico. Entretanto, sua ênfase no amor ao próximo é mais forte do que o amor de si e por inclinação típicos do amor natural e do paganismo, logo "[…] o amor de si e a predileção apaixonada permanecem essencialmente a mesma coisa; o amor ao próximo, porém, isso é amor (KIERKEGAARD, 2005, p. 73). Por isso, o pensador de Copenhague relembra aqui, com extrema propriedade, a sentença agostiniana que apontava que os vícios dos pagãos são virtudes brilhantes.

Ao contrário daquilo que preconiza o amor natural, o amor ao próximo não pode ocorrer por admiração, mas por dever. Assim antecipando aqui um tema que parece caro à psicanálise do século seguinte, Kiekegaard parece perceber na admiração ao outro não o amor de si, mas uma espécie de projeção de si num outro e, nesse sentido, um amor de si oculto e não confessadamente dito e afirmado. O equívoco de tal interpretação, segundo Kierkegaard, é que a pessoa amada passa ser uma reduplicação do eu, um outro eu, o que implica em amor de si, pois "[…] a pessoa amada que ele ama 'como a si mesmo' não é o próximo, a pessoa amada é o outro eu" (*Ibid.*, p. 78).

Desse modo, o dever de amar ao próximo iguala aquilo que a predileção diferenciou. Assim, o cristianismo parece, no entender do autor de Copenhague, uma vez mais aprimorar o paganismo. Uma pessoal culta pode aderir ao dever do cristianismo, mas o próximo da pessoa culta não poderá ser outra pessoa culta como ele, pois isso seria amor de predileção. Assim, "o próximo é todo e qualquer homem" (*Ibid.*, p. 79). O próximo é a igualdade, mas a igualdade sempre se refere ao dever e a Deus, que é quem estabelece tanto o dever como a igualdade entre todos os homens.

É preciso, portanto, acabar com a diferença para cumprir o dever de amor ao próximo.

Não se trata, entretanto, de eliminar o amor de si e o amor à pessoa amada, mas antes de iluminar tal tipo de amor pela ótica do amor ao próximo. No entender kierkegaardiano, amar o amado não nos faz semelhantes a Deus, mas amar o próximo nos aproxima efetivamente do amor divino. Por isso, "[…] enquanto amas teu amigo não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há diferenças. Mas quando amas ao próximo, aí tu és como Deus" (KIERKEGAARD, 2005, p. 84). Tal tipo de amor aponta, portanto, para as perfeições da eternidade, ou seja, "o amor ao próximo tem as perfeições da eternidade" (*Ibid.*, p. 86).

Há aqui um rico debate a ser percebido, pois o amor natural e a amizade não valem em si mesmos, ao passo que o amor ao próximo é o verdadeiro amor. Assim, "[…] o amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor" (*Ibid.*, p. 87). Retorna-se a pergunta já colocada pelo autor dinamarquês no discurso *Tu "deves" amar*, isto é, quem é o nosso próximo? A resposta aqui será mais categórica: "o próximo é todos os homens, incondicionalmente todo e qualquer homem" (*Ibid.*, p. 89).

Utilizando-se da metáfora dos olhos fechados, Kierkegaard faz uma curiosa explanação sobre a importância de se suprimir a diferença para alcançar o amor ao próximo. Se não conseguimos sequer olharmos os nossos inimigos e ali vemos inúmeras diferenças que não podem ser esquecidas, o pensador dinamarquês recomenda uma espécie de terapêutica dos benefícios da cegueira. "Pois bem, então fecha os olhos – e assim o inimigo se assemelhará inteiramente ao próximo; fecha os olhos e relembra o mandamento de que tu deves amar, e então tu amarás teu inimigo: não, então tu amarás o próximo, pois tu não verás mais que é o teu inimigo" (*Ibid.*, p. 89).

A riqueza de tal metáfora reside exatamente em perceber, num tema central da tradição filosófica, a saber, a visão, que nem sempre é por ela que se pode chegar a um melhor lugar. Ainda mais forte do que isso: para alcançar o amor ao próximo é preciso chegar até a cegueira, pois somente ela elimina efetivamente as diferenças. O modelo filosófico que vai de Platão ao iluminismo, que Kierkegaard em muitos momentos caracteriza por paganismo, acredita poder alcançar um mundo melhor pelos seus próprios esforços, a tese kierkegaardiana parece residir exatamente na impossibilidade disso, no desencanto com tal posição e na crença de que somente um imperativo externo e divino poderia nos dar efetivamente uma saída. O modelo kierkegaardiano é, portanto, categoricamente cristão e trabalha com o pressuposto do pecado humano como um fator de limitação para toda a humanidade. Por isso, de modo bastante instigante, Patrícia Dip afirma aqui a afinidade da ética kierkegaardiana tanto com o modelo protestante como com o modelo kantiano: "O dinamarquês, em definitivo, encontra-se preso a ética kantiana da intenção, que em termos teológicos pode ser identificada com a protestante *sola fides* (DIP, 2010, p. 70).

A tese kierkegaardiana advoga, portanto, que o paganismo aprofunda a desigualdade entre os homens, ao passo que o cristianismo, se não a elimina, ao menos a reconhece e tentar avançar adiante dela, o que, em alguns casos, pode resultar até mesmo em teorias políticas posteriores já secularizadas que trabalham em tal intuito. Novas metáforas se somam aqui, tal como a do rei e do mendigo, onde ambos, cada qual ao seu modo, tem que superar os modelos de igualdade que deles se pode esperar e a do aristocrata, que oscila entre o compromisso com sua classe e uma espécie de "conversão" aos mais pobres e a uma espécie de "traição" para com os seus. Tal tipo de mudança não é vista por Kierkegaard como louvável e não significa que está necessariamente comprometida com a tese do amor ao próximo:

> Pois se ele tivesse pretendido colocar-se à frente dos mais pobres para tentar numa revolta derrubar a diferença da nobreza; aí talvez eles o teriam respeitado e amado. Mas não era o que ele queria, ele queria simplesmente expressar o que nele constituía uma necessidade cristã, o amar o próximo. (KIERKEGAARD, 2005, p. 97).

Assim, o tema do amar cristão aqui é tomado não como político, pois senão sua esfera residiria no temporal. Antes é tomado como um imperativo ditado pela divindade e no plano do eterno. Em outras palavras, o amor aos pobres e a opção por eles se constitui num imperativo.

O mesmo desafio também se poderia perceber num homem pobre que deve amar o próximo e, nesse caso, também o homem rico seria o seu próximo. Tal como o rico ele também poderia ser tomado como traidor de sua classe e talvez seja ainda mais incompreendido do que ele. Por isso, "[…] seus companheiros talvez o repelissem como um traidor, o desprezassem como alguém com mente servil" (*Ibid.*, p. 103). Nesse mesmo sentido, Kierkegaard cita o banquete que um homem rico e influente ofereceu aos mais pobres. Não se trata de apenas dar comida a quem necessita, mas de banquetear-se com alguém, ou seja, há aqui uma supressão das diferenças, isto é, há convívio, troca e diálogo entre pessoas diferentes e de classes sociais diferentes, o que torna tal coisa efetivamente um banquete é exatamente isso. Tal coisa é desafiadora e coloca tanto riqueza como pobreza além do que costumeiramente significam.

Assim, na imanência parece que apenas a morte nos iguala e nos tira do engano de acharmos que somos aquilo que representamos. Por isso, a significativa metáfora kierkegaadiana aqui é uma peça teatral: "Mas quando então desce a cortina sobre o palco, aquele que fazia o papel de rei e o que fazia o papel de mendigo, e assim por diante cada um deles, todos valem o mesmo, são todos uma única coisa: atores"

(KIERKEGAARD, 2005, p. 109). Em outras palavras, o imperativo de amar ao próximo termina com os nossos disfarces, por isso, "[…] se verdadeiramente se deve amar o próximo, é preciso recordar a cada instante que a diferença é um disfarce" (*Ibid*., p. 110-111).

A partir de tal análise das *Obras do amor*, passemos agora ao tema do amor ao próximo e a opção pelos pobres na Teologia da Libertação na América Latina e com especial destaque ao Brasil.

3 O amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil

A Teologia da Libertação na América Latina possui três antecedentes que merecem destaques no século XX. Os primórdios de tal pensamento teológico no período remontam aos trabalhos pioneiros de Richard Shaull e suas teses sobre a Teologia da Revolução. Seguem-se a ele dois importantes trabalhos: o de Rubem Alves, ex-aluno de Shaull, denominado *Da Esperança*, que foi sua tese doutoral no Seminário Teológico de Princeton e o clássico trabalho do teólogo peruano católico Gustavo Gutiérrez, denominado *Teologia da Libertação*.

O trabalho de Rubem Alves é efetivamente a primeira obra que tem por objeto um questionamento da linguagem teológica em contexto latino-americano e estabelece uma tentativa de compreendê-la a partir da situação concreta vivida pelos pobres do continente. O título originário da tese por ele defendida em 1968 foi *Towards a Theology of Liberation* (*Para uma Teologia da Libertação*). Entretanto, por sugestão do editor americano interessado em publicar a tese, o título foi alterado para *Teologia da Esperança Humana*, uma vez que a palavra *esperança* parecia ser editorialmente melhor

e estar mais em voga no momento. O próprio autor reconta a história no prefácio à edição brasileira da obra:

> Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: *libertação*, nome sem respeitabilidade teológica, sobre que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a *teologia da esperança*. E ele me sugeriu mudar o título para entrar no debate. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada… E assim ficou: *A Theology of Human Hope* (Washington, Corpus Books, 1969). (ALVES, 1987, p. 41).

Na construção de sua proposta teológica, Alves explora, notadamente no capítulo um da sua tese (parte terceira), a contribuição dos chamados pensadores existencialistas e também tradição estabelecida por Karl Barth na tentativa de compreender a nova proposta teológica como uma nova linguagem a ser desenvolvida na América Latina. Nesse sentido é instigante a confissão por ele feita também no prefácio da edição brasileira da obra:

> Por que escolhi este nome, que até aquele momento não havia aparecido como título de teologia alguma? Eu havia abandonado completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus. Deus é um grande e inominável mistério e o que podemos dizer se refere apenas àquilo que acontece em mim… (ALVES, 1987, p. 39-40).

O existencialismo pelo qual Alves se interessa na construção da nascente Teologia da Libertação possui estreita relação com o tema da liberdade do homem e por isso a obra de Kierkegaard parece ser de seu interesse, ainda que ele possa ter percebido no autor dinamarquês alguns limites decorrentes da sua interpretação particular sobre o que seria a subjetividade kiekegaardiana:

> O existencialismo mostra-se assim, expressão de uma profunda preocupação com a liberdade do homem no mundo, com a sua transcendência, com a preservação de seu caráter autenticamente humano, consistindo numa radical oposição a tudo o que signifique a perda da singularidade da existência individual em qualquer coisa que o engolfe ou submerja. Este é o principal motivo para Kierkegaard haver rejeitado o sistema hegeliano. A filosofia de Hegel transformara o indivíduo num acidente dentro do processo histórico total. A verdade da história consistia na verdade do processo, e apenas na medida em que o indivíduo se colocasse nesse processo a sua existência participaria da verdade. Kierkegaard não via, entretanto, qualquer verdade maior do que a do indivíduo e da subjetividade. 'A verdade é a subjetividade', proclama ele. E a partir desta convicção básica investe contra as estruturas – filosóficas, políticas e religiosas – que absolveram o homem da questão central da 'salvação', isto é, da tarefa de ser tornar um indivíduo (ALVES, 1987, pp. 80-81).

Assim, o capítulo sexto (e final) da tese de Alves é curiosamente intitulado "A teologia como linguagem da liberdade". Por isso, ele pode dizer com propriedade em que consiste a Teologia: "[…] ela consiste numa linguagem totalmente histórica. Seus verbos e substantivos referem-se à revelação enquanto história" (ALVES, 1987, p. 215). Em outras palavras, sua apropriação do existencialismo cristão, incluído aqui Kierkegaard, prioriza recuperar os indivíduos, esses mesmos que foram tão subjugados na história da América Latina, e recuperá-los. Entretanto, ao mesmo tempo, ele parece se aperceber da importância histórica, tese que será muito importante no discurso dos teólogos da libertação na América Latina que o sucedem. No seu entender, a teologia perde agora o posto de sabedoria milenar ou ciência, mas se aproxima de uma linguagem que, concretamente, pode ajudar na situação contemporânea do homem: "A linguagem da liberdade, portanto, corre sempre o risco de se perder. Mas esta é a única forma de sermos fiéis à nossa condição de seres humanos e ao inevitável risco envolvido na aventura da fé" (ALVES, 1987, p. 224).

Será o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez que, no ano de 1969, publicará efetivamente a primeira obra com o título alusivo à Teologia da Libertação, isto é, *Teologia da Libertação – perspectivas*. Cabe lembrar que seu trabalho é posterior, portanto, ao

de Alves e também posterior ao Concílio Vaticano II que ocorreu, entre 1962 e 1965, vindo também depois da importante Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em 1968 na cidade de Medellín (Colômbia). Tais antecedentes muito colaboraram na construção de suas teses e do seu método teológico aqui apresentado. O teólogo peruano inicia sua reflexão afirmando que:

> A reflexão teológica – inteligência da fé – surge espontaneamente e iniludivelmente naquele que crê, em todos aqueles que acolheram o dom da palavra de Deus. A teologia é, com efeito, inerente a vida de fé que procura ser autêntica e plena, portanto a colocação em comum dessa fé na comunidade eclesial. Em todo crente, mais ainda, em toda comunidade cristã, há pois um esboço de teologia, de esforço de inteligência da fé (GUTIÉRREZ, 1975, p. 15).

Tal reflexão merece ser vista com vagar, pois ela principia por mostrar que a despeito da teologia possuir toda uma história consagrada no cerne do cristianismo e ter inúmeras outras dimensões ligadas ao aspecto tanto da autoridade eclesiástica como o aspecto acadêmico, o teólogo pensa que a teologia é, na verdade, um ato de todo cristão individualmente e também da comunidade. Tal perspectiva será fundamental na Teologia da Libertação em contexto latino-americano. Há aqui uma ligação da teologia como inteligência da fé com algo que se pratica, que se exerce cotidianamente.

Nesse mesmo sentido, fica agora mais evidente a proposta de teologia da libertação não como algo para o pensamento, mas para a práxis latino-americana:

> Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia

> que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado; abrindo-se no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus (GUTIÉRREZ, 1975, p. 27).

A teologia passa, portanto, depois dos esforços do brasileiro Rubem Alves e do peruano Gustavo Gutiérrez, a ser vista como um ato segundo, pois começa a se afirmar primeiramente a importância da práxis cristã e a implicação ética da ação no mundo e no contexto latino-americano. Nesse sentido, Samuel Silva Gotay reconhece um pioneirismo na obra do teólogo brasileiro:

> Rubem Alves escreve a partir da nova consciência da necessidade de ir construindo o reino entre os homens através do processo histórico de libertação […] Alves rejeita a linguagem da teologia europeia progressista para tentar a busca de uma linguagem teológica que rejeite as concepções greco-romanas de uma história sem futuro, encerradas em pré-determinações 'espiritualistas' para depois tentar uma linguagem que recolha a concepção bíblica da história na qual Deus age, se revela, e acompanha o homem na construção do reino (GOTAY, 1985, pp. 76-77).

O mesmo Gotay avalia que o tema do amor cristão é enriquecido na Teologia da Libertação e, ao contrário do que se possa pensar, não é contraditório com o mandamento bíblico de amor a todos os homens:

> O amor cristão a todos os homens não está em contradição com a luta de classes. É precisamente pelo amor ao próximo, segundo estes cristãos revolucionários, que se deve optar na histórica e inevitável luta de apoio dos oprimidos contra os opressores. (GOTAY, 1985, p.209).

Seguindo essa mesma trilha, Clodovis Boff e Jorge Pixley parecem ter razão quando apresentam de modo concreto um tema que se torna central na Teologia da Libertação na América Latina: a opção preferencial pelos pobres. Através de um ex-

tenso inventário, eles se perguntam concretamente sobre quem são os pobres na América Latina, chegando a conclusão que eles constituem mais de 80% da população do continente. Com o intuito de ultrapassar a explicação moral, que costuma atribuir aos pobres a culpa de sua pobreza, visto que não se dedicam ao trabalho e a explicação natural, que costuma advogar a tese de que os pobres sempre existiram e seguirão a existir, os autores tentam penetrar mais profundamente nas causas da pobreza da América Latina. Para tanto, fazem tanto um giro histórico, econômico, como também buscam realizar a aproximação do tema dos pobres na tradição bíblica e na história eclesiástica com os pobres da América Latina.

Tal como também afirmara Gotay, Boff e Pixley enxergam a OP (opção preferencial pelos pobres) não como um fator de exclusão dos mais favorecidos, mas como preferência pelos mais pobres: "Por isso mesmo, a OP, por ser preferencial, não exclui os ricos nem pastoral nem politicamente, apenas não lhes confere a prioridade e o protagonismo histórico que eles espontaneamente reivindicam" (BOFF & PIXLEY, 1986, p. 158). Ou ainda melhor: "A OP é exatamente 'preferencial'. Quer dizer que não é exclusiva (só em favor dos pobres). Por isso mesmo, os não-pobres estão e permanecem incluídos na missão evangelizadora da Igreja." (*Ibid*., p. 259).

O mesmo Clodovis Boff, desenvolveu em seu trabalho doutoral o importante conceito de mediação sócio-analítica, tal como o apresenta na sua obra *Teologia e Prática – Teologia da Política e suas mediações.* Ali é afirmado categoricamente que "nós temos a Epistemologia por função da Teologia e a Teologia por função da Práxis da fé" (BOFF, 1978, p. 34). Assim, a Teologia passa a ser iluminada por dados econômicos, políticos e sociais, o que são aspectos centrais da realidade latino-americana.

Carlos Marighella, político de esquerda no Brasil e militante assassinado pela ditadura militar em função de sua adesão à luta armada, escreveu, no seu célebre *Manual do guerrilheiro urbano*, a seguinte sentença:

> Os homens da igreja, isto é, aqueles ministros ou sacerdotes de várias hierarquias e denominações, representam um setor que tem habilidade especial para comunicar-se com o povo, particularmente os trabalhadores, camponeses, e a mulher brasileira. O sacerdote que é um guerrilheiro urbano é um ingrediente poderoso na guerra revolucionária brasileira, e constituem uma arma poderosa contra o poder militar e o imperialismo norte-americano (MARIGHELLA, 2003, p. 60).

Assim, o que Marighella preconiza de forma claramente política, a Teologia da Libertação o realizou como consequência de sua compreensão do horizonte teológico e histórico de toda a América Latina, transformando o amor ao próximo num tema concreto e aplicado à realidade onde se vive. Vejamos agora como tais posições da teologia latino-americana podem dialogar com as teses kierkegaardianas.

4 Conclusão: Kierkegaard reapropriado pelos teólogos da libertação na América Latina e no Brasil

Richard Shaull, que foi pioneiro da Teologia da Libertação como vimos anteriormente, já ensinava aos seus estudantes de Teologia, nos idos dos anos 50 no Seminário Presbiteriano de Campinas (Brasil), que "[…] para entendermos os dilemas do mundo moderno nas áreas sócio-econômica, psicossocial e filosófica teremos que ler Marx, Freud e Kierkegaard." (RAMOS, 1985, p. 26). O mesmo Shaull também confessa haver ministrado aulas sobre Kierkegaard naquela instituição: "Também tive oportunidade, através do curso de História do Pensamento Ocidental, de introduzir

o pensamento de um amplo círculo de teólogos europeus modernos, entre os quais Sören Kierkegaard e Nicolas Berdyaev." (SHAULL, 2003, p. 114).

Tal pista é bastante significativa para compor o quadro formador da Teologia da Libertação na América Latina e aqui perceber a possível influência de Kierkegaard sobre tal pensamento. Não se trata, é evidente, de pensar que tal pensador foi assimilado integralmente por tal Teologia, mas antes que foi reinterpretado e reapropriado aos interesses da América Latina. A interpretação de Shaull parece estar à frente da interpretação do mexicano José Porfírio Miranda que, segundo nosso juízo, parece muito restrita e pouco aberta a um diálogo construtivo com o pensador dinamarquês:

> A história é feita do grito de todos os oprimidos, eis a sua consistência. Nem Kierkegaard nem Heidegger se deram conta disto, e isto é o motivo do individualismo de suas filosofias. Kierkegaard jamais compreendeu que Jesus Cristo só é messias enquanto salvador de todos os pobres e libertador de todos os oprimidos. (MIRANDA, 1982, p. 54).

Em sua obra *O Ser e o Messias*, Miranda tece, por meio de leituras indiretas de Kierkegaard, uma vez que se interpretação baseia-se em Jean Wahl e não faz menção aos textos do autor dinamarquês de modo direto, considerações muito discutíveis. Segundo nossa interpretação, uma leitura atenta, por exemplo, das *Obras do amor*, demoliria a tese de um individualismo kierkegaardiano.

Tal aproximação entre o tema do amor ao próximo em Kierkegaard e na Teologia da Libertação na América Latina é feito com maestria por Cleide Cristina Scarlatelli Rohden, que advoga a tese de que parece impróprio associar o pensador dinamarquês a um autor apolítico:

> A crítica de um Kierkegaard associal e apolítico não tem como sustentar-se diante de uma leitura cuidadosa de sua obra […] O amor é central no

> pensamento kierkegaardiano. *Obras do amor* aponta precisamente para uma direção contrária às críticas ao enfatizar radicalmente o amor ao próximo. (ROHDEN, 2001, pp. 127-128).

Assim, nas *Obras do amor* de Kierkegaard, afirma-se "[…] a ideia de um comprometimento com esse mundo que vivemos" (*Ibid.*, p.131). Melrold Westphal acredita ver em Kierkegaard até mesmo um prenúncio do que foi posteriormente afirmado pela Teologia da Libertação, pois, segundo ele, "[…] toda teologia deve ser uma teologia da libertação, um guia para a prática de vencer a opressão em todas as suas formas" (WESTHPHAL,1992, p. 246). Por isso, também Valls aponta que a figura do dever de amar explorada por Kierkegaard nas *Obras do amor* tem uma relação imediata com a opção preferencial pelo pobre na Teologia da Libertação latino-americana, assim "[…] é por isso que nós devemos amar ao pobre, assim como o Bom Samaritano ajuda aquele que ali não podia fazer nada para retribuir" (VALLS, 2000, p. 185). Como bem aponta Patrícia Dip, o cristianismo preconizado nas *Obras do amor* se for visto exclusivamente pela esfera da filosofia (como pretende a autora) é, no fundo, impossível, pois somente pode subsistir pela graça divina:

> A partir do ponto de vista macro, ou tendo em conta o conjunto da obra de Kierkegaard, a solução que apresento é limitada porque o cristianismo mesmo não somente é impensável, mas impraticável, ou seja, impossível. O que faz possível o impossível não é a razão, mas a graça (DIP, 2010, p. 32).

