

O PSEUDO-PROBLEMA DO ATEÍSMO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: DOS «MESTRES DA SUSPEITA» À PÓS-MODERNIDADE

Carlos Morujão
Universidade Católica Portuguesa

1. OS «MESTRES DA SUSPEITA»

A expressão «os mestres da suspeita» deve-se, se não estamos em erro, ao filósofo francês Paul Ricoeur, mas remonta, na sua ideia, se não mesmo na sua formulação, a um ensaio de Michel Foucault intitulado *Marx, Nietzsche e Freud*, inicialmente uma conferência proferida, em 1969, no âmbito dos colóquios de Royaumont. Para nós, que não gostamos particularmente desta expressão, os três autores não se encontram no mesmo plano. Tentaremos explicar mais à frente porquê. Freud, aliás, constitui um caso distinto do dos outros dois. Trata-se, em nossa opinião, de um dos maiores génios da humanidade (já o mesmo não podemos dizer dos outros) e a sua obra perdurará ao longo dos séculos.

A relevância filosófica de Marx é diminuta, embora julguemos que conserva ainda algum interesse a sua crítica à filosofia do direito de Hegel, bem como alguns aspectos da sua análise sociológica do capitalismo. A importância de Nietzsche é difícil de avaliar; permitindo a sua obra várias leituras, foi, quanto a nós, demasiado sobrevalorizado a partir dos anos sessenta do século passado, sendo uma figura tutelar de uma certa filosofia francesa pós-Maio de 68¹ e, mais recentemente, de algumas correntes do pragmatismo norte-

americano. Neste contexto cultural, algum pensamento cristão interessou-se por Nietzsche (em parte por influência da interpretação heideggeriana), sendo um caso paradigmático – mas longe de ser único – o do teólogo e filósofo francês Jean-Luc Marion, sobretudo na sua obra *L'Idole et la Distance*. Nesta obra, a posição nietzscheana perante a religião é apresentada pelo autor nos seguintes termos²: Nietzsche exerce a sua crítica sobre o conceito de «Deus» (as aspas são aqui fundamentais para compreender o raciocínio de Marion), ou seja, sobre um ídolo forjado pelo pensamento metafísico; mas, uma vez que Deus (e agora a palavra escreve-se sem aspas) não é redutível a um conceito, sendo mesmo um privilégio de Deus o facto de nenhum conceito esgotar a sua natureza, ou dar-nos um conhecimento adequado dela, a crítica nietzscheana mais não faz que restituir ao próprio Deus (sem aspas, novamente) o privilégio da sua invisibilidade (ou da sua transcendência), roubado por aqueles que o quiseram ver e, por isso mesmo, o mataram; por outras palavras, a crítica de Nietzsche teria tido como efeito restituir a Deus o seu modo próprio de ser visível.

Por muito sedutora que possa ter parecido a alguns, esta tese não deixa de conter uma razoável violência sobre a filosofia de Nietzsche, sobretudo obliterando uma dimensão essencial do seu pensamento, que é o seu ateísmo, bem como as relações estreitas que ele mantém com o ateísmo de outras figuras de relevo do pensamento de língua alemã de meados do século XIX. Nomeadamente, Feuerbach, Schopenhauer, Heinrich Heine, Bakunine e Richard Wagner. Esta contextualização, aliás, é imprescindível, não só para uma compreensão global do pensamento de Nietzsche, mas também, em particular, para a compreensão da génese e do significado da sua conhecida expressão «Deus morreu»; morte proclamada em *Aurora* e constituindo o tema fundamental do Livro I de *Assim falou Zaratustra*. Este trabalho de contextualização, que não significa, de modo algum, um não reconhecimento do que existe de original na abordagem nietzscheana destes assuntos, foi já realizado, entre os pensadores católicos, de uma forma competente na obra do Padre Henri de Lubac intitulada *Le Drame de l'Humanisme Athée*³. Apesar de o seu título fazer temer o pior, sobretudo para quem se formou num ambiente

filosófico e teológico pós-conciliar, deve reconhecer-se que se trata de um estudo extremamente sério e bem documentado, cuja leitura aconselhamos vivamente, mesmo reconhecendo que se encontra enraizado numa situação filosófico-cultural bastante diferente daquela que conhecemos hoje. Em nossa opinião, é uma obra muito superior a tudo o que um Jean-Luc Marion alguma vez escreveu.

Ora bem: por que razão Marx, Nietzsche e Freud foram designados «os mestres da suspeita»? A expressão significa que aqueles três autores nos terão ensinado a compreender que, por detrás das afirmações explícitas, ou das intenções declaradas, há uma outra intenção que nelas se esconde e que elas escondem. Marx utilizara também o termo «ideologia» para designar esta situação. (O termo não foi, aliás, criado por Marx e significava coisa bem diversa na filosofia francesa dos inícios do século XIX; mas é hoje quase exclusivamente o significado marxiano que é retido, mesmo pelos não marxistas. Não mencionamos, obviamente, o seu significado corrente nos jornais, ou até mesmo na boca de alguns responsáveis políticos, que revela apenas a ignorância de quem o utiliza.) É assim que, para Marx, por detrás de cada discurso – político, filosófico, religioso, ou outro – devemos procurar os interesses de classe que ele serve. Ou seja, um discurso não tem um valor de verdade intrínseco.

Nietzsche não andava muito longe de pensar algo de parecido. Em sua opinião, a verdade não existe, mas simplesmente ficções que construímos para poder viver. É claro que para Nietzsche nem todas as ficções se equivalem e convém não acusar Nietzsche de um relativismo que ele nunca defendeu. O problema é o do critério para distinguir as ficções. Todas elas exprimem, na opinião de Nietzsche, uma certa maneira de apreciar a vida, que, em última análise, se reduz, ou a depreciá-la, ou a afirmá-la. Encontramo-nos, assim, diante de dois tipos de vontade completamente distintos: a vontade que reage e nega (podemos chamar-lhe nihilismo, embora este conceito tenha várias nuances) e a vontade que afirma e aceita. Nietzsche, que sempre teve um gosto especial pela paródia de certas expressões cristãs, dizia que este último tipo de vontade pronuncia o grande «assim seja» – o grande ámen – à vida. O pensamento de Nietzsche (que nisto se distingue do de Marx) costuma acompanhar as suas

teses com exemplos dos tipos existenciais que caracterizam cada uma delas. Trata-se daquilo a que o filósofo francês Gilles Deleuze chamava as «figuras conceptuais». Assim, teríamos como exemplo da primeira atitude – a nihilista – o sacerdote⁴ ou o filósofo grego Sócrates, e como exemplo da segunda os heróis da tragédia grega, ou figuras históricas como Goethe e Napoleão.

Nietzsche foi talvez o primeiro a praticar sistematicamente um certo modo de abordar a origem da ideia de Deus, não por um ataque directo à validade das provas da sua existência (pensamos até que pouco haveria a dizer sobre isso, depois da *Crítica da Razão Pura* de Kant), nem por uma pretensa desmistificação da credibilidade dos momentos da sua revelação histórica. (Como aconteceu com alguns hegelianos de esquerda, como por exemplo David-Friedrich Strauss, na sua *Vida de Jesus*⁵.) Sem Kant, seria quase impossível a Nietzsche conceber o fenómeno religioso como ilusão, distinta do erro no sentido epistemológico do termo. A abordagem nietzscheana pode ser caracterizada, antes de mais, como uma tentativa para desacreditar o valor dos efeitos que resultam da crença na existência de Deus. A este propósito pode ler-se toda a Segunda Parte de *A Genealogia da Moral*⁶. Sendo toda a religião, para Nietzsche, e, em particular, a religião cristã, resultado da consciência de uma dívida, ou de uma culpa, do homem relativamente à sua origem, será de esperar em sua opinião, que o ateísmo tenha o efeito benéfico de promover o surgimento de um estágio de «segunda inocência», que liberte a humanidade da má consciência, que envenena a vida.

Marx e Nietzsche – como, num outro plano, Feuerbach, embora menos – foram, muitas vezes, objecto de interesse por parte do pensamento católico. À primeira vista, pode parecer curioso que tenha sido o ateísmo dos três a chamar a atenção. Mas os pensadores católicos a que nos referimos, de que já tivemos entre nós alguns exemplos, pensaram que o ateísmo destes três autores teria um efeito muito positivo sobre a religião cristã, na medida em que a sua crítica da religião incidiria, afinal, sobre as concepções espúrias de Deus. Obrigando assim os cristãos e, em particular, os católicos, a como que purificarem a sua concepção de Deus e a libertarem-se de toda a idolatria, tal ateísmo desempenharia um papel positivo. Em particular

no caso de Nietzsche, a sua crítica do Deus moral – ou seja, do Deus que castiga e retribui – evitaria ao pensamento religioso qualquer tipo de contaminação pela moral do ressentimento⁷. (Jean-Luc Marion chega a dizer que só o Deus moral é refutado pela crítica nietzscheana, mas que tal Deus não é o Deus cristão.)

Devemos dizer, sem rodeios, que discordamos desta atitude e da maioria dos seus pressupostos. O Deus moral, ao contrário do que certas interpretações pretendem fazer crer, não é, forçosamente, o Deus que castiga e retribui. (Bastaria pensar em autores tão diferentes como Kant ou o filósofo francês Emmanuel Lévinas.) Jean-Luc Marion, na obra citada, parece subscrever sem reservas a crítica de Nietzsche ao Deus moral – classificado como ídolo da metafísica –, ao mesmo tempo que se esforça por mostrar que a concepção cristã do Deus que se revelou em Jesus Cristo não pode ser alcançada por ela⁸. Seria preciso conceder a Marion muita coisa para poder estar de acordo com ele, nomeadamente:

1. Que a genealogia nietzscheana do «Deus moral», ou para simplificar, a génese deste conceito, se pode aceitar sem reservas.
2. Que, por sua vez, a própria moral é aquilo que Nietzsche afirma acerca dela.
3. Finalmente, que a metafísica, que forjou um tal conceito, pode ser objecto da interpretação de tipo heideggeriano que está subjacente a tudo o que se diz dela em *L'Idole et la Distance*.

