

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DE CONHECIMENTO DE HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA SOCIAL, POLÍTICA E DO
DIREITO**

THIAGO GUAGLIARDO KLOHN

**O CONSERVADORISMO ENQUANTO DISCURSO POLÍTICO E
RELIGIOSO: UMA ANÁLISE ÉTICA EM TORNO DO DIFERENTE E
DE SUA INCLUSÃO SOCIAL**

**CAXIAS DO SUL
2026**

THIAGO GUAGLIARDO KLOHN

**O CONSERVADORISMO ENQUANTO DISCURSO POLÍTICO E
RELIGIOSO: UMA ANÁLISE ÉTICA EM TORNO DO DIFERENTE E
DE SUA INCLUSÃO SOCIAL¹**

Tese de Doutorado Acadêmico em Filosofia
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
Universidade de Caxias do Sul.
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon
Coorientador: Prof. Dr. Evaldo Antônio Kuiava

**CAXIAS DO SUL
2026**

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

K66c Klohn, Thiago Guagliardo

O conservadorismo enquanto discurso político e religioso [recurso eletrônico] : uma análise ética em torno do diferente e de sua inclusão social / Thiago Guagliardo Klohn. – 2026.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

Orientação: Everaldo Cescon.

Coorientação: Evaldo Antonio Kuiava.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Religião e política - Filosofia. 2. Conservantismo - Aspectos políticos. 3. Conservantismo - Aspectos religiosos. 4. Ética. 5. Biopolítica. 6. Integração social. 7. Fundamentalismo religioso. I. Cescon, Everaldo, orient. II. Kuiava, Evaldo Antonio, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 17:32

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



“O CONSERVADORISMO ENQUANTO DISCURSO POLÍTICO E RELIGIOSO: UMA ANÁLISE ÉTICA EM TORNO DO DIFERENTE E DE SUA INCLUSÃO SOCIAL”

Thiago Guagliardo Klohn

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social, Política e do Direito..

Caxias do Sul, 26 de junho de 2026.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência

Dr. Everaldo Cescon (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Evaldo Antonio Kuiava (coorientador)
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Participação por videoconferência

Dr. Paulo Alexandre e Castro
Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

DEDICATÓRIA

A François-Marie Arouet – Voltaire – (em memória), com a ressalva de que religião, talvez, não seja algo tão bom assim.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, por acreditar em minha capacidade para produzir este trabalho científico, me oportunizando a chance de assim o fazer; ao Prof. Dr. Everaldo Cescon, meu orientador; ao Prof. Dr. Evaldo Antônio Kuiava, meu coorientador; ao corpo docente do PPGFIL, pelo aprendizado proporcionado; à secretária do PPGFIL, Daniela Bortoncello, por seu auxílio sempre pronto e por sua amizade de longa data; à amiga, Aline Karen Cristina Canella, e colega minha tanto de mestrado como de doutorado, por compartilhar sua pesquisa e descobertas em torno das questões de gênero e sexualidade humana, tangencialmente abordadas nesta tese. Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual, também, não seria possível sua realização, e, em especial, à Patrícia, minha esposa, minha maior incentivadora em todo o meu processo de doutoramento.

EPÍGRAFE

O homem é algo que deve ser superado. O que fizeste para superá-lo?
(Assim falou Zaratustra – Friedrich Nietzsche)

RESUMO

Esta tese investiga o conservadorismo enquanto discurso político e religioso, analisando em que medida esse fenômeno atua como um entrave ético à inclusão social das minorias, referidas como “o diferente”. Trata-se de uma análise filosófico-conceitual, com apoio genealógico foucaultiano e leitura crítica de discursos públicos (parlamentares, lideranças religiosas, entre outros) como exemplares de dispositivos de poder. A investigação parte da premissa de que a pluralidade é um traço constitutivo e essencial da humanidade, manifestando-se tanto na constituição física e psíquica dos sujeitos quanto em suas expressões socioculturais. No segundo capítulo, o trabalho fundamenta essa ontologia da diversidade através do debate entre o Uno e o Múltiplo em Platão, a diferença como potência criadora em Deleuze e a alteridade radical em Levinas. Argumenta-se que a falha em reconhecer o ser humano como múltiplo constitui um dos princípios dos conflitos que impedem a construção de um mundo mais equânime. No terceiro capítulo, a análise volta-se para o fenômeno religioso, distinguindo a verdade religiosa subjetiva do dogma institucionalizado. Sustenta-se que o conservadorismo religioso, ao sacralizar preceitos históricos, tende a se articular com formas de fundamentalismo, fanatismo e proselitismo. Tais práticas são examinadas como operando por meio do argumento de autoridade, visando à imposição de uma moralidade absoluta associada à manutenção de privilégios e à restrição de direitos de grupos minoritários. O capítulo explora ainda o populismo político-religioso, examinando como lideranças de caráter messiânico mobilizam o crença em dinâmicas de poder e dominação. O quarto capítulo utiliza o referencial teórico de Michel Foucault para mapear o conservadorismo como uma tecnologia de governamentalidade. Através dos conceitos de poder pastoral e biopolítica, a tese descreve como o Estado moderno estatiza técnicas religiosas de direcionamento das condutas para produzir corpos dóceis. Exemplos contemporâneos no Brasil, como as disputas em torno do aborto e dos direitos LGBTQIA+, são analisados como ilustrações do uso da religião enquanto dispositivo de segurança e normalização. Além disso, discute-se o regime de pós-verdade, no qual narrativas morais tendem a substituir a centralidade dos fatos, sustentando uma “cultura do perigo” que legitima práticas de controle social. A proposta ética para o século XXI, apresentada no quinto capítulo, defende a valorização do diferente e a equidade social através da hospitalidade levinasiana e da “indocilidade refletida” foucaultiana. A inclusão real exige o reconhecimento da diferença e a garantia da laicidade do Estado. Conclui-se que o ser humano pode ser compreendido como um processo inacabado em constante devir, de modo que a transformação social se vincula à abertura ética à multiplicidade humana.