Desse modo, apesar de algumas distâncias, a relação entre o pensamento de Kierkegaard acerca do amor cristão como dever – e como dever de amor ao próximo – talvez esteja mais próximo da Teologia da Libertação do que costumeiramente se pode imaginar, notadamente num continente tão religioso como a América Latina e, ao mesmo tempo, tão afastado da práxis daquilo de melhor que produziu o cristia-

nismo, tal como aquele apontado pelo autor dinamarquês e recuperado por alguns dos teólogos latino-americanos do nosso tempo.

Referências bibliográficas

ALVES, R. *Da Esperança.* Papirus, Campinas, 1987.

BOFF, C. *Teologia e prática – Teologia do político e suas mediações.* Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, C.; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1986.

DIP, P. *Teoría y práxis en las obras del amor – un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires: Gorla, 2010.

FERREIRA, M. Jamie. *Love´s Grateful Striving – a commentary on Kierkegaard´s Works of Love*. Oxford: OUP, 2001.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação – perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KIERKEGAARD, S.A. *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos.* Petrópolis: Vozes, 2005.

MARIGHELLA, C. *Manual do guerrilheiro urbano.* São Paulo: Sabotagem, 2003.

MIRANDA, J. P. *O Ser e o Messias – um estudo sobre o messianismo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RAMOS, J. "Você não conhece o Shaull". *In:* RAMOS, J. *De dentro do furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. CEDI, São Paulo, 1985, pp. 25-32.

REICHMANN, E. Kierkegaard in Brazil. *Kierkegaardiana*, Copenhague, v. 5, 1964, pp. 78-79.

ROHDEN, C. C. S. *A reflexão como obra do amor.* São Leopoldo: EST, 2001. Tese de Doutorado.

SHAULL, R. *Surpreendido pela graça – memórias de um teólogo Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

VALLS, A. L. M. Brazil: Forty Years Later. *In*: STEWART, J. (Org.). *Kierkegaard's International Reception*. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas. Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2009, p. 319-328. Em português: VALLS, A. L. M. Kierkegaard no Brasil mais de 40 anos depois. *In:* PAULA, M. G. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard.* São Paulo: Paulus/Mackenzie, 2009, pp. 155-162.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VÁRIOS AUTORES. *De dentro do furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, 1985.

WESTPHAL, M. Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task. *Modern Theology*, [s.n.], v. 8, n. 3, p. 241-261, jul. 1992.

DEMOCRACIA, SECULARISMO E RELIGIÃO EM JÜRGEN HABERMAS E CHARLES TAYLOR

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Doutor em Filosofia pela UFC

Bolsista da CAPES no Programa de Pós-Doutorado da UFPI

julianocordeiro81@gmail.com

Resumo

O artigo discute o problema do diálogo entre secularismo e religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor. Segundo Habermas, as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos, desde que traduzam suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular. Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro. Taylor criticará uma forma de secularismo que exclui a religião como instância essencial na formação das identidades dos sujeitos, tal qual uma fonte de sentido indispensável para diversas vidas. Aqui se encontra o ponto exato de discordância entre os filósofos: Habermas debate a partir da ética do justo e do pós-secularismo, à luz de Kant; e Taylor a partir de certa tradição hegeliana e comunitarista, a ética do bem. Taylor não aceitará a exigência obrigatória de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas à luz de uma visão de mundo secular. Habermas, por sua vez, defende que são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião, como há em Taylor, que enfatiza a existência de múltiplas modernidades, uma vez que culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira. Já Habermas destaca que a separação entre discursos religiosos e seculares é essencial quando buscamos normas justas dentro de um horizonte cada vez mais pluralista e diferenciado.

Palavras-chave: Pós-secularismo. Comunitarismo. Religião. Habermas. Taylor.

Abstract

The aim of the article is to discuss the problem of the dialogue between secularism and religion in Jürgen Habermas and Charles Taylor. According to Habermas, religions have moral intuitions, which can cooperate in public debates, once they translate their essential intuitions into a public and secular language. As for Taylor, it would be illusory the attempt to establish a priority of a discourse (secular, for example) in view of some other. Taylor will criticize a form of secularism that excludes religion as an essential instance in the formation of the identities of the subjects as a source of meaning which is indispensable for many lives. This is where we can find the exact point of disagreement between the philosophers: Habermas debates from the ethics of fair and post-secularism, in the light of Kant and Taylor from a certain Hegelian and communitarian tradition, the ethics of good. Taylor will not accept the mandatory requirement of secularized arguments in public debates, for not all societies have undergone processes of secularization in which the identities of such subjects have not been formed in the light of a secular worldview. Habermas, on the other hand, argues that deliberative procedures are fundamental, and not a certain concept of good life or values of a particular tradition or religion, as in Taylor, which emphasizes the existence of multiple modernities, since cultures Western countries were modernized in their own way. Habermas points out that the separation of religious and secular discourses is essential when we seek fair norms within an increasingly pluralistic and differentiated horizon.

Keywords: Post-secularism. Communitarianism. Religion. Habermas. Taylor.

1 Introdução

Jürgen Habermas e Charles Taylor dividiram, em 2015, o prêmio *Kluge*, considerado o Nobel das ciências humanas, por suas colaborações filosóficas no debate público e acadêmico. As obras de ambos tornaram-se referências na filosofia, haja vista que refletem sempre as questões de nosso tempo, como o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia, objeto de reflexão deste artigo. Habermas debate a partir da denominada ética do justo (de matriz kantiana); e Taylor à luz de certa tradição hegeliana e comunitarista, a chamada ética do bem.

A reflexão filosófica acerca da relação entre secularismo e religião não recebe, entretanto, em Habermas e Taylor, um tratamento específico, encontrando-se dispersa ao longo dos escritos de ambos. Sistematizar tal discussão é um dos objetivos deste artigo, pois o problema do diálogo entre secularismo e religião nas teorias de Habermas e Taylor não constitui um *corpus* sólido.

Habermas, como veremos, defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, aquilo que podemos chamar de uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. Ele preserva, porém, o caráter secular do Estado e das instituições, mas, ao mesmo tempo, reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos. Os religiosos, no entanto, devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro, mesmo Habermas destacando o papel positivo que as religiões podem desempenhar na democracia, quando tradu-

zem suas intuições fundamentais para uma linguagem pública e secular. Aqui se encontra o ponto exato de discordância entre os dois pensadores, que será discutido neste artigo: por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano, Taylor criticará uma forma de secularismo que exclui a religião como instância essencial na formação das identidades dos sujeitos, tal qual uma fonte de sentido indispensável para diversas vidas.

O debate entre Habermas e Taylor, acerca do diálogo entre secularismo e religião, insere-se, sobretudo, na polêmica do *justo versus o bem* na filosofia. Enquanto a chamada prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, como há em Taylor, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, como encontramos em Habermas. Neste, priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular.

Habermas, a partir da exigência de critérios de justiça imparciais num mundo marcado pelo pluralismo simbólico e moderno, defende o cognitivismo, o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas ou de uma eticidade particular de uma comunidade. Percebemos, com isso, o aspecto fundamental de divergência entre a postura de Taylor e a de Habermas. Nesse contexto, refletirmos acerca da polêmica entre ambos torna-se essencial para o tema do diálogo entre secularismo e religião na democracia.

2 A Comunidade como Fonte de Sentido e Referência na Formação do *Self* em Taylor

O fio condutor do pensamento de Charles Taylor é o comunitarismo. Este se relaciona com a ideia de que o contexto das normas que regem uma sociedade deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Somente assim seria possível colocar as questões da justiça e, então, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade. "Nosso relato é moldado o tempo inteiro por aquilo que compreendemos ser a realidade do caso" (TAYLOR, 2000, p. 169). Segundo ele, os homens são seres expressivos, porque pertencem a uma cultura que é sustentada, nutrida e transmitida no interior de uma comunidade.

No comunitarismo, princípios de justiça que regem a sociedade resultam de um dado contexto. Taylor parte da crítica hegeliana ao formalismo kantiano que deslocou o sujeito da comunidade, da história e da cultura, gerando demandas de reconhecimento.

> O individualismo começa, como afirma Hegel, quando os homens deixam de se identificar com a vida da comunidade, quando eles "refletem", ou seja, quando se voltam para si mesmos, e se veem de modo mais importante como indivíduos detentores de objetivos individuais (TAYLOR, 2005, p. 117).

Como hegeliano, a preocupação de Taylor é demonstrar que o indivíduo está desde sempre situado numa vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu *self*. O hegelianismo de Taylor diz respeito à consideração que ele faz das influências da vida comunitária na esfera de reconhecimento

dos sujeitos. A vida comunitária "[…] aparece como horizonte de possibilidade para os indivíduos elaborarem as suas identidades, pois é nela que os indivíduos encontram as bases culturais que sustentam as suas indagações de sua vida" (ARAÚJO, 2004, p. 141).

Taylor, por isso, critica a chamada prioridade do justo sobre o bem, pois a ética formalista de matriz kantiana, como a de Habermas, excluiria elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos nas sociedades, a saber, os contextos formadores das identidades culturais na formação dos sujeitos. Em Taylor, quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, corre-se o risco de perder fontes morais que alimentam a vida dos sujeitos. É necessária uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem, algo determinante para a formação do *self*.

Taylor entende a ação moral como o desejo articulado linguisticamente do agente em busca da realização do bem, a dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana. O bem aparece como meta a ser alcançada pelas avaliações que o agente faz ao agir. O que está em jogo é a própria identidade do *self* como agente moral.

> Logo, a cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada. De modo que não é uma proposição extravagante afirmar que nós somos o que somos em virtude de participar da vida mais ampla de nossa sociedade (TAYLOR, 2005, p. 113).

Deste modo, Taylor compreende que o homem elabora e expressa sua identidade por meio, também, de sua linguagem. À luz de Herder, ele exemplifica que a linguagem não pode ser vista apenas como um conjunto de sinais, mas como o meio

de expressão de um certo modo de ver e experimentar. "Logo, não pode haver pensamento sem linguagem, e, com efeito, as linguagens de diferentes povos refletem suas diferentes visões das coisas" (TAYLOR, 2005, p. 31).

Por conseguinte, as pessoas podem ter sua identidade definida por algum compromisso moral ou espiritual que se expressa e se forma numa determinada linguagem e modo de vida. A linguagem é a própria esfera de expressão e constituição de um modo de ser no mundo, bem como das identidades dos sujeitos. Assim, os sujeitos definem suas identidades pela nação ou tradição a que pertencem.

> O que as pessoas estão dizendo com isso não é apenas que estão fortemente ligadas a essa concepção espiritual ou antecedentes, mas que isso oferece a estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor. (TAYLOR, 2013, p. 14).

Uma crise de identidade, por exemplo, é uma forma aguda de desorientação. Aqui, identidade e orientação para uma vida boa relacionam-se diretamente. Perder essa orientação ou não tê-la encontrado é não saber quem se é. Tal orientação, uma vez conseguida, define a posição a partir da qual você responde e, portanto, sua identidade. Ela é aquilo que nos permite definir o que se é e o que não é importante para nós.

De acordo com Taylor, somos, portanto, um *self*, à medida que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significações para mim. Portanto, somos um *self* quando nos movemos em certo espaço de indagações, porque buscamos e encontramos uma orientação para o bem.

> Como não podemos prescindir de uma orientação para o bem, e como não podemos ser indiferentes à nossa posição relativamente a esse bem, e como esse lugar é algo que deve sempre mudar e tornar-se, tem de surgir para nós a questão da direção de nossa vida (TAYLOR, 2013, p. 70).

Ser um *self* é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. Logo, seria preciso uma ética articulada por conceitos ontológicos, assumindo uma noção de bem socialmente representativa: o indivíduo "serve a um objetivo mais amplo que é o fundamento de sua identidade, pois ele só é quem é no contexto dessa vida mais ampla" (TAYLOR, 2005, p. 112).

Em Taylor, o indivíduo não age motivado por meras escolhas quantitativas, mas por avaliações do desejo que permite ao agente decidir qual a direção a ser tomada no ato de agir. Há uma avaliação entre dois desejos: uma fraca e outra forte. Na primeira, para algo ser julgado como bom é necessário somente que seja desejado. Não há, portanto, o comprometimento com as formas valorativas que podem construir o próprio desejo. Na avaliação fraca (desejos de primeira ordem), o julgamento de algo como bom ocorre apenas no plano do desejo desenraizado de valor, fundado apenas na contingência, sem uma ação responsável.

Já na avaliação forte (desejos de segunda ordem), há expressões valorativas da identidade do sujeito humano, caracterizadas como um modo reflexivo dos desejos. Na avaliação forte, não se trata de uma mera satisfação contingente, mas daquilo que dá consistência às diversas formas de concepção humana. Afinal, os desejos de segunda ordem não refletem uma instância imediata, mas se relacionam com o pano de fundo ontológico, que constitui a identidade essencial dos sujeitos.

> Não é à toa que, em *As Fontes do Self*, Taylor tem como principal conceito a avaliação forte, que irá, ao mesmo tempo, sustentar e desenvolver todas as suas teses sobre a construção do *self* moderno. A avaliação forte traz consigo a possibilidade de articulação da identidade da pessoa, fazendo com que esta deseje elaborar um modo de vida (ARAÚJO, 2004, p. 90).

Assim, a validade das normas apenas pode ser determinada no âmbito de uma tradição específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade e se radica na nacionalidade, na língua, na cultura, na religião e na história. Nesta perspectiva, qualquer tentativa de apelar para a separação rigorosa entre argumentos seculares e religiosos, na democracia, seria algo sem sentido, pois o secularismo seria apenas um modo de ser no mundo, dentre vários outros. Taylor conceitua, seguindo seu comunitarismo, o que denomina de *imaginário social*, como uma instância essencial na formação dos sujeitos.

O imaginário social não se expressa apenas em termos teóricos, mas apoia-se em imagens e narrativas que nos guiam coletivamente e nos formam enquanto sujeitos pertencentes a uma comunidade. Uma teoria, ao contrário do imaginário social, é algo apenas de posse de uma minoria, ao passo que o imaginário social é partilhado por grandes grupos sociais, como um horizonte de sentido de vida e reconhecimento social: "[…] o imaginário social é a compreensão que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente partilhado"(TAYLOR, 2010b, p. 31).

Os sujeitos atuam no imaginário social muito antes de teorizarem acerca de si mesmos. O imaginário social incorpora expectativas que temos uns dos outros, através de imagens normativas profundas, relacionando-se igualmente com práticas coletivas que constituem a vida social, tal qual uma esfera de reconhecimento dos sujeitos e um reservatório de sentido de vida conjuntamente partilhado.

Taylor fala, por isso, acerca da existência de múltiplas modernidades, uma vez que culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira. A modernidade ocidental seria apenas um imaginário social frente a tantos outros: "[…] as diferenças entre as múltiplas modernidades de hoje hão de entender-se sob o ponto de vista dos divergentes imaginários sociais implicados" (TAYLOR, 2010b, p. 11). Nesse contexto, a exigência secular da separação e distinção entre os discursos seculares e religiosos, para Taylor, não faz sentido.

Já Habermas, por sua vez, enfatiza que a separação entre discursos religiosos e seculares é essencial quando buscamos normas justas dentro de um horizonte cada vez mais pluralista e diferenciado, mas que necessita de normas fundamentadas a partir de todos (crentes ou não crentes).

> A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo doloroso do desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente (HABERMAS, 2002, p. 166).

Habermas argumenta que as religiões são bem vindas na democracia desde que traduzam suas intuições éticas e morais para uma linguagem pública e secular. E como é possível tal tradução? Os religiosos não perderiam suas fontes de sentido ao traduzirem suas intuições para uma linguagem pública e secular? Como pano de fundo, encontra-se a defesa de Habermas da chamada prioridade do justo sobre o bem, isto é, a defesa de uma ética universal, deontológica, cognitivista e formal, que transcenda os contextos específicos de cada cultura, ou seja, o etos de uma cultura ou tradição em particular.

3 A prioridade do Justo sobre o Bem em Habermas

Habermas (1990) explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição. A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida, num mundo de crentes e não crentes (OLIVEIRA, 2016).

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo, uma vez que constituíam a única fonte de referência do agir. O homem moderno, porém, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Na perspectiva habermasiana, sociedades modernas são plurais e essencialmente deliberativas.

Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de normas é algo construído e justificado discursivamente pelos sujeitos. Por isso, o tipo de fundamentação normativa, em Habermas, diz respeito a um critério discursivo e deliberativo de justiça, a chamada prioridade do justo sobre o bem.

Portanto, Habermas tentará estabelecer uma fundamentação normativa capaz de propor um diálogo entre secularismo e religião, almejando a construção de

critérios de justiça discursivamente fundamentados, pressupondo sempre o fato do pluralismo moderno e simbólico. Enquanto os comunitaristas, como Taylor, apropriam-se do legado hegeliano em termos de uma ética do bem aristotélica, Habermas serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento, acrescentada do imperativo categórico de Kant, na pretensão de garantir uma fundamentação universal, cognitivista, formal e deontológica da ética.

Habermas defenderá uma neutralidade procedimental, vinculada à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, visto que este se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica. Já o justo avaliaria o que é igualmente do interesse de todos os concernidos através de um discurso livre, independentemente das concepções de bem ou felicidade. No justo, o critério é o caráter discursivo e deliberativo das normas e a inclusão de todos os possíveis concernidos como critério de racionalidade.

As éticas deontológicas, como a de Habermas, invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator nem ao impulso da simpatia, compaixão, orientação pela concepção própria de bem ou cálculo das vantagens e desvantagens a serem esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres.

O critério do justo, porém, é criticado por aqueles que consideram o agente moral como condicionado histórica e socialmente, agindo por motivações outras que não somente a consideração imparcial de todos os indivíduos. Para os críticos de Habermas, como Taylor, a proposta habermasiana, ao estabelecer a prioridade do justo

sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural e das contingências.

Porém, para Habermas, priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular ou religião específica.

> Em oposição à proposta comunitarista de Charles Taylor, sustento que uma "política do reconhecimento" – à qual cabe garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana – tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência (HABERMAS, 2002, p. 9).

As éticas deontológicas, como a de Habermas, defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas, como Taylor, consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados. Habermas, todavia, explicita que a primazia do justo, entendida sob um ponto de vista deontológico, não implica que as questões éticas em sentido estrito tenham de ser excluídas das deliberações. Sobre isso, Rainer Forst comenta:

> Essa concepção de justificação não implica que as pessoas, como 'bons cidadãos', tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo – a saber, o consentimento racional de todos os atingidos (FORST, 2010, p. 56).

Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos. Posto isso, Forst nos explica que:

> […] a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter 'avaliações fortes'. Contudo, impõe determinadas condições para a 'eticização' do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo (FORST, 2010, p.65).

Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais, possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo, como ainda veremos. Os argumentos, em realidade, têm de ser compatíveis com o princípio da justificação pública.

Contudo, eles não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam: "Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas" (FORST, 2010, p. 66). Nesse sentido, Habermas propõe o diálogo entre religião e secularismo, argumentando que as religiões devem ser capazes de traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular, haja vista a prioridade do justo sobre o bem. Os não crentes, por sua vez, não podem negar a priori as intuições éticas presentes nas vozes das religiões. Isto constitui essencialmente aquilo que Habermas denomina de *pós-secularismo*, como veremos a seguir.

4 Pós-secularismo e Religião

Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que concerne a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

> O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias [*sic*] de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p. 199).

Na ótica habermasiana, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da "dignidade do homem", de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância,

que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, "[…] passa a ser um conceito do direito". (HABERMAS, 2007, p. 279).

Habermas enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Para Habermas (1990, p. 61), enquanto a linguagem religiosa trouxer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrarem no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de uma fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional das normas.

O pensamento de Habermas assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: "[…] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender". (HABERMAS, 2007, p. 162). Ele busca um lugar intermediário entre o cientificismo e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. "A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico" (HABERMAS, 2007, p. 159).

Para Habermas, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos ir-

reparáveis. Ele destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem "[…] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo" (HABERMAS, 2007, p. 116).

Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé. O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça imparciais num mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas (2013, p. 6) critica o fundamentalismo religioso, que despreza o caráter secular das instituições; de outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor.

Ele insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo pós-secular:

> A expressão 'pós-secular' foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas

> não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes. (HABERMAS, 2007, p. 126).

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana. Posto isso, Habermas ressalta:

> Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro (HABERMAS, 2013, p. 16).

Portanto, a compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Segundo ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda

de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. Nesse contexto, Habermas defende um diálogo entre as vozes seculares e religiosas, com a ressalva de que as religiões devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular, algo que será criticado por Taylor, pois a tradução proposta por Habermas desvincularia os crentes de seu etos formador, gerando demandas de reconhecimento de suas identidades.

5 A Querela entre Habermas e Taylor: pós-secularismo *versus* comunitarismo

Apesar de Habermas reconhecer a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem pública e secular, ele preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos particularistas, como específicos das diferentes confissões religiosas e tradições, que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo e de bem, de discursos válidos para todos. "A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa" (HABERMAS, 2001, p. 127).

Habermas insiste na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Habermas reforça a ideia de que o pensamento pós-

metafísico não necessita recorrer a um Deus ou a um absoluto. Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso secular frente ao religioso. "Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser 'seculares': […] um certo etnocentrismo está entrelaçado a esse termo" (TAYLOR, 2012, p. 166).

Sobre o secularismo, Taylor explica que a maneira secular de ver o mundo, separando algo *terreno* e *deste mundo* de algo *transcendente*, é parte apenas do nosso modo de ver as coisas como ocidentais: "Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história" (TAYLOR, 2012, p. 160).

Nesse sentido, como contextualiza Taylor, o secular tem a ver com o "século", isto é, com o tempo profano, contrastando com o eterno e o sagrado. Há um significado de secularização que data da sequência da Reforma, a partir do momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos. Do século XVII em diante, consoante Taylor, uma nova possibilidade aparece gradualmente, a saber: uma concepção de vida social na qual o secular era tudo o que havia, sem qualquer referência ao sagrado. Na era secular, diz Taylor, torna-se inaceitável qualquer forma de religião pública:

> […] a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade (TAYLOR, 2010a, p.31).

A fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentes, derivadas da Revelação. Essa é a principal crítica de Taylor a uma determinada concepção do secular, à qual ele se opõe, por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano, como as religiosas. Assim, Taylor critica a exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas a partir de uma visão de mundo secular.

