

DIAGNOSTICANDO OS SINTOMAS DO NOSSO TEMPO: PARTE 1 – UM ENSAIO CRÍTICO SOBRE OS ÍDOLOS DA MODERNIDADE

*Fabiano de Almeida Oliveira**

RESUMO

O artigo visa proporcionar uma análise crítica do processo de desenvolvimento histórico-cultural, com foco específico na Modernidade, a partir de um paradigma que transcenda o domínio dos paradigmas filosóficos, históricos e sociológicos vigentes. Dentro de uma perspectiva bíblicamente orientada (teorreferente), o artigo pretende discernir esse desenvolvimento histórico-cultural muito mais à luz de seu estatuto religioso central do que à luz de qualquer outro fator, remontando às suas raízes religiosas e demonstrando a relação de determinação entre o eu fundamentalmente religioso das pessoas que participaram da dinâmica social moderna e os desdobramentos histórico-culturais ocorridos na Modernidade. Isso será feito através de um inventário crítico dos principais ídolos deste período presentes nas obras de alguns dos mais destacados representantes filosóficos da Modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

Ídolos; Idolatria individual e socialmente compartilhada; Amor e confiança últimos; Cosmovisão; Análise crítica teorreferente; Modernidade; Filosofia moderna.

* O autor é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil e professor assistente de Teologia Filosófica no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É mestre em Teologia e Filosofia e atualmente está cursando o Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Também leciona no Seminário Presbiteriano JMC e presta assessoria teológico-filosófica ao Sistema Mackenzie de Ensino, além de integrar a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana Ebenézer de São Paulo.

INTRODUÇÃO

Em um dos meus artigos anteriores pude discorrer sobre o que são cosmovisões e demonstrar, minimamente, em termos teóricos, como elas se formam e são compartilhadas por indivíduos e até por sociedades inteiras.¹ Ali vimos que a comunhão de crenças, valores, certezas, vivências e percepções comuns, entre indivíduos e sociedades, é um fenômeno profundamente religioso, sendo a fé a responsável última em possibilitar essa comunhão de pressupostos comuns entre pessoas e grupos sociais.

Em função da queda, essa fé religiosa, compartilhada pelos indivíduos de uma determinada sociedade, ao invés de se dirigir a Deus, comumente é dirigida a ídolos. É esta fé idólatra da sociedade que, em grande medida, tem impulsionado e moldado o desenvolvimento da cultura e o desenrolar da história através de um processo contínuo de emancipação em relação a Deus e sua Palavra. Bob Goudzwaard vai nesta direção quando afirma:

A fé e a religião nunca deixam os seus adeptos incólumes. Elas põem um selo sobre seus adeptos, moldam-nos em portadores de sua imagem. A escolha religiosa é a mais profunda e decisiva escolha que os homens e as sociedades podem fazer, pois molda e afeta toda a sua existência. Para começar, isso é verdadeiro com as chamadas culturas primitivas com a sua adoração de ídolos. Muito embora as imagens dos ídolos sejam feitas de madeira ou pedra, seus adeptos atribuem a elas um poder soberano e uma existência independente. Essa crença nos ídolos tem um efeito deformador sobre os pensamentos e ações de seus adeptos. Como afirma o salmista: “Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e quantos neles confiam” (Sl 115.8).²

Nesse processo de idolatria socialmente compartilhada, tudo começa com a tendência inata e universal à absolutização do próprio eu, quando o eu é entronizado no coração.³ Mas antes de falarmos sobre os ídolos do nosso tempo, precisamos entender como eles se formam. Tal movimento lógico requer que primeiro redefinamos “religião” e “idolatria” a partir de referenciais bíblicamente orientados. Isso é importante, pois expandiremos a aplicação dos conceitos de “religião” e “idolatria” para além de seu alcance mais comum, que seria aquele que comumente os restringe a um tipo específico de manifestação sócio-cultural.

¹ OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. Reflexões críticas sobre Weltanschauung: uma análise do processo de formação e compartilhamento de cosmovisões numa perspectiva teo-referente. *Fides Reformata*, v. XIII, n. 1, 2008.

² GOUDZWAARD, Bob. *Capitalism and progress*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 151.

³ A egorreferência é um tipo de teorreferência negativa. Sobre o conceito de teorreferência, ver OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre Weltanschauung, p. 31, nota 1.

1. REDEFININDO “RELIGIÃO” E “IDOLATRIA” A PARTIR DE PARÂMETROS TEORREFERENTES

Nossa redefinição de “idolatria” e “religião” à luz de um contexto de significado teorreferente pode ser feita a partir de três perspectivas complementares.⁴

1.1 *Religião como manifestação socialmente determinada*

Este é o sentido mais conhecido, a acepção mais aceita e comum do conceito de “religião”. Segundo essa perspectiva a realidade religiosa estaria identificada às suas expressões visíveis sócio-culturais, como, por exemplo, credos, denominações, ritos, etc.⁵ Mas reduzir o conceito de religião apenas às suas manifestações socialmente determinadas não faz sentido à luz de um contexto discursivo bíblicamente orientado. Tais manifestações institucionalizadas da fé devem ser vistas como a expressão social de algo mais profundo e abrangente.

1.2 *Religião como fundamento ontológico da realidade criada*

O conceito de “religião” também pode ser entendido como o fundamento essencial de tudo o que existe e de suas relações mútuas. Quando falamos de religião como fundamento ontológico da realidade criada estamos pressupondo o caráter pactual ou doxológico da criação. Como já ensinava o apóstolo Paulo, o fato de Deus ter criado a realidade e de ter estabelecido o significado de tudo quanto existe faz com que o Criador seja o ponto de referência último de todas as coisas criadas: “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!” (Rm 11.36). Outra maneira de falarmos sobre isso é usando o conceito “teorreferência”, que pode ser aplicado tanto em sua acepção positiva quanto negativa.⁶ Não é por acaso que encontramos no Salmo 148 ordens expressas para que a realidade na sua inteireza louve ao Senhor.

Aleluia! Louvai ao Senhor do alto dos céus, louvai-o nas alturas. Louvai-o, todos os seus anjos; louvai-o, todas as suas legiões celestes. Louvai-o, sol e lua; louvai-o, todas as estrelas luzentes. Louvai-o, céus dos céus e as águas que

⁴ A redefinição proposta se dará a partir de referenciais teóricos bíblicamente orientados, sobretudo aqueles presentes às propostas filosóficas agostiniana e reformacional. Uma inestimável contribuição sobre o conceito de religião, a partir de uma perspectiva teorreferente, pode ser encontrada no segundo capítulo de KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 51-84, intitulado “Calvinismo e religião”. Um tratamento secundário a este respeito, sobre as mesmas bases, pode ser encontrado no terceiro capítulo de VAN TIL, Henry. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 41-51, intitulado “O relacionamento entre religião e cultura”.

⁵ A diversidade de manifestações religiosas socialmente determinadas, como Cristianismo (católico, ortodoxo e protestante), Islamismo, Judaísmo, Hinduísmo, Budismo, etc., estaria dentro desta categoria.

⁶ Para uma compreensão do conceito de teorreferência positiva e negativa, mais uma vez remetemos os leitores a OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre Weltanschauung, p. 31, nota 1.

estão acima do firmamento. Louvem o nome do Senhor, pois mandou ele, e foram criados. E os estabeleceu para todo o sempre; fixou-lhes uma ordem que não passará. Louvai ao SENHOR da terra, monstros marinhos e abismos todos; fogo e saraiva, neve e vapor e ventos procelosos que lhe executam a palavra; montes e todos os outeiros, árvores frutíferas e todos os cedros; feras e gados, répteis e voláteis; reis da terra e todos os povos, príncipes e todos os juizes da terra; rapazes e donzelas, velhos e crianças. Louvem o nome do SENHOR, porque só o seu nome é excelso; a sua majestade é acima da terra e do céu. Ele exalta o poder do seu povo, o louvor de todos os seus santos, dos filhos de Israel, povo que lhe é chegado. Aleluia! (Sl 148.1-14).

Embora não haja nenhum tipo de intencionalidade por parte dos seres inanimados e dos animais que configure um ato pessoal e autoconsciente de adoração como há em nós, ao funcionar dentro dos princípios estruturais para os quais foi criada, cada parte da criação promove a glória de Deus, o que é retratado pelo salmista no Salmo 148 através de linguagem antropomórfica e personificada. Isso demonstra o caráter fundamentalmente religioso da criação,⁷ o fato de que, do ponto de vista bíblico, nada do que Deus criou é religiosamente isento ou neutro: o movimento dos astros, os fenômenos naturais, a frutificação das árvores, etc., tudo isso existe por causa de Deus, por meio de Deus e para Deus, como seu ponto de referência último. Com os seres humanos, se dá o mesmo. A diferença é que essa essência religiosa, no ser humano, se manifesta através de atos pessoais e autoconscientes como pensamentos, sentimentos, palavras e atitudes.

Todavia, mesmo as coisas mais comuns e triviais da vida humana são religiosamente qualificadas, pois também têm em Deus seu ponto de referência último. Em 1 Coríntios 10.31 vemos o apóstolo Paulo afirmando esta verdade: “Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus”. Isso nos remete à nossa próxima definição de religião.

⁷ Segundo Kuyper, o fato de a criação existir por causa de Deus e não o contrário, confere à realidade criada “uma expressão religiosa no conjunto da natureza inconsciente – nas plantas, nos animais” e sobretudo no homem, cuja “natureza é de caráter fundamentalmente religioso”. KUYPER, *Calvinismo*, p. 55-56. Neste caso se torna evidente que a religião “tem um caráter universal pleno” (Ibid., p. 62), e que, por isso, não há nenhum aspecto da nossa existência que possa ser considerado indiferente ou neutro em relação à religião. Como Kuyper mesmo diz: “Se tudo o que é existe por causa de Deus, então se segue que a criação toda deve dar glória a Deus. O sol, a lua e as estrelas no firmamento, os pássaros do céu, toda a natureza ao nosso redor, mas, acima de tudo, o próprio homem que, como sacerdote, deve fazer convergir para Deus toda a criação e toda a vida que se desenvolve nela. E embora o pecado tenha insensibilizado grande parte da criação para a glória de Deus, a exigência – o ideal, permanece imutável, que cada criatura deve ser submergida no rio da religião e terminar por colocar-se como uma oferta religiosa sobre o altar do Todo-Poderoso” (Ibid.). Sendo assim, segundo a interpretação kuyperiana, tudo é dotado de caráter essencialmente religioso. Isso significa que tudo o que existe tem o propósito último de servir a Deus e promover a sua glória no mundo (Ibid., p. 62-63).

1.3 *Religião como expressão vital, originária e integral de nosso amor e confiança últimos a Deus ou a um ídolo no mundo-da-vida*⁸

No tocante à existência humana no mundo, essa “essência religiosa”,⁹ em primeiro lugar, se manifesta de forma imediata como potencial inato para intuir a realidade divina (enquanto Criador ou origem última de tudo quanto existe), aquilo que Calvino chamava de *sensus divinitatis*.¹⁰ Este potencial estrutural, por sua vez, funciona como a condição de possibilidade de toda devoção religiosa humana,¹¹ que se manifestará no *mundo-da-vida* como amor e confiança últimos depositados em algo ou alguém, visando assegurar sua plena realização.¹² Isso significa que “religião” não pressupõe simplesmente a crença na existência de Deus ou na idéia de um ser divino *ex machina*, uma exigência metafísica responsável em servir de fundamento último ou em dar sentido à realidade natural e moral – o “parafuso” que falta nos grandes

⁸ Amor e confiança últimos são termos que funcionam aqui como conceitos limites para se referir à expressão vital, originária e integral da religiosidade humana, quer seja numa condição redimida ou não. Amar de maneira última significa amar de maneira absoluta e incondicional. Jesus se refere a esta forma de amor quando diz que somente a Deus devemos amar com todo *o nosso coração, e de toda a nossa alma, e de todo o nosso entendimento, e de todas as nossas forças* (Mc 12.30). O problema é que, com a queda, este amor absoluto passa a ser dirigido ao eu, o ídolo-mor. Por confiança última me refiro à fé. Seguindo Kuyper, Dooyeweerd dirá que qualquer pessoa possui esta “fé”; a diferença é que aquele que teve seu coração dominado pelo Espírito e pela Palavra a dirigirá para Deus, enquanto que aquele que ainda tem seu coração aprisionado pelo pecado permanecerá com sua fé fechada, apontada na direção de um ídolo, absolutizando algo criado. DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. 4 vols. Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984, v. 2, p. 304, 316. Ver também: KALSBECK, L. *Contours of a Christian philosophy: An introduction to Herman Dooyeweerd’s thought*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1981, p. 133.

⁹ Ou *semen religionis*, como diria Calvino: “Mas, assim como a experiência atesta em todos ser a semente da religião divinamente implantada, assim também dificilmente se encontra um em cem que faça medrar o que lhe foi gerado no coração, porém nenhum em quem chegue à maturação, muito menos que fruto apareça a seu tempo [SI 1.3]”. CALVINO, João. *As Institutas*: edição clássica. 4 vols. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, I.IV.1.

¹⁰ “Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade, da qual, renovando constantemente a lembrança, de quando em quando instila novas gotas, de sorte que, como todos à uma reconhecem que Deus existe e é seu Criador, são por seu próprio testemunho condenados, já que não só não lhe rendem o culto *devido*, mas ainda não consagram a vida à sua vontade”. CALVINO, *As Institutas*, I.III.1.

¹¹ Não é por acaso, que logo após apresentar este postulado, Calvino trate da religiosidade inerente a todo ser humano. *Ibid.*, I.III.2ss.

¹² A realização do homem pressupõe a satisfação de suas demandas espirituais, existenciais e situacionais por valorização, segurança e sentido. Acontece que, à luz da Bíblia, tais demandas só podem ser real e plenamente satisfeitas em Cristo.

sistemas de pensamento para que eles funcionem. “Religião” pressupõe um elemento de entrega e compromisso totais em relação ao objeto da devoção, um envolvimento que estamos chamando aqui de amor e confiança últimos dirigidos ao objeto de sua devoção, algo que envolve o ser humano na sua integralidade e que controla e determina, ainda que tacitamente, a direção de seus desejos, sentimentos e intelecções. É por esta razão que mesmo no campo da política, da filosofia e das ciências, toda incursão teórica, bem como todo modelo explicativo da realidade, estarão intrinsecamente vinculados com o tipo de compromisso religioso último do qual aquela comunidade política, científica ou filosófica se origina.