Palavras-chave: Conservadorismo. Pluralidade. Ética da Alteridade. Biopolítica. Inclusão social.

ABSTRACT

This thesis investigates conservatism as a political and religious discourse, analysing the extent to which this phenomenon operates as an ethical impediment to the social inclusion of minorities, referred to as “the different”. It constitutes a philosophical-conceptual analysis, supported by a Foucauldian genealogical approach and a critical reading of public discourses (parliamentary statements, religious leadership, among others) as exemplars of power dispositifs. The inquiry proceeds from the premise that plurality is a constitutive and essential feature of humanity, manifesting both in the physical and psychic constitution of subjects and in their sociocultural expressions. In the second chapter, the work grounds this ontology of diversity through the debate between the One and the Multiple in Plato, difference as a creative force in Deleuze, and radical alterity in Levinas. It is argued that the failure to recognise the human being as multiple constitutes one of the underlying principles of conflicts that hinder the construction of a more equitable world. In the third chapter, the analysis turns to the religious phenomenon, distinguishing subjective religious truth from institutionalised dogma. It is maintained that religious conservatism, by sacralising historical precepts, tends to articulate with forms of fundamentalism, fanaticism, and proselytism. Such practices are examined as operating through appeals to authority, aiming at the imposition of an absolute morality associated with the preservation of privileges and the restriction of the rights of minority groups. The chapter further explores politico-religious populism, examining how messianic forms of leadership mobilise believers within dynamics of power and domination. The fourth chapter employs the theoretical framework of Michel Foucault to map conservatism as a technology of governmentality. Through the concepts of pastoral power and biopolitics, the thesis describes how the modern state appropriates religious techniques for the direction of conduct in order to produce docile bodies. Contemporary examples in Brazil, such as disputes surrounding abortion and LGBTQIA+ rights, are analysed as illustrations of the use of religion as a dispositif of security and normalisation. Furthermore, the regime of post-truth is discussed, wherein moral narratives tend to displace the centrality of facts, sustaining a “culture of danger” that legitimises practices of social control. The ethical proposal for the twenty-first century, presented in the fifth chapter, advocates the valorisation of difference and social equity through Levinasian hospitality and Foucauldian “reflective indocility”. Genuine inclusion requires the recognition of difference and the safeguarding of the secular character of the state. It is concluded that the human being may be understood as an unfinished process in constant becoming, such that social transformation is intrinsically linked to an ethical openness to human multiplicity.

Keywords: Conservatism. Plurality. Ethics of alterity. Biopolitics. Social inclusion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO / 12