O que está subjacente a Habermas, critica Taylor, é algo como uma distinção epistêmica, havendo supostamente, nas éticas do justo, como na habermasiana, uma razão secular que todos pudessem usar e tirar conclusões, tal qual uma esfera neutra: "Portanto, a razão religiosa ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado" (TAYLOR, 2012, p. 185).

Quanto a Habermas especificamente, Taylor diz que, apesar de ele reconhecer o papel e a importância das intuições religiosas nos debates públicos, sendo uma mudança significativa na obra de Habermas, este ainda conferiria vantagem ao modelo secular de ética, na sua forma de argumentação e justificação pública. Dessa forma, o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro.

> Habermas, em nossos dias, identifica um conjunto de questões que se relacionam com a justiça universal e, portanto, com a aceitabilidade universal de normas, que são o domínio de um discurso ético; ele dá a estas um estatuto

> superior ao de questões concernentes à vida melhor ou mais satisfatória (TAYLOR, 2013, p.91).

Segundo Taylor, a democracia requer que todo cidadão utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. Já para Habermas, é essencial a tradução do idioma religioso para o secular, em busca de uma forma de justificação pública e deliberativa. Isso, para Taylor, constitui uma "[…] imposição intolerável à fala cidadã (TAYLOR, 2010a, p. 626)". Em alguns casos, argumenta ele, é inevitável a formulação nos parâmetros da religião:

> Os compatriotas seculares de Martin Luther King foram incapazes de compreender o que ele estava defendendo quando expressou a questão da igualdade em termos bíblicos? Mais pessoas teriam entendido a questão se ele tivesse invocado Kant? (TAYLOR, 2012, p. 187).

Taylor destaca que Habermas reserva uma posição especial para a razão secular, como se apenas em tal esfera fosse possível resolver problemas de legitimidade normativa entre culturas e visões de mundo diversas: "Ele [, Habermas,] encontra esse fundamento seguro em uma ética do discurso, que infelizmente considero pouco convincente" (TAYLOR, 2012, p. 191).

Em Taylor, somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão.

> […] a ética procedimentalista às vezes é motivada por um compromisso sério com os bens de vida centrais da modernidade, a justiça e a benevolência universal, aos quais eles acreditam erroneamente poder atribuir um status

> especial ao segregá-los de qualquer consideração a respeito do bem. (TAYLOR, 2013, p. 634-5).

Assim, como vimos antes, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis segundo as culturas, tornam-se, para Taylor, distinções contraditórias, pois elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais, como o próprio Taylor explicita em *Uma era secular*:

> Não estou defendendo nenhuma tese 'pós-moderna' no sentido de que cada um de nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está estritamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa. Nós não nos decidimos de uma vez por todas deixar nossos valores. Eles não contam apenas como premissas conscientes que podemos descontar. Eles continuam a moldar nosso pensamento em um nível mais profundo, e somente um intercâmbio franco continuado com quem tem pontos de vista diferentes nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram (TAYLOR, 2010a, p. 502).

Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente fracassou. O que está em jogo, contudo, segundo Habermas, é a questão de como justificar normas a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico. Por isso, segundo Rainer Forst, "[…] a teoria de Taylor parece colocar exigências muito elevadas sobre a homogeneidade de uma população política, que, no entanto, são muito difíceis de conciliar com o 'fato' de sociedades ética, étnica e culturalmente pluralistas" (FORST, 2010, p. 135). A nosso ver, a teoria de Taylor não oferece nenhuma saída

para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada?

6 Considerações Finais

Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, ou seja, como fundamentar normas num mundo plural. Ele não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

Não há, em Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de Taylor é a de que esta legitima a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais?

Para Habermas, uma fundamentação normativa não pode ter como única orientação um determinado contexto situado, e sim todos os contextos, algo que Taylor não aprofunda. Enquanto cada conceito de justiça permanecer impregnado de uma respectiva concepção do bem, então, nós, ao julgarmos questões de justiça, permaneceremos confinados ao horizonte exclusivo de nossa autocompreensão e compreensão de mundo. Isto é inviável para sociedades diferenciadas, complexas e pluralistas. Segundo Habermas, a racionalidade das normas relaciona-se com a participação deli-

berativa dos crentes e não crentes nos debates públicos, tal qual um critério de legitimidade das normas construídas consensualmente, e não o etos, a comunidade ou tradição cultural, como em Taylor.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, P. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

FORST, R. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo.* São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. *Era das Transições.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. *Fé e Saber.* São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Textos e Contextos.* Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

OLIVEIRA, J. A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas. *Intuitio,* Porto Alegre, v.9, n.2. 2016, p.46-60.

TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos.* São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, C. *As Fontes do Self: a constituição da identidade moderna*. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna.* São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C. *Imaginários Sociais Modernos.* Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010b.

TAYLOR, C. O que significa secularismo? *In*: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (Org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política.* Rio de Janeiro: UERJ, 2012, pp. 157-195.

TAYLOR, C. *Uma Era Secular.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010a.

O DILEMA DE BENACERRAF E SEU LUGAR NA FILOSOFIA: UMA BREVE INTRODUÇÃO

Sérgio Ricardo Schultz

Doutor em Filosofia pela PUCRJ

Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UVA

sergiorschultz@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é fornecer uma introdução ao dilema de Benacerraf, um dos argumentos centrais em filosofia matemática na segunda metade do século XX, salientando suas conexões com áreas mais amplas da filosofia, como epistemologia, semântica e ontologia. Apresentado originalmente no artigo "Mathematical Truth" (1973), o argumento formula dois requerimentos a serem cumpridos por qualquer concepção de verdade matemática, um semântico e outro epistemológico, e conclui que se uma teoria de verdade matemática satisfaz um dos requerimentos, justamente por isto ela falha em satisfazer o outro. O foco não será o de explicar as diferentes tentativas de respostas e reformulações do dilema, como usualmente ocorre nos livros de introdução à filosofia da matemática, nem de fazer uma exposição crítica da formulação do dilema. Antes, introduzo o argumento salientando como ele articula problemas filosóficos acerca da matemática com problemas mais amplos sobre que tipos de coisas existem na realidade, qual a natureza do conceito de verdade e quais são nossos meios de conhecimento. Na primeira seção, exponho o que se pode chamar de concepção padrão de matemática, que supõe que esta é uma área de conhecimento puramente racional acerca de entes abstratos, e abordo alguns dos problemas filosóficos trazidos por ela, especialmente no que diz respeito a teses metafísicas e epistemológicas abrangentes. Na segunda seção do artigo, descrevo o dilema de Benacerraf, distinguindo as duas abordagens ao conceito de verdade matemática consideradas pelo autor, os requerimentos sobre uma explicação adequada para aquele conceito e como que estas abordagens se saem diante dos requerimentos. Por fim, argumento que o dilema de Benacerraf traz a matemática como um problema filosófico, com o conceito de verdade matemática servindo como um ponto ao redor do qual se formulam problemas para teorias ontológicas, epistemológicas e semânticas.

Palavras-chave: Dilema de Benacerraf. Verdade matemática. Matemática. Platonismo. Empirismo.

Abstract

The aim of this article is to introduce the Benacerraf's dilemma, one of the main arguments in philosophy of mathematics in the second half of the twentieth century, emphasizing its connections with broader areas of philosophy such as epistemology, semantics and ontology. Originally presented in the article "Mathematical Truth" (1973), the argument formulates two requirements to be fulfilled by any conception of mathematical truth, a semantic and an epistemological one, and concludes that if a theory of mathematical truth satisfies one of the requirements, precisely because of this it fails to satisfy the other. The focus will not be on explaining the different answers and re-formulations that the dilemma received after being originally presented in "Mathematical Truth", as usually occurs in introductory books on the philosophy of mathematics, nor on giving a critical exposition of the original formulation of the dilemma. Rather, I introduce the argument by pointing out how it articulates philosophical problems about mathematics with wider problems about what kinds of things exist in reality, what is the nature of truth, and what are our means of knowledge. In the first section, I outline what may be called the standard conception of mathematics, which assumes that this is a purely rational area of knowledge about abstract entities, and address some of the philosophical problems brought about by it, especially with regard to broader metaphysical and epistemological thesis. In the second section, I describe Benacerraf's dilemma, distinguishing the two approaches to the concept of mathematical truth considered by the author, the requirements for an adequate explanation for that concept, and how these approaches meet the requirements. Finally, I argue that Benacerraf's dilemma brings mathematics as a philosophical problem, with the concept of mathematical truth serving as a point around which are formulated problems for ontological, epistemological, and semantic theories.

Keywords: Benacerraf's dilemma. Mathematical truth. Mathematics. Platonism. Empirism.

Em um artigo de 1973, "Mathematical Truth", Paul Benacerraf formulou um dos mais influentes problemas da filosofia da matemática da segunda metade do século XX. Trata-se de um dilema que desafia qualquer teoria da verdade matemática a conciliar uma explicação das condições de verdade dos enunciados matemáticos de modo condizente com a explicação fornecida para os enunciados empíricos e uma epistemologia que explique como é possível alcançar o conhecimento matemático que possuímos. Meu objetivo é explicar o dilema de Benacerraf de forma introdutória, relacionando-o com temas filosóficos mais amplos. Em particular, pretendo tornar clara a importância do argumento no contexto de debates em epistemologia, ontologia e filosofia da linguagem. Desta forma, apresento uma breve introdução a um problema em filosofia da matemática explicando também por que esta disciplina importa no contexto filosófico abrangente.

Primeiro, descrevo aquilo que pode ser chamado de "concepção padrão de matemática", a saber, a concepção platonista e apriorista desta disciplina, salientando debates filosóficos relacionados a ela que vão além dos confins da filosofia da matemática. Em especial, saliento problemas referentes ao caráter *a priori* do conhecimento matemático e a questões de ontologia e empirismo. Na segunda seção do artigo, descrevo o dilema de Benacerraf, distinguindo as duas abordagens ao conceito de verdade matemática consideradas pelo autor, os requerimentos sobre uma explicação adequada para aquele conceito, o semântico e o epistemológico, e como que estas abordagens se saem diante dos requerimentos. Por fim, argumento que o dilema de Benacerraf traz a matemática como um problema filosófico, com o conceito de verdade matemática servindo como um ponto ao redor do qual se formulam problemas para teorias ontológicas, epistemológicas e semânticas. Minha conclusão é que o argumento não apenas traz um problema em filosofia da matemática, mas também re-

cupera questões desta área articulando-as com debates filosóficos centrais e tradicionais.

1 A matemática como problema filosófico

De acordo com uma concepção comum, padrão, de matemática, há uma distinção radical entre ela e as demais disciplinas científicas. Enquanto estas últimas procedem por meios *a posteriori* – observação e experimentação – e utilizam extensivamente formas de raciocínio não dedutivo, a matemática seria, por excelência, uma disciplina *a priori* dedutiva. Na matemática, nós não observamos nem experimentamos, mas sim demonstramos, deduzindo os teoremas a partir dos princípios básicos da teoria. Quanto ao tema, ela também se destacaria frente a outras áreas de conhecimento na medida em que estuda um domínio de objetos radicalmente distintos daqueles estudados pelas demais ciências. Os entes matemáticos – números, conjuntos, funções, etc. – são entes abstratos que, como tais, não possuem localização espaciotemporal e não participam em relações causais: não existem causas e efeitos em matemática.[1] Desta forma, a matemática se caracterizaria por ser uma investigação puramente *a priori* e dedutiva, isto é, puramente racional, acerca de entes abstratos e, dado sua longa história e seu sucesso, forneceria um exemplo perfeito e bem sucedido de conhecimento puramente racional.

A concepção de matemática exposta acima também pode ser explicada lembrando as características que, intuitivamente, atribuímos a seus enunciados. Em primeiro lugar, falariam e seriam verdadeiros acerca de algo. Da mesma forma que

1 Estas características são salientadas também por Linnebo (2017, p. 4). O objetivo do autor é similar ao meu: situar a matemática como uma fonte de problemas filosóficos, e minha argumentação nesta seção se aproxima da sua em alguns aspectos.

"Fortaleza é maior do que Sobral" fala sobre duas coisas, as cidades de Fortaleza e de Sobral, também "7 > 5" falaria sobre duas coisas, os números 7 e 5, e seria verdadeiro porque aqueles números existem e são realmente como o enunciado diz que são. Além disto, as verdades matemáticas seriam atemporais e necessárias. Não tem sentido dizer que "7 > 5" *era* verdadeiro ou "7 *era* maior do que 5", como se ele fosse verdadeiro no passado, mas poderia não ser no futuro. Não seria correto dizer também que esta sentença poderia não ser verdadeira: se um enunciado matemático é verdadeiro, então é impossível que ele não fosse verdadeiro. Além disto, nenhuma experiência poderia contradizer (ou confirmar) uma verdade matemática. Para dar um exemplo banal, se tenho sete moedas em meu bolso, adiciono cinco e, ao contá-las, vejo que tenho onze, a conclusão não é que 7 + 5 = 11, mas sim que perdi uma moeda ou contei errado.

Desde um ponto de vista intuitivo, enunciados matemáticos não parecem falar de uma realidade mutável e contingente, mas sim de aspectos atemporais e necessários da realidade. Aqui vem à tona um aspecto filosoficamente relevante desta disciplina: como mencionamos acima, ela representa um exemplo perfeito e bem sucedido de conhecimento puramente racional. Mas isto significa dizer que a matemática se constitui no exemplo perfeito do tipo de conhecimento almejado pela metafísica, como esta área da filosofia é tradicionalmente entendida. A proximidade entre conhecimento matemático, quando concebido do modo descrito acima, e conhecimento metafísico traz à tona alguns questionamentos filosóficos fundamentais que ultrapassam os confins da filosofia da matemática.

Uma forma extremamente influente e rica de formular o problema da matemática em um contexto filosófico amplo deve-se a Kant. Na *Crítica da razão pura,* ele distingue entre dois tipos de juízos *a priori*. De um lado teríamos os analíticos, que

são aqueles nos quais o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito ou, em uma definição alternativa, aqueles redutíveis aos princípios de não-contradição. Estes juízos verdadeiros em virtude apenas dos conceitos que neles ocorrem e seriam típicos da lógica, onde "[…] a razão apenas se ocupa de si própria." (KANT, 2008, p. 17 [*Kritik der reinen Vernunft,* BX]). Por outro lado, teríamos juízos sintéticos *a priori*, onde o predicado não está contido no sujeito e que, por isso, acrescenta algo ao sujeito. Estes seriam juízos *a priori* que estendem ou ampliam nosso conhecimento e seriam exemplificados pela matemática, de onde se poderia ter certeza de que eles são possíveis. São deste tipo também os enunciados que constituiriam o conhecimento almejado pela metafísica. Assim, uma explicação sobre a natureza e possibilidade do conhecimento matemático se mostrava central para compreender o *a priori* de modo geral e, em especial, o *a priori* metafísico e filosófico (cf. *KrV,* A713/B741). No caminho para a explicação da possibilidade da metafísica, havia uma explicação da possibilidade dos juízos matemáticos.[2]

De um modo mais geral, o problema da matemática na filosofia crítica kantiana se coloca no contexto do problema geral da razão pura, que pode ser formulado através da pergunta: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?" Esta é a formulação kantiana da pergunta central acerca do conhecimento *a priori*. Segundo ele, uma resposta negativa, como aquela que pode ser extraída de Hume, significaria também negar a possibilidade da matemática pura. Por outro lado, salienta Kant, uma resposta positiva para o problema também teria que explicar como é possível a matemática pura (cf. *KrV,* B19-20). Portanto, o problema acerca da possibilidade do conhecimento em geral, e do conhecimento *a priori*, em particular, passaria necessari-

2 Uma explicação acessível e abrangente da filosofia da matemática kantiana, incluindo sua conexão com a questão sobre a possibilidade da metafísica, em particular, e dos juízos sintéticos *a priori* de modo geral, encontra-se em: SHABEL, 2016, especialmente seção 2.

amente por uma filosofia da matemática, por uma explicação do conhecimento matemático, independentemente de nossa posição epistemológica.

Dentro da filosofia contemporânea, uma maneira introdutória de articular o problema filosófico trazido pela matemática se encontra em Linnebo (2017). Ali, o autor formula a questão como sendo aquela sobre "como podemos encontrar lugar, em uma visão de mundo amplamente científica, para uma ciência com as características tão desafiadoras quanto aquelas da matemática" (*Ibidem*, p. 5). Neste contexto, por visão de mundo científica se entende uma na qual não haveria mais lugar para um tipo de conhecimento como aquele da antiga metafísica racional, um conhecimento sobre realidade baseado puramente na razão, como o da concepção padrão de matemática descrita acima. O problema da matemática se coloca, de modo similar ao caso kantiano, em um contexto muito mais amplo do que aquele da filosofia da matemática.

Assim, numa versão daquilo que foi referido acima como uma visão científica de mundo, herdeira do positivismo lógico, nossa única fonte de conhecimento é a percepção sensível. Não existe nenhuma forma puramente racional de conhecimento da realidade, seja qual for. Junto desta tese epistemológica, viria também uma tese ontológica. A realidade seria completamente descrita e explicada pelas ciências empíricas, em especial a física. Se toda a realidade é aquela descrita pela física, então não existe nada além do mundo físico: não existem objetos abstratos para serem conhecimento. Teríamos uma combinação de empirismo e nominalismo, sua contraparte ontológica.[3]

3 Este tipo de visão de mundo é uma tendência dominante na filosofia analítica contemporânea. Uma de suas formas é o naturalismo filosófico que, como definido por Quine, consiste no "[…] reconhecimento de que é dentro da própria ciência [natural], e não em alguma filosofia prévia, que a realidade deve ser identificada e descrita." (QUINE, 1981, p. 21). Ressalta-se, porém, que Quine não é um nominalista. Devido ao papel desempenhado pela matemática na física e pelos compromissos ontológicos da matemática com conjuntos, ele aceita entes abstratos, ainda que relutante-

Ora, é claro que esta concepção é ameaçada, em ambos os aspectos, pelo entendimento padrão, intuitivo, de matemática. Se este último é correto, então existem objetos abstratos, e existe um conhecimento puramente racional deles: nem a realidade se restringiria ao mundo físico, nem nosso conhecimento ao conhecimento empírico.[4] Assim, alguém que pretende argumentar contra o nominalismo e o empirismo pode apelar para a matemática, defendendo que ali temos um domínio de entes abstratos e de verdades conhecidas *a priori*, similar ao que Kant fez contra Hume (cf. *KrV,* B20). O defensor do empirismo e do nominalismo se vê obrigado a fornecer uma filosofia da matemática que represente uma alternativa viável à concepção padrão ou, no mínimo, a apresentar bons argumentos contra ela. Em particular, é necessário explicar o significado dos enunciados matemáticos: o que queremos dizer quando dizemos, por exemplo, "7 > 5", já que não estaríamos falando sobre os números 7 e 5? O que significaria dizer que este enunciado é verdadeiro, dado que, como empiristas e nominalistas, não podemos dizer que ele é verdadeiro porque descreve como *realmente* se relacionam os números (entes abstratos) 7 e 5?

Bem como a matemática traz sérios problemas para posições empiristas e nominalistas, ela também o faz para as posições contrárias, o platonismo – a tese metafísica segundo a qual existem objetos abstratos – e alguma forma de não-empirismo ou racionalismo. Quem assume a concepção padrão assume com ela a existência de entes abstratos platônicos e assume também que temos conhecimento acerca deles. Contudo, não podemos simplesmente aceitar que existem entes abstratos porque os enunciados matemáticos pareceriam falar acerca deles. É necessário fornecer alguma

mente. Sobre as concepções ontológicas de Quine, cf. CHATEAUBRIAND, 2003.

4 Uma descrição dos problemas trazidos pela matemática para o empirismo e do papel do logicismo do final do século XIX e início do século XX na tentativa de superação destas dificuldades, encontra-se em: SCHWARTZ, 2012, p. 13 e sgts.

explicação sobre que entes são estes e dar algum argumento adicional a favor de sua existência. É preciso mostrar que é de alguma forma necessário assumir que existem entes abstratos, pois se fosse possível fazer matemática sem assumir sua existência, teríamos nisso um argumento contra o platonismo: na falta de boas razões para aceitar a existência de entes de um determinado tipo, concluímos que eles não existem. Além disto, é necessário explicar como podemos conhecê-los, isto é, como podemos ter o conhecimento matemático que possuímos.

2 O dilema de Benacerraf

O modo contemporâneo de articular o problema filosófico sobre a matemática no contexto filosófico mais amplo se deve, em grande medida, a um artigo de Paul Benacerraf. O artigo em questão, "Mathematical Truth", foi publicado em 1973, embora estivesse circulando informalmente no meio filosófico norte-americano desde fins da década de 1960, e foi responsável por uma verdadeira explosão de trabalhos e debates filosóficos sobre a matemática desde sua publicação.[5] O que há de especial nele vem à tona tão logo descrevemos rapidamente sua argumentação.

"Mathematical Truth" formula dois requerimentos sobre uma concepção de verdade matemática. O primeiro diz que uma boa explicação do conceito de verdade aplicado a enunciados matemáticos requer que estes sejam interpretados como falando acerca de objetos abstratos como números, funções, conjuntos, figuras geométricas, etc. O segundo afirma que uma explicação da verdade matemática deve também

5 Uma descrição da história de circulação e publicação do artigo encontra-se em: BENACERRAF, 1995, pp. 10-11. Sobre o legado filosófico de "Mathematical Truth", cf. MADDY, 1995. Uma introdução acessível aos debates resultantes deste artigo encontra-se em: PANZA & PERINI, 2013, cap. 3, 4 e 5.

explicar, ou ao menos nos permitir explicar como podemos ter conhecimento matemático. Uma boa explicação do conhecimento matemático, por sua vez, requer uma explicação de qual é a relação entre nós e os objetos matemáticos que nos permite conhecê-los, i. e., deve dizer quais são os meios que nos permitem adquirir conhecimento matemático. Segue dizendo o argumento do artigo que, enquanto temos a percepção sensível como uma relação com objetos concretos que nos permite conhecê-los, pareceria não haver nenhuma relação entre nós e objetos abstratos que cumprisse a mesma função. Para dar conta do conhecimento matemático teríamos, então, que recusar a tese de que a matemática trata de objetos abstratos. Assim, surge um dilema: ou assumimos objetos abstratos e damos conta da verdade matemática, mas falhamos em explicar como o conhecimento matemático é possível; ou negamos que a matemática trata de objetos abstratos, mas falhamos em dar conta da verdade matemática.