1.3.1 Idolatria enquanto amor e confiança últimos depositados em algo criado, e como origem de todos os pecados

O ser humano foi criado na suma dependência de amar a Deus de forma absoluta e de confiar em sua Palavra de forma absoluta. Disso depende a sua plena realização. Na queda o homem abdicou voluntariamente destas prerrogativas ao emancipar-se de Deus e de sua Palavra. Portanto, a partir de um campo de significado bíblico é lícito afirmar que um ídolo (ou ídolos) é tudo aquilo que o homem ama e confia de maneira suprema, tornando a sua plena realização dependente dele.¹³

A partir do relato da Queda em Gênesis 3, é possível afirmar que o amor último do homem a Deus e sua fé na Palavra divina sofreram um deslocamento radical após capitular diante dos ardis da serpente, ao sucumbir à tentação de ser como Deus e de desconfiar da fidelidade de sua Palavra (Gn 3.4-6). Agostinho vai nessa mesma direção quando afirma:

Não se há de julgar que o tentador poderia fazer cair o homem, se na alma do homem não tivesse precedido o orgulho que deveria reprimir, para que aprendesse pela humilhação do pecado quanto presumira de si mesmo sem fundamento.¹⁴

E também quando diz:

¹³ Timothy Keller reproduz de maneira muito acessível esta idéia quando afirma que um ídolo é “qualquer coisa que seja mais importante que Deus, que absorva seu coração e imaginação mais que Deus”, “qualquer coisa que seja tão central e essencial em sua vida que, caso você o perca, achará difícil continuar vivendo”. Segundo Keller, um caso de idolatria em curso se dá justamente quando “um ídolo tem uma posição de controle tão grande em seu coração que você é capaz de gastar com ele a maior parte de sua paixão e energia, seus recursos financeiros e emocionais, sem pensar duas vezes”. KELLER, Timothy. *Deuses falsos: Eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010, p. 15. Um rigoroso estudo sobre o significado do conceito de idolatria, sobretudo a partir de uma perspectiva veterotestamentária, pode ser encontrado em HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

¹⁴ AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005, XI.V.7.

Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De fato, não se chega ao ato mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora qual pode ser o começo da vontade má senão o orgulho? Efetivamente, o orgulho é o começo de todo o pecado.¹⁵

Para Agostinho, orgulhar-se é amar a si mesmo de forma absoluta, é se comprazer em si mesmo de forma última, é buscar a realização plena em si ao invés de buscá-la em Deus, e teria sido justamente esta a causa da queda de Adão e Eva.¹⁶ Tal ato resultou na deificação do próprio eu e na absolutização das coisas criadas como meio de autorrealização. Isto é, ao optar por amar a si de forma absoluta, o homem deixou de amar a Deus, pois não é possível amar e servir de forma absoluta a dois senhores (Mt 6.24).

Seria justamente este amor absoluto por si mesmo a manifestação originária do pecado em sua essência, a sua “substância ainda informe”. E será esse substrato potencial, ainda informe, de rebelião e apostasia, que mais tarde dará origem a toda forma de pecado consumado, individual ou socialmente compartilhado.¹⁷ Isso quer dizer que toda forma de pecado factual (individual ou social), como adultérios, homicídios, mentiras, cobiças, etc., em última instância tem uma origem comum e uniforme que é a idolatria do próprio eu, que se manifesta, primariamente, como autonomia emancipatória em relação a Deus e sua Palavra. Agostinho ratifica esta verdade quando afirma que o orgulho (*superbia* – amor próprio absolutizado) é o ponto de partida espiritual autorreferente da busca por realização absoluta e a raiz de todos os demais pecados.¹⁸

Com razão, a Escritura fixou o orgulho como o início de todo pecado... Portanto, o amor perverso de si mesmo priva da santa companhia o espírito inflado, e a miséria coarcta aquele que já deseja saciar-se mediante a iniquidade. Daí que, depois de ter dito em outra passagem: Os homens serão amantes de si mesmos, acrescentou em seguida: amantes do dinheiro, descendo da avareza geral, da qual o orgulho é o princípio, para esta especial que é própria dos homens.¹⁹

¹⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3 vols. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-1993, XIV.XIII.

¹⁶ Ibid. Ver também XIV.XVIII e AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.19-20.

¹⁷ Isso é atestado pela ordem hierárquica dos 10 mandamentos (Gênesis 20), cujo primeiro é justamente “não terás outros deuses diante de mim”. A epístola aos Romanos 1.18-32 também vai nesta direção quando apresenta a idolatria como o primeiro passo rumo a uma vida de pecados pessoais e sociais.

¹⁸ Ibid., XIV.XIII. Uma boa exploração da relação entre orgulho e idolatria, inclusive com aproximações às obras de Agostinho, é feita em RENO, R. R. *Pride and idolatry. Interpretation*, Apr. 2006, 60, 2; ProQuest Religion, p. 166.

¹⁹ AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.19-20.

O orgulho é um grande vício, e o primeiro dos vícios, o início, origem e causa de todos os pecados.²⁰

1.3.2 O ídolo maior, os ídolos menores e as suas imagens: a lógica interna da idolatria humana

Comumente as pessoas de uma determinada sociedade passam a idolatrar não apenas um, mas uma série de ídolos representativos daqueles ideais mais valorizados em sua época, que são os ideais mais importantes para a consecução de sua realização pessoal, familiar e social. Isso acontece porque a absolutização do eu não dá conta da exigência que só o amor absoluto a Deus pode dar, que é oferecer a suprema realização humana. Por isso, para supostamente assegurar sua própria realização à parte do amor a Deus, o homem busca complementar esta insuficiência depositando o seu amor e a sua confiança última (fê) nas ideias representadas pelas coisas mais valorizadas pela sociedade, como dinheiro, poder, beleza, etc., que, por sua vez, serão usadas no interesse do próprio eu; estes seriam os ídolos menores ou subsidiários. Contudo, estes ídolos menores são “descartáveis”,²¹ pois é o ídolo maior (eu) quem elegerá os ídolos menores e quem determinará o lugar de cada um deles no panteão construído pelo coração humano. A permanência ou não destes ídolos menores dependerá da capacidade que eles têm de trazer satisfação ao ídolo maior que é o próprio eu. O que quero dizer é que ninguém idolatra o dinheiro pelo dinheiro, mas sim por causa de seu suposto potencial em trazer realização ao eu. Foi a respeito dessa pródiga dinâmica religiosa apóstata do coração humano que falou Calvino, quando afirmou:

E não só isso, mas também que os seres humanos, quase que um a um, têm tido seus próprios deuses. Porque, como à ignorância e às trevas se adicionam a temeridade e a petulância, dificilmente um só jamais se achou que não fabricasse para si um ídolo ou imagem no lugar de Deus...²² *Do que é lícito concluir que a imaginação do homem é, por assim dizer, uma perpétua fábrica de ídolos*”.²³

²⁰ AGOSTINHO. *Sermones. Obras de San Agustin*. Madrid: La Editorial Católica, 1981, sermão 340A.1.

²¹ John Maynard Keynes parece ir nesta mesma direção quando, ironicamente, afirma que tão logo a idolatria do ideal de prosperidade econômica seja atingida, seria possível descartar os ídolos inconvenientes representados pela avareza e pela usura que a teriam tornado possível. KEYNES, John Maynard. *Economic possibilities for our grandchildren*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1932, p. 372. Embora concorde com a crítica feita por Goudzwaard a Keynes de que não seria tão fácil se desvincular dos ídolos do nosso tempo, no entanto, concordo com a idéia de que os ídolos menores existam apenas para servir e satisfazer o ídolo maior, que é o próprio eu, sendo descartáveis tão logo deixem de atender às expectativas das pessoas que vivem em sociedade. Sobre esta questão ver GOUDZWAARD, *Capitalism and progress*, p. 152.

²² CALVINO, *As Institutas*, I.V.12.

²³ *Ibid.*, I.XI.8.

Outra coisa importante é que todo processo de idolatria individual ou socialmente compartilhado não se dá necessariamente a partir da absolutização de coisas em si mesmas, mas daquilo que elas representam ou simbolizam para o eu, que é seu ídolo maior. Ou seja, os verdadeiros ídolos são as idéias simbolizadas pelas coisas absolutizadas. As coisas funcionam como imagens das idéias que elas representam. As imagens, ou ícones, são a representação visível daquilo que realmente está sendo adorado. Os deuses falsos (ídolos) são adorados e servidos através das imagens que os representam. Isso está de pleno acordo com a ordem expressa entre o primeiro e segundo mandamentos em Gênesis 20, e é claramente evidenciado desde a antiguidade.²⁴

Todos os nossos empreendimentos pessoais e culturais em última instância também são condicionados pelo nosso amor último e pela nossa fé: política, ciência, filosofia, educação, artes, trabalho, lazer e relacionamentos são afazeres intrinsecamente humanos e como tais envolvem o homem na sua integralidade, sendo, portanto, afazeres *indesconnectáveis* de sua raiz religiosa. Isso acontece graças ao caráter copulador do amor último e da fé sobre todos os nossos estados internos e atos externos: nossos sentimentos são moldados e dirigidos pelo nosso amor último e fé; os nossos desejos e o uso da nossa racionalidade também são condicionados pelo nosso amor último e pela nossa fé. É por esta razão que toda a realidade sócio-cultural e histórica refletirá em suas mais diversas manifestações esta dinâmica religiosa originária.

1.3.3 O processo social e histórico de compartilhamento de ídolos

Este ato de idolatria do eu, por sua vez, tem implicações sociais desastrosas, pois além de não satisfazer as supremas expectativas do homem por realização, tampouco resulta numa condição de harmonia consigo, com o próximo e com o mundo. Pelo contrário, esta egorreferência, com a conseqüente deificação do espectro criado, acaba levando o ser humano a uma condição de insatisfação e desarmonia em todo o seu horizonte de relacionamentos (consigo, com o próximo e com o mundo), que, na comunhão com outros seres humanos igualmente afetados por esse mal radical, desencadeará um “efeito dominó” de distúrbio e desagregação na ordem social e em todo o espectro cultural. Agostinho também vai nessa direção quando afirma:

²⁴ Na religião grega, por exemplo, Atena representava o ideal de conhecimento e sabedoria, Afrodite o ideal de beleza, Artemis o ideal de fertilidade e produtividade. Em todas as religiões politeístas e anímicas antigas é possível averiguar a relação entre ídolo/ideia e ícone. Embora ídolo e imagem acabem se tornando indissociáveis, o que as pessoas realmente adoram (servem com todo o coração) não é a imagem, mas aquilo que a imagem representa: a idéia por detrás da imagem. E isso acontece quando o homem coloca nela toda a confiança de sua vida, suas expectativas de que esta idéia saciará todas as suas necessidades de realização humana.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si, que leva ao desprezo de Deus, fundou a cidade terrena; o amor a Deus, que leva ao desprezo de si, fundou a cidade celestial...²⁵ Estes dois amores, dos quais um é santo, o outro impuro, um social, o outro privado, um que olha para o bem da utilidade comum em ordem à companhia celestial, o outro, que submete o comum a seu poder por causa da dominação arrogante, um sujeito a Deus, o outro, rival de Deus, um tranquilo, o outro, turbulento, um, pacífico, o outro, rebelde, um que prefere a verdade às louvaminhas dos que erram, o outro, ávido de louvor de qualquer maneira, um amigável, o outro, invejoso, um que quer para o próximo o que quer para si, o outro, que quer submeter o próximo a si, um que governa o próximo para a utilidade do próximo, o outro, para a sua utilidade; estes amores existiram antes entre os anjos: um nos bons, o outro nos maus; e separam as duas cidades fundadas no gênero humano sob a admirável e inefável providência de Deus que administra e ordena todas as coisas criadas, uma dos justos, a outra dos pecadores.²⁶

A transição da idolatria pessoal para a instância social se dá justamente através do compartilhamento tácito desta visão de mundo apóstata, possibilitada pela universalidade da queda e pelos mais diversos mecanismos de interação social. O coração das pessoas fornece o substrato (a idolatria do eu e seu desejo de emancipação de Deus) e a sociedade o molde (os ideais que serão absolutizados e as ocasiões para fazê-lo). Portanto, quando falamos de idolatria socialmente compartilhada, nós estamos falando de um processo, no qual o papel da sociedade na formação destes ídolos será o de dar forma e potencializar àquilo que o coração fornece, que neste caso é a essência ou matéria prima de todo tipo de pecado factual: a idolatria do eu e o impulso pela emancipação em relação ao seu ponto de referência último que é Deus e sua Palavra.

A comunhão de ídolos entre os seres humanos que vivem em sociedade é viabilizada pelo processo de compartilhamento de suas vivências e percepções de mundo através de mecanismos contínuos de interação e reciprocidade sociais, a partir de instâncias sociais mais elementares, como o contexto familiar, e grupos sociais mais básicos, até as instâncias mais complexas, fazendo sempre o caminho inverso e retroalimentando este processo. Este processo originará uma estrutura de plausibilidade que legitimará o trânsito sócio-cultural de vivências e percepções de mundo comuns validadas pela maioria. Esta estrutura de plausibilidade levará ao último estágio deste processo de compartilhamento interativo que é a institucionalização de crenças, valores ou até visões de mundo inteiras, através da criação de projetos de lei, políticas concretas como

²⁵ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV.28.

²⁶ AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.20.

programas econômicos e políticas públicas de saúde e educação, ou, no contexto cultural mais amplo, esta institucionalização pode acontecer também no estabelecimento de teorias científicas e filosóficas, ou de tendências artísticas e econômicas, dentre outras formas de institucionalização cultural.²⁷ Mas este processo de compartilhamento não acontece apenas pelas mãos dos indivíduos e grupos sociais. Os produtores ou formadores culturais também desempenham um papel de extrema relevância nesta dinâmica.

Por produtores ou formadores culturais me refiro aos principais captadores dos “sinais” emitidos pela sociedade. São os que melhor refletem, através de suas obras, o espírito da época, e que, por meio delas, também o retroalimentam: filósofos, ideólogos, artistas, cientistas, líderes políticos e religiosos, economistas, empresários da indústria cultural, escolas de pensamento, emissoras de TV, instituições políticas e religiosas, etc.

Os produtores ou formadores culturais funcionam, ao mesmo tempo, como produto e formadores da cultura. Funcionam como produto, pois, em última análise, suas produções culturais (propostas teóricas, artísticas, políticas, etc.) nada mais são que a formalização sistemática e autoconsciente das crenças e valores compartilhados, na maioria das vezes, de forma tácita, por toda uma sociedade em uma determinada época. Neste caso, os produtores culturais funcionam como boas “antenas receptoras” do espírito da época. Alguns, em função de sua genialidade, conseguem ir além, antecipando tendências futuras. Além disso, funcionam como formadores, pois, após adquirirem expressão objetiva através de suas produções culturais, as crenças e valores socialmente compartilhados presentes nas obras deles voltam a retroalimentar o fluxo de idéias vigentes, consolidando-as e engendrando novas tendências. Isso quer dizer que todo movimento de época não surge apenas por causa do esforço de seus idealizadores e proponentes mais fervorosos, mas sim porque o germe (crenças, valores, etc.) necessário à sua existência já estava, há algum tempo, sendo acalentado e nutrido pela cosmovisão da sociedade.