2 O FENÔMENO DA PLURALIDADE E OS CONCEITOS DE DIFERENÇA / 18

2.1 O MÚLTIPLO E O UNO EM PLATÃO / 19

2.1.1 A forma ou ideia enquanto realidade imutável e perfeita / 19

2.1.2 A essência enquanto natureza verdadeira / 22

2.1.3 A multiplicidade no Uno / 25

2.2 A MUDANÇA E O FIXO EM PLATÃO / 28

2.3 O DIFERENTE E O DIVERSO EM DELEUZE / 31

2.3.1 A diversidade / 33

2.3.2 A diferença / 36

2.3.3 A identidade / 39

2.3.4 A semelhança / 42

2.3.5 O simulacro / 43

2.3.6 O outrem e o outro / 46

2.4 O DIFERENTE NA ALTERIDADE EM LEVINAS / 48

2.4.1 O Eu / 55

2.4.2 O Mesmo / 62

2.4.3 O Outro / 66

2.4.4 Desdobramentos sociais e políticos em Levinas / 69

2.5 A PLURALIDADE COMO TRAÇO DO HUMANO / 74

3 A PLURALIDADE NO FENÔMENO RELIGIOSO / 79

3.1 O SAGRADO E A SUBJETIVIDADE / 81

3.2 O CARÁTER CAMBIÁVEL DAS RELIGIÕES / 86

3.3 DA VERDADE RELIGIOSA AO DOGMA / 94

3.4 ORTODOXIA OU CONSERVADORISMO RELIGIOSO / 104

3.5 A INFLUÊNCIA SOCIAL DAS RELIGIÕES / 106

3.5.1 Fundamentalismo / 112

3.5.2	Fanatismo / 116
3.5.3	Proselitismo / 122
3.5.4	Populismo religioso e político / 123
3.6	O CONSERVADORISMO POLÍTICO E RELIGIOSO / 137

4 FOUCAULT E O PROBLEMA DO PODER NAS RELIGIÕES / 149

4.1	AS SOCIEDADES DISCIPLINARES E AS DE CONTROLE / 151
4.2	BIOPOLÍTICA E AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS / 157
4.3	ESTRUTURAS DE PODER E A RELIGIÃO / 168
4.4	REGRAS DE VERDADE E CONSERVADORISMO RELIGIOSO / 171
4.5	PÓS-VERDADE E O CONSERVADORISMO RELIGIOSO / 175
4.6	CONSERVADORISMO: UM DISCURSO POLÍTICO OU RELIGIOSO? / 179

5 UMA PROPOSTA ÉTICA DE VALORIZAÇÃO E INCLUSÃO DO DIFERENTE E DE EQUIDADE SOCIAL PARA O SÉCULO XXI / 184

5.1	O ENTRAVE CONSERVADOR: PROBLEMAS, PODER E DISCURSO / 184
5.2	A ÉTICA DO DIFERENTE E A EQUIDADE SOCIAL / 186
5.2.1	A ontologia da pluralidade e o bem teleológico / 186
5.2.2	Gilles Deleuze: a diferença como potência criadora / 187
5.2.3	Emmanuel Levinas: a Ética como hospitalidade e responsabilidade / 187
5.2.4	A atualização ética das religiões e o diálogo inter-religioso / 188
5.2.5	Michel Foucault: a prática da indocilidade refletida / 188
5.2.6	A garantia da laicidade e a defesa das minorias / 190
5.2.7	Síntese articulatória: o devir humano e a sociedade ética / 190

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS / 192

REFERÊNCIAS / 195

1 INTRODUÇÃO

A presente investigação parte do questionamento de modelos de moralidade que se pretendem únicos, suficientes e conclusivos para direcionar universalmente o comportamento humano. O problema central desta tese reside em investigar se é cabível responsabilizar o conservadorismo, em suas vertentes política e religiosa, pela dificuldade sistemática em aceitar, incluir e respeitar, em paridade de direitos, as minorias referidas como “o diferente”. Busca-se compreender como esse fenômeno atua como um entrave ético à cidadania de grupos que desafiam a manutenção da ordem vigente. A hipótese sustentada é que a falha em reconhecer o ser humano como intrinsecamente múltiplo e em constante devir constitui o princípio dos conflitos que impedem a construção de um mundo mais equânime, porém, tal demérito procede de um interesse mais profundo: a conservação de dada ordem política, social e econômica. Nesse sentido, o conservadorismo operaria não apenas como uma doutrina, mas como um dispositivo de poder que utiliza o sagrado e a moral para sacralizar preceitos históricos e manter privilégios de elites, funcionando como um mecanismo de normalização e controle das condutas.

Dessarte, esta tese também tem por objetivo delinear, diante da problemática do conservadorismo, uma proposta ética de valorização e inclusão das heterogeneidades desprovidas de espaço e oportunidades justas na sociedade; uma proposta que desafie o conservadorismo, promovendo reflexões sobre quais práticas são necessárias ao avanço da equidade social para o século XXI. Para tanto, o método que foi empregado consiste numa análise filosófico-conceitual de caráter qualitativo, com apoio na genealogia foucaultiana e na leitura crítica de discursos públicos contemporâneos, examinando-os como exemplares de tecnologias de governamentalidade e regimes de verdade. Ora, em minha dissertação de mestrado, investiguei se o fenômeno religioso era motivador da intolerância religiosa e dos problemas dele decorrentes. Agora, como que dando continuidade, de certa forma, àquele trabalho, indago se é cabível, ao menos em parte, responsabilizar o conservadorismo, ou ao que se denomina conservador, em qualquer de suas vertentes – religiosa ou política –, pela dificuldade em se aceitar, incluir e respeitar, em paridade de direitos, o diferente, isto é, tais grupos minoritários. Ou seja, de forma sumária, a estrutura operacional desta pesquisa busca responder à questão central: em que medida o conservadorismo, enquanto discurso político e

religioso, atua como dispositivo de poder e entrave ético que impede o reconhecimento da pluralidade² humana e a inclusão social das minorias? A hipótese levantada sustenta que o conservadorismo opera como mecanismo de segurança e normalização que, ao instrumentalizar dogmas religiosos e narrativas de pós-verdade, neutraliza a alteridade radical e justifica a exclusão do “diferente”, garantindo a manutenção do *status quo* social e político.