Esta é uma descrição superficial do dilema, mas já deixa antever um aspecto fundamental. O problema posto pela argumentação de Benacerraf pertence, sem dúvida, à filosofia da matemática. Porém, sua importância não se restringe a esta área, envolvendo também problemas centrais e tradicionais de semântica, metafísica e epistemologia. Em especial, o dilema articula, ao redor da questão sobre verdade matemática, uma série de discussões acerca da legitimidade de objetos abstratos, da possibilidade de termos conhecimento destes objetos e, também, da natureza do conhecimento, em particular, do conhecimento *a priori*. Esta conexão se torna clara ao consideramos em mais detalhes a formulação do dilema.

O dilema de Benacerraf, em sua formulação original, parte da caracterização de dois tipos de concepções ou abordagens sobre verdade matemática, noção central

de alguns dos principais debates filosóficos sobre esta disciplina no século XX.[6] A primeira dessas abordagens é aquela que descrevemos na seção anterior: a concepção padrão, platonista, de matemática. Ela parte de uma premissa semântico-ontológica. Assim como o enunciado "Fortaleza é maior que Sobral" fala acerca das cidades de Sobral e Fortaleza, dizendo que elas mantêm uma determinada relação, e é verdadeira porque elas mantêm realmente a relação descrita no enunciado, também "7 > 5" falaria sobre os números 7 e 5, dizendo que eles mantêm uma relação, e é verdadeiro porque estes números realmente mantêm a relação descrita. Enunciados empíricos descrevem a realidade concreta, e é esta realidade que determina se são verdadeiros ou não. Enunciados matemáticos descreveriam uma realidade abstrata, suprassensível, e seriam verdadeiros ou não dependendo dessa realidade (BENACERRAF, 1973, pp. 663-4, 668).

O outro tipo de abordagem é motivado por considerações epistemológicas e Benacerraf as chama de concepções combinatoriais. Nelas, enfatizam-se os métodos de justificação utilizados na matemática como determinantes da verdade, especialmente os procedimentos de prova. Mas, além disso, recusam-se entes abstratos e, portanto, recusa-se também a interpretação de enunciados matemáticos como similares aos empíricos como descrita acima. A verdade matemática não é mais entendida em termos de referência a objetos platônicos, como dependendo de uma realidade abstrata, extrassensível. A ideia central destas concepções é que a verdade é atribuída a enunciados matemáticos em virtude de suas características sintáticas, como, por exemplo, sua derivabilidade formal a partir de axiomas (*Ibidem*, p. 665).

Se excluirmos de consideração aquelas concepções que tomam as afirmações matemáticas como se referindo aos próprios signos concretos, que limitariam a disci-

6 Sobre isso, veja a primeira versão do artigo: BENACERRAF, 1968, p. 263 e sgts.

plina à metamatemática e à sintaxe, então temos duas opções mutuamente exclusivas e totalmente abrangentes.[7] De um lado, estão as abordagens que caracterizam verdade matemática em termos de referência e de uma ontologia platonista, de outro, temos concepções que se negam a entender a verdade matemática desta forma, não há terceira opção. O principal ponto de discórdia entre elas seria a aceitação ou negação de uma ontologia platonista, de entes abstratos. Já aqui temos o problema da verdade matemática relacionado com outro muito mais amplo, a questão ontológica sobre que tipo de entes existem. O passo seguinte do dilema consiste em formular duas demandas a serem satisfeitas por uma teoria da verdade matemática, através dos quais o problema de filosofia da matemática é, então, inserido no contexto de discussões semânticas e epistemológicas.

O primeiro requerimento é semântico, acerca da noção de verdade matemática e pode ser formulado, de uma maneira simples, da seguinte forma: não há tal coisa como verdade matemática e verdade não matemática, como se existisse um conceito de verdade que se aplicasse somente a enunciados matemáticos e outro aos demais enunciados. O predicado "X é verdadeiro" significa a mesma coisa tanto em sua aplicação matemática quanto em sua aplicação a outras áreas de conhecimento. Sendo assim, requer-se que uma teoria da verdade para enunciados matemáticos seja homogênea com uma teoria de verdade para os enunciados não matemáticos: o conteúdo do conceito de verdade deve ser o mesmo em ambos os casos. Na prática, e esta é uma ideia por trás do requerimento, busca-se que o conceito de verdade matemática

7 Metamatemática é o estudo das teorias matemáticos usando os métodos da própria matemática. Um aspecto problemático destas concepções, que as retiram de consideração, são suas implicações ultrafinitistas: se a matemática fala acerca de signos concretos, então existem apenas finitamente muitos objetos matemáticos. A totalidade dos números naturais, por exemplo, não seria sequer potencialmente infinita, mas limitada, na melhor das hipóteses, à quantia de partículas no universo. Isso fica muito aquém do que se costuma aceitar em matemática.

esteja em conformidade com uma teoria geral, abrangente, sobre o conceito de verdade ou, como formula Benacerraf, que "[…] qualquer teoria da verdade matemática deve estar em conformidade com uma teoria *geral* da verdade […]" (BENACERRAF, 1973, p. 666, ênfase minha).

O segundo requerimento de Benacerraf é epistemológico: uma teoria da verdade matemática deve ser compatível com o fato de que conhecemos algumas verdades nesta área. Parte-se aqui de duas suposições. A primeira é que, de fato, possuímos conhecimento matemático. A segunda é que esse conhecimento é proposicional, i. e., conhecimento de verdades: nós sabemos que certos enunciados matemáticos são verdadeiros. Supondo isto, uma concepção de verdade matemática que excluísse a possibilidade de conhecermos a verdade de enunciados seria claramente insustentável. Portanto, uma concepção de verdade deve ser ao menos compatível com uma explicação de como podemos possuir o conhecimento matemático que de fato possuímos. Está em jogo a ideia de que uma teoria da verdade matemática deve "[…] se encaixar em uma concepção *abrangente* de conhecimento" (*Ibidem,* p. 667, ênfase minha, novamente). O dilema formulado mostra, então, que uma concepção de verdade matemática ou satisfaz o requerimento epistemológico, mas falha com o semântico, ou vice-versa.

As concepções combinatoriais, ao pensar a verdade matemática em termos de provas, podem explicar nosso conhecimento matemático em termos da habilidade de produzir provas e checar se elas estão corretas (*Ibidem,* p. 668). Contudo, estas concepções falham em produzir uma explicação da verdade matemática que se enquadre em uma concepção abrangente de verdade. Benacerraf considera como única opção viável de teoria da verdade aquela de Tarski, que explica as condições de verdade das sentenças em termos de referência, predicação, satisfação, e quantificação (*Ibidem*,

p. 677). Segundo ela, por exemplo, um enunciado simples como "Sócrates é sábio" é verdadeiro porque a referência do nome "Sócrates" satisfaz o predicado "*x* é mortal". Na medida em que as teorias combinatórias entendem verdade matemática em termos de provas, recusando a referência a objetos abstratos, elas recusam também definições de verdade (e de condições de verdade) em termos de referência e satisfação. Portanto, a verdade de enunciados empíricos seria entendida de modo distinto dos enunciados matemáticos e não seria nada claro se o conceito de verdade matemática, entendido em termos sintáticos, de provas matemáticas, não seria verdade só no nome. Em outras palavras, o problema é que "verdade" aplicada a enunciados empíricos seria algo diferente de "verdade" aplicada ao caso matemático: teríamos a mesma palavra, mas conceitos distintos (BENACERRAF, 1973, p. 677).

A concepção padrão cumpre facilmente com o requerimento semântico: ela é caracterizada por interpretar os enunciados matemáticos em termos da referência a objetos abstratos. Justamente por isto, ela falharia com o requerimento epistemológico. Uma boa teoria do conhecimento, segundo Benacerraf, seria "uma teoria causal do conhecimento na qual a explicação de que X sabe S requer que alguma relação causal se obtenha entre X e os referentes dos nomes, predicados e quantificadores de S" (*Ibidem*, p. 671). Como entes abstratos não participam de relações causais, a concepção padrão descreveria as condições de verdade de enunciados matemáticos "[…] em termos de condições sobre objetos cuja natureza [abstrata], como normalmente concebida, coloca-os além do alcance de meios de cognição humana mais bem compreendidos (por exemplo, percepção sensível e similares)." (*Ibidem*, p. 668).

Se as concepções combinatoriais falham o requerimento semântico por não se adequarem à teoria tarskiana da verdade, a concepção padrão falha a demanda epistemológica por não se adequar a uma teoria causal do conhecimento. Dado que entes

abstratos se caracterizam por serem não causais, então é claramente impossível para a concepção padrão se adequar a uma teoria causal do conhecimento. Ela seria incapaz de fazer a ponte entre os objetos sobre os quais falam os enunciados matemáticos e nós, seres humanos com as capacidades e limitações cognoscitivas que possuímos (BENACERRAF, 1973, p. 675).

A situação na qual Benacerraf nos coloca então é a seguinte: para cumprir o requerimento semântico, é necessário admitir que a verdade de enunciados matemáticos envolve referência a objetos abstratos. O próprio caráter das concepções combinatoriais as impediriam de cumprir esta demanda. Teorias que seguem as linhas da concepção padrão cumprem o requerimento semântico. Contudo, justamente por isto, falham em cumprir com a demanda epistemológica: não seríamos capazes de explicar como possuímos o conhecimento matemático que possuímos.

3 Filosofia da Matemática, Filosofia

Quando Kant descreve a matemática como paradigma de conhecimento *a priori* comparando-a com a metafísica, ele situa problemas de filosofia da matemática como fundamentais para uma concepção do conhecimento *a priori*, do *problema geral da razão pura*, nas palavras dele. Compreender a natureza e possibilidade desse tipo de conhecimento seria, em boa medida, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento matemático. Com isto, o problema filosófico da matemática deixa os confins da filosofia da matemática e passa para uma posição central dentro da investigação filosófica, ao se relacionar com a pergunta sobre a natureza e os limites do conhecimento.

No final do século XIX e início de século XX, a teoria kantiana do *a priori* foi sendo aos poucos destruída através de desenvolvimentos da matemática e de reflexões filosóficas acerca desta disciplina. Por um lado, temos a eliminação gradativa do papel da intuição dentro desta disciplina e sua ampliação, por meio da teoria dos conjuntos e das geometrias não euclidianas, para além dos limites do que poderia ser considerado conhecimento intuitivo.[8] Por outro lado, e conectado com isto, temos o advento do logicismo, principalmente pelas obras de Frege e Russel. O objetivo do projeto logicista era mostrar, contra Kant, que a aritmética era analítica, sendo derivável da lógica.[9] Embora tenha fracassado em sua forma mais forte, que pretendida mostrar que os axiomas e conceitos matemáticos eram todos deriváveis de princípios e conceitos puramente lógicos, obteve sucesso em mostrar que o raciocínio matemático era puramente lógico. A partir deste sucesso parcial, o positivismo lógico, nos anos 1920-1930, apropriou-se da tese de origem wittgensteiniana segundo a qual enunciados analíticos são verdadeiros em virtude do significado, de modo que, sendo o significado algo convencional, veio a defender que os enunciados matemáticos eram verdadeiros puramente em virtude das convenções que regem o uso dos signos envolvidos.[10]

Com a concepção positivista lógica da matemática como verdadeira por convenção, desaparecia o problema filosófico sobre a matemática. A matemática não representaria nenhum tipo especial de conhecimento *a priori*, como pensava Kant, nem descrevia nenhuma realidade suprassensível de números, funções e conjuntos. Ape-

8 Para uma exposição breve e introdutória de alguns destes desenvolvimentos, veja: SILVA, 2007, pp. 110-121. Um tratamento muito mais extenso e aprofundado do tema encontra-se em: GRATTAN-GUINESS, 2000.

9 Sobre o logicismo, há uma exposição introdutória em: SILVA, 2007, cap. 3.

10 O desenvolvimento da teoria do *a priori*, de Kant até o positivismo lógico, é retraçada em: COFFA, 1991, especialmente p. 306 e sgts.

nas tratava-se do conhecimento de convenções linguísticas e suas consequências. Desapareciam, desta forma, as conexões entre problemas de filosofia da matemática e questões centrais filosóficas: o problema geral da razão pura recebia uma simples resposta negativa. Esta era a situação na época na qual Benacerraf escreveu "Mathematical Truth", onde ele apresenta seu dilema, isto é, na virada das de 1960-1970.[11] Nesta mesma época, porém, a concepção positivista já vinha sofrendo o que viriam a ser ataques definitivos, especialmente da parte de Quine, questionando a ideia de verdade por convenção e a distinção entre analítico e sintético.[12] E o próprio dilema de Benacerraf também representa um ataque adicional a esta teoria convencionalista da verdade matemática, que se enquadra dentro das abordagens combinatoriais.[13]

Neste contexto filosófico mais amplo, o que o dilema faz é trazer de volta os questionamentos sobre a matemática a um lugar de destaque dentro do debate filosófico, como havia ocorrido com Kant. Porém, os termos nos quais se dá esse retorno são distintos. Da perspectiva do dilema, parte do problema colocado pela matemática é, como na citação de Linnebo dada anteriormente, conciliar o tipo de conhecimento *a priori* dessa disciplina com uma "visão de mundo" científica em sentido amplo, que concebe todo conhecimento como tendo sua origem na percepção sensível, e toda a realidade como sendo realidade física. De modo geral, isto também inclui a crença de que a teoria da verdade de Tarski fornece o caminho seguro para uma semântica filosófica rigorosa. Em boa medida, esta "visão de mundo", dominante no ambiente filosófico analítico, é herdada do positivismo lógico e envolve respostas específicas para

11 Uma descrição vívida e pessoal deste contexto filosófico encontra-se em: BENACERRAF, 1996, pp.11-13. Lembramos que uma primeira versão do artigo estava pronta e circulava informalmente já em 1968. A publicação do artigo, em sua versão definitiva, se deu em 1973.

12 Refiro-me aos artigos: QUINE, 1939; QUINE, 1948.

13 Cf. BENACERRAF, 1973, pp. 676-679.

três grandes problemas filosóficos: as fontes ou origens do conhecimento, a pergunta pelo significado e pela verdade e a questão sobre o que existe.

Visto como propomos acima, o dilema serve como um ponto de apoio para a formulação de problemas acerca da matemática que possuem consequências filosóficas muito mais gerais. Assim, para posições empiristas e nominalistas, o dilema coloca a questão sobre como formular uma teoria da verdade capaz de abranger enunciados matemáticos e não matemáticos respeitando a ideia de que a verdade de enunciados empíricos depende da realidade sem assumir que enunciados matemáticos são verdadeiros acerca de entes abstratos fora do alcance da percepção sensível. Se empirismo e nominalismo são posições viáveis dependerá de serem capazes de fornecer uma teoria filosófica viável sobre a matemática. De modo, similar, o dilema coloca um problema central para o platonismo metafísico que não se restringe à filosofia da matemática, a saber, aquele sobre como poderíamos ter acesso epistêmico a entes abstratos. Também a viabilidade do platonismo, e da epistemologia e semântica associadas a ele, depende de sua capacidade de responder ao dilema.

Os requerimentos formulados por Benacerraf, de que uma teoria da verdade matemática deve se enquadrar em teorias abrangentes sobre verdade e conhecimento, mostram-se também como requerimentos para teorias da verdade e do conhecimento de um modo geral. O que eles também requerem é que estas teorias sejam capazes de acomodar uma teoria da verdade matemática. Subjazendo ambos os requerimentos, por sua vez, temos outra questão filosófica central, aquela sobre o que existe. No final das contas, são as posições acerca desta questão que determinarão qual lado do problema teremos que enfrentar.

4 Considerações finais

Em um entendimento superficial, a filosofia da matemática ocuparia apenas um lugar à margem das discussões filosóficas. Contudo, uma visão mais cuidadosa do assunto mostra que a reflexão sobre a matemática fornece elementos importantes para discussões filosóficas centrais. Procurei tornar isto mais claro introduzindo o dilema de Benacerraf, apresentado em "Mathematical Truth". O argumento do artigo é dirigido a concepções de verdade matemática, distinguindo duas abordagens básicas a este conceito, formulando duas demandas, uma semântica e outra epistemológica, e defendendo que nenhuma das abordagens é capaz de cumprir ambas as demandas. Uma das abordagens, a concepção padrão, cumpre facilmente o requerimento semântico, mas falha diante do epistemológico. As outras abordagens cumprem o requisito epistemológico, mas falham diante do semântico.

Os problemas com as abordagens padrão e combinatoriais dizem respeito ao fato de elas não serem conciliáveis com teorias epistemológicas e semânticas abrangentes, o que é resultado das posições ontológicas envolvidas nestas abordagens. Invertendo a situação, o dilema nos mostraria que não possuímos uma teoria *geral* do conhecimento capaz de abarcar a concepção padrão de matemática, explicando como o conhecimento matemático é possível, nem temos uma teoria *geral* da verdade capaz de acomodar a concepção combinatória de verdade matemática. Visto desta forma, o argumento traz o conceito de verdade matemática como um problema não só de filosofia da matemática, mas também de teorias gerais do conhecimento e da verdade resultantes das suposições ontológicas envolvidas. Assim, a reflexão filosófica sobre a matemática se mostra, através do dilema de Benacerraf, como um ponto onde se arti-

culam problemas epistemológicos, semânticos e ontológicos de importância filosófica fundamental, que ultrapassam os limites da filosofia da matemática.

Referências bibliográficas

BENACERRAF, P. [1968] Mathematical Truth (1968 version). *In*: PATAUT, F. (ed.) *Truth, Objects, Infinity: New Perspectives on the Philosophy of Paul Benacerraf.* S/l: Springer, 2016.

BENACERRAF, P. Mathematical Truth. *The Journal of Philosophy*, Nova Iorque (NY), vol. 70, n. 19, pp. 661-679, nov. 1973.

BENACERRAF, P. What Mathematical Truth Could Not Be – I. *In:* MORTON, A. e STICH, S. P. (Eds). *Benacerraf and its Critics*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996, pp. 9-59.

CHATEAUBRIAND, O. Quine and Ontology. *Principia*, Florianópolis, vol. 7, n. 1-2, pp. 41–74, 2003.

COFFA, A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station.* Edited by Linda Wessels. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GRATTAN-GUINESS, I. *The Search for Mathematical Roots, 1870–1940: Logics, Set Theories, and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel*. Princeton: University Press, 2000.

KANT, I. [1787] *Crítica da Razão Pura*. 6ª ed. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LINNEBO, O. *Philosophy of Mathematics*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2017.

MADDY, P. The Legacy of "Mathematical Truth". *In:* MORTON, A.; STICH, S. P. (Eds). *Benacerraf and its Critics*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996, pp. 60-72.

MORTON, A.; STICH, S. P. (Eds). *Benacerraf and its Critics*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.

PANZA, M.; PERINI, A. *Plato's Problem. An Introduction to Mathematical Platonism.* New York: Palgrave Macmillan, 2013.

QUINE, W. O. [1936] Truth by Convention. *In:* QUINE, W. O. *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*. Edited by O. H. Lee. New York: Longmans, 1936, pp. 90-124.

QUINE, W. O. Two Dogmas of Empiricism. *In:* QUINE, W. O. *The Philosophical Review*, Durham (NC), vol. 60, n. 1, pp. 20-43, jan. 1951. Tradução para o português: QUINE, W. O. *De um ponto de vista Lógico.* São Paulo: Editora UNESP, 2011, pp. 37-72.

QUINE, W. O. Things ant their Place in Theories. *In:* QUINE, W. O. *Theories and Things.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, pp. 1-23.

SCHWARTZ, S. P. [2012] *Uma breve história da filosofia analítica: de Russell a Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SHABEL, L. Kant's Philosophy of Mathematics. *In:* ZALTA, N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). Website: https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-mathematics/. Acessado em: maio de 2019.

SILVA, J. J. da. *Filosofias da matemática.* São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MORTE E RESSURREIÇÃO EM AVERRÓIS: NOTAS SOBRE A VIDA FUTURA

Arthur Klik de Lima

Doutor em Filosofia pela USP
Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UFLA
arthur.klik@dch.ufla.br

Resumo
O objetivo deste artigo, a vida futura, surge como uma das consequências da crítica feita a respeito da tese da unidade do intelecto, que parece limitar a possibilidade de uma existência transcendente à morte, pois retira da alma aquilo que mais fortemente poderia demarcar sua subsistência, o intelecto. Tal situação tornou esta tese perigosa para cristãos, pois contraria o que a fé cristã propõe. No entanto, é necessário ressaltar que a vida futura é um dos dogmas fundamentais do Islã, e algumas de suas obras originais, nas quais Averróis debate questões relativas a seu contexto político-religioso, possuem capítulos dedicados a tratar de temas relacionados a vida futura, como a atribuição dos prêmios e das punições aos homens a partir de suas ações terrenas, e a discussão sobre a ressurreição dos corpos. Analisar tais passagens certamente nos servirá para apontar elementos distintos do quadro que foi desenhado em sua crítica, sobretudo, no que diz respeito à possibilidade de uma transcendência individual para os homens como vida futura.

Palavras-chave: Ressurreição. Vida futura. Alma. Intelecto. Morte.

Abstract
The aim of this article, the future life, emerges as one of the consequences of the criticism made about the thesis of the unity of the intellect, which seems to limit the possibility of a transcendent existence to death, since it removes from the soul what could be more strongly demarcated as your principle of subsistance, the intellect. That situation made this thesis dangerous to christians, because it contradicts what the Christian faith proposes. However, it is necessary to emphasize that the future-life is one of the fundamental dogmas of Islam, and some of Averroes's original works, in which he discusses questions related to its political-religious context, have chapters dedicated to the subjects concerning future life, as the attribution of prizes and punishments to men according to their earthly actions, and the discussion about the resurrection of bodies. Analyzing such passages, that will certainly serve us to point out distinct elements of the picture that was drawn in his critique, above all those regarding the possibility of an individual transcendence for men as a future life.

Keywords: Resurrection. Future life. Soul. Intellect. Death.

A vida futura é uma temática que pode ser considerada como uma das grandes controvérsias presentes na obra de Averróis. É possível afirmar que um dos aspectos marcantes desta polêmica é historicamente situado pela crítica de Tomás de Aquino no século XIII, que observa na tese da unidade do intelecto material a causa impeditiva para a possibilidade do alcance da beatitude por parte dos fiéis, bem como da justa punição aos pecadores. A partir desse ponto, o aquinate tecerá sua crítica no *Contra Averroístas*:

> Com efeito, subtraída dos humanos a diversidade do intelecto, que é o único que se mostra incorruptível e imortal entre as partes da alma, segue-se que, depois da morte, nada permanece das almas humanas exceto uma só substância do intelecto; e assim é supressa a retribuição dos prêmios e das penas, e até a sua diversidade; pretendemos, pois, mostrar que a referida posição não é menos contra os princípios da filosofia do que contra os testemunhos da fé. (AQUINO, 2016, p. 20).