1.3.4 A relação entre fé, cultura e história a partir de uma perspectiva teorreferente

Segundo o paradigma filosófico reformacional, do qual também estamos partindo, podemos afirmar que a fé do ser humano foi estruturada para

²⁷ Goudzwaard atribui às ideologias um papel de destaque neste processo de compartilhamento. Segundo ele, ideologia seria “um sistema integral de valores, concepções, convicções e normas que são utilizados como um conjunto de ferramentas para se chegar a um fim social único, concreto, todo-abrangente”. GOUDZWAARD, Bob. *Idols of our time*. Illinois: Inter-Varsity Press, 1981, p.18. Sobre a relação entre ideologia e idolatria, além da obra mencionada, recomendo também a leitura de GOUDZWAARD, Bob; VENNEN, Mark V.; VAN HEEMST, David. *Hope in troubled times: A new vision for confronting global crisis*. Grand Rapids: Baker, 2007, p. 31-45.

transcender o espectro temporal e se dirigir, necessariamente, à revelação de Deus a fim de confiar de maneira absoluta nela.²⁸ Esta condição de “confiança última”, própria da estrutura da fé, resulta num processo de absolutização do objeto por ela buscado (deificação). Em função da Queda, o coração não regenerado permanece fechado para a revelação de Deus, fazendo com que a fé se dirija à realidade criada, absolutizando os aspectos e idéias nos quais ela (realidade) se manifesta.²⁹ Segundo a filosofia reformacional, também seria próprio da estrutura da fé conduzir o processo de abertura e desenvolvimento cultural.³⁰ É por isso que a abertura cultural, após a queda, sempre se dá de maneira restritiva (sob a direção de uma fé majoritariamente apóstata). Quem imprime a direção última do desenvolvimento histórico-cultural é o conteúdo da fé da sociedade, que comumente são representações dos ídolos cultivados nos corações dos indivíduos dessa sociedade. O desenvolvimento cultural só se daria de maneira harmoniosa e numa direção saudável se a fé da sociedade estivesse totalmente aberta para a revelação de Deus, algo impensável no presente estado de coisas. A abertura da fé depende da abertura do coração do homem ao verdadeiro conhecimento de Deus e de si mesmo, o que só é possível através do poder regenerador da Palavra e do Espírito Santo.

O desenvolvimento histórico-cultural, no entanto, tem refletido ora a fé de sociedades inteiras completamente fechadas para a revelação de Deus, ora o conflito de uma fé aberta e uma fé fechada.³¹ Em todos estes casos, existe desenvolvimento cultural, mas sempre numa condição majoritariamente apóstata, resultando, portanto, em desarmonias e antinomias culturais.³²

Cada época da história traz consigo os seus principais ídolos. A transição de um período histórico para outro comumente é marcada pela mudança de ídolos globais. Quando os ídolos de uma determinada época deixam de satisfazer a sociedade, esta os substitui por outros, colocando neles a sua plena confiança (fé). É a partir desta dinâmica religiosa originária e socialmente compartilhada que são deflagradas as transformações dos padrões de regularidade sócio-culturais que determinarão as características de uma determinada visão de mundo macro-social e de um período histórico representado por ela.

²⁸ DOOYEWEERD, *A new critique of theoretical thought*, v. 1, p. 33; ver também: DOOYEWEERD, Herman. *Roots of western culture: pagan, secular, and Christian options*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 92-93.

²⁹ *Ibid.*, v. 2, p. 316.

³⁰ CHOI, Yong Joon. *Dialogue and antithesis: A philosophical study on the significance of Herman Dooyeweerd's transcendental critique*. Tese de Doutorado, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoer Onderwys, 2000, p. 22.

³¹ DOOYEWEERD, *A new critique of theoretical thought*, v. 2, p. 363-364.

³² DOOYEWEERD, *Roots of Western culture*, p. 104.

2. UMA BREVE ANÁLISE CRÍTICA TEORREFERENTE DA MODERNIDADE³³

Uma análise meramente sócio-descritiva da Modernidade não é capaz de desvelar as razões mais profundas que deflagraram este intenso processo de emancipação cultural. Sendo assim, precisamos de um método de análise que ultrapasse os limites dos modelos filosóficos, históricos e sociológicos vigentes, que tendem a reduzir a interpretação dos elementos fundamentais da questão a meros fatores de ordem sócio-cultural. A este método temos denominado de Análise Crítica Teorreferente (biblicamente orientada). A finalidade principal de uma análise crítica teorreferente seria a identificação e confrontação de pressupostos religiosos apóstatas, nas mais diversas manifestações da cultura humana, através de diálogo crítico. A finalidade subsidiária seria a redenção de aspectos criticamente analisados através da identificação, depuração (ou redefinição) e incorporação de momentos de verdade, presentes nas produções culturais, que façam sentido dentro do campo de significado escriturístico. E também a construção positiva de sistemas teóricos que reflitam os pressupostos cristãos, isentos, o máximo possível, de sínteses com os pressupostos apóstatas.

Sem desprezar os diversos fatores sócio-culturais envolvidos nas transformações ocorridas na Modernidade, podemos dizer que, em última instância, tal movimento de emancipação do Ocidente foi, *em parte*, uma expressão de proporções macroculturais, dos intentos religiosos apóstatas da sociedade ocidental em relação a Deus e sua Palavra. E isso se deu, sobretudo, através da fé em alguns ídolos socialmente compartilhados que foram sendo erigidos ao longo desse período. Estes podem ser representados pelo dualismo moderno *natureza e liberdade* (determinismo natural *versus* personalismo autônomo).³⁴ Os principais ídolos responsáveis pelo processo de emancipação apóstata da civilização moderna foram:

- Absolutização³⁵ do ideal de liberdade (autonomismo e individualismo);
- Absolutização do ideal de progresso (otimismo progressista);

³³ Obviamente que esta análise, além de breve, terá também um escopo limitado. Ela se limitará ao espectro filosófico moderno europeu.

³⁴ Sobre isso, ver DOOYEWEERD, *Roots of Western culture*, p. 148-174.

³⁵ Por “absolutização” devemos entender o processo de supervalorização de um determinado aspecto da realidade em detrimento de outros, deslocando seu significado da periferia para o centro da vida. Tal procedimento sempre envolve um ato de fé religiosa (confiança última, absoluta, incondicional) no aspecto ou ideal que está sendo absolutizado. Daí porque toda forma de absolutização ser uma expressão concretizada de um ato de deificação, ou idolatria, do coração humano no seu constante e inescapável processo de apostasia e emancipação.

- Absolutização do ideal de prosperidade econômica (economicismo, materialismo econômico);
- Absolutização do ideal de razão (racionalismo);
- Absolutização do ideal de exatidão matemática (clareza, distinção, ordem e medida);
- Absolutização do princípio de unidade lógica (sistematicismo);
- Absolutização do ideal de ciência e técnica (tecnologia) como forma de dominação da natureza (cientificismo e tecnicismo).

A confiança colocada nestes ídolos sociais contribuiu para a privatização da fé cristã e para a secularização do Ocidente, com a conseqüente minimização de sua relevância na esfera pública. Este processo de emancipação do Ocidente foi operacionalizado na modernidade através da seguinte lógica interna: desejo de emancipação (liberdade como autonomia), por meio do conhecimento claro e seguro da realidade, viabilizado pela razão “neutra e imparcial”, que visa à dominação da natureza (cientificismo e tecnicismo) e ao progresso social e econômico do mundo.³⁶

Mas todo este processo emancipatório, que caracterizou a Modernidade, nem sempre se deu na mesma proporção. Inicialmente, no Renascimento, ele ainda ocorria no interior de uma aura de respeito e devoção à tradição cristã. Mas posteriormente, sobretudo no Iluminismo, aqueles princípios emancipatórios modernos foram levados às últimas conseqüências, caracterizando assim a consolidação da idolatria socialmente compartilhada moderna. Toda confiança na possibilidade de um mundo melhor e mais próspero era colocada na idéia de progresso científico, tecnológico e econômico; as revoluções científico-tecnológica e industrial, ocorridas neste período, dão mostras disso.

³⁶ Bob Goudzwaard, em sua obra *Capitalism and progress*, acertadamente identifica a absolutização do ideal de progresso científico, tecnológico e econômico como um dos principais ídolos socialmente compartilhados da Modernidade. Nas suas palavras: “Não é uma questão fácil fornecer uma explicação satisfatória da esquizofrenia cultural do homem ocidental. Mas é claro que os intrigantes fenômenos que funcionaram como sintomas dessa clivagem estão, de alguma forma, relacionadas com a sua fé no progresso... Tornou-se evidente que o motivo ‘progresso’ não foi apenas um dos muitos possíveis motivos em ação, mas o que revelou características religiosas definitivas. O Ocidente aprendeu a viver pela fé no progresso, na esperança do progresso e pelo amor ao progresso... Na medida em que o homem ocidental atribui estatura divina às forças do progresso, podemos muito bem ser confrontados com uma situação paralela àquela da adoração de ídolos nas culturas primitivas. *A estas forças são dadas prerrogativas divinas, tão logo o homem coloque sua confiança incondicional nelas, isto é, tão logo passemos a depender do progresso econômico e tecnológico como os guias para o nosso bem-estar e como os mediadores da nossa felicidade*”. GOUDZWAARD, *Capitalism and progress*, p.151. Uma das evidências desta fé socialmente compartilhada no ideal de progresso pode ser vista em várias obras de autores iluministas da época. Uma das mais emblemáticas é a obra do filósofo iluminista Condorcet, *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, onde ele inventaria a história do progresso humano em etapas distintas, apontando, de maneira otimista, para o caráter cumulativo das conquistas humanas, o que, a seu ver, levaria a uma condição futura de perfectibilidade social sob a condução da razão, que à sua época já estaria às portas.

Isso não quer dizer que, no processo de desenvolvimento histórico-cultural da modernidade, estes ideais não tenham contribuído positivamente para o desenvolvimento do mundo.³⁷ Aliás, é importante que se diga que os mesmos não surgiram exclusivamente como resultado do espírito de emancipação apóstata, mas sim, foram utilizados de maneira religiosamente equivocada para atender aos fins idolátricos e emancipatórios de toda uma civilização. Na verdade, muitos dos princípios que surgiram na modernidade e que mais tarde foram absolutizados pelos seus formadores culturais (pensadores, ideólogos, políticos, teólogos, artistas, etc.), como, por exemplo, os ideais de progresso, racionalidade e cientificidade, dentre outros, só floresceram e se desenvolveram neste período porque o fizeram em “solo” cristão.³⁸ O mesmo ocorre em relação ao ideal de liberdade. Somente num contexto histórico-cultural influenciado pelos valores judaico-cristãos, ideais como estes poderiam ter se originado e se desenvolvido da maneira como fizeram. Não podemos nos esquecer, também, que sob os auspícios da redescoberta dos valores cristãos tal como apresentados pela Escritura, possibilitada pela Reforma Protestante do século XVI, o valor atribuído a estes ideais só fez crescer ainda mais.

Contudo, como a realidade sócio-cultural, nas suas mais diversas manifestações, em última instância reflete em sua dinâmica a ação conflituosa da presença da idolatria do coração humano, representada pelo espírito de emancipação apóstata, com a sua contraparte que seria a ação da graça geral de Deus, refreando esse desejo pecaminoso de emancipação e preservando, até certo ponto, aspectos da imagem que o homem herdou de seu Criador, é natural, então, que o desenvolvimento histórico seja o resultado de uma mescla entre um direcionamento religiosamente apóstata e a presença de momentos de verdade que refletem a participação de cristãos verdadeiros no mundo e o agir gracioso de Deus na história.³⁹ É bem verdade que, neste artigo, procurei ater-me apenas ao direcionamento idolátrico dado ao desenvolvimento histórico-cultural da Modernidade, mas existem outras obras que tentam resgatar os seus aspectos positivos.⁴⁰

³⁷ Neste caso em particular, o problema não está no ideal em si, mas na sua absolutização.

³⁸ Por exemplo: numa concepção tipicamente cíclica da história, própria da visão de mundo grega, especialmente a trágica, não havia lugar para a idéia de progresso linear.

³⁹ Agostinho, em sua filosofia/teologia da história, já advogava essa mesma compreensão: “Com a mescla das duas [cidades fundadas pelos dois tipos de amor antitéticos] o mundo caminha até serem separadas no último juízo, uma, unida aos anjos bons, até conseguir a vida eterna com seu Rei; a outra, unida aos anjos maus, até ser mandada para o fogo eterno com seu rei”. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV,20.

⁴⁰ Para uma apresentação crítica dos aspectos positivos e da influência da fé cristã no desenvolvimento da ciência moderna, ver: HOOYKAAS, R. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília: Polis, Editora da Universidade de Brasília, 1988, e PEARCEY, Nancy; THAXTON, Charles B. *A alma da ciência: Fé cristã e filosofia natural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

A partir de agora, demonstraremos como se deu esse processo paulatino de emancipação apóstata. Obviamente que teremos de delimitar nossa abordagem. Por isso procurarei demonstrá-la a partir das ênfases de alguns dos principais representantes filosóficos desse período. Essa abordagem é plenamente legítima, pois, como já vimos, o espírito emancipatório já se fazia presente na sociedade europeia de então, sendo estes formadores culturais os captadores de seus interesses e ideais socialmente compartilhados.

2.1 Definindo e delimitando conceitos

Definir períodos históricos ou movimentos de época nunca foi uma tarefa fácil e inequívoca. Apesar disso, nós que já estudamos no currículo escolar o panorama da história aprendemos que é possível dividi-la em períodos distintos. Essa divisão não é arbitrária, antes reflete a descontinuidade, ou até a ruptura paulatina, de uma visão de mundo compartilhada num nível macrossocial com a visão de mundo anterior de uma determinada civilização. A partir de alguns padrões de regularidade histórico-culturais é possível estabelecer, ainda que aproximadamente, a transição de um período ou movimento de época para o outro. Estes padrões de regularidade são aqueles fatores sócio-culturais, tais como um tipo próprio de perspectiva política, religiosa,⁴¹ econômica, artística, intelectual e científica compartilhado por toda uma sociedade ou civilização numa proporção abrangente, refletindo a cosmovisão global de uma determinada época, ou *Zeitgeist*. De um ponto de vista transcendental teorreferente, tais mudanças de cosmovisões globais sempre acontecem como reflexo da mudança de ídolos socialmente compartilhados.

Desde o advento do pecado, o mundo tem assistido a uma verdadeira batalha entre uma cosmovisão central que reflete os princípios e valores do Reino de Deus e a outra que reflete o espírito de rebelião e apostasia. O processo de emancipação em relação a Deus e sua Palavra, embora presente em todas as épocas da história, se intensificou muito na Modernidade. No entanto, antes de continuarmos, é necessário fazermos algumas delimitações conceituais.

É possível vermos comumente as palavras “modernidade” e “modernismo” sendo usadas de maneira intercambiável. Contudo, a partir de uma consideração mais específica é possível estabelecer distinções entre elas.

Podemos falar de Modernidade enquanto período histórico definido por determinados padrões culturais de regularidade. Trata-se de uma visão de mundo tipicamente europeia que se expandiu, expressando-se numa visão de mundo global, a ponto de determinar as feições de toda a civilização ocidental.

⁴¹ No sentido socialmente determinado.