Esta última questão merece que façamos sobre ela algumas considerações, embora a retomemos na quarta e última parte da nossa comunicação. Para Marion, mas também para outros pensadores católicos (quase todos franceses), a metafísica e a sua crise, a pós-modernidade, a «morte de Deus» e o «regresso do religioso» constituem um conjunto de temas estreitamente ligados. Convém esclarecer este fenómeno.

Paul Ricoeur, nas suas análises da culpabilidade e dos mitos que lhe andam associados aproxima-se também das teses de Nietzsche. Mas os cristãos não precisam de Marx, Feuerbach ou Nietzsche para saberem quem é o seu Deus (ou para saberem aquilo que ele não

é). De acordo com as palavras do Evangelho, sabem-no do Filho, o único que conhece o Pai e que o pode dar a conhecer. Diríamos mesmo que não é a crítica da religião feita por todos estes autores que permite aos cristãos conhecerem melhor o seu Deus e a natureza da sua fé, mas sim precisamente o inverso: é o saber que já possuem de Deus, antes mesmo dessa crítica, que lhes permite saber que ela não põe em causa a existência do verdadeiro Deus, mas apenas aquelas representações de Deus que são inadequadas ao seu objecto⁹.

É claro que esta nossa afirmação supõe a aceitação do pressuposto de que uma simples adesão formal à Igreja não garante, por si só, o conhecimento de Deus. Já há mais de 150 anos afirmava Soren Kierkegaard que muitos dos que julgam rezar ao Deus verdadeiro rezam na realidade a um ídolo. Por outro lado, pensamos que o modo como pensadores como Marion ou mesmo Ricoeur abordam o pensamento de Feuerbach, de Marx ou de Nietzsche, perde muito do que neles há de interessante e significativo e que não é o seu ateísmo. Feuerbach, por exemplo, desenvolveu uma filosofia do corpo, da intersubjectividade e do amor que é de uma grande profundidade, mesmo quando permanece demasiadamente marcado por aquilo que nega, ou seja, a filosofia especulativa de tipo hegeliano. E as análises de Marx da sociedade capitalista (na medida em que ultrapassam a mera descrição do que seria específico da sociedade inglesa da segunda metade do século XIX) ainda hoje conservam uma parte da sua força.

Aliás, a conhecida expressão de Marx: «a religião é o ópio do povo», é um dos elementos estruturantes daquela análise, mais do que uma proclamação de ateísmo. Perante a fealdade absoluta do mundo saído da Revolução Industrial, Marx considera que existem dois modos possíveis de o embelezar. Aquele que está ao alcance dos ricos, ou seja, o ópio verdadeiro – cujo consumo era, aliás, frequente entre a aristocracia inglesa da época –, e que possibilita todo o tipo de fugas à realidade; e o que está ao alcance dos pobres, o ópio barato do povo, ou seja, a religião, que não ficaria mais dispendiosa do que a audiência do sermão dominical das igrejas anglicanas. A expressão, restituída assim ao seu contexto, não só não constitui uma

negação de Deus (embora Marx fosse ateu), como contém ainda, ao que pensamos, uma boa parte de verdade.

Há também um ateísmo mais especificamente filosófico no jovem Marx, em particular no 3.º dos chamados *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, e que consiste em retirar à ideia de Deus qualquer pertinência para o problema da explicação das origens do mundo, na medida em que este último é também declarado um problema sem sentido. Marx esforça-se por recusar qualquer relevância ao tipo de questionamento a que respondia a concepção de Deus pelos medievais como *causa primeira*, ou *primeiro motor*, ou por Leibniz como *origem radical* de todas as coisas. O ponto de partida da sua filosofia é o homem, considerado como um ser que se reproduz a si próprio, enquanto espécie, pelo trabalho social. Nesta perspectiva, a única questão que faz sentido para Marx é a relativa ao modo específico de engendramento do homem pelos outros homens, ao longo da história da humanidade¹⁰. Não se trata para Marx, nesta perspectiva – ao contrário do que acontecia com Feuerbach – de negar a existência substancial de Deus para atribuir de seguida ao homem todos os seus predicados, mas sim de negar a própria necessidade da negação de Deus para afirmar a existência do homem.

Chegou agora o momento, nesta parte da nossa comunicação, de vos falar um pouco de Freud. Como já dissemos, consideramo-lo um dos grandes génios da humanidade. Ele próprio gostava de se situar numa linhagem que tinha como fundador a figura de Galileu, no século XVII, e que continuara com Darwin no século XIX. O seu discípulo Karl Abraham retoma esta genealogia. Com Galileu, o homem perdeu a ideia de ser o centro do universo; com Darwin, a ideia de se encontrar acima da natureza e das restantes espécies vivas; com Freud e a psicanálise o homem teria perdido a ideia de que a sua vida é comandada pela razão e de que os seus actos têm a sua sede exclusiva numa vontade esclarecida pelo juízo. Mas esta última ideia é talvez mais difícil de abandonar do que as outras duas. É assim que, hoje ainda, persistimos na teimosia de chamar ao homem *animal racional*, como se Freud não tivesse existido e como se a razão não fosse senão o instrumento, imperfeito, tateante e muitas vezes falível que o *homo sapiens* desenvolveu para poder sobreviver num mundo

hostil. Esta concepção de homem como *animal racional*, em parte herdada dos gregos antigos – que, no entanto, talvez soubessem mais sobre este assunto do que aquilo que disseram (bastaria ler alguns diálogos de Platão) –, não nos parece inteiramente sustentável. Freud nota que o homem é o único ser em que uma parte do ego, ligada ao desenvolvimento do organismo individual, entra em conflito com uma outra parte, ligada à sua condição de membro de uma sucessão de gerações¹¹. Esta dissensão, facilitada pelo extraordinário desenvolvimento da libido e pela extraordinária riqueza da vida mental, sua consequência directa, encontra-se na origem da neurose, que é, provavelmente, uma característica própria do *homo sapiens*.

É claro que precisaríamos de nos pôr de acordo sobre o que é a razão para podermos reflectir sobre tudo isto com a necessária profundidade, e uma discussão sobre este assunto roubar-nos-ia provavelmente todo o espaço que nos foi concedido. Simplificando talvez um pouco, mas procurando ir ao essencial, convém salientar que a razão não se confunde com a simples capacidade de raciocinar. Se abrirmos um bom manual de economia, por exemplo, encontraremos provavelmente uma definição do género: um comportamento racional é a capacidade para obter o máximo de proveitos com o mínimo de custos. Definição que não é falsa, mas insuficiente; não esgota todos os domínios da actividade racional, a menos que se queira defender (e efectivamente houve quem o fizesse) que todos pensamos como um bom economista ou um bom gestor, em todos os domínios da nossa vida. (Há toda uma mitologia do *homo oeconomicus* que ainda hoje perdura.) Mas nem sequer os economistas e os gestores raciocinam sempre deste modo, como não seria difícil de demonstrar. Só que o mais importante, e o mais trágico, em toda esta história é que a dimensão da racionalidade, que é exclusiva do *sapiens*, não impediu a eclosão de duas guerras mundiais, os campos de extermínio, a ameaça nuclear e a devastação da natureza. No século XX, homens perfeitamente racionais (entre eles contam-se alguns intelectuais) encontraram coisas maravilhosas nos regimes de Hitler, de Estaline, de Mao-Tzé-Tung, de Pol-Pot ou de Pinochet. Usando a sua razão – ou abusando dela, mas as fronteiras são aqui difíceis de delimitar –, há quem defenda com desprezo a superioridade do homem sobre

a natureza que o rodeia e de que ele é uma parte. Aos sábados e domingos à tarde, no Verão, milhares de portugueses e espanhóis deliciam-se com o bárbaro sacrifício de um touro numa arena. Num programa televisivo dedicado à tauromaquia, um cavaleiro chegou a dizer um dia que, no final da lide, o touro pede para ser morto, embora não nos conseguisse dizer como conseguiu um tão extraordinário conhecimento da vontade do touro. Nas ruas das nossas principais cidades vagueiam sem destino centenas de cães abandonados, que um dia acreditaram que a generosidade e o carinho que dedicaram a um representante da espécie *homo sapiens* lhes seriam, por este, retribuídos sem reservas. Mas os exemplos poderiam multiplicar-se. Shakespeare, em *Ricardo III*, caracterizou de uma forma brutal o tipo de mentalidade que subjaz a estas atitudes; a alguém que lhe diz: «Não há animal, por mais feroz que seja, que não conheça a marca da piedade», Ricardo responde: «Eu não a conheço, logo, não sou um animal».

Em todo o caso, convém perceber em que medida Freud pôde ser incluído entre os «mestres da suspeita». É verdade que alguma coisa o aproxima de Marx e de Nietzsche. Para Freud, todas as representações culturais e, em particular as religiosas, mais não são do que sintomas disfarçados do desejo de protecção e do medo do castigo¹². Trata-se, para falarmos numa linguagem que não é a de Freud, da falha ontológica que o *homo sapiens* traz consigo desde a vida uterina: são características dela a fraqueza nos processos adaptativos, a permanente dependência, a reacção ao meio acompanhada pelo sentimento de um esforço e pela possibilidade de um fracasso. Freud, sobretudo nos seus estudos chamados meta-psicológicos analisou com grande profundidade esta situação: desde o primeiro momento que todo o novo ser é um puro desejo de ser, que não conhece limites, nem fronteiras, mas que sente, igualmente, tanto a impossibilidade de ser sem falhas, o que, aliás, a acontecer, o tornaria não-humano, quanto a impossibilidade de ser, num momento, tudo aquilo que quer, o que o tornaria, agora, incapaz de socializar e conviver com os outros humanos.