Na passagem supracitada, partindo da tese da unidade do intelecto, acusará os supostos seguidores de Averróis de insistirem neste erro, que tem como uma de suas consequências graves a negação da imortalidade individual aos homens. No entanto, vale lembrar que esta crítica parece estar limitada ao escopo conceitual relativo ao *Grande Comentário ao "De anima"* (2011), e não nos parece razoável que tal crítica possa ser colocada assim tão facilmente a partir da obra de Averróis como um todo. Não se trata de encontrar uma tentativa de redenção para a situação na qual seu pensamento foi colocado na Idade Média, mas sim de realizar uma análise dos elementos conceituais presentes em sua obra que possam apontar outras possibilidades de leitura. E vale ressaltar que as obras de Averróis que tratam diretamente da vida futura não foram conhecidas por Tomás, sendo também importante apontar que sua atuação pública como juiz demandaria certo

enfrentamento intelectual (cf. URVOY, 1998, p. 130), no que se relaciona a tais questões.

Os comentários à obra de Aristóteles parecem não se manifestar a esse respeito, visto que o tema não é exatamente uma problemática oriunda de seu pensamento, mas trata-se de uma temática que dificilmente seria ignorada por um pensador que tem como uma de suas funções públicas a orientação de outros homens no que concerne ao conteúdo do texto revelado. As chamadas obras originais de Averróis são desconhecidas pelo século XIII. A primeira edição destas obras é realizada em 1859 por Marcus Joshep Miller, no livro intitulado *Philosophie und Theologie von Averroes*. São elas: *Kitab Fasl al-maqal wa taqrir ma bayn ash-shari'a wal-hikma min al-ittisal*, cuja tradução aproximada é "Discurso Decisivo sobre o acordo entre a filosofia e a religião", e *Kitab al-Kashf 'an manahij al-adilla*, "Desenvolvimento dos métodos de demonstração dos dogmas da religião muçulmana". O *Tahafut al-Tahafut*, "Destruição da Destruição", escrito contra a obra de Algazel, também constitui uma das chamadas obras originais de Averróis, mas já era conhecido na Europa cristã em sua tradução latina.

Podemos destacar que há pontos particularmente dedicados por Averróis para o tratamento desta temática nas obras originais. Por exemplo, as questões 3 e 4, respectivamente sobre a "imortalidade da alma" e "a ressurreição dos corpos", contidas na última discussão do *Tahafut al-Tahafut*, a discussão sobre "as ciências naturais". Há também os parágrafos 37 ao 40 da segunda parte do *Fasl al-maqal*, onde Averróis utiliza o exemplo da vida futura como elemento para analisar a questão da interpretação. Além disso, o *Kashf 'an manahij* tem sua quinta sessão dedicada a analisar especificamente a felicidade e seus estados. Segundo o catálogo de Manuel Alonso (1947, p. 52), estas obras foram redigidas no espaço de um ano. Note-se que

outro catálogo importante também pode ser acessado no livro de Miguel Cruz Hernandez (1997, p. 59). Em síntese, é possível afirmar que a orientação destas obras seja religiosa, e o comentador de Aristóteles dá lugar ao um pensador original, ainda que não abandone a inspiração fornecida pelo mestre grego, pois tais obras apontam sua posição em relação a questões inerentes a seu contexto político-religioso.

Neste sentido, merece destaque o que a tese da harmonia entre a filosofia e a religião, manifesta em seu *Fasl al-maqal*, parece apontar no que concerne à vida futura: a possibilidade de conciliar o que é tratado na ciência demonstrativa com o que é revelado a partir do Livro Sagrado.

> E se a Lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente nós, a comunidade dos muçulmanos, estamos convencidos de que a especulação demonstrativa não pode conduzir a conclusões diferentes daquelas contidas na Lei, já que a verdade não contraria a verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela. (AVERRÓIS, 2005, p. 21).

É possível afirmar que pesa sobre Averróis a acusação de negar a individualidade na vida futura, e tal crítica tem como ponto de partida a tese da unidade do intelecto. Hipoteticamente, a tese da unidade do intelecto remove dos homens aquilo por meio da qual se garantiria sua subsistência, em outras palavras, sua alma intelectiva, para mencionar apenas o desenvolvimento realizado por Tomás de Aquino na questão 75 da primeira parte de sua *Suma de Teologia*. A consequência de retirar o intelecto da alma dos homens é que caberia sobre a vida futura apenas uma consideração em absoluto, donde o indivíduo, ao ser privado da situação de composto na ocasião de sua morte, encontraria seu termo retornando à sua espécie. Os homens experimentariam uma espécie de dissolução de sua individualidade, e

isso parece ser tudo o que restaria aos indivíduos, uma vida futura impessoal e genérica.[1]

Assim, nosso esforço se direciona para analisar se Averróis parece abrir mão disto, isto é, a individualidade, tal como é manifesto na crítica feita por Tomás de Aquino, ou ainda se outros elementos serão mobilizados por Averróis em suas obras no sentido de apontar outro destino para os homens.

***

Um leitor de Averróis encontrará uma série de problemas ao tentar colocar em acordo todos aqueles elementos que estão distribuídos em suas obras, e boa parte destes problemas se devem ao caráter fragmentário da transmissão de seus escritos.[2] Isso se impõe frontalmente quando se trata do que está manifesto no *Grande Comentário ao "De Anima"*, obra que parece ter sido fundamental para a crítica feita por Tomás de Aquino, cujo texto original em árabe está perdido, e sobre o qual restam problemas quanto a sua originalidade (cf. SIRAT & GEOFFROY, 2005, p. 33). Em outro sentido, também é necessário considerar a rigidez com que Averróis conduz sua análise, o que parece impor certo silêncio a respeito do tema em seus comentários, pois não há espaço na obra de Aristóteles que permita explorar objetivamente a vida futura como um tema de natureza filosófica.

1 A tese da imortalidade coletiva foi popularizada por Ernest Renan em seu *Averroès et le Averroísme* (RENAN, 1946).

2 Algumas obras são chamadas pelos especialistas de "originais" por manifestarem mais diretamente a posição de Averróis, são aquelas onde ele não está diretamente comentando o pensamento de Aristóteles. Tais obras não circularam pelo século XIII, que recebeu comentários à obra do estagirita. Podemos mencionar mais diretamente as obras: *Kitab Fasl al-maqal wa taqrir ma bayn ash-shari'a wal-hikma min al-ittisal*, ou *Discurso Decisivo sobre o acordo entre a filosofia e a religião*; e *Kitab al-Kashf 'an manahij al-adilla,* ou *Desenvolvimento dos métodos de demonstração dos dogmas da religião muçulmana*. Estas obras foram editadas em 1859 por Marcus Joseph Muller.

Além disso, a tese da unidade do intelecto material possui consequências problemáticas, pois tem como um de seus aspectos fundamentais a admissão de uma separação ontológica entre alma e intelecto. A crítica de Tomás vai diretamente no sentido de apontar que tal compreensão, que separa tão essencialmente alma e intelecto, não pode estar em acordo com a fé cristã. Obviamente, Averróis não era cristão, o que não significa que a questão também não seja colocada a partir de seu contexto religioso, visto que o Islã observa a vida futura como um de seus aspectos fundamentais.

Por um lado, a investigação a respeito do intelecto no *Grande Comentário ao "De Anima"* de Averróis parece estar relacionada, em suas consequências, a um tipo de vida futura que, como dissemos, parece não contemplar diretamente uma escatologia individual[3]. Mas, no horizonte de outras obras, é necessário apontar alguns elementos que parecem fornecer alguns contornos diferentes para este resultado, tendo em conta outra situação, o que pode indicar a tentativa de manutenção da individualidade dos homens no porvir.

Como dissemos, a compreensão de Averróis a respeito da separação do intelecto material é também responsável pela problemática consideração de que alma e intelecto estão essencialmente separados. O intelecto restará separado dos homens em sua constituição individual, pois sua condição composta impediria a realização da atividade universal própria dos primeiros.[4] A alma, como princípio vital, estaria essencialmente unida aos corpos, o que não permitiria a realização plena de suas atividades sem o intercurso ou a correspondência de algum órgão da sensibilidade.

3 Cf. TAYLOR, 1998, p. 110. Cf. também: BRENET, 2015, p. 9.

4 No comentário 5 ao Livro III do *De Anima* de Aristóteles, Averróis se debruça longamente sobre a tese da separação do intelecto material. Cf. BRENET, 2013, p. 113.

Também não se trata apenas de considerar o caráter instrumental dessa união; Averróis parece não considerar que as almas apenas se sirvam dos corpos, mas sim que constituam com eles uma ligação indissolúvel. E mantém essa posição a ponto de considerar que o único modo de sustentar uma atividade independente da composição deva estar relacionada à participação de um intelecto adventício.

As temáticas que envolvem os problemas relativos à alma são profundamente explorados por Averróis em suas obras. A relação entre alma e corpo tem implicações não apenas de natureza filosófica, mas também se constitui como um tema de natureza religiosa muito importante. Neste caso, a questão da natureza da união aparece em outras obras, por exemplo, na segunda questão sobre as ciências naturais do *Tahafut Al-Tahafut*:

> Quanto a objeção de al-Ghazali, de que um homem sabe de sua alma que ela está em seu corpo, no entanto, ele não pode especificar em qual parte – isto, de fato, é verdade, para os antigos existem diferentes opiniões sobre este local, mas nosso conhecimento de que a alma está no corpo não significa que nós saibamos que ela recebe sua existência por ser no corpo; isto não é autoevidente, e é uma questão sobre a diferença entre os filósofos antigos e os modernos, pois se o corpo serve como um instrumento para a alma, a alma não vai receber sua existência por meio do corpo; mas se o corpo é como um substrato para seus acidentes, então a alma só pode existir através do corpo. (AVERROES, 2012, p. 350).[5]

Embora a passagem supracitada não apresente de maneira expressa a posição de Averróis, ela aponta certo modo particular de perceber a questão que parece estar em acordo com sua própria posição, que se inclina para a indissociabilidade do composto.

5 Todos os trechos citados que se encontram originalmente em língua estrangeira moderna foram por mim vertidos para o português.

É possível considerar, a partir disso, que tal separação parece ter em mente a intransponibilidade das naturezas dos elementos envolvidos no processo de conhecimento. Pois a separação do intelecto material parece também orientar uma tentativa de equilíbrio entre o domínio das existências simples, separadas e eternas, cujo envolvimento com a realidade dos entes compostos corresponderia apenas à sua atuação como causas. Todo o processo cognitivo analisado por ele no *Grande Comentário ao "De Anima"*, por exemplo, tem a manutenção dessa separação como uma de suas premissas, donde a etapa final deste processo, a conjunção, é também relativa a uma espécie de tradução do conhecimento essencialmente simples no intelecto agente, para um conhecimento de natureza composta, expresso de forma proposicional e silogística, que é próprio da cogitação das almas humanas (Cf. BRENET, 2013, p. 112-113).

Averróis parece considerar que o estado composto seja acompanhado de restrições gnosiológicas, que condicionariam a obtenção e a posse do conhecimento a seu registro próprio. E separar o intelecto da alma parece demarcar essas restrições, uma vez que isso indica que o modo de conhecer que é próprio ao homem traria uma série de restrições para um intelecto que estivesse essencialmente unido a um composto, a ponto de impedi-lo de ser nomeado intelecto. Essa imposição também pode contribuir para nossa questão, uma vez que a alma, como princípio formal da composição, não parece ter sua existência comprometida com a dissolução do composto na ocasião da morte. Vale notar que o *Grande Comentário ao "De Anima"* não fornece uma indicação clara disso, pelo menos não do modo como pode ser lido a partir do *Kashf an-manahij*:

> Pois, se a suspensão da atividade da alma na hora da morte foi devido à corrupção da alma e não referente a uma mudança no órgão correlato a alma, seria necessário que durante o sono a suspensão de sua atividade também fosse relativa à sua própria corrupção. Se isso fosse assim, ela não reencontraria pontualmente sua forma ao acordar. (AVERROÈS, 2000, p. 158).

Embora Averróis seja um pouco evasivo a esse respeito, suas considerações, para além de certo impedimento de ordem religiosa, parecem indicar que a destruição do composto não representa a destruição da alma. Sua resposta para a questão sobre a imortalidade da alma no *Tahafut Al-Tahafut* é evasiva, e indica apenas um quadro histórico que aponta a limitação das afirmações de Al-Ghazali (cf. ARNALDEZ, 1959, p. 29). Este movimento supostamente evasivo parece orientar, na verdade, um horizonte investigativo. Sendo um tema observado desde a antiguidade, é lícito que seja investigado. Há apenas um impedimento de ordem religiosa, que introduz apenas uma limitação para o escopo desta investigação, e embora seja possível certa análise da vida futura, não é permitido ao fiel negá-la. Incorrer em uma investigação que leve à negação desta é um crime religioso.

> Pois, certamente, a negação sobre essa questão é infidelidade, já que toca um dos princípios fundamentais da Lei religiosa, algo a que se vem a crer por meio dos três caminhos comuns a todos, "branco e negros". Quanto àqueles que não são homens de ciência, têm o dever de considerar [os enunciados referentes a essa questão] em seu sentido óbvio; o fato de interpretá-los seria, a respeito delas, infidelidade, porque isso leva à infidelidade. (AVERRÓIS, 2005, p. 53).

As razões para tais considerações a respeito da imortalidade da alma também podem ser conhecidas a partir de sua interpretação de passagens diretamente extraídas de Aristóteles, como a consideração de que um indivíduo

experimenta um impedimento no conhecimento de algo apenas devido a um bloqueio de ordem sensível: "Se um homem velho encontrar o olho como o de um homem novo, ele poderá ver como o homem novo." (AVERROÈS, 2000, p. 159).[6]

Neste sentido, a composição parece fornecer certa modulação ao indivíduo que conhece. Todo impedimento de ordem corpórea será também um impedimento à alma, o que não significa que seja uma condição de ordem existencial, pois tanto Aristóteles como Averróis parecem admitir a possibilidade de que algo permaneça como alma desde que não possua relação intrínseca com a sensibilidade. Por outro lado, parece problemático falar de uma completa subsistência da alma em relação ao corpo. Diante disso, é importante observar o que se torna, de fato, o alvo da análise de Averróis sobre o tema.

A vida futura como investigação

> E a comparação da morte com o sono nesta questão é uma evidente prova de que a alma sobrevive, uma vez que a atividade da alma cessa durante o sono devido à inatividade de seu órgão, mas a existência da alma não cessa, e, portanto, é necessário que esta condição na morte seja como sua condição no sono, pois as partes seguem a mesma regra. (AVERROES, 1954, p. 343).

O "sono da morte" não parece orientar para outra perspectiva senão a de que se tem, na composição, a situação existencial dos seres humanos. Mas a alma, forma do composto, ao ser privada de seu corpo pela morte, não deixará de ser, apenas perderá sua capacidade de produzir as intenções imaginativas, que são o produto do processo cogitativo dos indivíduos. O que significa dizer que apenas sua capacidade de cogitar estará comprometida.

6 Cf. também: Aristóteles, *De Anima,* 408b21.

O comprometimento de sua atividade se apoia na dependência da relação essencial que as faculdades da alma estabelecem com seus corpos. Em outras palavras, podemos dizer que a produção de imagens pela alma, que já no *De Anima* de Aristóteles marca o princípio do processo cognitivo, tem sua realização atrelada às potencialidades próprias da composição, necessitando de um meio corpóreo para que se completem. Uma vez retirados os corpos, tal atividade ficará comprometida.

Outras leituras a esse respeito, como a de Tomás de Aquino, parecem considerar que a possibilidade de manutenção das atividades da alma seria restrita apenas àquilo que não tem relação direta com algum órgão da sensibilidade, como a alma intelectiva[7]. Embora também seja necessário considerar que isso se dê por meio de grande influência de certa interpretação do caráter "separado" do intelecto no *De Anima* de Aristóteles, oriundo desta famosa passagem do livro III: "E esse é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade" (ARISTÓTELES, 2013, p. 101).

Lembre-se, porém, que a questão da vida futura não possui lugar na obra do estagirita. Já para Averróis, a separação entre intelecto e alma parece conduzir os indivíduos em suas mortes a um sono incapacitante, visto não haver na alma nada que goze do estatuto "separado". A separação será compreendida por ele até o extremo de retirar da alma a faculdade intelectiva. Vale lembrar que essa perspectiva também parece ter suporte no dogma da ressurreição, a considerar estes versos corânicos:

7 A questão 79 da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino apresenta uma longa discussão sobre o assunto, onde Tomás parece indicar em sua análise que há independência da potência intelectiva em relação aos outros aspectos da alma, cuja relação com a corporeidade é evidente.

> E [o homem] nos propõe comparações e esquece a sua própria criação, dizendo: Quem poderá reviver os ossos, quando já estiverem decompostos? Dize: Revivê-los-á Quem os criou pela primeira vez, porque é Conhecedor de todas as criações. (*Alcorão,* surata 36, versos 78 -79; trad. Samir El Hayek).

Os elementos mobilizados por Averróis estão orientados para uma direção que parece tentar confirmar a condição de composto como a condição natural do homem. Assim, sua orientação da vida futura parece estar condicionada a este elemento, a saber, a incapacidade de atuação autônoma da alma, i.e., a necessidade do corpo para a realização de sua atividade.

Tal diagnóstico parece orientar algumas possibilidades no que diz respeito aos possíveis horizontes investigativos. Primeiro, posicionar a situação natural do homem como a do composto é um aspecto que ganha muita força se consideramos que o dogma diretamente associado a vida futura é o da ressurreição. E também, como foi visto, os supracitados versos do Corão mencionam especificamente aspectos corpóreos. Mas tais elementos parecem se associar mais adequadamente ao pensamento aristotélico, ou o contrário?

É possível dizer que a escolha de Aristóteles por Averróis tenha sido em função de seu pensamento manifestar-se mais de acordo com aquilo que a Revelação apresenta, e, por isso, aquele homem esteve mais próximo da verdade que outros.

> Entendo por "não-correligionários" os antigos que se preocuparam com essas questões anteriormente ao Islão. Se se coloca a questão desse modo e se tudo aquilo de que se tem necessidade para o estudo dos silogismos racionais foi realizado da melhor maneira pelos antigos, então, por certo, é preciso que avidamente tomemos em mãos seus livros, a fim de verificar tudo o que disseram a respeito. Se tudo for justo, aceitaremos [o que propõem]; e se se encontra algo que não seja justo, nós o indicaremos. (AVERRÓIS, 2005, p. 11).

A passagem citada justifica, principalmente, as matérias para as quais a Antiguidade legou diretamente sua fortuna crítica. No caso da vida futura, a principal fonte de Averróis parece ter se calado a esse respeito. No entanto, isso não constituirá um impedimento em relação à investigação, pois é também a partir do estagirita que as questões relativas ao método a ser adotado como forma de análise serão estabelecidas. Cumpre não apenas saber se o conhecimento da vida futura é algo a ser investigado pela via demonstrativa, mas também como os homens que não têm acesso a essa via poderão compreender este dogma fundamental. Com efeito, a passagem supracitada também evoca uma segunda responsabilidade, aquela de continuar o legado recebido dos antigos. O compromisso do investigador com a verdade deve ser compartilhado com os demais, no sentido de também produzir neles o seu efeito benéfico.

A vida futura e a educação dos homens

A vida futura é uma crença obrigatória a todo fiel. Mas Averróis parece indicar que não considera necessário o estabelecimento de um consenso a esse respeito. O comprometimento relativo a esse consenso diz respeito ao fato de que nenhum homem sabe indicar com clareza do que se trata exatamente a vida futura. O que será necessário e fundamental é considerá-la a partir de sua obrigatoriedade:

> A verdade em relação a esta questão é que a obrigação legal de cada homem é de ter por conclusão aquilo que irá conduzi-lo a seu próprio exame, respeitada a condição de que este último não conclua a completa nulidade deste princípio fundamental, o que seria o caso de nós negássemos sua própria existência. (AVERROÈS, 2000, p. 157).

Nenhum fiel pode questionar a existência da vida futura, mas do que especificamente se trata é um assunto que pode ser explorado por alguém que procure investigar o tema, o que indica que não se priva de considerá-la por ser um objeto evidente (cf. HOURANI, 2012, p. 76-77).

Além disso, esta primeira consideração parece conduzir a certa interdição no que tange a sua análise pela filosofia, não se tratando de uma temática exatamente de natureza filosófica. Uma vez que o tema não pode ser negado, não há necessidade demonstrativa de verificação, ou ainda de saber se é algo passível desse tipo de prova, pois uma investigação que incorra em uma negação da vida futura trata-se de um erro. Averróis parece recorrer a outra inclinação para resolver essa matéria, que tem sua abrangência restrita ao âmbito religioso.

> Ou ainda, na realidade, elas não divergem a respeito de suas modalidades, mas se diferem quanto aos exemplos visíveis para representar à multidão seu estado invisível. Com efeito, certas leis reveladas lhe fornecem uma característica espiritual, no que concerne às almas, enquanto que, em outras, ela concerne aos corpos e às almas conjuntamente. O acordo sobre esta questão repousa no acordo a respeito da inspiração a respeito deste propósito, e no fato de que todas as demonstrações necessárias, que serão estabelecidas, também estejam de acordo com isso. (AVERROÈS, 2000, p. 151).

Cumpre ressaltar que, ao apontar esta restrição, sua análise ao aspecto religioso da vida futura adquire tom didático, voltado mais diretamente para a natureza da abordagem que se deve adotar ao lidar com o assunto no esclarecimento dos homens simples. A restrição do tema da vida futura a seu aspecto religioso parece atender a seu tratamento didático. Cada homem, para Averróis, é responsável por si e declara seu assentimento religioso de um modo particular. Neste sentido, é lícito que certos homens não sejam capazes de alcançar uma compreensão filosófica

da religião, ou ainda, há alguns que sequer conseguem escapar das representações imagéticas. Vejamos:

> A razão disso é que a essa classe de pessoas, cujo assentimento só se dá pela imaginação – quero dizer, não assentem à existência de uma coisa a não ser na medida em que a imaginam –, torna-se difícil assentir à existência de um ser que não tem nenhuma relação com alguma coisa imaginável. (AVERRÓIS, 2005, p. 51).