Não é possível datarmos de maneira exata o início e o suposto término da Modernidade,⁴² mas a partir de uma análise do colapso dos padrões de regularidade culturais anteriores (período medieval) e do surgimento de novos padrões de regularidade (tipicamente modernos) é possível estabelecer, aproximadamente, a transição entre eles e o momento de consolidação das visões de mundo características desses padrões. Como já vimos, a modernidade é caracterizada basicamente pela absolutização dos ideais de liberdade (em oposição à absolutização do ideal medieval de autoridade) e de progresso via dominação da natureza através da razão e da ciência (em oposição ao ideal medieval de hierarquização da realidade e inferiorização da realidade terrena), dentre outros.

“Modernismo” comumente se refere às expressões culturais da visão de mundo tardo-moderna. Mais especificamente, esse conceito estaria principalmente associado a um movimento de época, originalmente relacionado ao campo artístico-literário, situado no final do século XVIII; contudo, esse movimento aparece de maneira mais explícita na segunda metade do século XIX e vai até o início do XX.⁴³ Como tal, o Modernismo representa, ao mesmo tempo, o ápice dos ideais e anseios modernos e os dilemas e antinomias ocasionados pela absolutização destes mesmos ideais, aplicados, sobretudo, à esfera artístico-literária.⁴⁴ O Modernismo, enquanto movimento artístico-literário, incorpora a euforia e o deslumbre do artista no tocante aos avanços urbanísticos, políticos, industriais, científicos e tecnológicos proporcionados pela Modernidade (arte futurista), ao mesmo tempo em que se apresenta como crítica do estilo de vida moderno (vanguardas oníricas: dadaísmo, cubismo, surrealismo).⁴⁵

Há maneiras diferentes de datar o início do período moderno. Entendemos que a Modernidade, enquanto período histórico, surge tendo como momento de transição o Renascimento. Portanto, para os fins de nossa abordagem, vamos datar o início da Modernidade entre os séculos XV e primeira metade do XVII, e seu ápice no século XVIII.

⁴² Afirmar categoricamente se estamos ou não experimentando um momento de ruptura ou de continuidade em relação ao projeto moderno clássico, além de ser uma questão extremamente debatida no cenário filosófico-sociológico atual, para nós que nos encontramos no centro dos acontecimentos históricos, esta questão ainda está muito distante de um diagnóstico claro e definitivo. Particularmente, penso que, no geral, há razões muito plausíveis para acreditar que atualmente o mundo tem vivenciado a intensificação e radicalização de alguns princípios exaltados pela Modernidade Iluminista, ao mesmo tempo que percebo momentos de emancipação em relação a outros princípios que eram caros à visão de mundo estritamente moderna. Mas sobre isso falaremos mais detidamente no próximo artigo.

⁴³ HARRISON, Charles. *Modernismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 6.

⁴⁴ A obra de Harrison, *Modernismo*, fornece uma boa e acessível introdução sobre este assunto.

⁴⁵ Ver Ibid.

2.2 *Antecedentes culturais da cosmovisão moderna: o dualismo medieval*

A visão de mundo moderna teve como antecedente cultural a cosmovisão dicotômica medieval entre “sagrado” e “profano”, fundada no binômio natureza-graça.⁴⁶ Essa cosmovisão pseudocristã resultou, inicialmente, da síntese entre as visões de mundo judaico-cristã e helenística e vigorou praticamente durante todo o período medieval, especialmente na Baixa Idade Média.⁴⁷ Segundo ela, a realidade seria composta de dois domínios relativamente autônomos e estanques, o domínio da natureza e o domínio da graça. O domínio da natureza envolveria tudo aquilo que estivesse intimamente ligado ao mundo físico e temporal: razão, cultura, filosofia, ciência, governos, casamento, trabalho, família, etc., enquanto que o domínio da graça envolveria tudo aquilo que estivesse relacionado ao mundo celestial e à vida espiritual: fé, teologia, Palavra de Deus, culto, Igreja, sacerdócio, etc.

Durante todo o período medieval houve uma excessiva valorização do domínio da “graça” em detrimento do domínio da natureza. De tal forma que, para serem “santificadas”, as coisas pertencentes ao domínio da natureza deveriam “servir” ao domínio da graça. Isso é muito perceptível quando estudamos, por exemplo, a arte medieval.⁴⁸ Nesta época, obras de arte dignas eram aquelas que retratavam as realidades celestiais da cristandade.⁴⁹ Dificilmente vemos, neste período, pinturas de paisagem ou de circunstâncias quaisquer do cotidiano e da realidade natural, a não ser que estas servissem como pano de fundo para as realidades sacras. No geral, era assim que a arte era justificada no período medieval. É como se as expressões culturais só pudessem servir a Deus se fossem utilizadas no interior do domínio da Igreja, da teologia e do culto. Essa cosmovisão dualista não somente trouxe problemas para a esfera artística, mas também interferiu na ideia que se tinha de trabalho, ciência e nas relações entre Igreja e governos.

Tal predomínio despótico da esfera da “(pseudo)graça” sobre a esfera da “natureza”, segundo a ideologia católico-romana, ocorrido durante todo o período medieval, forneceu à civilização européia do período moderno a justificativa para racionalizar o seu desejo socialmente compartilhado de emancipação de toda fonte de autoridade externa (inclusive a Palavra de Deus), com a consequente supervalorização do domínio da “natureza” sobre o da “graça”.

⁴⁶ Um tratamento crítico teorreferente e paradigmático sobre esta questão pode ser encontrado no quinto capítulo de *Roots of western culture*, de Herman Dooyeweerd, especialmente nas páginas 111-141.

⁴⁷ DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p. 111-121.

⁴⁸ Uma extensa análise da arte medieval pode ser vista em KESSLER, Herbert L. *Seeing medieval art*. Ontario: Broadview Press, 2004.

⁴⁹ ROOKMAAKER, H. R. *Arte moderno y la muerte de una cultura*. Barcelona: Editorial Clie, 2003, p. 49-52.

A única exceção, nesse período fortemente antropocêntrico e emancipatório (modernidade), foi o movimento de Reforma Protestante do século XVI, que redescobriu, à luz da Escritura, o fundamento de uma cosmovisão cristã integral: a idéia de que não há duas realidades nem relativa e nem tampouco absolutamente autônomas, mas sim uma realidade integralmente criada por Deus, no entanto, caída, mas em processo de redenção graças à obra de Cristo Jesus.⁵⁰ Entretanto, não foi a cosmovisão bíblicamente orientada, resgatada pelos reformadores, que prevaleceu. Já nesse momento de transição entre o Medieval e a Modernidade (séculos XIV, XV e XVI), esta divisão entre os domínios da natureza e da graça havia se tornado incontornável, impulsionando o processo de secularização do Ocidente (absolutização do domínio da natureza), com o consequente processo de privatização do domínio da graça.

2.3 O Renascimento como transição entre os períodos medieval e moderno: o início formal do processo emancipatório da Modernidade

O Renascimento é o período histórico e movimento cultural que representa, simultaneamente, o marco de transição e o início da Modernidade. Muitos dos renascentistas acreditavam que, durante a Idade Média, a cultura antiga, em alguns casos, havia sido esquecida e em outros casos havia se degenerado em especulações metafísicas. Além disso, viviam numa época que crescentemente valorizava a eloquência, a elegância na escrita e no discurso. O surgimento das repúblicas italianas e das monarquias modernas exigia, cada vez mais, pessoas que fossem capazes de defender os interesses dos governos através do discurso elegante, claro e persuasivo. Isto levou a uma busca

⁵⁰ No geral, foi isso mesmo o que aconteceu. Contudo, é necessário dizer que nem sempre todos os reformadores magisteriais foram coerentes e uniformes na aplicação desse princípio. Uma análise detalhada dos escritos deles demonstrará isso. Lutero, por exemplo, a despeito de sua imensa contribuição ao ideal bíblicamente orientado de um sacerdócio universal dos crentes, expressava em seu discurso, vez por outra, uma tensão própria da presença do motivo dualista natureza e graça em sua visão de mundo, sobretudo aquela radicalizada pelo nominalismo de Ockam. Exemplo disso era a sua perspectiva a respeito do papel da razão no domínio da graça (fê e teologia). Sobre isso, ver: HARRISON, Peter. *Philosophy and the crisis in religion*. In: HANKINS, James (Org.). *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 245. Certamente, o reformador que melhor expressou este ideal crítico representado pela aplicação integral e abrangente da Palavra à totalidade da vida foi Calvino. Entretanto, não podemos perder de vista que nem mesmo os escritos de Calvino estiveram plenamente imunes de algum tipo de síntese com os pressupostos acalentados pela visão de mundo de seu tempo. O que deve ser visto com naturalidade. Afinal, vivemos numa condição caída, sorvendo dia a dia os resultados dos efeitos do pecado sobre nossa racionalidade e sobre a percepção da realidade que nos envolve, a despeito de já experimentarmos a operação redentiva da graça de Deus em nossos corações. Com nossos antepassados na fê não era diferente: eles também tinham “pés de barro”. Reconhecer isso é muito importante, pois nos dá uma perspectiva realista e honesta da história, e resguarda nossa admiração pelos nossos antepassados na fê e pela tradição que eles nos legaram, ao mesmo tempo em que nos condiciona a confiar de maneira absoluta tão somente na Palavra do Senhor Deus.

renovada pela retórica, cujo estudo já era comum na Idade Média. Esses que estudavam as obras clássicas de retórica (Cícero, Sêneca, etc.) passaram a ser chamados Humanistas.⁵¹

O humanismo renascentista foi um movimento muito eclético em se tratando de suas razões, finalidades e tendências. Entretanto, pode ser afirmado que este movimento se caracterizou por um objetivo comum, um retorno *ad fontes* aos clássicos gregos e latinos motivado pelos *studia humanitatis* – o estudo das humanidades ou artes liberais – que no século XV incluía matérias como poesia, gramática, retórica, história e filosofia moral.⁵² Segundo Kristeller, o humanismo renascentista, “pelo menos na sua origem e nos seus típicos representantes”, foi “uma tendência geral daquela época para atribuir grandíssima importância aos estudos clássicos e para considerar a antiguidade clássica como modelo e medida comum para todas as atividades culturais”, “um vasto movimento cultural e literário que, na substância, não foi filosófico, mas teve importantes implicações e consequências filosóficas”.⁵³ Tal busca pelos clássicos era motivada pelo seu compromisso com o ideal de eloquência, muito comum desde os retores medievais de quem os humanistas eram herdeiros diretos. A idéia era imitar os modelos clássicos e aprender com eles a se expressar e a escrever bem, o que acabou desembocando nas análises filológicas renascentistas.⁵⁴ Mas o cultivo humanista dos clássicos antigos não se restringiu apenas a interesses políticos e aos valores cívicos e culturais. Refiro-me, em especial, à aplicação dos princípios humanistas à religião cristã. Por “humanistas cristãos” devemos entender aqueles estudiosos que aliavam à educação, aos interesses e aos métodos do humanismo a devoção e os ensinamentos do cristianismo.⁵⁵ Francesco Petrarca (1304-1374), um dos primeiros e

⁵¹ Segundo Paul Kristeller, o uso do termo *humanismus* para designar aquele movimento de resgate da cultura clássica antiga através da leitura dos clássicos, característico dos séculos XIV ao XVII, é relativamente recente, tendo sido “cunhado em 1808 por um pedagogo alemão, Friedrich Immanuel Niethammer, para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, contra as exigências, então emergentes, de um método educativo mais prático e mais científico. Em tal sentido, o termo é aplicado por muitos historiadores do século XIX aos doutos do Renascimento, que tinham já também defendido e fixado a função essencial dos clássicos no currículo dos estudos, e em algumas cidades alemãs tinham fundado, durante o século XVI, escolas que ainda no século XIX prosseguiram na mesma tradição”. KRISTELLER, P. O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 16.

⁵² KRISTELLER, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 194.

⁵³ KRISTELLER, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 99, 29.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 90. Kristeller aponta para o caráter redundante da expressão “humanismo cristão”, afirmando que, na sua origem, o humanismo renascentista foi um movimento tipicamente cristão (*Ibid.*, p. 90). Ele chama de “lendárias e preconceituosas” as análises historiográficas da Renascença realizadas no século XIX, por traçarem um cenário de hostilidade e rejeição ao cristianismo por parte da cultura renascentista. Segundo ele, os recentes estudos historiográficos feitos por estudiosos de seu tempo tendiam a ir na direção oposta (*Ibid.*, p. 76-78).

principais humanistas cristãos, articulou a fé cristã a partir daqueles princípios humanistas que seriam consagrados e cristalizados séculos depois na forma de uma tradição consolidada e abrangente. Averso à teologia escolástica, Petrarca insistia no resgate da cultura cristã antiga representada, especialmente, pelas fontes bíblicas e patrísticas do cristianismo.⁵⁶

Conquanto o Renascimento tenha sido um período de redescoberta dos clássicos gregos e latinos e de novas fontes de conhecimento, tal movimento em si já demonstrava a sua contraparte: uma época de profundas incertezas quanto às fontes tradicionais de conhecimento e a possibilidade de alcançá-lo de forma segura.

O Renascimento foi um período de profundos contrastes, uma época em que era possível se ver correntes de pensamento opostas entre si se entrecruzando para formar novas propostas. No Renascimento, por exemplo, temos um resgate do platonismo ao mesmo tempo que ocorre um paulatino declínio do realismo epistemológico. Uma época em que correntes esotéricas como a astrologia e a alquimia conviviam já com os princípios rigorosamente racionais da ciência moderna nascente.⁵⁷ Portanto, uma época de transição em que a diversidade antitética de propostas e fontes de conhecimento disponíveis acabava por relativizar e até inviabilizar toda pretensão por um conhecimento seguro e verdadeiro do mundo. Daí a bem-sucedida investida do ceticismo filosófico renascentista, representado por pensadores do calibre de François Rabelais (1494-1553) e Michel de Montaigne (1533-1592), e da proeminência do nominalismo filosófico, correntes estas mais afinadas com o espírito da época.

Foi justamente num contexto intelectual como este, onde as características da concepção epistemológica moderna já estavam sendo delineadas, que surgiram diversas incertezas acerca da veracidade e possibilidade do conhecimento da realidade e autenticidade de suas fontes, pois agora conhecer implicava em discrepâncias entre o objeto e o conhecimento acerca dele, e isso incluía a realidade espiritual.⁵⁸ É inegável a contribuição do nominalismo, do humanismo e do ceticismo renascentistas para o declínio desta visão de mundo realista e essencialista. Em geral, na teoria do conhecimento esposada pelos nominalis-

⁵⁶ Ibid., p. 83.

⁵⁷ VASOLI, Cesare. *I miti e gli astri*. Nápoles: Guida, 1977. Nesta obra Vasoli destaca a importância que a astrologia tinha neste período. Por exemplo, Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo renascentista, era favorável ao uso da astrologia a despeito de seu apego ao princípio da razão, enquanto que Pico Della Mirandola a considerava incompatível com a dignidade humana fundada nos ditames da liberdade e da razão. Ver, por exemplo, GANHO, Maria Lurdes S. Acerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola. In: *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 31. Sobre a relação entre o método científico moderno nascente e a prática da alquimia, ver a crítica de Bacon no *Novum organum*, I.LXXIII.