Nas suas análises da religião, Freud aproxima-se muitas vezes de Marx e de Nietzsche. As semelhanças com Nietzsche não são para

surpreender; não sabemos se Freud alguma vez o terá lido com muita atenção, mas tinha lido com atenção as obras de Schopenhauer, que desempenhou um papel importante na formação filosófica de Nietzsche; aliás, muito do que este último diz sobre a religião encontrava-se já em Schopenhauer, embora o estilo de Nietzsche tenha um carácter inconfundível, longe da sobriedade do seu mestre, que é mais consentânea com o que seria de esperar de um admirador de Goethe. Para Freud, como para Nietzsche, a religião rebaixa o valor da vida e deforma a realidade; o seu objectivo é imunizar o homem em relação ao sofrimento, no que aliás falha, segundo Freud, nos momentos mais decisivos, que são aqueles em que o crente se vê obrigado, na sua impotência, a invocar os desígnios insondáveis de Deus e a submeter-se à infelicidade e ao sofrimento. Aliás, Freud comenta: poderia igualmente fazê-lo sem estar a invocar Deus.

2. MODERNIDADE, RELIGIÃO, PÓS-MODERNIDADE

Começaremos esta segunda parte da nossa intervenção com uma análise de dois dos textos que nos foram propostos à reflexão no documento preparatório destas jornadas, e que são da autoria, respectivamente, de Richard Dawkins e de Michel Onfray. (Deixaremos de lado o texto de Nietzsche, em parte reproduzido no desdobrável que publicita estas jornadas, porque é um autor de que já falámos anteriormente, com algum pormenor.) Não conhecemos os livros de onde foram retirados, pelo que podemos cometer algumas injustiças com o que iremos dizer; também, devemos confessar, não ficámos com muita vontade de os ler, depois de ler os dois excertos. Revelam ambos uma certa sensibilidade pós-moderna, num sentido de pós-modernidade que se irá tornando progressivamente mais claro, esperamos, ao longo da nossa intervenção, mas que poderíamos caracterizar, desde já, como constituindo uma mistura, em proporções variáveis consoante os autores, de ideias conhecidas, de ligeireza na abordagem de questões complexas, e de vulgaridades que passam muitas vezes por novidade intelectual junto de um público em que a iliteracia – apesar da extraordinária massificação do ensino, ou talvez por causa disso – cresce a ritmos preocupantes. A pequena brincadeira de Dawkins (não o sabemos dizer de outra maneira) com

a cruz, um instrumento de tortura que se transformou em símbolo para os cristãos, não tem sequer grande novidade e deve ter havido, nos primeiros tempos, reacções muito semelhantes. Veja-se, por exemplo, o que, já no final do século II, escrevia, sobre este assunto, Tertuliano no seu *Apologético*¹³.

Mas comecemos a nossa análise dos dois textos pelo que chamámos ainda há pouco as «ideias conhecidas». Salientaremos esta, para começar: a ideia, que parece ser cara a Michel Onfray, a julgar pelo que lemos, de que o comportamento moral existe em pessoas sem religião, ou mesmo entre os adversários de qualquer religião. Trata-se de uma afirmação banal, empiricamente constatável por qualquer um de nós. Admira mesmo a modéstia das conclusões: pois seria inclusive possível, sem grande escândalo, defender-se que pessoas de elevados sentimentos religiosos podem praticar actos eticamente reprováveis, bem como citar exemplos conhecidos da história em apoio desta tese. Repare-se que, com isto, nada se disse acerca das relações entre ética e religião, nem sobre a tendência, frequente nos dias de hoje, mas que também não é nova, em confundir o plano especificamente religioso com o plano ético. A existência ou não de uma ética cristã, por exemplo, não é uma questão tão fácil de resolver como parece. O que muitas vezes (inclusive em documentos oficiais da Igreja) surge como ética cristã, corresponde, *grosso modo*, à ética do estoicismo romano tardio. Situar historicamente a emergência de tais preceitos morais não diminui o seu valor, apenas nos dá a consciência de que a sua aceitação é possível sem uma referência explícita ao Deus cristão. A verdadeira reflexão sobre esta questão, ou seja, as relações entre ética e religião, não a devemos, tanto quanto sabemos, a nenhum pensador pós-moderno, pois ela vem de outras paragens filosóficas. Mencionaremos alguns nomes, dos quais ainda se falará quando Dawkins e Onfray não merecerem já nem sequer uma nota de rodapé. Por exemplo, o de Baruch Espinosa, um filósofo holandês do século XVII, de ascendência portuguesa, para o qual a ética é o esforço do homem para aumentar a sua potência de agir e para, desta forma, se aproximar, tanto quanto lhe é possível, da potência infinita de Deus. Ou o de Kant, que defende uma absoluta separação entre o plano da religião e o da ética no que concerne aos fundamentos da

moralidade; pois, segundo Kant, se quisermos conservar a pureza da lei moral e a bondade das nossas intenções, qualquer ideia de Deus, enquanto ser capaz de recompensar a moralidade com a felicidade, deverá ser posta de lado¹⁴.

Poder-se-ia igualmente encontrar em muitos detractores actuais da religião uma segunda ideia já conhecida: a de que a existência de uma razoável quantidade de sofrimento e de mal refuta, por si só, a existência de um Deus bom. E reparem que preferimos dizer quantidade razoável a dizer excessiva. Neste domínio, a razoabilidade torna ainda, pelo menos à primeira vista, mais complicadas as coisas para quem quer defender a existência de Deus. Pois, na realidade, nem sempre são os bons que sofrem, tal como nem sempre são os maus a ser, diríamos, recompensados; todas estas coisas acontecem, como nos ensina a experiência, certas vezes, bem como o seu contrário, outras vezes. Estamos diante da aparente inexistência de qualquer ordem que pareça regular o curso do mundo. Na história da filosofia, ficou conhecido o esforço de Leibniz, já nos princípios do século XVIII, para resolver este difícil problema. Na sua obra intitulada *Teodiceia*, Leibniz procurou mostrar, não só que existia uma sábia ordenação das coisas que era a prova evidente da existência de um Deus bom, como também que essa ordenação, justamente por ser sábia, poderia exigir um mínimo de mal ou de imperfeição para que a máxima perfeição se pudesse realizar.

Numa coisa, contudo, talvez possamos concordar com a sensibilidade que se exprime no texto de Dawkins e, sobretudo, no de Onfray: a nossa época desconfia de grandes construções especulativas como as que encontramos nos três autores que mencionámos: Espinosa, Leibniz e Kant. Esta desconfiança tem as suas razões, umas de ordem estritamente filosófica, outras de ordem cultural em sentido lato, outras de ordem político-social. Mas aqui, também, a pós-modernidade repete, muitas vezes sem ter plena consciência disso, críticas que, em pleno século XIX e com outra profundidade, foram dirigidas à filosofia especulativa de Hegel, por exemplo pelo pensador dinamarquês Soren Kierkegaard, que recusava a especulação em nome da existência humana concreta. Tal desconfiança pós-moderna, porém, cujas razões são demasiado complexas para aqui podermos

analisar cada uma delas em detalhe, não nos deve impedir de pensar com rigor; o que contrapomos hoje a tais construções deverá, pelo menos, atingir o nível em que elas de encontravam. Não tanto o nível das suas respostas, quanto o nível e a radicalidade do questionamento que provocou tais respostas. E quando dizemos nós, não nos queremos referir apenas àqueles que acreditam, ou àqueles que fazem filosofia ou ciência e não as consideram incompatíveis com aquilo em que acreditam (ou mesmo defendem que a sua fé é o remate lógico dessas práticas, ou é ainda reforçada por elas). Referimo-nos a todos aqueles que, acreditando ou não, (tendo ou não, como se diz, uma religião), procuram uma resposta para o enigma que nenhum saber foi ainda capaz de resolver e que a falta de seriedade da nossa época já nem sequer proclama inexistente, porque decididamente o ignora: o enigma que constitui para cada um de nós aquilo que somos e aquilo que fazemos, o sentido da vida e a inevitabilidade da morte, o sofrimento, a dor e o mal, a insegurança ontológica, para resumir tudo isto numa única expressão, que é do psiquiatra inglês Ronald Laing – que, em todo o caso, retiramos do seu contexto –, e que parece ser a condição e o destino do *homo sapiens*, a sua grandeza – pelo que faz para a ultrapassar – e a sua miséria.