As imagens cumprem um papel fundamental dentro da noética de Averróis, pois sem elas não há conhecimento. Além disso, no tema em questão, seu papel pode ser observado de duas maneiras. Por um lado, serve de base para todo e qualquer indivíduo que pretenda investigar algo. A imagem é o primeiro registro da alma para o alcance de qualquer possibilidade de realizar a passagem do particular para o universal, que constitui, por excelência, a caracterização da obtenção do conhecimento. A ciência não será outra coisa senão essa passagem. Por outro lado, conforme pôde ser observado na passagem supracitada, elas servem como fim explicativo para homens que não tenham condições de conduzir uma investigação demonstrativa. Para estes homens é que são fornecidas as alegorias e as imagens, pois sua compreensão não avança para além destas (cf. TAYLOR, 1998, p. 103-104).

Averróis parece não ignorar a força educativa que a interpretação da vida futura possui dentro da educação dos membros de sua comunidade, ainda mais quando se considera a função dos homens que, por meio do conhecimento adquirido pela ciência demonstrativa, tornam-se guias daqueles que não são capazes de percorrer tal caminho de maneira autônoma. A legitimidade do intérprete da Escritura é matéria de grande discussão em Averróis, pois o indivíduo que se capacita para guiar os demais adquire para si também a responsabilidade sobre a

salvação dos mesmos. Neste sentido, ele considera lícito que aos homens simples esteja autorizado o recurso de uma leitura obtida através de imagens ou metáforas, pois tais homens não conseguiriam ultrapassar tal compreensão.

No entanto, a tarefa do sábio não constituirá apenas a produção de uma imagem qualquer a ser fornecida aos homens, pois o conhecimento demonstrativo que o conduz a uma compreensão mais profunda da revelação também deverá ser utilizado no sentido de produzir uma imagem que não se desvie da compreensão filosófica da interpretação. Por isso, apenas os capacitados é que estariam autorizados a produzir a interpretação (cf. TAYLOR, 2012, p. 301). De nada adiantaria produzir uma imagem que desvie os fiéis da compreensão verdadeira, mesmo que essa compreensão se manifeste apenas de maneira fragmentada nas imagens produzidas a partir da revelação. Tendo elas o amparo da ciência demonstrativa, poderão tanto ser fins para os homens que não são capazes de avançar nesta ciência, como princípios para os homens que pautam seu assentimento religioso por intermédio da demonstração.

Isso parece indicar certa cisão entre uma "classe dominante" e a massa dos homens simples, a qual seria guiada pelas imagens fornecidas por aquela classe de intelectuais. Por conseguinte, isso poderia restringir a amplitude do alcance da filosofia a uma fórmula que considera seu acesso algo restrito apenas a uma elite intelectual, restando para os homens simples a religião.

A compreensão de Averróis parece indicar, porém, outro direcionamento. Longe de ser pautado apenas pela elaboração de um recurso metafórico a ser ensinado para as massas, o recurso à imagem também constituirá um ponto de partida para aquele que possui as condições de conduzir uma investigação dessa ordem em busca do sentido mais profundo do Livro Sagrado.

É claro que, para Averróis, cada homem encontrará na revelação os elementos suficientes para seu assentimento religioso, o que não depende de uma relação direta com a filosofia (cf. GUERRERO, 2007, p. 38). Contudo, mais do que permitir o acesso dos homens simples a imagens que auxiliem seu assentimento religioso, é também necessário que, aos homens aptos a praticar a ciência demonstrativa, seja permitido o estudo da filosofia, pois estes têm seu assentimento condicionado a isso, e não consideram apenas a obtenção das imagens como suficiente. A discussão mobilizada por ele no *Fasl al-maqal* vai exatamente nesta direção. O estabelecimento do homem da ciência demonstrativa como legítimo intérprete do Livro Sagrado é uma consequência da defesa do estudo da filosofia como caminho válido para o assentimento religioso.

A ressurreição

Ainda na mesma direção, podemos perguntar se o estudo da vida futura, ou ainda, da temática relativa à imortalidade, constitui em alguma medida um avanço na compreensão humana em relação ao tema que não tenha seu limite direcionado a seu uso propedêutico. A função educativa que a explicação da vida futura tem para os homens simples parece ser uma das principais orientações para o estudo do tema em Averróis. Trata-se de um tema que desde a antiguidade tem merecido a atenção de estudiosos:

> Quanto a vida futura, todas as leis reveladas estão de acordo quanto à sua existência, e a demonstração também foi feita por seus estudiosos. As leis reveladas divergem somente a respeito das modalidades de sua existência. (AVERROÈS, 2000, p. 151).

No entanto, é necessário destacar que as interpretações da vida futura que se valem do uso de imagens para explicar aos homens simples o porvir também parece ir ao encontro a outra temática marcante da escatologia islâmica, a ressurreição. Considerá-la no interior desta investigação é de suma importância, pois a construção de uma interpretação sobre a vida futura que utilize como recurso um conjunto de imagens sensíveis obviamente também precisará se valer de elementos corpóreos para se fazer clara. Assim, do mesmo modo que é possível pensar a morte como um sono, aquele que adormece também será concebido em termos corpóreos, e mesmo que seja apenas uma alma, esta será concebida a partir da imagem do composto, ou seja, a partir de sua corporeidade (cf. ARNALDEZ, 1959, p. 31).

Não nos parece que Averróis, ao tratar de ambos os temas, encontre graves limitações que poderiam impedir sua leitura e análise. É possível ver que a orientação de Averróis a esse respeito indica a justificativa para seu estudo. Primeiro, já foi mencionada sua função educativa, segundo a qual o homem versado na demonstração se responsabiliza pela condução dos homens simples que não são capazes de constituir para si uma interpretação:

> Em suma, de acordo com os filósofos, as religiões são obrigatórias, pois levam todos os seres humanos, de modo universal, em direção à sabedoria, pois a filosofia apenas guia para o conhecimento da felicidade um certo número de pessoas inteligentes, e eles, portanto, devem aprender a sabedoria, enquanto as religiões buscam a instrução geral das massas. Não obstante isso, não encontraremos nenhuma religião que não esteja atenta às necessidades especiais dos instruídos, embora se preocupe prioritariamente em relação às coisas das quais as massas participam. (AVERROES, 1954, p. 360).

De fato, há homens para os quais o assentimento religioso só é produzido por meio da investigação demonstrativa.

Em segundo lugar, como vimos consoante Averróis, o homem não pode ser definido apenas como uma alma. A consideração de uma independência subsistente da alma em relação ao composto é um problema por duas razões: isso não estaria em acordo, por um lado, com o que Aristóteles afirma a respeito do composto e, por outro lado, o Corão indica a ressurreição como estado da vida futura, pois Averróis associa a ressurreição ao estabelecimento do julgamento dos indivíduos por Deus na vida futura e a entende como uma espécie de segunda criação. Cada homem, ao ser julgado, estará em conformidade com o grau de desenvolvimento alcançado por ele nesta existência:

> Por outra parte, após a morte é consequente que as almas estejam livres das paixões corpóreas, e então nas almas puras se duplica a pureza ao estarem livres das paixões corpóreas, enquanto que nas impuras, com a separação, aumenta a impureza devido ao dano que envolvem os vícios adquiridos. Também aumentará sua vergonha por ter lhes sido possível a purificação, possibilidade que no momento de sua separação do corpo deixa de existir, já que somente no estado de união com os corpos é que são possíveis os méritos. (AVERROÈS, 2000, p. 153)

Considerações Finais

Parece-nos pouco provável que o pensamento de Averróis leve a uma negação da vida futura individual. Embora seu tratamento do tema guarde certo mistério a respeito do tema, há elementos que claramente corroboram a consideração dos indivíduos, como a doutrina relacionada à responsabilidade dos atos praticados, que pune ou premia na vida futura conforme as ações de cada indivíduo (cf. BRENET, 2013, p. 134-135).

Resta a problemática inerente ao *Grande Comentário ao "De Anima"*, que não parece apontar qualquer saída. No entanto, parece residir na faculdade cogitativa da alma um elemento que permite certa possibilidade de convergência entre o que está manifesto em outras obras. Essa virtude da alma possui uma capacidade distintiva, cuja participação, na produção do conhecimento por parte dos homens, denota o caráter volitivo desta participação e também que este mesmo aspecto se direciona para a realização das ações individuais (cf. BRENET, 2008, p. 7-8). Tal consideração parece colocar a responsabilidade do agir nas mãos dos indivíduos, orientados por essa capacidade distintiva que as almas individuais realizam. Isto parece ser suficiente para que se revele um horizonte de responsabilidade individual pelas ações praticadas, o que já permite que se possa considerar uma doutrina dos prêmios e punições futuras, consideradas as aplicações sempre em relação as ações individuais.

No entanto, isso não pode ser fundamentado a partir do *Grande Comentário ao "De Anima"* (cf. TAYLOR, 1998, p. 87-110), pois não há elementos nesta obra que orientem claramente tal perspectiva. Embora tenha sido visto que certa relação pode ser explorada a partir de outras obras, é sempre necessário ter cautela em relação ao *Grande Comentário* e seu aparente silêncio sobre essa temática. Daí podermos dizer novamente que uma consideração da individualidade na vida futura em Averróis não pode vir desta obra. Isso parece justificar, em alguma medida, a posição cristã no século XIII em relação a seu pensamento.

Como vimos, Averróis considera que a vida futura, enquanto temática de pesquisa, é algo que se relaciona diretamente a seu cunho religioso, mas que fornece princípios que podem ser investigados por aqueles que possuem os meios para realizar tal empreitada. Neste caso, a tarefa da qual se imbui a filosofia é a de tentar

compreender os aspectos inerentes à alma, a seu modo de agir. Além disso, o estudo de seus atributos pode indicar certo direcionamento para uma compreensão teleológica dos homens. Tal compreensão parece estar orientada para o que pode ser dito como uma das vias complementares para a resposta sobre o destino do homem. Caberá à filosofia não o papel de revelar, como o faz o Texto Sagrado, mas sim apontar, a partir do estudo da psiquê humana, as relações naturais que podem auxiliar a realização disso que está previsto como finalidade existencial no texto sagrado.

Isso é possível porque Averróis parece ter em mente que os homens podem alcançar certo conhecimento do criador através do estudo da natureza. Essa afirmação parece ser tomada como uma regra, já apontada por ele no início de seu *Fasl al-maqal*:

> Se o ato de filosofia consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constitui a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são [semelhantes a] artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os seres constituem uma prova da existência do Artesão; e se a Lei religiosa recomenda a reflexão sobre os seres existentes e mesmo estimula isso, então é evidente que a atividade designada por esse nome (de filosofia) é considerada pela Lei religiosa seja como obrigatória, seja como recomendada. (AVERRÓIS, 2005, p. 3).

Dito isto, um percurso por temas filosóficos constituirá uma espécie de propedêutica obrigatória a todo aquele que pretende se aproximar em conhecimento do Criador. A filosofia como atividade humana se torna o reflexo de uma possibilidade garantida por natureza que Averróis parece inclinado a defender em seu pensamento, a saber, que o criador se revela por meio de suas obras. No entanto, este conhecimento se apresenta como um princípio, um guia para que o fiel possa

caminhar no sentido de completá-lo ao cotejar o texto revelado. O conhecimento da natureza é uma fonte garantida pelo divino para que a revelação seja compreendida pelos homens, pois esta, situada onde o conhecimento humano encontra seu limite, será melhor compreendida por aqueles que se esforçarem em alcançar esse limite. "Sobre princípios religiosos é preciso dizer que eles são coisas divinas que ultrapassam o conhecimento humano, mas que devem ser reconhecidos, embora suas causas sejam desconhecidas." (AVERROES, 1954, p. 322).

Parece-nos inevitável que seja possível operar certa aproximação dos temas a respeito da vida futura e da ressurreição com a pesquisa filosófica, tal como foi concebida por Averróis. De fato, tal investigação cumprirá dois propósitos que considera indissociáveis, pois a realização intelectual como inclinação natural é também a fonte do conhecimento do divino e a possibilidade de se aproximar do criador. O alcance da felicidade e da possibilidade de plenitude pelos homens será dado por essa caracterização, pois os termos nos quais é posta a vida futura parecem ter em consideração esta investigação como realização de sua natureza intelectual.

Em resumo, é determinante aos homens o cumprimento de uma observância a respeito de uma investigação sobre o divino, embora cada homem encontre seu assentimento religioso de um modo que lhe seja particular. O que não se efetiva sem uma busca, que independe do grau de profundidade intelectual, que lhe seja possível alcançar. Em outras palavras, o assentimento depende de um desejo, e este só é satisfeito quando a alma encontra as razões que considera adequadas para o assentimento, quer isso signifique uma imagem sensível, quer signifique o resultado de um silogismo científico. Assim, o porvir também será determinado pela aquisição intelectual delineada por esta meta.

Referências

AQUINO, T. *A unidade do intelecto contra os Averroístas.* Tradução, introdução e notas: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

AQUINO, T. *Suma teológica.* Trad. C. J. P. Oliveira *et alii*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015. Vol. 2.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma.* São Paulo: WMF Martins fontes, 2013.

ARNALDEZ, R. La pensée religieuse d'Averroès: III. L'immortalité de l'âme dans *Le Tahâfut*. *Studia islamica*, Paris, n. X, pp. 23-41, 1959.

AVERROES. *Long Commentary on the* De Anima *of Artistotle.* Tradução, introdução e notas de Richard C. Taylor e Thrérèse-Anne Druart. New Haven, Londres: Yale University Press, 2009.

AVERROES. *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. Londres: Oxford University Press, 1954.

AVERROÈS. *L'Islam et la Raison*. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 2000.

AVERRÓIS. *Discurso decisivo.* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRENET, J.-B. Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès. Une lecture croisée du *Grand Commentaire au* De Anima et du *Kitab Al-Kasf an Manahig al adilla. In:* LÓPEZ-FARJEAT, L. X.; TELLKAMP, J. A. (ed). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: J. Vrin, 2013.

BRENET, J.-B. Falsafa et interprétation coranique: l'exemple de la vie future chez Avicenne et Averroès. *In:* CASTAGNE, E.; WOTLING, P. (ed.). *Compréhension et interprétation.* Reims: Editions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 123-141.

GEOFFROY, M.; SIRAT, C. *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au* De Anima *d'Aristote. Prémices de l'édition*. Paris: J. Vrin, 2005.

GUERRERO, R. R. Hombre y muerte en el Islam. O de como la muerte de Sócrates fue objeto de considerácion en la civilización árabe-muçulmana. *Veritas,* Porto Alegre, vol. 52, n. 3, 2007.

HOURANI, G. *On the harmony of religion and philosophy a translation [from the Arabic], with introduction and notes, of Ibn Rushd's* 'Kitab fasl al-maqal', *with its appendix* (Damima) *and an extract from* 'Kitab al-kashf 'an manahij al-adilla'. London: Gibb Memorial Trust, 2012.

RENAN, E. *Averroes y el Averroismo.* trad. Hector, P. Pringles. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

TAYLOR, R. C. Averroes on the Sharîʿah of the Philosophers. *In:* TAYLOR, R. C.; OMAR, I. (ed.). *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in the Abrahamic Traditions*. Milwaukee: Marquette University Press, 2012, pp. 283-304.

TAYLOR, R. C. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* IX (1998), pp. 87-110.

URVOY, D. *Averroes: Las ambiciones de um intelectual musulmán.* Madrid: Alianza Editorial, 1998.

APONTAMENTOS PARA UMA DIMENSÃO POLÍTICA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE H.-G. GADAMER

José Wilson Rodrigues de Brito

Mestre em Filosofia pela UFPI

Professor Substituto do Curso de Filosofia da UFPI

nosliwbrito@hotmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo principal tecer uma reflexão a respeito de elementos fundantes que direcionam para uma abordagem de cunho político na hermenêutica filosófica de Gadamer. Trata-se da tentativa de ver uma dimensão política na filosofia gadameriana e sua conexão com uma perspectiva democrática da vida em comum. Pretendemos mostrar que Gadamer não tem uma teoria democrática abrangente ou mesmo uma teoria da justiça, mas aborda um aspecto da política fortemente entendida como participação, a saber, a solidariedade compartilhada. Além das obras *Verdade e Método* e *Herança e futuro da Europa*, outras serão revisitadas, bem como seus últimos escritos, que enfatizam elevada importância à resolução da questão central deste estudo.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Política. Solidariedade.

Abstract

The present article has as main objective to make a reflection about the founding elements that direct to a political approach in the philosophical hermeneutics of Gadamer. It is an attempt to see a political dimension in the Gadamerian philosophy and its connection with a democratic perspective on life in common. We intend to show that Gadamer does not have a comprehensive democratic theory or even a theory of justice, but addresses an aspect of politics strongly understood as participation, namely shared solidarity. In addition to the works *Truth and Method* and *Das Erbe Europas*, others will be revisited, as well as his latest writings, which emphasize high importance in solving the central issue of this study.

Keywords: Gadamer. Hermeneutics. Politics. Solidarity.

Considerações Iniciais

Na dimensão política da hermenêutica gadameriana é possível perceber um conceito chave que aparece em diversos escritos posteriores à *Verdade e Método*, no que tange a uma elaboração de uma dimensão política com aspectos democráticos, a saber, *o conceito de solidariedade*. Este conceito se mostra complexo por estar atrelado

especificamente às questões políticas e sociais, de modo que sua presença e necessidade são frequentemente citadas nos mais recentes escritos e entrevistas de Gadamer. Neste sentido, a solidariedade é vista como um forte contributo à compreensão dos aspectos subjacentes à visão democrática defendida por Gadamer, uma vez que a mesma está conectada à noção de amizade com suas devidas características. Estas acabam influindo na melhor compreensão das comunidades políticas.

É possível perceber em Gadamer a elevada importância dada por ele a aspectos ligados a problemáticas tão atuais, desde problemas relacionados ao próprio ser humano em suas relações consigo, com o outro e com o mundo. Nele podem ser elencadas "ideias e escritos que lançam luz sobre a própria política" (WALHOF, 2006, p. 571) e as realidades sociais no que se refere ao sentido do diálogo político, de maneira que o mesmo "tem uma capacidade transformadora: as práticas sociais se movimentam em uma esfera e uma lógica de questionamento" (PARRA AYALA, 2014, p. 84), fazendo com que nossas atenções se voltem para uma melhor análise dos bens e fins que nos rodeiam, bem como de sua crítica a tais atitudes numa reivindicação de uma compreensão mais ampla de democracia pautada especialmente na solidariedade. Tendo em vista que em uma sociedade tomada como democrática não deve existir uma classe que possa ser vista como detentora da verdade real e absoluta, de modo que seus membros exerçam o poder ou forneçam as regras de comportamentos vistas como adequadas.

Na visão gadameriana as situações particulares têm necessidades de resoluções para além de um mero olhar observador a partir do que é tomado como conhecimento objetivo, uma vez que deve ser posta em prática a compreensão engajada de quem, no caso, deve agir. E neste sentido, para ações éticas e políticas, há, então, o envolvimento da aplicação do que já se tem como sabedoria tradicional, compartilha-

da pela educação, mas que ao mesmo tempo deve levar em consideração as novas e diferentes situações nas quais a aplicação pode mudar, isto dependendo das futuras situações.

Da mesma forma são as dimensões ético-políticas das comunidades, pois as mesmas

> […] devem aplicar as normas e valores que possuem por causa de suas histórias e tradições para as novas circunstâncias históricas em que elas se encontrem, de modo que esta aplicação modifica e revisa o entendimento ético-político que elas tenham em situações diferentes no futuro. (WARNKE, 2002, p. 86).

Isso porque, como sugere Gadamer, as perguntas que devem ser feitas pelos indivíduos ou comunidades não são perguntas que podem ser respondidas simplesmente fazendo menção ao que já é estabelecido como algo fixo, pois exigem que seja levado em conta tanto o que somos quanto o que ainda se pretende ser, pois tais decisões tomadas afetam e modificam as considerações que podemos fazer no futuro.

Nesta perspectiva, para melhor compreensão da temática aqui tratada, nos debruçaremos sobre duas tópicas principais, a primeira, a respeito do situar cultural e historicamente os valores da comunidade política, de modo a notarmos que nas sociedades tomadas como pós-modernas há uma visão de verdadeiro subjetivismo, que, por consequência, acaba trazendo limitação a uma perspectiva de vida comum, bem como à noção da prática de responsabilidade no contexto social, de modo que se percebe certo relativismo da relevância que se deve dar à solidariedade em suas relações pessoais enquanto pertencentes a uma coletividade. Neste sentido, não têm em sua vivência o conhecimento da importante tarefa que é a dimensão da amizade e solidariedade na convivência intersubjetiva.

Em um segundo momento deste trabalho, abordaremos a hermenêutica como proposta de uma visão cosmopolítica dialógica, na qual Gadamer tem suscitado a esfera do bem comum, no qual, consequentemente, cada sujeito se faz realizado em seu bem-estar. Isso porque a *práxis* perpassa a mera utilidade da *theoria*, sendo capaz de consolidar a solidariedade compartilhada que tem como objetivo específico tanto a procura quanto a realização do bem na dimensão comum. Compreendendo, assim, que a teoria deve partir da própria prática, conforme a herança da práxis aristotélica sobre a qual Gadamer muito se fundamenta.

1 O situar cultural e historicamente os valores da comunidade política

Ao longo desta tópica adentraremos em uma discussão que diz respeito à questão dos valores da comunidade na práxis hermenêutica de Gadamer, ou melhor, da vivência dos valores relacionados à vida em comunidade, como propõe nosso hermeneuta. Diante disso, é possível afirmar que há um ponto de elevada importância que deve ser considerado nesta pesquisa, que é o tópico relacionado ao engajamento prático trabalhado por Gadamer, isto no sentido de uma solidariedade voltada à vivência do comum na sociedade. Entretanto, cabe destacar que há um contexto contemporâneo que deve ser levado em consideração a esta reflexão quanto ao saber especializado. Este, representado pelo uso da ciência e da técnica, de modo que Gadamer enfatiza que "é a ciência que determina profundamente a forma de existência do homem de hoje" (GADAMER, 2001, p. 112). Assim, fica evidente que há este aspecto a ser levado em conta, uma vez que na contemporaneidade o ser humano se encontra constantemente submisso a uma lógica de domínio na qual simplesmente acabou se

tornando alienado, a ponto de não mais conseguir perceber a existência de valores que podem ser tomados como de todos. Como afirma Gadamer:

> O automatismo civilizacional da totalidade de nossa vida já não nos proporciona tão facilmente o sentimento de que temos um juízo e de que devemos confiar no juízo. O alto valor da ascese intramundana, que converte em obrigação para o indivíduo o poder-fazer especializado, conduz muito facilmente, no mundo actual do trabalho, à renúncia ao juízo próprio sobre o que a todos é comum. (GADAMER, 2001, p. 116).