⁵⁸ BOUWSMA, William James. Calvin and the Renaissance crisis of knowing. *Calvin Theological Journal*, v. 17:2, 1982, p. 191.

tas, princípios metafísicos e verdades reveladas não podiam ser demonstrados, mas apenas aquelas proposições que fossem imediatamente evidentes ou que fossem deduzidas necessariamente de proposições imediatamente evidentes.⁵⁹

Além disso, podemos dizer que o Renascimento foi uma época de transição entre um tipo de racionalidade medieval fundado na lógica escolástica e na metafísica clássica, que experimentava paulatino declínio, e o surgimento de uma racionalidade moderna. O problema é que enquanto a relação de confiança com esta nova racionalidade não se estabelecia de maneira absoluta, um vazio de absolutos consolidados forçava os homens da época a buscar um princípio de fundamentação e ancoragem não racional para o seu conhecimento do mundo, de si mesmos e de Deus, o que muitos deles encontravam na absolutização dos sentimentos e da experiência (sensória, da fé, etc.). Porém, tal expediente foi temporário, pois embora o Renascimento fosse um período de crise quanto às suas fontes tradicionais de conhecimento, podemos dizer também que foi um período de “gestação” e afirmação de novos ideais, sobretudo sob o signo da emancipação antropocêntrica.

Desde a Baixa Idade Média esse processo emancipatório já estava em curso, pois já era comum atribuir à razão humana autonomia em relação à fé, no tocante ao domínio da natureza.⁶⁰ No Renascimento este processo emancipatório viabilizado pelos ideais de liberdade e razão se intensifica, mas ainda não de maneira virulenta e deliberada. Um exemplo representativo disso é Giovanni Pico della Mirandola (1463-1496), que escreveu *Discurso sobre a dignidade humana*, tido como um dos principais fundamentos renascentistas do antropocentrismo moderno.

Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: “Ó Adão, não te demos nenhum lugar determinado, nenhum aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determina-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.”⁶¹

⁵⁹ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 796.

⁶⁰ DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p.117-118.

⁶¹ MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 51.

Neste texto percebe-se a exaltação da dignidade humana, sobretudo no tocante a sua identificação com a capacidade racional e com a liberdade, mas ao mesmo tempo o faz ainda a partir de um registro cristão. Ou seja, já se trata de um movimento de emancipação fundado no antropocentrismo e ideal de liberdade autônoma, mas ainda no interior de um contexto marcado pelo respeito à tradição cristã. Tanto é que, no texto acima, Pico Della Mirandola está parafraseando a bênção criacional de Deus ao homem através de uma suposta prerrogativa de autonomia concedida pelo Criador a ele.

2.4 Século XVII: racionalismo clássico e a “fermentação” do projeto emancipatório moderno

No final do século XVI já são perceptíveis os desdobramentos do projeto emancipatório humano acalentados e nutridos no Renascimento através da absolutização paulatina dos ideais antropocêntricos de liberdade e racionalidade. Um destes desdobramentos é a absolutização do ideal de dominação da natureza por meio da razão, bem como a intensificação da crítica ao princípio de autoridade, tão caro aos medievais.

2.4.1 Francis Bacon (1561-1626) e o *Novum Organum* (1620)

Seguindo o espírito da época, Bacon também contribuirá para o alargamento da autonomia entre os domínios da fé e da razão, já iniciado e intensificado no final da Baixa Idade Média.⁶² Ele fez isso restringindo o campo de atuação da fé ao domínio da teologia somente, e ampliando o campo de atuação da razão quando aplicada à experiência sensível (empirismo).

Francis Bacon é considerado um dos fundadores do método experimental, da ciência moderna e do empirismo. Seu método, bem como sua concepção de ciência, tem como fundamento sua crítica à lógica aristotélica tal como usada pelos escolásticos medievais,⁶³ e também à metafísica clássica, que servia de fundamento para a ciência medieval.⁶⁴ Bacon estabelece três tipos de falsas ciências.⁶⁵ Uma delas, em particular, nos interessa, pois ilustra sua concepção acerca da relação entre revelação e ciência, entre teologia e filosofia:

Mas a corrupção da filosofia, advinda da superstição e da mescla com a teologia, vai muito além e causa danos tanto aos sistemas inteiros da filosofia quanto às suas partes, pois o intelecto humano não está menos exposto às impressões da fantasia que às das noções vulgares. ... Alguns modernos incorreram em tal

⁶² Uma evidência disso é a proposta filosófica de William of Ockam. Ver DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p. 137-139.

⁶³ BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, I, XI, XII, XIII, XIV.

⁶⁴ *Ibid.*, I, XV, XVI, XVIII, XIX, LXVII.

⁶⁵ *Ibid.*, LXII-LXV.

inuidade que, com grande leviandade, tentaram construir uma filosofia natural sobre o primeiro capítulo do Gênesis, sobre o Livro de Jó e sobre outros livros das Sagradas Escrituras, buscando assim os mortos entre os vivos. É da maior importância coibir-se e frear esta inuidade, tanto mais que dessa mescla danosa de coisas divinas e humanas não só surge uma filosofia absurda, como também uma religião herética. Em vista do que é sobremodo salutar outorgar-se, com sóbrio espírito, à fé o que à fé pertence.⁶⁶

Embora Bacon, corretamente, entenda não ser papel das Escrituras fornecer um conhecimento científico do cosmos, contudo, a separação estanque entre os domínios da fé (“coisas divinas”) e da razão, tal como preconizada por ele, dá mostras do potencial emancipatório moderno já neste período. Em sua concepção, as “coisas divinas” deveriam ser tratadas apenas no âmbito da fé, enquanto que as “coisas humanas” (filosofia, ciência, etc.) deveriam gozar de completa independência em relação ao âmbito da fé. A mesma crítica é dirigida às sínteses explícitas entre teologia e filosofia, muito comuns durante todo o período medieval, especialmente na Baixa Idade Média.

Não se deve esquecer de que, em todas as épocas, a filosofia se tem defrontado com um adversário molesto e difícil na superstição e no zelo cego e descomedido da religião... Além disso, nas atuais circunstâncias, as condições para a ciência natural se tornaram mais árduas e perigosas devido às sumas e aos métodos da teologia dos escolásticos. Estes, como lhes cumpria, ordenaram sistematicamente a teologia, e lhe conferiram a forma de uma arte, e combinaram, com o corpo da religião, a contenciosa e espinhosa filosofia de Aristóteles, mais que o conveniente.⁶⁷

Ao fazer esta crítica, Bacon reduz o conceito de “religião” às suas manifestações socialmente determinadas, acreditando ser possível a existência de uma área de atuação religiosamente autônoma e neutra para o uso da racionalidade. Isso também fica evidente quando Bacon discorre sobre os temores que muitos tinham, em sua época, de que a mudança para um novo paradigma filosófico, ou mesmo o surgimento da filosofia natural (ciência) moderna, representaria uma ameaça à religião cristã:

Outros temem que, pelo exemplo, os movimentos e as mudanças da filosofia acabem por recair e abater-se sobre a religião. Outros, finalmente, parecem temer que a investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfias-

⁶⁶ Ibid., I.LXV.

⁶⁷ Ibid., I.LXXXIX.

sem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancial da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder. Certamente, não errou o que disse: “Errais por ignorância das Escrituras e do poder de Deus”, onde se unem e combinam em um único nexos a informação da vontade de Deus e a meditação sobre o seu poder. Ademais, não é de se admirar que tenha sido coibido o desenvolvimento da filosofia natural, desde que a religião, que tanto poder exerce sobre o ânimo dos homens, graças à imperícia e o ciúme de alguns, viu-se contra ela arrastada e predisposta.⁶⁸

Como se pode perceber, em Bacon a separação entre os domínios da fé e da razão, representados, respectivamente, pela teologia e pela filosofia/ciência, não era algo apenas desejável, mas necessário para o bom andamento de ambas as esferas. No entanto, apesar desta fragmentação da realidade em dois domínios estanques e autônomos (religioso e natural), Bacon ainda considerava a primazia da fé e das Escrituras no domínio religioso.

Aliado a isso, no século XVII, o ideal de ciência se desenvolveu paulatinamente, sobretudo a partir da fé na ideia de que o bom uso da razão se faria através da condução do método geométrico.⁶⁹ Com ele o homem poderia conhecer a verdade sobre o mundo de maneira certa e segura, fundado nos princípios matemáticos formais de clareza e distinção. O otimismo gerado pela aplicação bem-sucedida do método geométrico aos campos da astronomia, física (Galileu e depois Newton) e filosofia (Descartes, Locke, etc.) era tão grande que o filósofo Thomas Hobbes (1588-1679) acreditava ser possível conceber uma ciência clara e distinta do comportamento humano e da atividade política a partir da aplicação do método geométrico a estas áreas.

Outro ideal tipicamente moderno que dominou o espectro intelectual do século XVII e que serviu como paradigma explicativo para a filosofia e ciência modernas nascentes foi o ideal mecanicista. Trata-se da ideia de que a natureza era regida por leis determinísticas, à semelhança do funcionamento dos

⁶⁸ Ibid. Ênfase minha.

⁶⁹ Descartes foi um dos pensadores do século XVII que absolutizou os princípios de exatidão matemática tais como ordem e medida, clareza e distinção, e os utilizou para estruturar os elementos do conhecimento. Isso quer dizer que o método cartesiano estava baseado no princípio de *mathesis universalis*. A *mathesis universalis* seria a essência racional, não somente da matemática, mas também de todo e qualquer conhecimento científico. É o princípio geral e unificador que subjaz todas as ciências interligando-as, e que se manifesta essencialmente em “ordem e medida”, não importando o objeto no qual ela é aplicada. Esta “ciência universal” seria responsável pelas relações abstratas de proporção que poderiam desvelar as estruturas comuns a todos os objetos examinados. Sobre isso vide DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, s/d, Regra 9, p. 29.

mecanismos de uma máquina. Naquela época, que foi um período de grandes e úteis invenções, o ideário presente à imagem de uma máquina servia como uma metáfora muito sugestiva da natureza do mundo e de seu funcionamento.⁷⁰

2.4.2 O racionalismo supernaturalista de René Descartes (1596–1650)

Nos filósofos racionalistas do século XVII ainda é perceptível a importância dada à razão como faculdade capaz de escrutinar, de maneira autônoma, a realidade metafísica, sobretudo demonstrar a existência de Deus e a distinção substancial entre alma e corpo.⁷¹ O título das *Meditações metafísicas* de Descartes demonstra isso: “Meditações concernentes à Primeira Filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas”.⁷² Além desse aspecto, a carta de dedicatória ao deão e aos doutores da Faculdade de Teologia da Sorbonne, carta essa que encabeça as *Meditações metafísicas*, também nos informa acerca de outros aspectos interessantes acerca da concepção de Descartes sobre a razão, tal como o caráter religiosamente neutro e o alcance universalmente válido da razão em comparação com o alcance mais restrito da fé:

A razão que me leva a apresentar-vos esta obra é tão justa – e, quando conhecerdes seu desígnio, estou certo de que tereis o também justo desígnio de tomá-la sob vossa proteção – que penso nada melhor poder fazer, para torná-la de algum modo recomendável a vossos olhos, do que dizer-vos, em poucas palavras, o que me propus nela. *Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural.*⁷³

No texto acima, Descartes afirma que demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma seria mais função da filosofia (razão) que da teologia (fé), pois a fé forneceria certeza apenas a quem crê, enquanto que a razão forneceria provas tanto a crentes quanto a descrentes, pois seu alcance demonstrativo seria universal.

⁷⁰ COLLINGWOOD, R. G. *Idea de la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Economica, 1950, p. 19-20.

⁷¹ Daí a alcunha de “racionalismo supernaturalista”.

⁷² DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

⁷³ Carta “Aos senhores deão e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”. In: DESCARTES, *Meditações*. Ênfase minha.

Ao fazer isso, Descartes reduz o alcance das demonstrações propriamente teológicas da existência de Deus e da alma ao domínio da comunidade da fé, enquanto amplia o alcance das demonstrações racionais acerca da existência de Deus e da alma ao domínio mais amplo da natureza. Este movimento em si já sinaliza, de maneira embrionária, aquele processo já em curso na cosmologia européia do século XVII que mais tarde desembocará na secularização do Ocidente, na privatização do domínio da fé e no predomínio da razão como faculdade legítima da esfera pública.

Além disso, sabedor de que a principal razão que faz com que muitos ímpios não queiram crer de forma alguma que existe algum Deus e que a alma é distinta do corpo, e que eles declaram que ninguém até o presente momento pôde demonstrar essas duas coisas; apesar de eu não ser absolutamente dessa opinião, mas que, ao contrário, sustente que quase todas as razões apresentadas por tantas grandes personagens, no que diz respeito a essas duas questões, são outras tantas demonstrações e, quando são bem entendidas, afirme que seja quase impossível criar novas, acredito que nada poderia ser feito de mais útil na filosofia do que procurar, com interesse e zelo, as melhores e mais sólidas razões e dispô-las numa ordem tão clara e tão exata que, a partir daí, seja certo a todo o mundo serem verdadeiras demonstrações.⁷⁴

Estas palavras de Descartes também apontam para o otimismo presente à atmosfera intelectual de sua época quanto ao potencial demonstrativo da razão humana, inclusive no tocante às realidades metafísicas. Para ele o problema da incredulidade seria essencialmente uma falta de convencimento racional acerca das realidades divinas. Descartes acreditava realmente no poder de demonstração de seu método, fundado nos princípios matemáticos de clareza e distinção, a ponto de propô-lo indiretamente como um substituto mais eficaz às demonstrações medievais acerca da existência de Deus.

...e, enfim, depois que as razões pelas quais eu provo que existe um Deus e que a alma humana se distingue do corpo tiverem sido levadas ao ponto de clareza e evidência a que eu tenho certeza ser possível conduzi-las, que deverão ser tomadas como demonstrações muito exatas, e quiserdes declarar isto mesmo e testemunhá-lo publicamente; eu não duvido, digo, que, se isto for realizado, todos os equívocos e falsas opiniões que nunca existiram acerca dessas duas questões sejam em breve eliminados do espírito dos homens. Porque a verdade fará com que todos os doutos e pessoas de espírito aceitem vosso julgamento e vossa autoridade, de tal maneira que os ateus, que são habitualmente mais arrogantes do que doutos e sensatos, se dispam de seu espírito de contradição ou talvez sustentem, eles mesmos, as razões que verão serem acolhidas por todas as pessoas de espírito como demonstrações, receando parecerem desprovidos

⁷⁴ Ibid.

de inteligência; e enfim, todos os outros facilmente se renderão diante de tantos testemunhos que não existirá mais ninguém que se atreva a duvidar da existência de Deus e da separação real e verdadeira da alma humana em relação ao corpo.⁷⁵

Mas é no corpo das *Meditações metafísicas* que vemos, de maneira explícita, os aspectos que diferenciam o tipo de demonstração racional da existência de Deus praticada pelos pensadores medievais do tipo de demonstração racional preconizado pelo racionalismo supernaturalista moderno. Em Descartes é o eu pensante (*ego cogito*) que se transforma no fundamento indubitável a partir do qual se demonstrará, clara e distintamente, até mesmo a idéia de que Deus existe.⁷⁶ Sem o estabelecimento desta certeza primária, nada poderia permanecer ante a aplicação da dúvida metafísica, usada metodicamente por Descartes para encontrar uma certeza tão segura e clara que pudesse passar pelo seu crivo. Tal movimento representa o início do deslocamento paulatino do fundamento central de toda forma de saber, que agora deixa de ser Deus e passa a ser o eu pensante, como também a importância indispensável do exercício autônomo da razão discursiva e do método adequado como viabilizadores deste conhecimento seguro e não mais a fé na revelação.