(Abrimos aqui um parêntesis, que fecharemos dentro de muito pouco tempo, para abordar uma questão que desenvolveremos mais adiante. Para alguns teólogos católicos – e há exemplos entre nós¹⁵ – a religião, enquanto resposta àquilo a que acabámos de chamar a *insegurança ontológica*, é ainda uma forma de idolatria. O Deus que invocamos para ultrapassar essa insegurança seria um falso Deus, ou uma representação espúria de Deus. Tratar-se-ia, para esses teólogos, de uma redução da religião a um mecanismo compensatório das fragilidades humanas, facilmente descartável a partir do momento em que outros, supostamente mais eficazes, como, por exemplo, a ciência, viessem a aparecer. Aliás, não precisámos de aguardar pela pós-modernidade para reconhecer esta possibilidade. Já Augusto Comte, em meados do século XIX, defendia que a crença na providência divina, própria do cristianismo, mais não era do que o resultado de uma racionalização gradual, em consequência da influência crescente da filosofia, da antiga crença pagã no destino. Devemos dizer, no

entanto, que discordamos desta posição, embora reconhecendo a existência real do perigo de reduzir a religião a uma tal dimensão compensatória. Mas há que reconhecer que a fragilidade do *homo sapiens* não é um tema atractivo para uma época como a nossa, que se alimenta da negação da morte (e que se manifesta em fenómenos como a higienização totalitária da vida, inscrita nos programas de diversos partidos e governos, proibições várias no domínio alimentar, culto do exercício físico, entre outros), uma época para a qual a morte, em resumo, constitui uma espécie de fracasso. Suspeitamos que a procura do lucro pelas indústrias farmacêuticas e de material médico e hospitalar terá alguma responsabilidade, mas não exclusiva, nesta situação. Pela nossa parte, afirmaríamos que só a religião – talvez a par de algumas correntes filosóficas minoritárias – mantém permanentemente em aberto a questão do sofrimento e da morte, a da sua inevitabilidade, em primeiro lugar, mas, sobretudo, a do seu significado ontológico e antropológico. Pus aqui o parêntesis, mas a questão fica a aguardar desenvolvimentos futuros.)

Talvez não seja uma coisa evidente para todos, mas dizer que se tem uma religião começa por ser um fenómeno cultural, social e linguisticamente bem determinado¹⁶. Certamente que falamos, por comodidade, da religião do antigo Egipto, das religiões da Mesopotâmia, ou das religiões orientais. Falamos também de religião entre os gregos. Contudo, *religio* (de onde provém religião) é um termo latino e o que ele exprime – por um lado, uma relação de confiança (se o fizermos derivar de *religare*, como já na antiguidade o fazia Cícero) e, por outro, a observância de certos ritos (fazendo-o agora derivar de *relegere*) – é especificamente ocidental e romano. Nos primeiros séculos da Igreja latina, os cristãos raramente falavam de «religião cristã»; veja-se, novamente, o testemunho de Tertuliano que, a propósito dos cristãos fala da «nossa seita», embora este termo não tivesse, na altura, o sentido que tem hoje, de grupo minoritário e muito fechado. Clemente de Roma, alguns anos antes, na sua *Epístola aos Coríntios*, emprega a palavra grega *threskeia*, que, embora seja normalmente traduzida por religião (e na maioria das ocorrências dificilmente hoje a poderemos traduzir de outro modo), significa respeito e veneração por uma divindade¹⁷. Em todo o caso, Tertuliano

emprega já a expressão *vera religio*, a propósito do cristianismo, opondo-a à *romana religio*, que acusa de não respeitar o verdadeiro Deus¹⁸. Daqui resulta uma situação peculiar:

1. Primeiro: quando falamos de catolicismo romano não queremos apenas dizer que ao Bispo de Roma é reconhecida uma autoridade espiritual particular sobre o conjunto da cristandade; indicamos uma filiação, que se traduz num conjunto de comportamentos individuais, de práticas institucionalizadas, de estruturas de governo e de poder; Max Weber descreveu com pormenor esta especificidade do catolicismo, mesmo relativamente a outras igrejas e confissões cristãs, em que o peso da *religio* – no duplo sentido de *religare* e de *relegere* – é menos evidente¹⁹.
2. Em segundo lugar, convém, não esquecer duas coisas: por um lado, *religare* e *relegere* são partes constituintes quase universais do comportamento chamado religioso (quer dizer, sendo especificamente romanos, não são exclusivamente romanos), por outro, o cristianismo não é uma religião inteiramente romana. O elemento judeu – ou, se quisermos, semita e oriental – permanece nele como uma marca de origem. Quer dizer, tudo aquilo em que o *Qadoch* judaico excede o *haggios* grego ou o *sanctus* romano.

Há um conhecido historiador das religiões e teólogo, Rudolf Otto, numa obra clássica intitulada *O Sagrado*, que traduz a especificidade do *Qadoch* judaico pela expressão «sentimento de estado de criatura»²⁰, embora admitindo que se trata de um elemento que se encontra presente em todas as religiões e constitui, mesmo, o «elemento religioso» nelas. Um especialista na história da Roma antiga, o historiador francês Pierre Grimal, em *A Civilização Romana*, inclui o seu estudo da religião romana no capítulo III desta obra, intitulado «A vida e os costumes»²¹. Em todo o caso, mesmo Grimal é obrigado a observar que o sentimento religioso dos romanos não se esgota na prática de observância de certos preceitos e que até a famosa superstição romana resulta do pressentimento da existência de um poder sobrenatural vago e indefinível, que não está muito

afastado daquilo que Otto procurou pensar com o auxílio da categoria de numinoso. É um assunto ao qual também pretendemos voltar na quarta parte desta comunicação.

Aquela dupla significação do termo *religio* (recordemos: relação de confiança e observância de certos ritos) deveria estar sempre presente nas análises que desde há alguns anos se fazem (e talvez com um pouco menos de intensidade hoje do que há ainda três ou quatro anos atrás) do fenómeno um pouco confusamente designado por «regresso do religioso». Alguns sectores da Igreja Católica, um pouco por todo o lado, viram-no com grandes esperanças. Lamentamos não poder partilhar um tal optimismo. Certamente que este fenómeno resulta, em grande medida, de uma perda da relação de confiança, ou seja, do *religare*: a confiança que o século XIX e quase todo o século XX depositaram na ciência ou nas ideologias políticas. Alguns efeitos perversos, como as catástrofes ambientais e as manipulações genéticas, por um lado, ou o conhecimento do que realmente se passava no leste europeu, nos países ditos socialistas, por outro, jogaram algum papel no «regresso do religioso»: outras fontes de confiança começaram a ser procuradas. Além disso, numa sociedade em que os laços sociais e afectivos se dissolvem, ou são mesmo inexistentes, a observância de certos ritos pode funcionar como um elemento protector e tranquilizador. Nada disto, contudo, tem a ver, por si só, com a verdadeira religião (a prática assídua de rituais anda geralmente associada a manifestações individuais ou colectivas de neurose obsessiva), e a religião é exactamente o oposto de um interesse difuso pelo sagrado, como o que assistimos nas rádios e nas televisões.

Mais confusas nos parecem ser ainda as tentativas de relacionar o fenómeno do «regresso do religioso» com o advento da pós-modernidade, sobretudo quando o fenómeno é visto em contraste com um pretenso desaparecimento do religioso que teria caracterizado a época moderna. E não falamos já daquilo que me parece ser uma simples brincadeira na análise de uma questão demasiado séria e complexa, como julgamos ser o que fez, entre nós, o teólogo João Duque, num livro conhecido e por alguns muito elogiado, intitulado *Dizer Deus na Pós-modernidade*²². Segundo o autor, não seria

possível caracterizar com exactidão e rigor o fenómeno de «regresso do religioso» na pós-modernidade na medida em que a exactidão e o rigor constituem valores modernos, cuja superação seria hoje, em plena época pós-moderna, uma espécie de tarefa do dia. Pela nossa parte, faremos um esforço de rigor na análise de confusões que na abordagem desta problemática são normalmente de vária ordem e das quais começaremos por salientar duas:

1. O facto de as próprias fronteiras da modernidade – o seu início e o seu proclamado fim – não serem, regra geral, definidas com precisão.
2. E o facto de se proclamar uma incompatibilidade entre o espírito da modernidade e a religião.

Muita gente prefere raciocinar aqui com alguma facilidade e, proclamando a modernidade ultrapassada, procurar novas possibilidades para a religião num ambiente pós-moderno. Admitamos, por um instante, que a modernidade se caracteriza pela crítica da religião. (Crítica, obviamente, no sentido mais banal do termo; num outro sentido, o de Kant, por exemplo, crítica significa o processo pelo qual a razão toma consciência de si própria e dos seus limites, e entre finalmente na plena posse dos seus poderes. Neste sentido, Kant dizia que nada se pode já eximir à crítica – nem a religião, nem a filosofia, nem as autoridades – sem com isso levantar contra si as mais legítimas suspeitas.)

Muitas vezes a modernidade é identificada com o século XVIII (o período iluminista) e este, por sua vez, reduzido ao iluminismo francês e a certas correntes que o caracterizaram em parte, mas não completamente. Um pouco mais de atenção permitiria descobrir que o século XVIII se caracterizou tanto pela recusa da religião, quanto, sobretudo (e maioritariamente, se nos dispusermos a sair do horizonte francês), pela procura de novas formas de enquadramento do fenómeno religioso²³. Quer no catolicismo, quer no luteranismo (provavelmente mais neste do que naquele), foram frequentes as atitudes de afastamento em relação às formas instituídas de religião, acompanhadas de novas experiências de vida religiosa, enquanto parte integrante do combate pela emancipação, que teve no século XVIII um dos seus momentos históricos de maior relevo. (Uma

questão completamente diferente, e essa sim realmente importante, é a da quase impermeabilidade, à época, das estruturas eclesiais às aquisições desse combate. No que diz respeito à Igreja Católica, esta situação foi, em tempos, analisado pelo teólogo jesuíta Johann Baptist Metz e sobre este assunto não teríamos grande coisa a acrescentar²⁴.) Além disso, proclamar que o século XVIII viu agravar-se o conflito entre a fé e a razão, que se originara na dissolução dos grandes sistemas da escolástica medieval, ao longo dos séculos XIV e XV, é esquecer, não só que é no período do iluminismo que a razão filosófica e científica toma, pela primeira vez na história, plenamente consciência dos seus próprios limites – do que é exemplo o mencionado projecto crítico de Kant –, como também que o século XVIII é a época da descoberta da imaginação e do sentimento, nas artes, em primeiro lugar, mas igualmente na religião, na ética e na filosofia. Sobre a pretensa oposição entre o espírito do século XVIII e o cristianismo, pode consultar-se a obra bem conhecida do historiador francês Paul Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII, de Montesquieu a Lessing*, sobretudo toda a Primeira Parte, significativamente intitulada «Le procès du christianisme»²⁵. Julgamos, contudo, que toda esta obra – muito apreciável, em todo o caso – é atravessada por um *pathos* que por diversas vezes perturba o rigor historiográfico²⁶.