Na citação acima enfatizada pode ser observado que a vivência humano no 'automatismo' que o ritmo de trabalho moderno obriga ao ser humano a se submeter acarreta, consequentemente, uma contraposição ao exercício do poder-fazer que é próprio do ser humano enquanto dotado de livre vontade de possibilidades, que é próprio da expressão do indivíduo em sua vivência humana. O poder fazer especializado, ou seja, usado pela ciência em sua aplicação técnica, atualmente tem feito do homem individual mero instrumento dentro de uma ordem racional totalizante, ocasionando-lhe simplesmente ser tomado como um ser com cada vez menos liberdade criativa. Assim, Gadamer aponta que o homem tem se tornado apenas um ser que cumpre uma determinada função dentro de uma totalidade, pois "a sociedade de especialistas, é, ao mesmo tempo, uma sociedade de funcionários, pois corresponde ao conceito mesmo de funcionário, o concentrar-se na administração de sua função" (GADAMER, 1983, p. 45), não lhe sendo mais necessário, na visão instrumental de mercado de trabalho, pensar sobre, pois "apossou-se da humanidade uma nova e universal atitude servil" (GADAMER, 2001, p. 112).

Neste sentido, esta lógica mostra que, ao se deixar ser dominado pela ciência e técnica, de modo tão alienante e como mero instrumento, o homem perde a sua ver-

dadeira identidade de um ser de práxis, de vida que tem como primazia o viver com, na prática dos valores comuns. Diante deste contexto é que Gadamer ressalta a necessidade de que a hermenêutica também faça parte destas reflexões que envolvem o homem em sua dimensão prática com seus problemas mais diversos na atualidade. Em suas palavras, afirma o hermeneuta:

> A preocupação sociocientífica e sociopolítica de nossa época me envolveu em algumas discussões. A fecundidade destas discussões consiste para mim no que me surgiram problemas que não me pertencem a meu próprio campo de competência científica. Sempre tenho considerado fundamental que a teoria hermenêutica só deve surgir a partir da prática hermenêutica. (GADAMER, 1990, p. 156).

A prática hermenêutica de Gadamer se pauta, neste sentido em uma tentativa de explicitar as formas com as quais se constitui a vida do ser humano em seus aspectos sociais e políticos frente o contexto técnico-científico atual. Com base nas palavras de Batista (2007, p. 75):

> Tal perspectiva de reflexão política está vinculada à articulação, realizada por Gadamer, entre práxis e razão social. Neste sentido, a relação entre razão e práxis encontra-se fundada na noção de solidariedade, ideal normativo defendido por Gadamer. Assim, em termos gadamerianos, solidariedade significa uma articulação entre a razão situada 'aqui e agora' com os interesses universais comunitários, que, de modo geral, são visualizados no universal da lei e da justiça. Esta ligação essencial entre razão social e a esfera da práxis é expressão de um engajamento do pensamento num ideal ético-político genuíno, que encontra sua base no engajamento-participação comunitária no mundo, enraizado na facticidade da vida prática. Neste sentido, a recuperação da razão social depende de um posicionamento que, para Gadamer, é possível pelo despertar de uma consciência social.

Conforme citado acima, nota-se que no tratar da dimensão política na visão gadameriana há uma intrínseca relação entre os aspectos voltados à convivência hu-

mana em seu sentido da vida em comum, de maneira que culmina com a defesa de uma pretensa consciência social embasada naquilo que se deve observar como fator que une a todos, a saber a dimensão da solidariedade como este valor que agrega engajamento e participação por parte de cada componente da vida comunitária. Esta não deve ser entendida apenas e somente como voltada a pequenos grupos, mas de modo mais amplo, tendo em vista a necessidade de proporcionar autenticamente uma universalidade desta vivência do que nos seja comum. Daí, então, despertar uma consciência que não se limite à individualidade, mas que se estenda a todos no espaço comunitário, que pode ser entendido como vivência da reciprocidade do reconhecimento entre seus partícipes, de maneira que se percebem mutuamente em suas semelhanças e em suas diferenças, remetendo "à hermenêutica como *koiné* que permite o diálogo entre diferentes tradições e culturas tão necessário em nossas sociedades complexas e plurais" (LEÓN, 2008, p. 8).

Ainda no que se refere a esta vivência da reciprocidade da vida em comum entre os cidadãos é preciso pontuar que nas sociedades atuais, há uma ausência do sentido de vida tomada como convivência humana enquanto práxis que Gadamer traz à discussão, de modo que acabam desconsiderando relevantes aspectos comuns que podem ligar-nos uns aos outros. Nas palavras de Walhof (2017, p. 114):

> Esta recíproca copercepção é particularmente importante a partir da nossa situação histórica e cultural que significa que nunca tivemos uma visão abrangente das coisas comuns a nós. Em vez disso, as solidariedades que emergem serão sempre em particular, como manifestações momentâneas e específicas de coisas que compartilhamos. Tal como com a amizade, onde é impossível dar conta de tudo o que liga-se um ao outro, é impossível conhecer a totalidade daquilo que nos une como estranhos que também são coabitantes de um mundo compartilhado.

Partindo desta reflexão a respeito de como estão situadas nossas sociedades democráticas com suas mais diversas complexidades e pluralismos, Gadamer percebe a necessidade de que urgentemente se leve à consciência dos cidadãos que, da mesma forma que nas amizades não é possível se dar a conhecer e nem conhecer por inteiro, assim também ocorre na vida em comum, sendo necessária a consideração das diferenças do outro frente ao eu. Como reforça Batista, nas atuais instituições tomadas como democráticas se percebe que devem prevalecer

> [… os] princípios de solidariedade e liberdade que, na visão de Gadamer, permitiriam a manutenção da esfera de pensamento atual da sociedade, pois nestes mesmos princípios estaria resguardada nossa comunitariedade. (BATISTA, 2007, p. 77).

E isto se dá precisamente no contexto da própria comunidade, onde esta funciona "como parte do autoconhecimento do sujeito que através dela toma consciência de si" (LEÓN, 2008, p. 7), bem como dos valores atrelados à própria vida em comum na dimensão ético-política. Neste sentido, pode ser destacado que, na modernidade há uma resistência no tratar sobre a questão do que seja visto como algo comum, assim como bem mencionou o próprio Gadamer em resposta ao texto *A hermenêutica Política distinta e inicial de Gadamer*, de Robert Sullivan:

> […] minha tarefa real tornou-se elevar o grau filosófico das humanidades, não porque a filosofia é uma ciência e uma teoria, mas porque compreende toda a experiência de uma vida. Eventos políticos e, da mesma maneira, arte e poesia, e em geral a criação da cultura pela humanidade, sempre nos leva a fazer novas experiências. Eu compartilho com o ponto de vista do autor (Sullivan) de que, pelo menos na esfera intelectual os países tentam colocar fim ao *sensus communis* que tem se espalhado ao longo dos séculos. (HAHN, 1997, p. 257-258).

Consequentemente, os valores aqui mencionados referem-se aos que são defendidos pelas sociedades democráticas, tais como a busca de acordos que não sejam através do uso da força física, a tolerância, o diálogo e a prudência. Assim, ainda complementando, nas palavras de Batista (2007, p. 77):

> […] os valores eleitos por Gadamer – que se fundamentam na solidariedade e liberdade – são aqueles que dizem respeito à dignidade daqueles que se encontram no contínuo processar dialógico e comunitário com o outro, que, conforme já foi ressaltado, é a tradição. Esse diálogo entre tradição e razão, em termos gadamerianos, depende da solidariedade, na qual se explicita o reconhecimento do outro como parte da constituição do bem comum.

Cabe recordar que, nesta perspectiva da vivência do sentido comunitário, este processar dialógico se refere à consciência comum que se dá especialmente na dimensão da vida social, bem como aos assuntos relacionadas à vida prática e às formas de agir do ser humano em seus comportamentos com os demais, tendo em vista que "o exercício do cuidado de si mesmo pressupõe e implica uma preparação para o exercício do cuidado e governo de outros. A missão socrática consistia, como vimos, em persuadir atenienses a serem melhores, mais sensatos pelo cultivo da sabedoria" (ROHDEN & KUSSLER, 2017, p. 104). Com isto, pode-se dizer que a ética hermenêutica de Gadamer é pautada a partir da noção de Outro, uma vez que existe esta relação Eu-Tu que culmina, em seu terceiro estágio, no eu que é voltado ao engajamento. Assim, ideia e linguagem, no sentido de uma ética dialética pressuposta por Gadamer e Platão, é concernente ao desenvolvimento de um processo dialético enquanto concepção do conhecer e do compreender, isto de maneira que ideia e linguagem, ou seja, ser e linguagem podem especialmente ser pensados e compreendidos levando em consideração a função de finitude. Deste modo, imbricam entre si a ideia de bem

e a sua efetivação, notando que há uma proposta que é voltada ao filosofar enquanto de maneira de viver teórica e praticamente.

Neste sentido, interessante notar que na visão de Gadamer e diante do contexto contemporâneo é preciso, como afirma em seu texto *Amizade e autoconhecimento: reflexões sobre o papel da amizade na ética grega*, "construir uma nova forma de entender a comunidade humana (e cívica)" (GADAMER, 1991, p. 396). Isso porque, como já visto anteriormente no tópico sobre amizade, temos uma condição de finitude, que nos direciona para a construção de laços de amizade com os outros, com a alteridade, de modo que na comunidade pensada por Gadamer os valores voltados ao *ethos*, à *phrónesis* e à *philia*, herdados a partir da reabilitação aristotélica de sua práxis, têm a possibilidade de fazer com que se tenha uma alternativa de saída às drásticas consequências percebidas após a Primeira Guerra Mundial.

Gadamer tem uma preocupação com esta nova forma de entender a comunidade partindo do contexto em que, no século XX, havia todo um esforço por compreender a ciência como esta resposta a todas as resoluções dos problemas que assolam a humanidade, tendo como ápice esta exacerbada confiança no avanço técnico e científico. Entretanto, com o acontecimento da Primeira Guerra Mundial caiu por terra todo aquele otimismo dado ao 'progresso' técnico-científico, uma vez que com as atitudes de utilização da técnica e da ciência de modo a desconsiderar o seu papel ético para com a humanidade houve como que um regresso do uso do conhecimento por parte do ser humano, causando, então, destruição à própria espécie. Como afirma Hammes:

> Uma comunidade humana compreendida a partir do conceito grego de *philia* é decisiva para a saúde política. A amizade não ajuda somente a realizar os fins pessoais, mas aumenta a habilidade para deliberar e decidir sobre o

> que devemos fazer no mundo compartilhado com os outros. […] Para a hermenêutica filosófica de Gadamer, uma das principais tarefas da vida política é a aplicação dos estândares éticos, normas e leis herdadas às necessidades sociais presentes. Os seres humanos estão expostos na esfera política à mesma finitude que encontram em suas vidas pessoais: não há nenhuma pista nem guia, nem tampouco nenhuma instituição de justiça processual, que garantem a aplicação dos estândares éticos. Pelo contrário, na esfera política devemos nos apoiar na *phrónesis* de todos e podemos apoiar-nos também na *philia*, em nossas amizades, para aumentar nossas capacidades. (HAMMES, 2012, p. 93).

Neste sentido, é possível notar que Gadamer dá elevada importância à discussão sobre a dimensão da amizade na formação dos indivíduos, uma vez que isto proporciona, em seu aspecto político das relações intersubjetivas, o verdadeiro sentido da solidariedade nas sociedades democráticas, tendo em vista que a concepção de amizade não se restringe apenas e somente ao âmbito da proximidade entre amigos – uma vez que esta amizade aqui referida pressupõe a necessidade de que sempre precisamos de amigos, já que somos seres finitos, mas se estende à busca de uma consolidação da prática de um bem comum.

Com isto, a amizade se torna fundamental para que haja a "formação de comunidades nas quais alguém começa a sentir-se e a reconhecer-se a si mesmo" (GADAMER, 1991, p. 404) e, consequentemente, aconteça este envolvimento pelo engajamento na própria convivência humana por parte de cada pessoa, isto é, na vida humana comum. Cabe ressaltar que, ao falar sobre formação, Gadamer refere-se à mesma não enquanto "possibilidade de formar capacidades; trata-se de se ser tal modo que se consiga servir, com sentido, das suas capacidades. Não se confunda a formação com a aprendizagem de habilidades" (GADAMER, 2001, p. 114). Aqui se denota, em Gadamer, a profunda preocupação quanto ao fosso existente na atualidade entre o que se tem como discurso e a ausência real de sua efetiva prática.

Assim, como menciona Gadamer, dianto dos mais diversos conflitos internos presentes na alma do ser humano, esta tem a capacidade de se "tornar senhora da dilaceração interior, e é capaz de se unir em torno de um propósito único. A constituição íntima do homem e a sua capacidade de comunidade são, no fundo, a mesma coisa. Só quem é amigo de si próprio se pode ajustar ao que é comum" (GADAMER, 2001, p. 107). Isso pode ser bem ilustrado no exemplo que Gadamer coloca quanto às sociedades caçadoras pré-históricas, onde podem ser notadas as surpreendentes conquistas do âmbito comunitário nas mesmas por parte do ser humano, dentre as quais, nas palavras de Gadamer,

> A maior conquista é a estabilização das normas de ação no sentido do direito e do delito. Ela surge sobre o eixo de uma instabilidade fundamental do ser humano, única no âmbito da natureza. Sua expressão mais terrível é o fenômeno da guerra, que interessa especialmente à nossa atual etnologia e pré-história. É, segundo consta, a invenção mais própria deste ser transtornado, a que chamamos homem e parece revelar uma contradição da natureza consigo mesma, ao ter produzido um ser que pode voltar-se contra si mesmo, em grau tal que, planifica e organizadamente, ataca, elimina ou destrói seus próprios congêneres (…). A sociedade humana se organiza a si mesma levando em conta uma ordem vital comum, de maneira tal, que cada indivíduo a reconhece como comum (e considera como delito sua violação). (GADAMER, 1983, p. 47).

Deste modo, a perspectiva de análise da vida humana nota este potencial humano que pode ser usado até mesmo para fazer o mal para com os mesmos de sua espécie. Entretanto, observando o aspecto da vivência em comum, esta passa pela dimensão da consciência de que cada participante desta comunidade deve ter frente aquilo que seja comum. Isso especificamente no sentido de que para ser dada continuidade àquela forma de vida comum se faz necessário tratar tal modo de convivên-

cia como uma norma interna, a ponto de que todos se comprometem com a preservação deste bem vital comum.

Daí podemos destacar que na hermenêutica gadameriana a vida comunitária é tomada como este espaço de convivência humana com suas diversidades, bem como afinidades a partir da própria consciência de pertença a uma coletividade que tenha em comum o reconhecimento recíproco de sua alteridade. Deste modo, nas palavras de Walhof (2017, p. 116):

> […] a vida conjunta e a copercepção recíproca fazem parte da amizade e solidariedade. De fato, como na conversação, a amizade e solidariedade na visão de Gadamer dependem, pelo menos, de uma disposição mínima para com o outro, abrir-se e expor-se, até certo ponto, aos outros que estão diante de você.

Com isto, um partícipe da comunidade a que nos convida à razão social não deve ser visto como o dono da verdade sobre o outro, mas aberto à construção de práticas solidárias que conduzam a um mundo pautado nas solidariedades compartilhadas, onde se "permitam o entendimento recíproco" (GADAMER, 2002, p. 73). Deste modo, como afirma Lourdes Otero León (2008, p. 9):

> […] frente à insistência na noção de comunidade, como entidade com hegemônicos valores e tradições (nas interpretações conservadoras gadamerianas), se insiste aqui na pluralidade das sociedades atuais […]. Se trataria de entender o encontro entre culturas, não como um processo de enculturação e de renúncia aos próprios valores e tradições dos imigrantes, senão como diálogo fértil e enriquecedor.

Com isto é necessário observar que, para Gadamer, a vivência tendo como ponto de partida a vida comum entre os indivíduos dá base a que esta reciprocidade

esteja sempre a considerar o outro em sua devida importância. Neste sentido, como argumenta Walhof:

> Ao mesmo tempo, uma consciência de solidariedade não produz marcadores de identidade sem importância, nem oblitera a alteridade de maneira mais ampla. Em vez de obliterar a alteridade do outro, interações sociais e políticas produzem uma consciência de solidariedade que dependam da presença de outros e que nos confrontam com os limites de nosso conhecimento, tornando assim possível para nós vermos novas maneiras para estarmos unidos. (WALHOF, 2017, p. 118).

Assim, na perspectiva do convite gadameriano da prática do engajamento solidário na vivência do âmbito da práxis e razão social, numa época em que se encontra demasiadamente alheia à consciência da solidariedade compartilhada, torna-se válida a reflexão a respeito da importância da vida comunitária na atualidade.

Com isto, Gadamer pode ser tomado como um pensador contemporâneo que desenvolve sua hermenêutica filosófica tendo como base o princípio da esperança em um mundo que se volte à conservação do diálogo para resolver os mais diversos problemas no mundo, bem como a vivência ético-política da solidariedade. Esta é tomada, como já mencionado, como elemento norteador da vida em comum nas sociedades democráticas, tendo em vista que "toda omissão da solidariedade política, […] elemento comum que determinará o nosso destino" (GADAMER, 2001, p. 104), tem a consequência de se tornar uma dívida a ser paga por todos. Isso porque, numa visão ética e política, todos nós somos responsáveis pela vivência das solidariedades vigentes em nossas sociedades atuais.

Neste sentido, pode-se concluir que a solidariedade, proposta por Gadamer em sua dimensão política, se mostra como uma alternativa a corrigir para os problemas relacionados ao anonimato das sociedades modernas no que concerne ao isola-

mento e frieza nas relações entre os indivíduos, tendo em vista a noção de uma visão da *práxis* voltada às mais diversas esferas da vida humana, destacando-se, aqui a política.

Gadamer faz severas críticas ao subjetivismo e à autossuficiência da modernidade, pois estes têm como consequência a ruptura com a visão de construção do bem comum, dificultando com a possibilidade de que todos se tornem conscientes das práticas de solidariedade em suas comunidades. Assim, nosso hermeneuta propõe que seja dada maior importância ao cultivo das solidariedades vigentes na vida comum, indo em sentido contrário à ausência de intersubjetividade como este ponto de encontro do si mesmo com o outro. Ressaltando que a solidariedade pode também ser compreendida como autoconsciência enquanto poder-fazer contra toda e qualquer forma de auto-acomodação exterior. Neste sentido, a liberdade pode ser também relacionada à solidariedade, assim como a amizade, diferentemente da autoalienação referente ao saber especializado.

Gadamer propõe uma solidariedade que em sua prática ultrapasse os meros interesses pessoais em detrimento do bem comum, ou seja, da coletividade. Nesta há também uma preocupação com a preservação ou conservação da natureza no seu sentido ecológico diante dos riscos de o ser humano acarretar, com seu uso desenfreado dos recursos naturais, a própria destruição da sobrevivência humana no planeta. Assim, há uma tentativa de alcance de uma vivência humana da solidariedade no compartilhamento de interesses mútuos entre os pertencentes a uma dada vida comunitária, de modo a desenvolver sua consciência de cidadão. O caráter político da hermenêutica de Gadamer se apresenta situado no que refere ao levar em consideração o outro frente ao diálogo, bem como ter a criação de espaços que sejam comuns,

em contraposição à supervalorização dos interesses subjetivos tão em alta nas atuais sociedades.

Com isto, pode-se afirmar que o ser humano está sempre voltado à vida de relações com o seu outro na vida comunitária, sendo enquanto isto, uma alternativa contrária à auto-alienação do indivíduo inserido em um mundo com diversas visões sobre sua realidade, bem como vivência política de relações no seu sentido dialógico.

Desta forma, a solidariedade, enquanto embasada pelas relações de amizade, em que tem em si tanto afinidades quanto distanciamento de características que a produzem, acaba implicitamente trazendo em si a noção de responsabilidade quanto ao que seja comum para com o outro, denotando a necessidade atual de uma maior atenção à consciência de que pertencemos a um sentido comunitário de convivência humana. Neste sentido, a solidariedade compartilhada se mostra como este elemento comum que nos fundamenta como seres de relações de dependência em suas mais diversas formas, tais como no trabalho, na vida política, nos grupos sociais, na família, na vida econômica, enfim, em todas as esferas da vida em sua coletividade humana, como observaremos na próxima tópica.

2 Hermenêutica como proposta de uma visão cosmopolítica dialógica

A hermenêutica de Gadamer, como já mencionado, é portadora de uma dimensão que tem em vista a convivência humana como uma prática da vida em comum, situando, assim, a dimensão política na perspectiva de uma pluralidade das relações intersubjetivas. Com isto, pode-se entender que a partir da pluralidade ou diversidade das línguas, tão enfatizada em sua filosofia, Gadamer observa que as línguas se tornam aspectos de elevada importância para que se possa tentar construir um mundo que seja dotado de melhores benefícios a todos os humanos. Desta ma-

neira, a língua, como afirma nosso hermenêuta, "é principalmente o que fala a comunidade linguística natural e só as comunidades linguísticas naturais estão em situação de construir juntas o que as une e o que reconhecem nas demais" (GADAMER, 1990, p. 38).

Com isto, fica claro que é a partir desta convivência com os seus, ou seja, com aqueles que, como citado acima, compartilham do mesmo idioma, que se pode notar a possibilidade de que é possível, através um determinado elemento comum, ir de encontro ao outro, bem como se reconhecer nos demais. Estes tomados como diferentes, ou seja, estes Outros de nós mesmos nos conduzem, na abertura ao conhecimento do outro, ao nosso próprio reconhecimento, partindo, então, desta abertura dialógica enquanto confronto com o que seja tomado como estranho e que se tenha este recíproco intercâmbio, onde haja esta possibilidade aberta de que o outro tenha razão. Assim, pode-se afirmar que vivemos a cada momento na possibilidade de compreender-nos uns aos outros na medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite, de modo que "o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão" (GADAMER, 2002, p. 246).

Deste modo, Gadamer "tem o autoconhecimento como crucial para entender as maneiras pelas quais somos ligados uns aos outros" (WALHOF, 2017, p. 116). E cabe ressaltar que é neste sentido da pluralidade defendida por Gadamer que se percebe a direção da *práxis* hermenêutica, que lida com a questão do encontro com este Outro na abertura dialógica e, consequentemente, adquire este caráter político em sua construção hermenêutica. Assim, Gadamer menciona que a partir desta prática "cada um é responsável e pertence à sua sociedade, à sua nação e, em geral, à huma-

nidade" (GADAMER, 1990, p. 34). Destaca-se, então, que a proposta hermenêutica gadameriana dá uma elevada importância à discussão sobre este encontro com o outro a partir da existência de um "ideal de convivência denominado '*oikoumene*'. Com efeito, este ideal da *oikoumene* pressupõe o liberalismo, já que esta forma de governo promove a participação comum entre os diferentes" (OBREGÓN CABRERA, 2011, p. 215).