2.4.3 O racionalismo supernaturalista de John Locke (1632-1704): fé e razão no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*

Dando prosseguimento ao nosso inventário sobre o projeto moderno de emancipação do Ocidente europeu através da razão autônoma, em Locke percebemos já cristalizada a tendência presente no espírito da época de distinguir, de maneira mais compartimentalizada, as atribuições estanques e os domínios legítimos da razão e da fé:

Destas quatro coisas assim referidas como introdução, penso que podemos estabelecer as medidas e fronteiras entre fé e razão: a carência das quais pode possivelmente ter sido a causa, se não de grandes desordens, pelo menos de grandes disputas e talvez de grandes erros no mundo.⁷⁷

Aqui já se percebe uma preocupação muito mais explícita em demarcar os limites ou fronteiras entre os domínios da fé e da razão, embora o faça ainda dentro de um registro de legitimação do domínio da fé e da revelação na sua interface (ainda que restrita) com a razão. Além disso, Locke atribui ao conhecimento obtido pelo uso da razão e sensações, maior segurança do que aquele obtido por meio de revelação tradicional (Escrituras). Também atribui

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ DESCARTES, *Meditações*, Segunda Meditação, § 4.

⁷⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, IV.XVIII.1.

autonomia total à razão no domínio da natureza e o caráter desnecessário da revelação nesse domínio. Aqui também vemos a ênfase no mesmo paradigma geométrico aludido por Descartes: clareza e distinção. Além da confiança depositada na aplicação formal dos princípios de exatidão matemática à maneira como apreendemos os dados da realidade, em Locke as expectativas depositadas no ideal de razão dão um passo além do que aquele tentado por seu antecessor, Bacon, ao afirmar a suficiência e a superioridade da razão até mesmo no campo das realidades reveladas, em termos de certeza apreendida. Acerca disso, vejamos o que ele diz:

A revelação tradicional pode fazer-nos conhecer proposições cognoscíveis também pela razão, mas não com a mesma certeza da razão. Segundo, digo que as mesmas verdades podem ser descobertas e transmitidas diretamente da revelação, que são descobríveis para nós pela razão, e por estas ideias que naturalmente podemos ter... Pois seja qual for a verdade que apreendemos por clara descoberta, do conhecimento e contemplação de nossas próprias ideias, sempre serão mais infalíveis a nós que aquelas transmitidas a nós pela revelação tradicional. Pois o conhecimento que temos que esta revelação derivou inicialmente de Deus não pode jamais ser tão seguro como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta do acordo ou desacordo de nossas próprias ideias. O mesmo se sustenta nos fatos cognoscíveis pelos nossos sentidos. Por exemplo, a história do dilúvio nos foi transmitida por escritos que tiveram seu original da Revelação; e ainda ninguém, penso, dirá que tem um conhecimento claro e evidente da enchente como Noé, que a viu, e que ele teria tido, se estivesse então vivo e a visse. Pois não tem maior segurança do que esta, a de seus sentidos, que está escrito no livro supostamente escrito por Moisés, que escreveu este livro como se ele tivesse visto Moisés escrevê-lo. De modo que, esta segurança sendo uma revelação, é ainda menor que a segurança de seus sentidos.⁷⁸

No texto acima, Locke relaciona graus de certeza com graus de evidência sensível. Sendo o testemunho das Escrituras um testemunho mediado, segundo Locke, haveria muito mais certeza no conhecimento oriundo do uso dos sentidos do que naquele oriundo da revelação. No parágrafo 5, Locke reafirma e expande as afirmações feitas no parágrafo 4 acerca da autonomia da razão e dos sentidos no domínio natural e no tocante àquelas questões que, no domínio da fé, podem ser conhecidas pela razão. Este segundo movimento parece fornecer à razão um lugar de proeminência, inclusive no domínio da fé, ao submeter a veracidade das proposições teológicas aos cânones racionais de clareza e auto-evidência. Ou seja, a nossa capacidade de perceber a realidade e de relacionar as ideias oriundas de nossa percepção seria muito mais confiável como forma de fundamentação do conhecimento do que a revelação tradicional (escritu-

⁷⁸ Ibid., IV.XVIII.4. Ênfase minha.

ristica). Aliás, para Locke, o crivo último pelo qual uma verdade deveria ser julgada como revelada ou não seria justamente a sua relação de identificação com os cânones da razão:

Portanto, nenhuma proposição pode ser recebida como revelação divina, ou obter o assentimento devido a qualquer revelação de Deus, se for contrária ao nosso conhecimento claro e intuitivo. Isso seria subverter os princípios e os fundamentos de todo o conhecimento...⁷⁹

No parágrafo 6, Locke chegará a afirmar que mesmo no tocante à revelação imediata ou original, a razão deveria ser usada como crivo do que deveria ser aceito ou não. Em se tratando de nossa recepção desta revelação (já de forma mediada), o uso da razão se torna indispensável, “pois só ela que pode induzir os crentes a receber e anuir à revelação”.⁸⁰

Posto isto, em todas as coisas em que temos evidência clara das nossas ideias e desses princípios de conhecimento, que acima mencionei, a razão é o próprio juiz, e a revelação, embora possa, ao estar de acordo com ela, confirmar as suas decisões, não pode, em tais casos, invalidar as suas leis; nem podemos ser obrigados, quando tivermos a clara e evidente sentença da razão, a renunciar a ela por uma opinião contrária, sob o pretexto de que é assunto de fé, porque esta não pode ter nenhuma autoridade contra os ditames evidentes e claros da razão.⁸¹

Além de conceder à razão plena suficiência no domínio das realidades reveladas, Locke restringirá o alcance exclusivo da fé àquelas coisas reveladas que estariam além do domínio da natureza, pois estariam para além da razão, sendo “matéria puramente de fé”.⁸²

Locke encerra seu tratamento sobre a relação entre fé e razão, especialmente aplicado ao domínio do que é revelado, no capítulo XVIII, estabelecendo os seguintes critérios: (1) toda proposição revelada que ultrapassa os limites da razão e da natureza deve ser considerada puramente como assunto de fé e, como vimos no parágrafo 7, apenas indiretamente relacionada à razão; (2) já toda proposição revelada que toca o domínio da natureza e cujo acesso, por isso, é possível à razão, deve ser encarada prioritariamente como competência da razão; (3) no entanto, se a partir da razão só puder se chegar a um conhecimento provável desta proposição, deve-se acionar a fé, “porque uma vez que a razão, nesse caso particular, não foi capaz de ir mais longe do que

⁷⁹ Ibid., IV.XVIII.5.

⁸⁰ Ibid., IV.XVIII.6.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., IV.XVIII.7.

a probabilidade, a fé decidiu onde a razão falhou, e a revelação descobriu de que lado estava a verdade”.⁸³

No cap. XIX, Locke se ocupa com as supostas manifestações excepcionais do Espírito Santo alegadas pelos entusiastas, como, por exemplo, a existência de uma luz interior que funcionaria como um terceiro tipo de fundamento para o assentimento, com a mesma autoridade e tão digna de confiança como a fé e a razão, que seria uma evidência sobrenatural e imediata do Espírito.⁸⁴ Locke não nega que Deus possa iluminar “os espíritos dos homens na apreensão de certas verdades” ou possa “incitá-los a boas ações pela influência imediata e auxílio do Espírito Santo”, mesmo “sem quaisquer sinais extraordinários a acompanhá-lo”,⁸⁵ mas neste caso tal inspiração imediata precisa passar pelo crivo da razão e da Escritura Sagrada para que sua origem divina seja realmente atestada ou não.⁸⁶

Se esta luz interior, ou qualquer proposição que sob este título passe por uma inspiração, for conforme aos princípios da razão, ou à Palavra de Deus que é uma revelação certa, a razão garante-a e podemos recebê-la seguramente como verdadeira e sermos guiados por ela nas nossas crenças ou ações.⁸⁷

Neste mesmo capítulo há um tratamento interessante sobre o conceito lockeano de revelação especial (Escritura) e revelação natural, a qual ele identifica com a própria razão.⁸⁸ Para Locke a razão é a “revelação natural” e a revelação tradicional (escriturística) seria “a razão natural aumentada por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus”.⁸⁹

Neste parágrafo pelo menos duas coisas podem ser ditas acerca da relação entre razão e Escritura em Locke: (1) a primeira é que já é possível percebermos em Locke um contínuo processo de imanentização do conceito de revelação especial, quando tende a considerá-la como “razão natural aumentada”; (2) e o fato de que, para Locke, a justificação epistêmica da revelação é dada pela razão através de seus diversos testemunhos e provas.

Diante do que foi exposto, fica claro que o pensamento de Locke representa um passo além na emancipação da razão em relação ao domínio da fé,

⁸³ Ibid., IV.XVIII.9. Ver também IV.XVIII.10.

⁸⁴ Ibid., IV.XIX.3.

⁸⁵ Ibid., IV.XIX.16.

⁸⁶ Ibid., IV.XIX.14,15,16.

⁸⁷ Ibid., IV.XIX.14.

⁸⁸ Ibid., IV.XIX.4.

⁸⁹ Ibid.

bem como um sinal do processo de expulsão do sobrenatural da realidade, uma porta aberta para aquilo que ficará conhecido como Deísmo e, mais à frente, na configuração do processo de secularização do Ocidente. Para Bacon, por exemplo, o estabelecimento de fronteiras estanques entre os domínios da fé e da razão já estava bem consolidado, haja vista sua recusa em aceitar qualquer síntese entre religião e filosofia ou entre religião e ciência, o que ele via como uma corrupção. Da mesma forma, considerava completamente inadequada a utilização da Escritura como fonte de conhecimento científico. No entanto, no tocante à esfera da fé, para Bacon a Escritura ainda conservava sua primazia sobre a razão, algo que não acontecerá no pensamento de Locke, onde até mesmo no domínio da revelação (religioso) é a razão que fornece as garantias para o que deve ser assentido ou não.

2.4.4 Um dos resultados do projeto emancipatório moderno no século XVII para a teologia: o arminianismo

No itinerário emancipatório moderno que culminou no Iluminismo do século XVIII, o arminianismo surge, no século XVII holandês (ca. 1610), como um dos resultados nas etapas sucessivas do paulatino processo moderno de absolutização da liberdade humana e da razão. Isso foi possível graças ao espírito de tolerância religiosa presente na Holanda do século XVII. Foi lá que floresceram os fundamentos do racionalismo moderno, representados por correntes de pensamento emancipatórias e racionalistas, como, por exemplo, o pensamento de Descartes.⁹⁰ O arminianismo resultou da absolutização do ideal de liberdade e também do ideal de razão lógica. O motivo maior foi dado pela absolutização do ideal de liberdade. É ao propósito de justificar a deificação do ideal de liberdade que o racionalismo teológico arminiano será evocado. Do ponto de vista da lógica clássica alega-se uma contradição lógica entre a verdade revelada da preordenação divina absoluta e o princípio de liberdade ontológica humana. Sendo os ensinamentos revelados sobre a eleição divina e a depravação integral incompatíveis com os princípios antropocêntricos libertários, bem como sua harmonização lógica com outras verdades escriturísticas mais ligadas ao *modus operandi* humano incompatível com os princípios racionalistas, optou-se por uma reinterpretação das Escrituras no tocante a estas questões a partir destes pressupostos antropocêntricos, libertários e racionalistas.⁹¹ Isso levou à minimização do conceito de soberania divina, à redução da distinção entre o Criador e a criatura a uma questão de ordem meramente quantitativa e ao estabelecimento do arbítrio autônomo do homem em todas as áreas da vida, inclusive no campo soteriológico.

⁹⁰ McGIFFERT, Arthur Cushman. *Protestant thought before Kant*. New York: Harper & Torchbooks, 1962, p. 188.

⁹¹ *Ibid.*, p. 188-189.

2.5 O ápice do pensamento antropocêntrico e emancipatório moderno (séc. XVIII): o Iluminismo

Na segunda metade do século XVII já estava estabelecida e disseminada por toda a Europa uma confiança absoluta no potencial humano representado, sobretudo, pelos poderes da razão e pela possibilidade de se criar sistemas teóricos (filosóficos e científicos) que pudessem, ao mesmo tempo, abarcar e explicar com exatidão a totalidade da realidade criada. O sucesso alcançado pela Física de Newton (1643-1727) só fez crescer, ainda mais, o otimismo científico e a confiança na razão humana e neste ideal de sistematização da realidade.

No século XVIII veio a fase de ouro do pensamento emancipatório moderno, a “idade da razão”: o Iluminismo ou Esclarecimento. Nesta época foram levadas às últimas consequências as implicações dos ideais antropocêntricos e emancipatórios que surgiram na Renascença e fermentaram no século XVII. À época do Iluminismo, até mesmo a religião deveria se “dobrar” diante do império da razão e da ciência. O que se devia aproveitar da Escritura e da religião cristã, na esfera pública, eram apenas os princípios morais e teleológicos (a idéia de progresso com vistas a um fim). O tema preferido deles era o da emancipação de toda fonte de superstição e autoridade que não pudesse se submeter ao escrutínio da razão.⁹² Para o espírito iluminista, todo progresso moral, intelectual e social da raça humana se daria através do uso autônomo da razão. Até mesmo a religião e o direito deveriam estar fundados na razão, ainda que fosse a razão prática.⁹³ Como já dizia Kant, expoente máximo da visão de mundo iluminista:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas, então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.⁹⁴

⁹² Bacon é um pensador representativo, já no final do século XVI e início do XVII, do repúdio acautelado pelo espírito da modernidade a respeito da absolutização do ideal de autoridade, tão caro à visão de mundo medieval: “A reverência à Antiguidade, o respeito à autoridade dos homens tidos como grandes mestres de filosofia e o geral conformismo para com o atual estágio do saber e das coisas descobertas também muito retardam os homens na senda do progresso das ciências, mantendo-os como que encantados... No que respeita à autoridade, é de suma pusilanimidade atribuir-se tanto aos autores e negar-se ao tempo o que lhe é de direito, pois com razão já se disse que ‘a verdade é filha do tempo, não da autoridade’”. BACON, *Novum organum*, I.LXXXIV.

⁹³ Ver, por exemplo: KANT, Immanuel. *Religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992, e KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude. Bauru: Edipro, 2003, especialmente o prefácio da primeira parte da metafísica dos costumes (Princípios metafísicos da doutrina do direito) e o parágrafo B, sobre “o que é o Direito?”, da Introdução à doutrina do direito, onde Kant qualifica a essência do direito em termos eminentemente racionais.