Mas há ainda aqui uma outra questão. O advento da modernidade (ou o da pós-modernidade) é visto, por muita gente, como um fenómeno de natureza meramente cultural. Caricaturando um pouco, resumiríamos assim este tipo de atitude: liam-se certos livros e certos autores e passaram a ler-se outros livros e outros autores; ou, pensavam-se certas coisas e começou-se a pensar de forma diferente; a pobreza da análise histórica e sociológica é normalmente evidente nestas análises ditas culturais, e os dados empíricos são apresentados de forma esparsa e avulsa, como se este tipo de fenómenos se passasse, muitas vezes, no espaço rarefeito das bibliotecas e das universidades. Certas concepções (que não são específicas da pós-modernidade), que fazem as delícias dos professores universitários e de alguns jornalistas cultos, segundo as quais um texto remete apenas para outros textos e, no fundo, não existe um espaço exterior ao texto pelo qual possamos aferir do seu valor de verdade, contribuíram

para popularizar este tipo de ideias. Contra elas, quase que apetece, provocadoramente, repetir a frase de Marx segundo a qual as ideias são apenas o reflexo, na consciência dos homens, da realidade social em que se geraram.

Por isso, se queremos compreender alguma coisa acerca das origens da modernidade, bem como do papel da religião na modernidade, teremos de perceber fenómenos tão diversos como o processo de formação das cidades medievais, o lento desenvolvimento da manufactura e a dissolução das relações senhoriais, o crescimento do comércio marítimo e do capitalismo bancário, os progressos da ciência e a crise da física de inspiração aristotélica, e outros fenómenos do mesmo tipo. A religião ou se inscreve na vida concreta dos homens, alimentando-a e sendo alimentada por ela, ou corre o risco de se isolar numa esfera privada em que definha e morre. Uma religião que não torne continuamente visível o impacto humano das coisas que dizem respeito a Deus, que, no fundo, proclame (mesmo não sendo essa a sua intenção) um Deus sem mundo, é um convite a um mundo sem Deus²⁷. As razões para o ateísmo, hoje, não nos parecem substancialmente diferentes das que sempre existiram ao longo de quase 2000 anos de história do cristianismo. (Daí o título desta nossa comunicação.) Ora os séculos XV e XVI são séculos de um extraordinário desenvolvimento do pensamento religioso e de acesos debates em torno de problemas religiosos. Simplesmente, os quadros da vida social não se podiam mais desenvolver unicamente a partir das respostas das grandes sínteses medievais sobre problemas éticos e políticos, como as que encontramos, por exemplo, na «Prima Secundae» da *Suma de Teologia* de São Tomás de Aquino²⁸. Mas já em autores como Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, no século XIV (cujas teses se enraízam fortemente na experiência do movimento comunal, do qual foram contemporâneos e observadores atentos²⁹), ou Nicolau de Cusa, no século XV, encontramos uma reflexão teológica (e eclesial, no caso, sobretudo, de Ockham e Nicolau de Cusa) à altura das questões colocadas pelo surgimento do mundo moderno.

Mas, da mesma forma, uma compreensão da génese do fenómeno da pós-modernidade não pode ser separada de acontecimentos

políticos e económicos bem precisos, que caracterizaram as duas últimas décadas do século XX: entre eles, seria necessário registar a profunda desilusão causada pelo reconhecimento universal do carácter concentracionário dos regimes socialistas do leste europeu, o fracasso da ideologia que os suportava em promover a emancipação política, social e cultural da humanidade, o triunfo do neo-liberalismo preparado pelas políticas dos governos de Ronald Reagan nos Estados Unidos e de Margaret Thatcher em Inglaterra, ou a globalização que transformou progressivamente a economia mundial num vasto casino à escala planetária.

3. AS NARRATIVAS

O que acabou de ser dito leva-nos a abordar um outro tipo de questões. Para alguns teóricos da pós-modernidade, nenhum discurso filosófico, teológico ou político pode reclamar para si e por si uma pretensão de verdade. Esta atitude já estava, de certo modo, prefigurada nos chamados «mestres da suspeita», como julgamos que terá ficado claro do que afirmámos no início. Segundo alguns autores, todo o discurso tem, em última instância, um carácter ficcional e visa justificar uma determinada tomada de posição perante a totalidade do real ou da vida. Assim, por exemplo, dificilmente seria possível falar-se de um discurso sobre a emancipação (retraçando as origens do combate pela emancipação, a sua justificação antropológica, as fases do seu desenvolvimento, as suas peripécias ao longo da história da humanidade, etc.), sendo antes legítimo falar-se de narrativas de emancipação, com pretensão objectiva, mas na realidade destituídas de autêntico valor³⁰.

Reconhecemos que existe alguma justificação nesta valorização das narrativas relativamente ao que poderíamos chamar, por contraste, o pensamento argumentativo, embora discordemos da ideia, característica da pós-modernidade, de considerar como sendo uma narrativa todo o discurso argumentativo forte. (Nesta perspectiva, mesmo a *Metafísica* de Aristóteles, ou a *Ciência da Lógica* de Hegel seriam narrativas. Algumas correntes da filosofia hermenêutica, a partir dos anos 70 do século passado, foram também nesta direcção, ao quererem incluir a filosofia num género mais vasto que seria o

da literatura. Já relativamente à ciência as tentativas foram mais cautelosas, mas mesmo aí houve tendências no mesmo sentido. Veja-se, por exemplo, a obra do epistemólogo Paul Feyerabend intitulada *Contra o Método*; a distinção antiga – vem de Aristóteles – entre lógica e retórica é completamente posta de lado na análise do *Diálogo dos dois Grandes Sistemas*, de Galileu³¹.) Na verdade, nem tudo pode ser argumentado e qualquer esforço argumentativo supõe certas tomadas de posição iniciais que não resultam já da argumentação; antes, esta supõe aquelas. É assim que os que acreditam nas virtudes permanentes do diálogo mais tarde ou mais cedo são conduzidos a experiências em que comprovam dolorosamente que ele já não funciona; são aqueles momentos em que estão em jogo atitudes primitivas perante o ser e a vida, que sustentam o diálogo posterior. As narrativas apresentam, sobretudo, aquilo de que não se pode dar totalmente conta de forma argumentativa; daí a existência de narrativas fundacionais, ou se quisermos, de mitos da origem. Não se pense, contudo, que estamos somente perante formas de saber tradicional, como as que são objecto de estudo por parte da antropologia cultural³². Em regra, pensamos que será legítimo dizer-se que sempre que um acontecimento transcendente faz a sua irrupção num espaço histórico – como aconteceu, para os cristãos, com a encarnação de Deus na pessoa de Cristo – será em primeiro lugar pela narração e só depois pela argumentação que dele poderemos falar.

Kierkegaard, para marcar aqui os limites de todo o discurso argumentativo, falava do paradoxo. Uma antiga distinção feita em Teologia entre as verdades que são acessíveis à razão natural e aquelas que são apenas do âmbito da fé poderia até ser-nos de algum auxílio, sob a condição de não se interpretarem as segundas como mais um conjunto de proposições com valor objectivo³³; perigo que não estava completamente afastado quando a seguir se afirmava que, relativamente às verdades apenas acessíveis no âmbito da fé, seria possível, pelo menos, demonstrar a sua razoabilidade, ou a sua não-contradição com as primeiras. Ninguém se apropria de uma verdade só porque esta não contém nenhuma contradição, nem a rejeita quando descobre que uma contradição lhe retira o carácter de verdade que possuía até então. Toda uma parte substancial da nossa

vida mental não funciona de acordo com os princípios lógicos do pensar racional (a essa parte Freud chamava-lhe o Id) e é nela que se jogam muitas das decisões que tomámos sobre o que é certo ou errado, sobre o que é justo ou injusto, sobre o que devemos aceitar e o que recusamos. Poderíamos dizer se nos quiséssemos exprimir como Leibniz o fazia no princípio do século XVIII, que as verdades da fé, enquanto justamente são verdades, não podem subtrair-se ao modo como em geral as verdades se encadeiam no espírito humano; mas isto nada nos diz sobre a nossa disposição para as aceitarmos.

Este privilégio das narrativas não é uma novidade do pensamento pós-moderno; talvez até fosse mais justo considerá-lo como uma trivialização recente de uma ideia que é familiar aos filósofos há mais de duzentos anos³⁴. Permitam-nos que façamos aqui uma pequena referência a uma corrente filosófica que, nos nossos anos de aprendizagem, estudámos com algum pormenor: o idealismo alemão. Num texto célebre, datado, provavelmente, de 1796, de autoria controversa (Schelling, Hegel e o poeta Hölderlin são, para os especialistas, três fortes candidatos), texto intitulado *O mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*³⁵, defende-se que o conteúdo especulativo da filosofia, bem como o conteúdo científico da física, só serão verdadeiramente acessíveis a toda a humanidade uma vez popularizados sob a forma de uma narrativa que, nas condições sociais, culturais e históricas da modernidade, exerça sobre os homens o mesmo papel que, na antiguidade greco-romana, exerceram os poemas míticos. À primeira vista, parece que se trata apenas de tornar acessível ao grande número uma verdade que alguns – filósofos e homens de ciência – teriam descoberto pelo simples esforço do pensamento. Na verdade, não era bem assim. O que o autor do texto que mencionámos, resumindo o que poderíamos sem abuso chamar de programa filosófico-teológico de uma geração, na realidade queria dizer é que certas ideias só adquirem o seu estatuto de verdade quando penetram na grande massa do povo e através dela se tornam historicamente eficazes; até isso acontecer, são apenas verdades parciais, abstractas, à espera de uma confirmação que por si só o pensamento não é capaz de lhes conferir.