Tendo como base o que acima foi afirmado, isto acaba norteando a ideia de que em seus escritos mais recentes Gadamer tem uma postura que trabalha a dimensão política de sua hermenêutica visando a tentativa de se buscar o equilíbrio do poder governamental que dê maior ênfase a um princípio que tenha em vista o que seja mais universal possível. Assim, este princípio seria precisamente o do equilíbrio do poder e, como ele mesmo argumenta no texto *As bases antropológicas da liberdade do ser humano*:

> A democracia parlamentarista é só uma de tais aproximações, já que nela a oposição sempre pode subir ao governo através de uma decisão da maioria. Ela em si é sempre uma aproximação à sua própria ideia. Uma sociedade liberal consiste em última instância na participação de todos no exercício do poder, possível graças ao 'estado' e a convivência organizada dos seres humanos. […] Não a uma representação abstrata do Estado, senão a uma participação concreta no todo, no que seja comum a todos, na administração, legislação, promulgação de leis, em suma, na vida social em geral. (GADAMER, 1990, p. 121).

Aqui, ao falar em uma sociedade liberal, Gadamer se refere especialmente à questão da democracia, enquanto sistema político que deve levar em consideração esse equilíbrio de poder, tendo em vista que teoricamente a democracia proporciona a todas as pessoas pertencentes àquela comunidade social a possibilidade de partici-

pação em todos os assuntos que lhes sejam relacionados, enquanto cidadãos partícipes da vida política na qual estejam inseridos.

Deste modo, a partir da postura hermenêutica de Gadamer no que concerne à vivência da participação, pelo ser humano, nos mais diversos assuntos públicos que lhe competem enquanto cidadão, bem como à defesa de um sistema político voltado à prática democrática, ou seja, a efetiva participação dos cidadãos a partir desta abertura política nas decisões sociais, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer carrega consigo uma dimensão política enquanto práxis voltada à solidariedade. A proposta de Gadamer objetiva, em sua práxis, a participação mútua no que se refere aos assuntos tomados como de real implicância a todos, ou seja, assuntos comuns, como podemos notar nesta fala de Gadamer:

> Talvez não seja, pois, demasiado atrevido dizer, como última consequência política de nossas reflexões, que talvez sobrevivamos como humanidade se conseguirmos aprender que não só devemos aproveitar nossos recursos e possibilidades de ação, senão também aprender a nos determos frente ao Outro e sua diferença, assim como frente à natureza e às culturas orgânicas de povos e estados, e a conhecer ao Outro e os Outros como outros de nós mesmos, a fim de conquistarmos uma participação recíproca. (GADAMER, 1990, p. 30).

Nesse sentido, é preciso que haja um real aproveitamento por parte de cada indivíduo daquilo que lhe compete enquanto ser de tomada de decisões frente às mais diferentes situações que envolva a ação, tais como decisões ligadas aos recursos naturais, o uso da própria liberdade no optar pelo bem comum, assim como sempre levar em consideração a alteridade do Outro. Como, por exemplo, o reconhecimento de si no outro, neste sentimento de empatia, o colocar-se no lugar do outro nesta participação intersubjetiva mútua, gerando assim, através da "diversidade, este reencon-

tro conosco mesmos, o reencontro com o Outro na língua, na arte, na religião, no direito e na história, o que nos permite formar verdadeiras comunidades" (GADAMER, 1990, p. 39).

Ao abordar esta dimensão democrática de sistema governamental, Gadamer alega que somente esta dimensão pode ser creditada como portadora de elementos defendidos em sua práxis filosófica, tais como esta abertura ao diálogo, bem como a capacidade de poder representar de modo igualitário as tradições e as culturas diversas nesta construção de identidades próprias de cada comunidade política. Como afirma Obregón Cabreira (2011, p. 217):

> Esta promoção da pluralidade e do diálogo entre as tradições por parte do sistema democrático (republicano) implica dois aspectos que identificam a compreensão hermenêutica. Primeiro, implica reconhecer a própria situação hermenêutica e a própria língua como uma perspectiva a partir da qual é possível compreender ao outro. E segundo, implica fomentar o diálogo entre as tradições, o que supõe o reconhecimento do outro como o objetivo de chegar a um consenso em que o outro se sinta representado.

Assim, pode ser afirmado que neste sentido de escolha pela forma democrática como maneira de melhor se adequar a seu aspecto da *práxis* hermenêutica de ver a realidade da vivência humana, Gadamer não o escolhe meramente como sistema de governo político-governamental, ou mesmo como mera forma de organização da sociedade, mas principalmente com um novo enfoque no que se diz respeito à filosofia política, espaço este no qual há não apenas uma reflexão sobre a realização dos seres humanos, mas sua efetiva execução, constantemente. Esta ação aqui pode ser vista como uma característica que é imanentemente voltada à atividade política, uma vez posta em movimento enquanto algo novo pertencente à identidade do homem, já que é pelas atitudes que o ser humano acaba sendo visualizado em sua identidade no mundo, mostrando sua relação com os demais seres humanos nesta cons-

trução intersubjetiva no conhecimento e reconhecimento de si, do outro e do mundo. Já o diálogo enquanto este instrumento que se utiliza da palavra para propiciar a revelação da identidade humana.

Desta maneira, pode ser observado que a *práxis* e o diálogo interagem na hermenêutica gadameriana como forma específica direcionada sempre para uma vivência dos assuntos tomados como de todos, ou melhor, estão relacionados sempre para a efetivação de interesses que sejam vistos como imanentes ao âmbito da pertença voltada a todos os seres humanos, a vida comum atrelada, não se pode negar, a aspectos da própria tradição histórica. Com isso, para Gadamer, é de grande importância que se tenha na hermenêutica da práxis este "convite a reconhecer-se a si mesmo e a reconhecer uma vez mais todo o saber transmitido pela língua através da poesia, da filosofia, da história, da religião, do direito e dos costumes, tudo o que compõe a cultura" (GADAMER, 1990, p. 39-40).

Deste modo, Gadamer defende que é através das ações, aqui entendida como práxis, e do diálogo que se torna possível a construção de um mundo que seja realmente mantido em sua forma habitável, tendo em vista que pela práxis se tem o âmbito das tomadas de decisões, onde os seres humanos fazem suas escolhas, sendo que estas devem sempre ser norteadas a partir dos interesses da coletividade, da comunidade, da própria harmonia sobre a qual a vida social deve se pautar, no bem comum. Nas palavras de Gadamer, aos seres humanos compete a escolha, sendo que

> […] têm que escolher, e sabem – e sabem dizer – ao que se comprometem com a decisão: escolher o melhor e, como tal, o bem, a razão e a justiça. Um compromisso desmedido […] e ao final, sobre-humano. O homem, entretanto, tem que aceitá-lo, por que deve decidir. […] Tal é o abismo da liberdade. O ser humano pode perder-se quanto ao melhor […] e acrescento todavia:

> pode fazer o mal ao invés do bem, pode confundir o mal com o bem, o injusto com o justo, o crime com uma boa ação. (GADAMER, 1990, p. 123).

Como mencionado acima, Gadamer realça a noção da responsabilidade do ser humano enquanto ser que se diferencia dos animais no que se refere ao seu poder de decisão com base na razão. Assim, estas decisões por parte dos homens devem ser norteadas sempre pelo compromisso humano com o que há de melhor, o bem comum sendo regido por deliberações que visem o bem de todos. E neste sentido, pode ser afirmado que nesta construção da vida humana pela práxis, bem como de uma vida que tenha como base o bem comum, é que se dá a visão hermenêutica em sua preocupação com o bem-estar não apenas do ser humano, mas também com aquilo que constitui a sobrevivência humana no mundo, a natureza. Entretanto, deve ser observado também o risco que há no uso da liberdade pelo homem, já que ele pode optar por fazer o mal, e fazendo isso, torna-se bem mais perigoso que os animais que vivem meramente guiados por seus instintos de sobrevivência. Isso porque, como argumenta nosso hermeneuta:

> É certo que o preço que nós seres humanos devemos pagar pela liberdade é elevado. A inocência dos animais diante da crueldade que extermina a natureza na vida e os seres vivos pode inspirar-nos temor por nossa condição humana e do que fazemos aos outros seres humanos e à natureza quando temos poder sobre eles. […] Onde existem seres humanos há distância. Há tempo, sentido do tempo, abertura ao futuro, inclusive também a percepção do próprio fim. (GADAMER, 1990, p. 123).

Há, então, uma chamada de atenção por parte da hermenêutica filosófica de Gadamer no que se refere à noção de responsabilidade por parte dos indivíduos no uso da liberdade. Esta não deve ser utilizada meramente para satisfação de caprichos ou imediatismos inconsequentes dianto do futuro da natureza, mas para até mesmo

notar aquele tão elevado valor, pelos quais poderá ser cobrada a humanidade em sua sobrevivência futura.

Daí a distinção, a partir da comparação, que Gadamer estabelece entre os seres humanos e os animais, dando a entender que o homem é portador de capacidades singulares frente aos animais, tendo valorações e sentidos nesta consciência de suas potencialidades diante dos outros, em um mundo que é por todos compartilhado.

Neste sentido, deve-se primar essencialmente por decisões que tenham como direção principal o bem comum, de modo que possa gerar bem-estar a todas as pessoas que estejam inseridas em sociedade ou comunidade. Na comunidade é que se dá a vida política de cada pessoa enquanto ser de relações pertencente a uma dada cultura, com valores cultivados dentro de uma tradição, bem como o efetivo diálogo e debate sobre diferentes conceitos relacionados ao que seja tomado como bem de interesse por parte dos cidadãos de determinada comunidade.

Existe, então, uma intrínseca relação entre hermenêutica e práxis, tendo em vista que ambas direcionam para o bem comum a partir da convivência humana no mundo. Assim, a concepção de política trabalhada pela hermenêutica tem em vista não simplesmente uma tentativa de representação mecânica de uma forma de organização social, mas principalmente a defesa da mesma como este espaço em que se realize enquanto forma de comunidade pela abertura ao diálogo e às ações. Como afirma Acosta (2006, p. 223), "a política, nestes termos, não é meio para conseguir o consenso ou a emancipação, senão que é um fim em si mesma". E isso mais precisamente no que se refere ao fato de que, na hermenêutica gadameriana, tem-se este espaço de presença tanto da compreensão quanto do entendimento recíproco, ambos se voltando para a construção do que seja comum na vivência do reconhecimento de si, de

suas limitações, bem como desta abertura à escuta do outro, dando a este até mesmo razão no desenvolvimento do diálogo. Por estes motivos, menciona Obregón Cabrera:

> […] podemos afirmar que a hermenêutica gadameriana é filosofia prática, enquanto entende a política como fim. Pois a práxis hermenêutica está direcionada à saudável convivência entre os homens e, consequentemente, à realização da humanidade. (OBREGÓN CABRERA, 2011, p. 221).

Como observado, na reflexão hermenêutica de Gadamer, há uma real preocupação com o pensar a respeito de problemas atuais que assolam a humanidade em suas mais diversas circunstâncias. Para isso, como visto anteriormente, Gadamer tem como ponto primordial de sua elaboração filosófica fazer uma reabilitação da práxis de Aristóteles e consequentemente nela incluir a dimensão política, já que possui esta preocupação com o bem-estar social em vistas ao bem comum. Diante do mundo moderno, com seu contexto bastantemente direcionado, senão dominado pela ciência e técnica, Gadamer argumenta que este contexto não retira nem mesmo do cientista a responsabilidade sobre suas decisões, tendo em vista sua participação na sociedade como cidadão, pois na práxis hermenêutica

> […] também o investigador tem aqui no seu papel de cidadão ou cidadão do mundo, não só a independência orgulhosa, audaz e difícil que lhe converte em um investigador autêntico. Na prática tem que decidir e escolher como qualquer outro. (GADAMER, 1990, p. 34).

Aqui denota-se na hermenêutica da práxis de Gadamer a relevância desta reabilitação da práxis grega como este consolidado instrumento que deve ter como aspecto essencial a tomada de escolhas que direcionem de modo prioritário ao bem co-

mum, ou seja, de modo a considerar principalmente os interesses que pertençam à concretização dos interesses voltados a todos os partícipes da comunidade. Nas palavras de Walhof:

> […] embora possamos ter uma noção geral daquilo que nos liga uns aos outros, uma consciência mais clara das maneiras específicas que estamos ligados uns aos outros surge apenas através da interação social e política para com eles. (WALHOF, 2017, p. 115).

A formação desta consciência de pertença a um determinado grupo ou mesmo a uma determinada identidade em comum com o outro só pode realmente se tornar consciente no indivíduo a partir de sua efetiva participação intersubjetiva na interação com os outros em âmbito social e político.

Considerando que a hermenêutica de Gadamer faz esta reabilitação da práxis entendendo-a como vivência de valores voltados às escolhas direcionadas para o bem comum das comunidades, bem como o uso da abertura ao outro pelo diálogo, fruto da língua de cada cultura, nota-se que é fortemente enfatizado por Gadamer a noção de pluralidade das temáticas ligadas ao seu desenvolvimento teórico, desde o conhecimento e reconhecimento de si mesmo no outro e no mundo às problemáticas que envolvem decisões que culminam com a preocupação com o meio ambiente. Esta é situada por Walhof no que concerne a tomadas de medidas urgentes quanto à conservação do meio natural em que vivemos:

> […] a preocupação com os problemas ecológicos presentes e previstos exige o fato de que nós compartilhamos uma vida juntos, como moradores de uma cidade, região, nação e mundo, e que estamos ligados uns aos outros em aspectos cruciais, mesmo se estamos divididos e segmentados em outros. (WALHOF, 2017, p. 119).

Isto leva a entender que a hermenêutica se torna realmente uma visão cosmo-política, na qual se inserem possibilidades de, através da solidariedade compartilhada, chegar a uma forma alternativa aos diversos impasses sociais. Como afirma Gadamer:

> […] a participação no comum, que é nosso destino humano, será sempre nossa tarefa e hoje significa que nos lembremos, e recordemos aos demais, em especial aos que pensam e decidem de outro modo, que as solidariedades são inevitáveis aos deveres que o futuro da humanidade devem significar para nós. (GADAMER, 1990, p. 125).

Neste sentido, fazendo ponte com o tópico posterior, veremos a necessidade da solidariedade tomada como ponto de real significância aos aspectos culturais e históricos relacionados precisamente aos valores da comunidade. Esta que, na *práxis* hermenêutica, torna-se essência para a tomada de consciência por todos para a efetivação do que também pode ser entendido como engajamento em âmbito comunitário por parte das ações intersubjetivas.

Considerações Finais

A partir da hermenêutica filosófica de Gadamer, é possível notar a solidariedade compartilhada como elemento que visa uma correta vivência da práxis da vida em comum tendo como objetivo o bem comunitário a partir da *phrónesis*. Quanto a esta, sua prática na vida comum deve sempre ser pautada em junção com a aplicação do saber, uma vez que não sendo levadas em consideração as questões ligadas a decisões sobre os extremos, como por exemplo, o bem e o mal, a mesma acaba desembo-

cando numa verdadeira ausência de harmonia com a vivência da práxis analógica aos conceitos gadamerianos de solidariedade e amizade.

Gadamer sugere a noção de amizade como forma de articular a resolução de conflitos que possam existir entre visões diferentes sobre como conduzir as resoluções de problemas pertinentes ao bem-estar das pessoas nas sociedades democráticas. Ao mesmo tempo, cabe perceber aquilo que nos liga e que nos seja comum, a saber, a solidariedade compartilhada. Desta maneira, é possível proporcionar o reconhecimento do outro e, assim, pode-se legitimar determinadas características da identidade, seja pessoal, cultural ou mesmo em nível de nacionalidade. É preciso ir além das afinidades entre pontos comuns, como é observado nas amizades e entre países que têm algo a compartilhar por seus interesses particulares, de modo a buscar cada vez mais a vivência de políticas amistosas diante dos conflitos que surjam com o outro e, assim, poder se portar de modo a revelar a prática da reciprocidade.

Na dimensão política da hermenêutica de Gadamer, existe uma especial preocupação com o fortalecimento de uma consciência cultivada de reciprocidade para com o outro, tendo como consequência desta o entendimento e uma visão sobre o que é comum, prestando atenção ao que o outro tem a dizer. Deste modo, chama-se a atenção para a promoção de abertura à divulgação da verdade, à compreensão do outro pelo aspecto dialógico. Este é entendido como aquele que propicia a constante relação com o outro no que concerne à mediação da construção de um saber, de modo que fora dessa relação seria impossibilitada a sua concretude.

É nesta abertura ao outro que se constrói realmente esta dimensão que direciona ao entendimento prático do outro, uma vez que visa especificamente lidar com a dimensão da compreensão de si mesmo, não apenas através das afinidades, mas também pelo conflito entre o eu e o tu, nesta busca de uma relação com o outro que pode

me conduzir ao entendimento de mim mesmo, bem como ao reconhecimento destas diferenças, uma vez que entender-se no mundo pode ser tomado como entender-se com os outros.

Estes entendimentos se dão em nível individual, mas também podem ser estendidos até mesmo ao nível sociocultural, direcionando à defesa de uma possível consciência de cidadania aberta à alteridade. Neste sentido, a perspectiva da hermenêutica gadameriana conduz a uma constante vivência da abertura ao diálogo com o outro, nesta prática intersubjetiva que se dá levando em conta os aspectos históricos e sociais aos quais somos pertencentes.

A partir desta análise, pode ser observado que a proposta de Gadamer é a de que, através da vivência da solidariedade humana, enquanto elemento comum, existe a possibilidade de que se tenha a retomada da amizade tal como nos moldes gregos, com esta assimilada à prática das decisões tomadas de modo comunitário, ou seja, em conjunto, nas esferas da vida social, ética e política nas sociedades entendidas como democráticas.

Esta Solidariedade mencionada na hermenêutica gadameriana pode ser entendida na perspectiva de uma possibilidade do surgimento de decisões que sejam tomadas em comum acordo com todos, de modo que acabam sendo validadas pela comunidade em todos os campos da vida dos cidadãos, seja na vida moral, política ou social. Entretanto, nas sociedades com características burocráticas e tecnológicas, bem como dominada pelo anonimato, Gadamer chama atenção para que seja resgatada urgentemente, como tarefa política atual, a questão do desenvolvimento das relações de proximidade entre os cidadãos por meio da experiência dialógica, "onde a língua não é só a casa do ser, senão também a casa do ser humano, na qual [se] vive, se instala, se encontra consigo mesmo, se encontra no Outro" (GADAMER, 1990, p.

156). Neste envolvimento, as mais diversas atividades possibilitam este encontro sem intermediações com os outros e o mundo.

Podemos ver ao longo deste artigo que, para Gadamer, a solidariedade, em sua dependência das interações sociais e políticas, desenvolve uma essencial função enquanto meio de copercepção recíproca, onde assim como na amizade, faz com que nas interações mostre o quanto temos nossas vidas interligadas através do dar-se a conhecer uns aos outros de modo mútuo, revelando muitas vezes a nós mesmos de maneiras anteriormente não reconhecidas. Deste modo, as solidariedades que surgem serão sempre particulares, pois dependerão sempre do contexto histórico e social em que estejam inseridas.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Maria del Rosario. El diálogo que somos: la comprensión como espacio para la política. *Araté Revista de Filosofia,* Vol. XVIII, Nº 2, 2006, pp. 205-228. Disponível em: http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/365/352?gathStatIcon=true. Acesso em: 20 dez. 2017.

BATISTA, G. S. *Hermenêutica e Práxis em Gadamer.* Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

GADAMER, Hans-Georg. O que é práxis? As condições da razão social. *In: A Razão na Época da Ciência.* Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 41-56.

GADAMER, Hans-Georg. La diversidad de Europa. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *La Herencia de Europa.* Barcelona: Ediciones Península, 1990, pp. 19-40.

GADAMER, Hans-Georg. Las bases antropológicas de la libertad del ser humano. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *La Herencia de Europa.* Barcelona: Ediciones Península, 1990, pp. 117-126.

GADAMER, Hans-Georg. La misión de la filosofia. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *La Herencia de Europa.* Barcelona: Ediciones Península, 1990, pp. 151-156.

GADAMER, Hans-Georg. *Griechische Philosophie III: Plato in Dialog*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

GADAMER, Hans-Georg. Isolamento como sintoma de auto alienação. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da Teoria.* Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de: Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001, pp. 97-108.

GADAMER, Hans-Georg. O homem e a sua mão no processo civilizacional. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da Teoria.* Traduzido por João Tiago Proença. Tradução de Lob der Theorie. Lisboa: edições 70, 2001, pp. 109-116.

GADAMER, Hans-Georg. A incapacidade para o diálogo (1972). *In:* GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices.* Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pp. 242-252.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre el oír. *In:* GADAMER, Hans-Georg. *Acotaciones Hermenéuticas,* Madrid, Trotta, 2002, pp. 67-75.

HAHN, Lewis Edwin (Ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago, La Salle, Illinois: Open Court, 1997.

HAMMES, Itamar Luís. *Da voz do outro ao encontro de mundos: Gadamer, o multiculturalismo e o diálogo de culturas.* Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012. Tese (Doutorado em Filosofia).

LEÓN, Lourdes Otero. Ciudadanos de dos mundos: Lo mejor de la herancia europea, según H. G. Gadamer. *A Parte Rei, Revista de Filosofia,* Nº 57, mayo 2008. Disponível em: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/otero57.pdf. Acesso em: 20.07.2017.

OBREGÓN CABRERA, José L. *La hermenêutica como filosofia práctica: consecuencias éticas e políticas de la filosofia de Hans-Georg Gadamer*. Lima: Pontifícia Universidad Católica del Peru, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

PARRA AYALA, Andrés Felipe. El discenso hermenêutico: Una interpretación politica de la fusión de horizontes em H.G. Gadamer. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofia,* Issue 155, pp. 59-84, 2014.

ROHDEN, L.; KUSSLER, L. M. Filosofar enquanto cuidado de si mesmo: um exercício espiritual ético-político. *Trasn/Form/Ação,* Marília, v. 40, pp. 93-112, 2017.

WALHOF, Darren R. Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity. *Political Theory*, vol. 34, 5: pp. 569-593. First Published: Oct 1, 2006. Disponível em: http://journals.sagepub.com/action/doSearch?AllField=Friendship%2C+Otherness%2C+and+Gadamer%E2%80%99s+Politics+of+Solidarity. Acesso em: 17 nov. 2017.

WALHOF, Darren R. *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*. Grand Rapids: Palgrave Macmillan, 2017.

WARNKE, Georgia. Hermenutics, ethics, and politics. *In:* DOSTAL, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Pensilvânia: Cambridge University Press, 2002, pp. 79-125.