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, nota de AXI.

É fato que os iluministas mais hostis à fé cristã foram os franceses. Por outro lado, embora no Iluminismo alemão (*Aufklärung*), pensadores como Kant tentassem mesclar os ideais emancipatórios da modernidade aos pressupostos moralistas e experientialistas da fé cristã pietista, os prejuízos não foram muito menores.⁹⁵

2.5.1 Immanuel Kant: principal representante do iluminismo alemão e a privatização do domínio da fé

A figura, de longe, mais proeminente do Iluminismo alemão foi Immanuel Kant, e também um dos principais antecessores intelectuais do liberalismo teológico clássico, que, diga-se de passagem, foi um movimento tipicamente moderno. Com Kant se dá uma revolucionária delimitação naquilo que deveria ser considerado conhecimento teórico ou científico. Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece que somente os objetos que fizessem parte de nossa experiência sensível poderiam fornecer a matéria prima de um conhecimento fundado na razão pura (conhecimento teórico ou científico).⁹⁶ Com este movimento, Kant elimina toda e qualquer possibilidade de teologia natural especulativa fundada na metafísica clássica, mas também inviabiliza toda forma de tratamento teórico-teológico de questões reveladas tais como as da Trindade e da doutrina cristológica, pois a realidade divina, revelada na Escritura, também estaria para além da experiência sensível. Segundo Kant, todo conhecimento teórico é fenomênico, ou seja, parte da experiência sensível.⁹⁷ Portanto, tudo aquilo que extrapola a experiência sensível não pode ser transformado em objeto de uma doutrina filosófica ou científica, pois pertence à realidade noumênica.⁹⁸ A partir dessa delimitação, tratamentos teológico-sistemáticos sobre questões

⁹⁵ Nesse período se acreditava que, para alcançar o progresso científico, tecnológico e econômico, o homem teria que se libertar de toda forma de obstáculo que impedia o pleno uso de sua faculdade racional; em última instância, isso incluía a tradição cristã e as Escrituras. O homem voltou a ser a medida de todas as coisas e a razão passou a ser a medida do homem. O racionalismo radical iluminista dizia que o homem devia se livrar de toda forma de crença que não pudesse se conformar com as exigências da razão. Até mesmo a moral e a religião passaram a ser vistas sob a ótica da razão. Boa parte das questões sobrenaturais e milagrosas da Bíblia não podia ser provada pela razão e nem pela ciência; então, deveriam ser reinterpretadas ou se manterem dentro dos limites da esfera privada do indivíduo. Essa confiança nos poderes da razão era tão intensa que no século XVIII, por ocasião do Iluminismo e da Revolução Francesa, a razão foi literalmente idolatrada na França, a ponto de os Jacobinos terem criado um novo calendário destinado a substituir o calendário cristão e fazer esquecer os domingos. As festas religiosas cristãs foram substituídas por celebrações da Natureza e da Razão. O culto à razão foi proposto por Jacques Réne Hébert (1757-1794) e tinha como objetivo substituir o cristianismo.

⁹⁶ KANT, *Crítica da razão pura*, B34.

⁹⁷ *Ibid.*, B34, B55, B56. Também A287 B344 até A289 B345. Sobre a distinção entre *noumenon* e fenômeno, bem como a origem destes termos e de seu significado, consultar também A 249 B 306; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988, § 32 e 33.

⁹⁸ *Ibid.*, A 287 B344 até A 289 B345.

sobrenaturais, divinas e milagrosas, ainda que sob uma perspectiva revelada, não poderiam ser aceitos como conhecimento científico e racional. A realidade divina, ou a ideia de um Bem Supremo, e da imortalidade da alma eram afirmadas por Kant, mas não como conhecimento, e sim como postulados da razão prática ou moral.⁹⁹ No contexto da esfera pública e da religião institucionalizada, a proposta era que a religião cristã fosse reduzida, então, a uma doutrina ético-moral, e o Deus bíblico fosse reduzido à figura de um Criador distante e recompensador escatológico das ações morais humanas. Com isso, Kant achava que estava legitimando a fê cristã, libertando-a de toda exigência de justificação racional e científica. Contudo, ele a privou de seu único e legítimo fundamento, o conhecimento e a aplicação da revelação escriturística como parâmetro para a vida em sua integralidade.

2.5.2 Liberdade e Razão como esteios da emancipação humana, segundo Kant

Segundo Kant, em seu opúsculo “O que é Iluminismo”,¹⁰⁰ o *esclarecimento* (as luzes), que leva o homem a experimentar a sua maturidade enquanto tal, resulta do uso livre da razão e tem na liberdade seu principal e maior aliado.¹⁰¹ Para Kant, a imposição de tradições ou sistemas tutelares como dogmas, preceitos e leis temporais se constitui no principal obstáculo à liberdade de pensamento e, portanto, ao avanço do *esclarecimento*. Na concepção de Kant, as principais causas, dificuldades ou obstáculos para que o homem experimentasse o *esclarecimento* seriam a preguiça, a covardia, o costume, o apego irrestrito aos preceitos e fórmulas e o arraigamento do preconceito. Todas essas coisas tornam o processo de esclarecimento lento, mesmo onde há liberdade de pensamento.¹⁰² Portanto, para Kant, a liberdade de pensamento seria o fator indispensável para que houvesse *esclarecimento*.

Kant destaca duas das principais fontes de poder temporal que, a seu ver, costumam emperrar o *esclarecimento*: a Igreja e o Estado despótico.¹⁰³ Contudo, Kant viveu a maior parte da sua vida num momento histórico muito favorável ao desenvolvimento racional, uma época de franco processo de emancipação, principalmente na Alemanha de Frederico I. Apesar de toda essa liberdade, Kant ainda se via como vítima da coação do poder despótico. O caso mais conhecido está relacionado à segunda edição do seu livro *Religião nos limites da simples razão*, proibida pelo então rei da Prússia, Frederico Guilherme II, por ir de

⁹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Ed. 70, 1997, A215-241.

¹⁰⁰ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19.

¹⁰¹ Ibid. Ver também, A481,483,484.

¹⁰² Ibid., A481,482.

¹⁰³ Ibid., A484.

encontro a aspectos teológicos nevrálgicos do cristianismo histórico. Embora discordasse da acusação, Kant se comprometeu a obedecer à censura do rei enquanto este permanecesse com vida. Com a coroação de Frederico Guilherme III, aquelas obras, outrora proibidas, passaram a ser publicadas, como, por exemplo, *Conflito das faculdades*, na qual reivindicou a liberdade de pensamento frente às arbitrariedades do despotismo e de toda forma de coação externa.¹⁰⁴

Como um defensor ardoroso da liberdade de pensamento, na conclusão do texto *Que significa orientar-se no pensamento?*,¹⁰⁵ Kant também faz uma crítica contra aqueles que desejavam limitar a liberdade da razão, listando pelo menos três circunstâncias que rivalizavam com a liberdade de pensamento e às quais esta se contrapunha. A primeira delas seria a coação civil imposta pelo estado despótico. Segundo Kant, o impedimento imposto pelo estado de expressar pública e notoriamente o pensamento correspondia igualmente à proibição do pensar, visto que este se efetiva na sua interação com outras mentes, sobretudo através das obras publicadas.¹⁰⁶ Em segundo lugar, para Kant, toda e qualquer forma de tutela que desmerece o uso livre e adequado da razão, propondo em seu lugar fórmulas de fé que impõem o medo pela sua autoridade, se constitui num grande obstáculo ao exercício livre e fecundo do pensamento.¹⁰⁷ Em terceiro lugar, Kant também afirma que a liberdade de pensamento deve se dar sempre por meio da sujeição da razão às leis que ela dá a si mesma e não a qualquer outro tipo de lei.¹⁰⁸ Isso quer dizer que, para Kant, a liberdade e a razão estão intimamente relacionadas, não havendo verdadeira liberdade sem razão, nem razão sem liberdade.

A temática “liberdade de pensamento”, por sua vez, remete necessariamente ao conceito kantiano de liberdade prática. Em Kant, a liberdade prática é representada como “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos sensíveis”.¹⁰⁹ Para Kant, a verdadeira liberdade da vontade é autonomia, devendo ser o homem racional uma lei para si mesmo, motivada sempre por imperativo categórico.¹¹⁰ Para Kant, um imperativo é uma proposição que expressa um *dever*, a partir de um determinado princípio objetivo responsável em motivar a vontade a agir livremente.¹¹¹ Kant identifica dois tipos de imperativos,

¹⁰⁴ KANT, Immanuel. *Conflito das faculdades*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 39-55.

¹⁰⁶ Ibid., A325.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., A326.

¹⁰⁹ KANT, *Crítica da razão pura*, B562.

¹¹⁰ KANT, *Crítica da razão prática*, A58, 59, A237 e KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988, BA39-63.

¹¹¹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA37.

o imperativo hipotético e o imperativo categórico.¹¹² O imperativo hipotético mostra que se deve fazer algo bom sempre motivado por uma “intenção possível e real”, tal como, por exemplo, a glória de Deus ou a felicidade. O resultado disso é uma ação moral heterônoma, ou levada a efeito por razões externas.¹¹³ O imperativo categórico, por sua vez, é formal. Isso quer dizer que este tipo de “dever ser” não é motivado por nenhuma intenção ou fim específicos, mas sim por uma máxima objetiva necessária em si mesma, uma lei universal dada pela própria razão, independente dos fins e intenções pessoais ou de uma comunidade em particular. O resultado disso seria uma ação moral autônoma, independente de razões externas.¹¹⁴ A respeito do imperativo categórico Kant diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” ou “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”.¹¹⁵ Por isso é que as normas de uma comunidade seriam todas passíveis de universalização, pois partiriam de uma razão prática necessária e universal.¹¹⁶

Nesse movimento teórico de Kant, percebemos um passo ainda mais avançado do que aquele intentado por Locke na direção de uma fundamentação antropocêntrica, autonomista e racionalista da moralidade em relação a qualquer possível fonte transcendente à razão. Ao fazer isso, Kant estabelece uma maneira tipicamente secularizada de legitimar a universalidade da moral, ao desvinculá-la de qualquer relação necessária de dependência com o domínio da fé em Deus e em sua vontade revelada.¹¹⁷

2.5.3 Um dos resultados do projeto emancipatório moderno do século XVIII para a teologia: o liberalismo teológico clássico¹¹⁸

Diante do crescente otimismo e supremacia atribuídos à razão na esfera pública como formalizadora de um conhecimento seguro das realidades natu-

¹¹² Ibid., BA39-43.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., BA39-59.

¹¹⁵ Ibid., A52.

¹¹⁶ Ibid., BA66.

¹¹⁷ KANT, *Crítica da razão prática*, A237. Ver também o Prefácio da Primeira Edição (1793) da obra de Kant, *A religião nos limites da simples razão*.

¹¹⁸ O termo Liberalismo denota uma ampla tendência filosófica, política, econômica e teológica que, basicamente, enfatiza a liberdade humana e, em certo sentido, os direitos individuais, como suas características principais. A partir de uma perspectiva filosófica cristã podemos dizer que o liberalismo teológico denota um movimento que procura reinterpretar a fé cristã em emancipação às suas tradicionais fontes de autoridade, tendo como fundamento algo imanente como a razão, a ética ou a própria experiência religiosa. Da mesma forma como podemos falar de uma visão de mundo moderna e de outra pós ou ultra-moderna, podemos falar também do liberalismo teológico a partir de duas perspectivas: liberalismo clássico (moderno) e liberalismo contemporâneo (pós ou ultra-moderno). O liberalismo clássico foi um movimento muito diverso em termos de tendências. Tendências aparentemente contraditórias caracterizaram o liberalismo moderno, tais como o racionalismo e o sentimentalismo, o subjetivismo e o objetivismo moral e histórico, dentre outros.

ral, moral e, inclusive, “religiosa”, e por outro lado, da crescente suspeita da aplicação da razão pura às realidades supernaturais do domínio da fé na forma de uma ciência teológica, a essência do domínio religioso (da fé) passou a ser redefinida ou em termos de uma práxis moral teleológica (ética com vistas a um fim – Kant) ou em termos de uma apreensão intuitiva da totalidade do universo (sentimento religioso – Schleiermacher).¹¹⁹ Isso quer dizer, por exemplo, que para os efeitos de uma teologia pós-iluminista, o liberalismo clássico surge como uma tentativa de justificação e legitimação da existência do domínio religioso diante das restrições e constrangimentos impostos pelos novos cânones da razão pura preconizados pelo racionalismo iluminista. O problema é que ao fazer isso, muitos teólogos e filósofos cristãos da época optaram por uma compreensão reducionista do domínio da fé em termos de moralidade ou sentimento, sem ao menos terem problematizado a premissa posta pelo espírito da época, que dogmaticamente restringia o alcance da aplicação da razão pura à realidade fenomênica (ou oriunda da experiência sensível), como preconizava Kant. A questão posta era a seguinte: Até onde é possível utilizar a razão pura como formalizadora de um conhecimento racional válido da realidade da fé na forma de uma ciência teológica? Com as recorrentes críticas à aplicação da razão pura às realidades transcendentais e supernaturais (culminando na crítica kantiana),¹²⁰ procurou-se redefinir a essência da religião e o seu papel fundamental. As razões que levaram ao surgimento do liberalismo clássico foram diversas, mas uma das principais foi a tentativa de responder aos desafios deixados pela filosofia iluminista, especialmente a filosofia de Kant. As diversas propostas dos teólogos liberais do século XIX e início do XX surgiram no interior dos problemas epistemológicos postos por Kant e pelo Romantismo alemão,¹²¹ às vezes como negação de suas conclusões e às vezes como desenvolvimento das mesmas.

¹¹⁹ Abraham Kuyper reproduz esta redução do conceito de religião originada pelos efeitos tardios do pensamento iluminista, de maneira magistral, quando afirma: “Assim é encontrado o órgão religioso não no todo de nosso ser, mas em parte dele, estando limitado a nossos sentimentos e à nossa vontade; conseqüentemente, também a esfera da vida religiosa deve assumir o mesmo caráter parcial. A religião fica excluída da ciência, e sua autoridade do campo da vida pública; doravante a câmara interior, a cela de oração e o segredo do coração deveriam ser seus lugares de habitação exclusiva. Por sua expressão *Du sollst* [você deve], Kant limitou a esfera da religião à vida ética. Os místicos de nossos dias baniram a religião para os abrigos do sentimento. E o resultado é que, de modos diferentes, a religião, outrora a força central da vida humana, é agora colocada ao lado dela e é forçada a esconder-se em um lugar distante e quase privado da prosperidade do mundo” (KUYPER, *Calvinismo*, p. 60). Ênfase minha.

¹²⁰ Nas notas A323 e 324 do opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?*, ao se contrapor ao espinosismo, Kant afirma: “A crítica [da razão pura] corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento [teórico, especulativo] dos objetos suprassensíveis...”, afirmação essa que certamente tinha em vista, também, o dogmatismo teológico das verdades reveladas cristãs.