O contexto cultural que assistiu ao surgimento da chamada pós-modernidade vinha sendo preparado há algumas dezenas de anos³⁶. Já nos anos quarenta do século passado, a obra clássica do Padre Henri de Lubac, já mencionada, intitulada *Le Drame de l'Humanisme Athée* dava conta de uma situação em que uma cultura assente numa racionalidade de tipo cartesiano procurava outras vias para se exprimir. Nietzsche é visto, por Henri de Lubac, justamente como um dos autores que contrapõe o mito e a ficção à razão e à verdade como fundamentos de uma cultura; apesar de não o poder seguir na proclamação da falência da razão e na afirmação da superioridade da arte sobre o discurso racional e a filosofia, Henri de Lubac vê no pensamento de Nietzsche um sintoma da carência de um mundo racionalizado em excesso e desvitalizado em forças que lhe proporcionem a salvação.

Mas a questão é bastante mais funda. A oposição da narrativa ao pensamento argumentativo, como muitas outras oposições, oculta mais do que revela aquilo que verdadeiramente está em jogo. Pois não se trata de saber, em nossa opinião, se estamos ou não diante de duas formas legítimas, opostas ou complementares, de compreensão da verdade, mas sim de saber quem tem o poder para decidir sobre a argumentação correcta e sobre a narrativa correcta, ou sobre a forma correcta de interpretar o significado de uma narrativa. Uma narrativa pode estar tão afastada da vida e da realidade dos homens como uma argumentação; uma narrativa pode servir apenas propósitos de legitimação, e a sua função ser a de conservar para sempre imóvel uma realidade que a maioria dos homens julga dever transformar. (Permitam-nos um exemplo: uma das mais célebres narrativas que podemos encontrar nos livros de filosofia, o chamado «mito das idades», no diálogo de Platão intitulado *O Político*, tem justamente por função legitimar a imobilidade do presente e impedir, em nome de um pseudo-saber que estaria reservado a alguns especialistas, que os homens ajam sobre as suas condições de existência. Na realidade, Platão, que sabia mais sobre este assunto do que muitos dos nossos pobres contemporâneos, exclui da sua cidade ideal, tanto certas narrativas, como certos discursos argumentativos: das epopeias de Homero à filosofia de Demócrito – nunca explicitamente nomeada,

apenas aludida –, todos os tipos de discurso serão rigorosamente vigiados pelo sábio platónico. A questão volta a colocar-se noutra narrativa platónica, mais conhecida, a chamada «Alegoria da Caverna» no final do Livro VI da *República*. Aqui, muito claramente, a função da narrativa é a de legitimar um saber tido por não-narrativo – a que Platão chama «dialéctica» – que permitiria ao filósofo o conhecimento da realidade verdadeira, que Platão, como saberão, designa pela expressão «mundo inteligível».) Mas a filosofia, na Grécia antiga, surgiu, com Tales de Mileto, como uma forma de pensamento crítico e livre contra as narrativas que o imobilizavam, sob a forma de cosmogonias míticas. É por esta razão que nos deixam insatisfeitos alguns programas teológicos recentes, como o de Johann Baptist Metz. Não cremos que seja feita neles a devida justiça a esta distinção necessária entre os processos de legitimação, narrativo ou argumentativo, e a forma da autoridade que os impõe, mesmo quando as suas propostas de uma teologia narrativa visam recentrar a teologia numa atitude de abertura aos projectos de emancipação da humanidade contemporânea³⁷.

4. EM QUE DEUS ACREDITAMOS?

A resposta a esta pergunta é simultaneamente muito fácil e muito difícil. É muito fácil, para começar, na medida em que é forte a tentação de responder, simplesmente: acreditamos no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob; no Deus que se revelou em Jesus Cristo. Devemos confessar que somos muitas vezes tentados a responder apenas assim e deixar que o testemunho da sua presença e da sua acção entre nós fale por si mesmo: o da Bíblia em primeiro lugar, certamente, mas também o da experiência de todos os que agiram e agem em seu nome e testemunham a sua presença.

É uma resposta difícil, contudo, porque não sabemos se o filósofo se pode tranquilizar com ela. A radicalidade da atitude filosófica significa, para muitos autores, que ela não pode reconhecer outra autoridade que não seja a sua própria autoridade; a abertura da filosofia a uma dimensão que a ultrapassa têm ainda que ser sancionada por ela, tem que fazer-se de acordo com procedimentos que ela própria legitime, mesmo que tal abertura a conduza ao

reconhecimento dos seus próprios limites. Reconhecemos alguma validade a esta argumentação; mas, ao mesmo tempo, não vemos razão para não se admitir que, diante de uma verdadeira experiência de Deus, a filosofia não seja obrigada a reconhecer o que certamente reconhecerá, por exemplo, e escolhendo um pouco ao acaso dos nossos gostos pessoais, diante da *Paixão segundo São Mateus*, de Bach, ou de um quadro de Rembrandt.

Mas é aqui que começa a verdadeira dificuldade, quando um filósofo cristão quer dialogar sobre a sua fé com um filósofo não cristão. Poderá o filósofo cristão argumentar que uma filosofia que não se abra à fé perde uma parte essencial da realidade e do ser, que ultrapassa tudo aquilo que a razão humana, apoiada somente nas suas próprias forças, é capaz de compreender e de alcançar (é isto, aproximadamente, o que diz a encíclica *Fides et Ratio*); o filósofo que não acredita em Deus não estará disposto a conceder-lhe que perde tudo o que o filósofo cristão afirma, pois responder-lhe-á que nada disso existe para que ele o possa perder. Poderá o filósofo cristão, insistindo, perguntar-lhe por que razão se recusa a ir mais além, que o não cristão responder-lhe-á que tal mais além não existe, que nenhum sítio há para ir e que o filósofo cristão está a braços, não com a verdade, mas sim com a sua própria imaginação, ou com o humano desejo de ultrapassar as suas próprias limitações.

Do ponto de vista meramente formal, este tipo de argumentação é muito semelhante ao do exemplo seguinte. Suponhamos que alguém acreditava na existência de centauros e outra pessoa não. A primeira diria provavelmente à segunda: ao recusar-se a reconhecer a existência de centauros a tua razão perde uma parte da realidade; é muito natural que a segunda lhe respondesse: ao recusar admitir que os centauros existem não perco absolutamente nada, pois digo apenas que, se fizermos o inventário de todas as coisas existentes, não encontramos nada que se assemelhe a eles. Só que as semelhanças formais não esgotam aqui a totalidade da questão. Suponhamos que, ainda em relação aos centauros, é a primeira pessoa que tem razão e consegue, além disso, convencer a segunda de que eles existem: para esta, a realidade enriquecer-se-ia com mais uma espécie zoológica, mas mais nada. É fortemente improvável que a sua vida, que o

sentido da sua vida, se viesse a alterar com esta nova aquisição. Ora, quando abordamos o problema de Deus, trata-se de uma situação muito diferente; se nós próprios e o mundo permanecêssemos, quanto ao essencial, inalterados com a existência ou a inexistência de Deus, Deus de pouco nos serviria.

Gostaríamos ainda de regressar à nossa questão de há pouco, acerca do filósofo que não acredita se recusa, como dizíamos, a «ir mais além». É sobre este «mais além» que precisaríamos de reflectir um pouco mais. Se o interpretarmos do ponto de vista cosmológico – ou seja, como um outro mundo, mas em tudo idêntico a este, com os seus lugares, as suas personagens, as suas hierarquias e funções – é óbvio que tal «mais além» não existe. A ciência moderna não nos deixa já nenhum espaço para ele³⁸; há todo um trabalho de crítica das significações mundanas das representações religiosas que se iniciou com a modernidade (veja-se, por exemplo, o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa) e que, provavelmente, nunca estará completamente terminado. Noções como o «céu», as «alturas», ou qualificativos como «altíssimo», e outros, não têm qualquer significado cosmológico e só poderão ser entendidos como símbolos do esforço do homem para compreender a sua origem e a sua destinação.

O filósofo francês Jean-Paul Sartre escreveu um dia, como muitos saberão, a seguinte frase: «O homem é uma paixão inútil»³⁹. Ela relaciona-se directamente com o que temos estado a dizer e gostaríamos de fazer acerca dela um pequeno comentário, tanto mais que já muitas vezes a vimos ser mal interpretada, certamente por quem não se deu ao trabalho de ler o texto original em que ela se encontra. Diga-se, desde já, para afastar qualquer possível mal entendido, que ela não significa que o homem não tem valor, ou que a vida não tem sentido e não merece ser vivida, ou qualquer outra coisa que se situe nos mesmos horizontes. O que Sartre diz é que todo o comportamento religioso é um sacrifício do homem para que Deus viva (é uma paixão, mas no sentido em que falamos da paixão de Cristo), e é um sacrifício inútil porque Deus não existe, uma vez que a sua ideia, na opinião de Sartre, envolve uma contradição, querendo reunir num mesmo ser as características de dois modos-de-ser antagónicos: o ser «em si» da substância absoluta, indiferente

ao tempo e à vertigem da liberdade, e o ser «para si» da existência humana finita, dotada de consciência e livre para projectar. O mundo sartreano, ou o mundo do herói dos romances de Sartre, será, por isso, um mundo sem Deus, mas não um mundo absurdo e sem sentido; não será um mundo pleno, pois assim não seria um mundo humano, mas sim um mundo em que a falta e o vazio existe à medida da consciência humana que os descobre e transforma em projecto. Uma atitude muito semelhante encontramos ainda no filósofo inglês Bertrand Russell, embora apoiada em pressupostos de natureza diferente⁴⁰. Respondendo à pergunta sobre o sentido da vida, Russell diz que ela não tem um sentido, se por tal entendermos um objectivo pré-determinado; a vida simplesmente apareceu e existe. Mas as vidas humanas têm o sentido que cada homem lhes dá e para tal é irrelevante acreditar-se ou não em Deus, assim como um soldado pode dar sentido ao seu combate numa batalha, mesmo não tendo a garantia da vitória final.