¹²¹ O Romantismo foi um movimento artístico, filosófico e político que surgiu na segunda metade do século XVIII, especialmente na Alemanha. O movimento romântico alemão surge como uma reação contra o racionalismo e individualismo iluministas do século XVIII. Além disso, este movimento tam-

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), conhecido como o pai da teologia liberal, foi um dos primeiros a fazer teologia a partir de um contexto discursivo kantiano e romântico. Do abismo kantiano entre razão pura (conhecimento teórico) e razão prática (postulados morais), Schleiermacher absorveu a ideia de que o conhecimento de Deus (teológico) não pode ser adquirido através da razão pura, pois esse tipo de conhecimento, segundo Kant, deveria partir da experiência. Contudo, em função de sua concepção romântica, Schleiermacher recusou-se a reduzir a essência do cristianismo à mera moralidade, introduzindo outro fundamento para a fé, o sentimento religioso.¹²² Para Schleiermacher o fundamento da fé cristã não estava em algo objetivo, como os eventos histórico-redentivos conforme revelados na Escritura, ou nas doutrinas resultantes deles, nem tampouco na mera obediência moral, mas sim em nosso senso religioso interno.¹²³ Em Schleiermacher, portanto, temos a absolutização do aspecto sensitivo e, conseqüentemente, a tentativa de interpretar a essência da fé cristã em termos de sentimento ou percepção intuitiva e devota da totalidade do Universo. Outros, como Albrecht

bém foi marcado pelo interesse renovado pelo passado histórico. Não é por acaso que bastante ênfase fosse colocada em aspectos irracionais como substitutos da razão, como, por exemplo, o sentimento, a imaginação, a vontade e a própria fé. Junto com o idealismo alemão, também introduziu no campo filosófico o paradigma histórico (Hegel), indicando com isso que a pesquisa histórica representaria um guia mais confiável para a sociedade do que a razão somente. Esse movimento, por sua vez, junto com o idealismo hegeliano, originou aquilo que conhecemos hoje por Historicismo. Segundo essa corrente filosófica, todas as produções culturais humanas deveriam ser reduzidas aos processos históricos de formação e, portanto, seriam relativas às épocas e lugares onde surgiram e se desenvolveram. Essa perspectiva, por isso, tende ao relativismo cultural. A Alta Crítica surge justamente como produto do Historicismo aplicado ao campo literário antigo, inclusive o bíblico.

¹²² Isso fica evidente no tratamento dado por Schleiermacher à natureza própria da “religião”, quando, diante do dilema posto por aqueles a quem ele chama, no âmbito da religião, de “teóricos” (metafísicos) e “práticos” (moralistas), afirma: “Os teóricos no âmbito da religião, que se propõem como meta o saber acerca da natureza do Universo e de um Ser Supremo, o qual é seu criador, são metafísicos, porém suficientemente condescendentes para não desdenhar tão pouco algo de moral. Os práticos, para quem a vontade de Deus é o fundamental, são moralistas, porém um pouco ao estilo da metafísica... Certamente, no que se refere a este ponto [ponto de conexão entre os aspectos metafísicos e moral que qualificaria a religião enquanto tal] a solução não pode encontrar-se nem na filosofia prática, pois esta não se preocupa dele, nem na teórica, pois esta procura com todo o zelo persegui-lo e destruí-lo, tanto quanto possível, tal como por demais, é próprio de sua tarefa... Desta forma, a religião, para tomar posse de sua propriedade, renuncia a toda pretensão sobre tudo o que pertence àquelas e devolve tudo o que lhe tem sido imposto pela força. Ela não pretende, como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. *Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento.* Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos”. SCHLEIERMACHER, F. D. F. *Sobre a religião*: Discurso a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 30-33.

¹²³ Ibid.

Ritschl (1822-1889), reduziram novamente o cristianismo e a teologia à dimensão ética, só que agora em função de seu caráter histórico.

3. O DECLÍNIO DO PROJETO MODERNO ILUMINISTA (SÉCS. XIX E XX)

Podemos dizer que o projeto moderno de emancipação teve no Iluminismo seu ponto mais alto e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para a derrocada de alguns dos seus ideais absolutizados. O que se seguiu a partir da segunda metade do século XIX foi o início e paulatino crescimento da insatisfação com o modelo de mundo exaltado pelos iluministas, levando a um processo contínuo e persistente de implosão interna e esfacelamento de alguns de seus principais ídolos socialmente compartilhados. Na filosofia, a primazia da razão, enquanto preceptora dos destinos do homem e da sociedade, passou a ser desafiada,¹²⁴ a universalidade da moral estava sendo relativizada,¹²⁵ e a ideia de um progresso teleológico humano que inauguraria o “Reino de Deus” na terra, começava a se desgastar frente às injustiças e arbitrariedades de um mundo repartido pelo imperialismo europeu e pelas consequências sociais danosas de um processo de industrialização e militarização sem limites. Apesar dessa situação, havia ainda muita euforia com os ídolos da Modernidade. Prova disso foi a contrapartida de movimentos de manutenção do projeto moderno de autonomia da razão e otimismo científico, representados pelas correntes conservadoras daquela época ligadas ao Positivismo e aos movimentos modernistas.

Este contraste de tendências era tão real que, na segunda metade do século XIX, como um dos primeiros críticos da arte a tomar consciência do espírito presente na atmosfera cultural de seu tempo, Charles Baudelaire tematizou de maneira paradigmática, em sua obra *Pintor da vida moderna*, o novo conceito de arte que estava nascendo a partir desta visão de mundo tardo-moderna. Neste conceito se percebe claramente o anseio tipicamente moderno-clássico que ainda estava presente à época de Baudelaire, que era a busca do universal eterno e imutável, mas agora presente no turbilhão de acontecimentos e circunstâncias

¹²⁴ No século XIX temos uma avalanche de propostas teóricas que começam a colocar o primado da razão sob suspeita, atribuindo a aspectos não racionais boa parte do mérito na condução da vida humana, social e histórica. Exemplos disso, no campo da filosofia, são o Romantismo alemão (Goethe, Schleiermacher) com sua ênfase nos sentimentos e na história; Kierkegaard com sua ênfase na fé existencial; Schopenhauer com sua ênfase na vontade; Marx com sua ênfase na dialética do materialismo econômico (luta e interesses de classes); Freud com sua ênfase no irracional psíquico (energia pulsional) e na existência do inconsciente psíquico, e também Nietzsche, para quem o mundo não é ordem e racionalidade, mas irracionalidade, sem falar no fato de que, para ele, a razão, tal como concebida pelo Ocidente, era tendenciosa e escravizava a liberdade. Todas estas propostas reproduzem o novo espírito global (*Zeitgeist*) que já estava se delineando.

¹²⁵ Sobre a proposta nietzscheana de “transvaloração” dos valores, ver NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

transitórios e contingentes próprio da perspectiva tardo-moderna: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”.¹²⁶ É justamente esta ênfase no contingente, no efêmero e no transitório que parece apontar para o fato de que, já no final do século XIX, a visão de mundo moderna da sociedade do Ocidente europeu já estava experimentando uma transição para algo que culminaria, por um lado, na sua radicalização, e por outro, na sua superação. Ou seja, tais características presentes à fala de Baudelaire, emblematizadas e representadas por esta tensão ocasionada pela necessidade de acomodação entre polos excludentes, parece refletir um momento histórico-cultural em que estaria acontecendo, ao mesmo tempo, o vértice e a inflexão, o ápice e o declínio de aspectos presentes ao ideário moderno clássico e a supervalorização paulatina de seus opostos.

A partir do século XX, na filosofia e nas ciências humanas, a autonomia da razão foi posta sob suspeita.¹²⁷ Nas ciências naturais o mesmo também aconteceu. Na física, os fundamentos teóricos newtonianos, até então tidos como absolutos da Modernidade, passaram a ser relativizados, pois o universo havia se tornado muito mais complexo do que o universo moderno (galilaico e newtoniano). A teoria especial da Relatividade de Albert Einstein, com a sua revolucionária concepção de que tempo e espaço não são entes absolutos e de que as leis da física clássica (newtoniana) não se aplicariam às velocidades astronômicas como a da luz, também ajudaram a abalar os fundamentos da visão de mundo moderna. O mesmo aconteceu no campo da Mecânica Quântica, com a descoberta de que o movimento das partículas subatômicas é imprevisível, mostrando que, no nível subatômico, o modelo mecanicista clássico era inaplicável. Da mesma forma, na década de 1960, o estudo do filósofo e historiador da ciência Thomas Kuhn revelou que a ciência jamais teria progredido de forma linear e cumulativa, mas sim através de uma sucessão de revoluções de paradigmas ou modelos científicos incomensuráveis, resultantes de interesses que iam além dos interesses cognitivos e racionais, pondo fim àquela idéia iluminista de que o progresso e o desenvolvimento da ciência teriam se dado por interesses sumamente científicos.¹²⁸

Além desses fatores de ordem cultural, alguns dos acontecimentos históricos mais trágicos do século XX levaram à derradeira desilusão do homem moderno com os ídolos que ele mesmo havia levantado em seu coração (especialmente o ideal de progresso por meio da razão e da ciência). Dentre eles, as duas Grandes Guerras Mundiais e principalmente o holocausto judeu, os diversos conflitos armados civis e internacionais do século XX, e o alastramento

¹²⁶ BAUDELAIRE, Charles. *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 174.

¹²⁷ O Pós-estruturalismo e a Escola de Frankfurt são um exemplo paradigmático disso.

¹²⁸ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

da miséria, das doenças e da fome no mundo, sobretudo nos países do Hemisfério Sul. Estes acontecimentos históricos, e outros mais semelhantes a eles, eliminaram todo otimismo que havia na Modernidade quanto ao progresso do mundo por meio da ciência e da razão. Os ídolos nos quais as pessoas haviam posto a sua confiança frustraram todas as suas expectativas. A fé no progresso humano, na capacidade racional e no avanço da ciência e da tecnologia não acabou com as guerras, com a miséria, com a fome e com as epidemias, só as fez aumentar. A suposta existência de uma Pós-Modernidade ou Hiper-Modernidade, portanto, seria o período de desilusão do mundo com alguns desses ídolos e a substituição deles por novos ídolos, bem como a radicalização e intensificação da devoção de outros mais já existentes.

CONCLUSÃO

Tendo em vista toda essa trajetória emancipatória que se iniciou no Renascimento, fermentou no Racionalismo clássico e alcançou seu apogeu no pensamento iluminista e pós-iluminista,¹²⁹ o resultado não poderia ser outro: o completo desarraigamento da fé na Palavra de Deus de sua participação efetiva na esfera pública, com a conseqüente minimização de sua relevância em todos os assuntos relacionados a ela.¹³⁰ Como vimos, a demarcação fêrrea entre esfera privada e pública, aliada ao processo de secularização, com a conseqüente racionalização e dessacralização da realidade, e privatização do domínio religioso, é uma invenção tipicamente moderna, uma ideologia idolátrica que pavimentou a visão de mundo global que, em muitos aspectos, ainda permanece vigorando.

O processo de secularização continuou até os nossos dias, levando à supremacia do domínio secular nos negócios públicos e culturais e, conseqüentemente, reduzindo o alcance do domínio da fé à esfera privada (igreja, família e espiritualidade pessoal). Não é por acaso que, em nosso tempo, uma grande parcela de cristãos evangélicos, mundo afora, ainda não ache pertinente, ou mesmo plausível e necessário, articular seus pensamentos e atitudes de maneira consistente com a fé bíblica, diante dos desafios apresentados pelas demandas públicas da esfera de atuação de cada um deles. Não é sem razão também que, atualmente, ainda uma boa parcela deles prefira uma postura de

¹²⁹ O que se percebe nesse itinerário de emancipação da razão em relação à fé é, inicialmente, (1) uma separação de domínios (Bacon) e, posteriormente, (2) uma supervalorização do papel supervisor da razão, inclusive sobre a fé, com a conseqüente redução do domínio da fé cada vez mais à esfera privada e sua irrelevância na esfera pública (Descartes, Locke) e, finalmente, (3) a tentativa de libertar o domínio da fé das restrições impostas ao domínio da razão pelo ceticismo humeano, com a conseqüente redução da religião à esfera moral ou domínio do sentimento (Kant, românticos, teólogos liberais clássicos).

¹³⁰ Uma excelente obra que aborda este assunto a partir de uma perspectiva crítica teoreferente é PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

completa alienação em relação aos afazeres sócio-culturais, mantendo-se no interior de um gueto “evangélico” estereotipado, cultivando uma subcultura própria, optando por uma relação “esquizofrênica” e compartimentalizada entre os domínios aparentemente estanques de sua fé privada e de suas responsabilidades públicas, sem que um interfira no outro. Essa é uma ilusão que parece fazer mais sentido em função do grau de entorpecimento ideológico resultante dos efeitos tardios do dualismo moderno sobre a visão de mundo evangélica contemporânea.

Contudo, sucumbir a esta ideologia, como já vimos, significa admitir uma visão de mundo tão “religiosa” quanto qualquer outra. Afinal de contas, a “religião”, em seu sentido mais amplo, nunca permaneceu exilada do domínio público. Mesmo quando o movimento moderno de secularização tentou extirpar as manifestações socialmente determinadas da religião cristã ou minimizar a relevância delas na esfera pública, o substrato a partir do qual este movimento floresceu e se desenvolveu nunca deixou de ser “religioso” em sua essência, pois foi motivado por uma relação apóstata de amor e confiança últimos entre o homem moderno e os ideais por ele cultivados, tendo em vista a busca por sua autorrealização em emancipação a Deus e sua Palavra. No final das contas, mesmo os mais autênticos e virulentos defensores do espírito moderno, se devotaram religiosamente aos ideais por eles acalentados. A secularização, portanto, seria a expressão religiosa por excelência do espírito moderno, por mais paradoxal que isso possa parecer.

Na próxima oportunidade pretendo esboçar uma análise crítica teorreferente daquilo que se convencionou chamar de “pós ou hiper-modernidade”, com interesse especial em ensaiar uma aproximação específica sobre o que seria uma pós ou hiper-modernidade tipicamente brasileira e como, e em que nível, os antecedentes modernos eminentemente eurocêtricos, aqui apresentados, teriam contribuído para a sua formação.

ABSTRACT

Departing from a paradigm that transcends the current philosophical, historical, and sociological paradigms, this article intends to offer a critical analysis of the process of socio-cultural development in the West, with a specific focus on Modernity. Within a biblically-oriented perspective (Theo-referent), the article aims to discern such historical-cultural development much more in light of its central religious statute than in light of any other factor, going back to its religious roots and demonstrating the relationship of determination between the fundamentally religious self of the individuals who participated in the modern social dynamic and the historical-cultural developments that took place in Modernity. This is done by means of a critical inventory of the main idols of this period present in the works of some of the most prestigious philosophical representatives of Modernity.

KEYWORDS

Idols; Individual and socially-shared idolatry; Ultimate love and confidence; Worldview; Theo-referent critical analysis; Modernity; Modern philosophy.