Será possível, certamente, defender-se que o conhecimento de Deus provém, em primeiro lugar, do próprio Deus que se dá a conhecer através da revelação. Tal afirmação significaria, apenas, o reconhecimento da especificidade deste «objecto» que designamos pela palavra Deus, relativamente a todos os outros com que a razão humana se depara. Mas dificilmente podemos admitir – como o faz, com alguma habilidade o teólogo protestante Karl Barth, na sua *Kirschliche Dogmatik* – que nenhum problema se coloca aqui diante das capacidades cognitivas do homem e das diversas concepções que possamos ter quanto à natureza dessas capacidades⁴¹. Pois admitir que Deus se dá a conhecer exclusivamente através da sua Palavra, que nela é Deus que se prova a si mesmo, antes de qualquer prova humana sobre a sua existência e natureza, é dar por resolvido aquilo mesmo que se trata de resolver: é já formular uma concepção determinada sobre essas faculdades, que não se quer apresentar a si mesma como tal. A citação da 1.^a Epístola aos Coríntios que Barth faz algures⁴² não nos parece resolver, por si só, a questão. São Paulo escrevera: «Se alguém imagina conhecer alguma coisa, ainda não conhece como deveria conhecer. Mas se alguém ama a Deus, esse é conhecido por Deus.» Na medida em que afirma que conhecer

Deus implica ser conhecido por ele o texto de Epístola não faz mais do que afirmar o primado do objecto a conhecer sobre aquele que conhece; o «conhecimento de Deus» é um genitivo objectivo, ou seja, Deus é aquilo que queremos conhecer. A questão está, justamente, na garantia de que é Deus quem nos conhece.

Uma tentativa que de, de algum modo, segue o caminho oposto ao de Karl Barth é a de Martin Heidegger, sobretudo em alguns dos textos mais importantes da última fase do seu pensamento, como é o caso dos ensaios intitulados «O Quadripartido» e *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*. Por um lado, o caminho heideggeriano parece aproximar-se do de Barth no que diz respeito à crítica da metafísica, enquanto forma de saber que reduz Deus a um simples conceito, capaz de satisfazer o pensamento representativo em busca de uma causa primeira ou de um fundamento estável do mundo. Heidegger dirá que um tal ídolo conceptual não pode ser objecto de temor ou de admiração, nem a ele se pode rezar⁴³. Mas, por outro, Heidegger defende que uma verdadeira experiência de Deus só se torna possível através de uma prévia experiência do divino e esta, por seu turno, supõe uma experiência do sagrado. Aliás, não é sequer certo que a tal Deus possa corresponder uma figura ou um rosto; Heidegger coloca-se numa atitude de expectativa ou de reserva, facilmente confundível com um respeito pela divindade de Deus, mas que resulta, provavelmente, de um cepticismo inultrapassável e nunca confessado.

Será talvez oportuno fazer aqui uma referência, mesmo que longe de ser exaustiva, ao pensamento deste filósofo, do qual uma certa teologia (tanto católica como protestante) terá esperado demasiado para uma sua renovação interna. Um tema central de Heidegger, com importantes consequências de carácter teológico, é o da chamada *diferença ontológica*. Enunciado, embora quase que só de passagem, na obra de 1927 intitulada *Ser e Tempo*, adquirirá uma cada vez maior importância com o passar dos anos. Em 1960, Heidegger publica um importante ensaio intitulado *Identidade e Diferença*, que constitui a sua elaboração mais amadurecida sobre esta questão. De que se trata?

A diferença ontológica é a diferença entre o ser e os entes; mas atenção, não se trata de uma diferença do mesmo tipo da que podemos estabelecer entre dois entes. Uma mesa e uma cadeira são dois entes e entre eles há obviamente diferenças, mas não se trata da diferença ontológica, em sentido heideggeriano. Mas, mais importante do que tudo isto, a diferença entre Deus e o mundo (ou entre Deus e a sua criação, se quisermos dizer assim) não é ainda, para Heidegger, a diferença ontológica. A metafísica constituiu historicamente aquele tipo de pensar que confundiu Deus com o ser e transformou o ser de Deus no fundamento da origem, da estabilidade e da subsistência de todos os outros entes. Nesta perspectiva, a função de Deus é apenas a de ser aquilo que Heidegger chama, em alemão, *das höchste Seiende*, expressão cuja tradução exacta para português é *ente supremo*. E se chamamos a atenção para isto, é porque nunca será assim que os filósofos e os teólogos heideggerianos a traduzirão. Os franceses, sobretudo, de que em Portugal, como sempre, somos largamente devedores, fizeram esforços notáveis para evitar o correspondente francês *étant suprême*, julgando talvez esta solução demasiado ao gosto de Voltaire. Encontrámos já quem traduzisse *das höchste Seiende* por *l'étant le plus excellent*, ou seja, em português, o ente mais excelente.

Heidegger, porém, toca aqui numa questão importante ao perguntar qual é a função de Deus, quando este é representado, de um ponto de vista onto-teológico, como a garantia da estabilidade e da subsistência dos entes. E a questão, que formularemos, obviamente, em termos não-heideggerianos, é esta: para que nos serve Deus? Questão muito próxima desta outra, se é que não se identifica mesmo com ela: em que é que acreditamos quando dizemos que acreditamos em Deus? O cristianismo pretende ser uma doutrina de salvação. Mas de que é que o homem em geral e o homem moderno em particular precisam de ser salvos? Certamente que todos nós somos vítimas das nossas pequenas angústias quotidianas e das nossas pequenas misérias, talvez não muito diferentes das que afectavam os primeiros representantes da nossa espécie – o *homo sapiens* – há algumas dezenas de milhares de anos atrás, e isto apesar do incrível desenvolvimento das ciências e das tecnologias. A religião poderá ser, neste domínio, uma fonte

de consolo, mas para tal é necessário que o sentimento religioso se disponha a passar por uma espécie de prova de purificação, como reconhece Paul Ricoeur nos seus comentários à obra de Freud: é necessário que o destino que nos trouxe a infelicidade não seja visto como um substituto da instância parental, que desta forma nos castiga por termos agido mal, ou que nos consola e protege do sofrimento que experimentamos⁴⁴. Impõe-se-nos, por isso, aqui, uma reflexão de carácter antropológico.

O *homo sapiens* significou o surgimento, na complexa história da vida na Terra, de uma realidade completamente nova e, de certo modo, disfuncional, pelo menos se a compararmos com outras formas de vida. Freud mostrou o carácter «desejante» do ser humano desde o primeiro momento da sua concepção, bem como o necessário processo de socialização a que é submetido desde o nascimento, em primeiro lugar, pela célula familiar. Precocemente, a criança aprende a distinguir entre uma fonte de excitações que lhe pode fornecer sensações de prazer a qualquer instante, uma vez que se situa no seu próprio corpo, e outras que apenas aparecem episodicamente e que têm de ser procuradas, pois nem sempre estão disponíveis, como acontece, em primeiro lugar, com o seio materno⁴⁵. Freud refere também, algures, as tempestades emocionais que resultam do facto de uma criança ter de se apropriar, em poucos anos, dos resultados de milhares de anos de evolução cultural, incluindo a aquisição de mecanismos de controlo sobre os seus próprios instintos⁴⁶. Freud talvez seja demasiado pessimista quando diz que a nossa constituição instintiva é especialmente desfavorável (sobretudo se a compararmos com a das outras espécies) e que o trabalho de a adaptar ao meio e de a utilizar tendo em vista o prazer nem sempre é bem sucedido⁴⁷; não deixa, contudo, de apontar para um aspecto essencial da nossa relação com a realidade. O triunfo do processo de socialização, que o surgimento do super-ego representa, significará a aquisição definitiva de uma capacidade para a auto-limitação sem a qual não se pode ser adulto, nem conviver com outros adultos; antes de mais (mas não exclusivamente), aquela auto-limitação pela qual a criança do sexo masculino renuncia à posse exclusiva da mãe e a do sexo feminino à posse exclusiva do pai.

Mas esta necessidade de auto-limitação nem sempre convive pacificamente com a imaginação e a inteligência, que caracterizam igualmente o *homo sapiens*. Daqui resulta a sua permanente insatisfação consigo mesmo e com a realidade, a capacidade para projectar e antecipar o futuro, a criatividade na vida social, no trabalho, nas relações afectivas e nas artes, essa permanente tendência para se transcender a si mesmo e para organizar o mundo e a vida segundo formas cada vez mais complexas. Diversas passagens do Novo Testamento falam do amor de Deus pela sua criação que seria mais evidente ainda no seu amor pelo homem; tal só pode querer dizer que foi no homem que Deus encontrou um ser capaz de corresponder, com a sua criatividade, à criatividade radical a que chamamos, habitualmente, a criação do mundo a partir do nada. Mas o homem não é Deus e faz por isso, também, a experiência do fracasso, da finitude e da morte. E embora as filosofias da existência e a literatura (dos meados do século XX) possam ter trivializado esta questão, ela não é de forma alguma uma questão secundária. Diríamos até que ela é muito mais importante do que a grande maioria das questões de natureza ética que ocupam os especialistas (na realidade, quase sempre pseudo-especialistas) e que vemos quase diariamente discutidas, tanto pelos políticos, como pelos jornalistas. Além do mais, é uma questão permanentemente ocultada pelas abordagens que dela se fazem do ponto de vista social (nas discussões sobre a idade das reformas, sobre o valor das pensões sociais, sobre os diversos tipos de apoio aos idosos) e do ponto de vista médico (em tudo o que diz respeito às diversas técnicas de cuidados continuados e de cuidados paliativos em doenças em fase terminal, por exemplo). O que não quer dizer que estas questões não sejam importantes, como é óbvio.

Este enigma da natureza humana, por essência cindida entre a necessária auto-limitação e a capacidade para se transcender, tem como um dos seus principais «interpretantes» a narrativa da morte e da ressurreição de Cristo. Não queremos, com isto, afirmar, que outras narrativas, por exemplo, as que encontramos na epopeia e na tragédia gregas, ou mesmo noutras tradições espirituais fora do Ocidente, não possam ser também úteis para este fim. cremos, contudo, que há uma relação estreita entre a inteligência da fé (no sentido de interpretação

e compreensão da mensagem do Evangelho) e a inteligência da nossa própria existência e mesmo da totalidade da realidade histórica e social dos homens. Há uma expressão de São Paulo na *Epístola aos Gálatas* em que, a propósito de um acontecimento bíblico do Antigo Testamento, conclui: «tudo isso foi dito alegoricamente». É preciso prestar atenção a esta frase, tanto mais que as possibilidades de incompreensão são grandes se quisermos pensar na alegoria a partir do sentido que, desde o período helenístico, lhe foi conferido pela gramática. Aqui não se trata de figuras de estilo. Compreender alegoricamente significa compreender envolvendo a nossa existência no processo de interpretação, deixar que este seja conduzido por aquela, mas também que aquela seja enriquecida por este. Mas uma vez que a compreensão resulta de um processo de interpretativo ela nunca será definitiva, porque um tal processo nunca estará terminado. O mistério nunca se fecha. Aqui admitimos de bom grado que certas formas de ateísmo – mas não todas – possam desempenhar um papel de alguma utilidade, contra uma fé demasiado apressada em fechar o enigma, com as suas respostas (que, na realidade, talvez não passem de pseudo-respostas), dando ao homem a falsa segurança de quem se julga senhor do seu próprio destino. O que alguns chamavam «a palavra do enigma» nunca poderá ser pronunciada por nenhum homem, excepto por alguns tolos, que acreditam saber o que a nenhum homem, nesta vida, será dado saber.

(NOTAS)

- 1 Cf., como particularmente representativa desta influência de Nietzsche, a obra de Gilles Deleuze (anterior a Maio de 68, em todo o caso), *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962. No mesmo sentido, podem ler-se as contribuições de Deleuze, Lyotard, Derrida e muitos outros ao Colóquio de 1972 em Cérisy-la-Salle dedicado a Nietzsche, in *Nietzsche Aujourd'hui?*, Paris, UGE, 1973, 2 vols.
- 2 Jean-Luc Marion, *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977, pp. 52 e segs.
- 3 Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Paris, Éditions Spes, 1950, 4.ª ed., pp. 40-70.
- 4 Sobre a figura do sacerdote em Nietzsche, pode consultar-se o 3.º estudo de *A Genealogia da Moral* intitulado «Que significam os ideais ascéticos?»: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, in Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), Band 5, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988.
- 5 Sobre Strauss, cf, Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, ed. cit., pp. 24-25.

- 6 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, ed. cit., pp. 291-327, esp. §§ 20 e segs., pp. 329 e segs.
- 7 Efeitos da crítica nietzscheana podem encontrar-se, com toda a nitidez, no ensaio de Paul Ricoeur, «Religion, Athéisme, Foi», in *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 431-457. Este ensaio, muito interessante, tem a vantagem, relativamente a muitos outros que se situam no mesmo horizonte problemático, de reconhecer abertamente os perigos e as limitações da estratégia argumentativa proposta.
- 8 Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 55.
- 9 A este propósito, poderíamos mencionar a opinião do teólogo protestante suíço Karl Barth, in *Die kirchliche Dogmatik*, trad. franc., *Dogmatique*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, vol. 2, tomo 1, p. 6.
- 10 Sobre este assunto, cf. Gérard Granel, «Incipit Marx», in *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 179-230.
- 11 Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* trad. ingl. de James Strachey, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London, Penguin Books (Pelican Freud Library, vol 1), 1978, p. 463.
- 12 Sobre este assunto, cf. o mencionado ensaio de Paul Ricoeur, ed. cit., p. 433. As principais reflexões de Freud sobre a religião encontram-se na obra *Die Zukunft einer Illusion*, trad. para port., *O Futuro de uma Ilusão*, in *Obras Psicológicas Completas*, vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2006.
- 13 Cf. Tertuliano, *Apologético*, XVI, 6-8.
- 14 Sobre o problema de Deus na filosofia moral de Kant, pode ver-se a secção da *Crítica da Razão Prática* intitulada «A existência de Deus como postulado da razão pura prática»: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. franc., *Critique de la Raison Pratique*, Paris, PUF, 1976¹, pp. 133-141.
- 15 Como representativa da atitude que mencionamos no texto, cf. a obra de João Duque, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003, pp. 179-180.
- 16 Cf. Jacques Derrida, «Foi et Savoir», in Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 9-86, pp. 12 e segs.
- 17 Cf. Clemente de Roma, *Epístola aos Coríntios*, por exemplo, LXII, 1.
- 18 Tertuliano, *Ibidem*, XXIV, 1.
- 19 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1980, 5.^a ed., pp. 249 e segs.
- 20 Sobre estas categorias, cf. Rudolf Otto, *Das Heilige*, trad. port., *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 19.
- 21 Pierre Grimal, em *La Civilisation Romaine*, trad. port., *A Civilização Romana*, Lisboa, Edições 70, 1993), pp. 65 e segs.
- 22 João Duque, *op. cit.*, p. 167, nota 1.
- 23 Acerca deste fenómeno cultural muito complexo, apenas podemos aconselhar vivamente, ao leitor que domina a língua alemã, a consulta da obra de Hermann Timm, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, 2 vols.
- 24 Cf., nomeadamente, J. B. Metz, «La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad», in Metz / Moltmann / Oelmüller, *Ilustración y Teoría Teológica* (trad. cast.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, pp. 47-77.
- 25 Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIIIème Siècle, de Montesquieu à Lessing*, Paris Boivin, 1949, 3 vols. Première Partie, «Le procès du christianisme», Tome I, pp. 2-148.

- 26 Além disso, não deixa de ser vítima do que, em nossa opinião, constituem verdadeiros abusos interpretativos, como seja, por exemplo, a opinião do autor relativamente ao pensador francês de origem calvinista Pierre Bayle. Paul Hazard interpreta a tentativa de Bayle, nos finais do século XVII, em separar a religião da filosofia, levada a cabo com intuítos apologeticos, como sendo um elemento desagregador da consciência religiosa, preparando o ateísmo do século seguinte.
- 27 Cf. Yves Congar, *Situation et Taches Présentes de la Théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 1. 106.
- 28 São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 105, a. 1.
- 29 Sobre o pensamento político destes dois autores, cf. Alessandro Ghisalberti, *Guilherme de Ockham*, trad. de Luis De Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 265 e segs.
- 30 Acerca da concepção de narrativa a que aqui fazemos referência, continua a ser de consulta indispensável a obra de Jean-François Lyotard *La Condition Postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- 31 Cf. Paul Feyerabend, *Against Method*, trad. franc., *Contre la Méthode*, Paris, Ed. du Seuil, esp. pp. 152 e segs.
- 32 Sobre este assunto, cf. Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, ed. cit., pp. 35 e segs.
- 33 Yves Congar, *op. cit.*, p. 99.
- 34 Seria possível fazer recuar as origens desta problemática a Platão e à presença de narrativas míticas (assumidas expressamente como tais) em momentos decisivos dos seus diálogos. A questão é demasiado complexa para que a possamos desenvolver aqui.
- 35 Este texto encontra-se disponível em várias edições alemãs. A mais acessível é provavelmente a de Manfred Franz und Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 110-112.
- 36 Cf. Henri de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, p. 90.
- 37 Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, 1977.
- 38 Paul Ricoeur, «Préface à Bultmann», in *Le Conflit des Interprétations*, ed. cit., pp. 373-392, p. 383.
- 39 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 678.
- 40 Cf. «What is an agnostic?», in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, London, Routledge, 1992, pp. 576-584, p. 580.
- 41 Karl Barth, *Die Kirschliche Dogmatik*, trad. franc., *Dogmatique*, ed. cit., p. 43.
- 42 I Cor, 8, 2-3. Cf. Barth, *Ibidem*, p. 41.
- 43 Cf. Martin Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», trad. franc., «La Constitution Onto-Théo-Logique de la Métaphysique», in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 176-308, p. 306.
- 44 Freud, *Unbehagen in der Kultur*, trad. franc., *Malaise dans la Civilization*, Paris, PUF, 1972, p. 84.
- 45 Idem, *Ibidem*, pp. 8-9.
- 46 Cf. Idem, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalysis*, trad. ingl., *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin Books (The Pelican Freud Library, vol. 2), 1981, p. 182.
- 47 Freud, *Unbehagen in der Kultur*, trad. cit., pp. 30-31.