Partindo-se então dessa hipótese, analisei, como objetivo geral, o imbricamento entre conservadorismo político e religioso, com vistas a propor uma ética da alteridade e da diferença capaz de superar práticas de subjugação e promover a equidade social; enumerei medidas que servissem, de um viés ético, se não para solucionar o problema da aceitação da diferença e do diferente nas sociedades organizadas, ao menos para desmascarar e mitigar a utilização de discursos falaciosos, máxime os que se servem da moral e/ou da escatologia religiosa como elementos assertivos e legitimatórios da intolerância, da injustiça, das violências e da subjugação das minorias. Isso tudo consoante os seguintes objetivos específicos: no segundo capítulo, partindo dos conceitos de forma e essência de Platão, investiguei o fenômeno da pluralidade e os conceitos de identidade, semelhança, outrem, diversidade, diferença e simulacro na filosofia de Gilles Deleuze. Em seguida, analisei a filosofia de Emmanuel Levinas em torno do Eu, do Mesmo e do Outro. Com esses três aportes iniciais consegui caracterizar a humanidade enquanto um grupo difuso, heterogêneo e cambiável; um grupo que – apesar de ser biologicamente uma única espécie com especificidades físicas variantes –, em termos psicológicos e culturais, se constitui tanto pela diferença como pela unicidade, aspectos esses que não podem passar despercebidos da discussão ética em toda sua abrangência: filosófica, política, religiosa, entre outros campos do conhecimento humano.

Importa destacar que a aproximação entre as obras de Gilles Deleuze e Emmanuel Levinas nesta tese não pretende, sob hipótese alguma, equiparar seus sistemas filosóficos,

2 Sumamente, neste trabalho, pluralidade designa o traço ontológico e essencial da multiplicidade humana; o diferente e minorias referem-se aos grupos que desafiam a normalização e cujos direitos são cerceados pelo status quo; Já inclusão social é o ato ético de reconhecer a alteridade para promover a equidade; e conservadorismo (religioso/político) designa o dispositivo de poder que atua como entrave à aceitação da diferença. Adicionalmente, poder pastoral e biopolítica são tecnologias de governo das condutas e das populações, enquanto pós-verdade refere-se ao regime discursivo que sobrepõe narrativas morais aos fatos para sustentar o controle social. Neste contexto, importa registrar que se entende por discurso, em sentido foucaultiano, o conjunto de práticas que sistematicamente formam os objetos de que falam, superando a acepção comum de mera fala ou opinião. Entretanto, tais conceitos serão melhor apresentados e aprofundados no desenvolver dos capítulos.

cujos pressupostos são radicalmente distintos. Se Deleuze representa a filosofia da imanência absoluta, concebendo o real como um campo de fluxos, intensidades e encontros de forças que se produzem em um mesmo plano de existência, sem recorrer a valores transcendentos ou formas predeterminadas, Levinas constitui o paradigma da transcendência absoluta ao situar o “além do Ser” na relação com o Infinito, manifestada na exterioridade irreduzível do Rosto do Outro. Entretanto, apesar dessa divergência de partida entre esses teóricos, a aproximação exclusivamente metodológica aqui proposta se torna possível porque ambos convergem na recusa de toda forma de redução da singularidade humana. Portanto, seja pela afirmação deleuziana do simulacro, que dissolve os modelos identitários fixos herdados do platonismo, seja pela hospitalidade levinasiana, que reconhece a alteridade radical como responsabilidade anterior ao próprio conhecimento, as duas filosofias afirmam a irreduzibilidade do humano diante de qualquer tentativa de captura por identidades, dogmas ou enquadramentos normativos que pretendam totalizar sua existência. É, pois, precisamente nesse ponto de convergência que se justifica sua articulação no presente trabalho. Logo, não se trata de conciliar sistemas incompatíveis, mas de constituir uma cadeia metodológica conceitual capaz de sustentar a crítica ao entrave conservador, uma vez que ambas filosofias oferecem instrumentos para reconhecer a diferença não como desvio em relação a um modelo universal, mas como dimensão constitutiva da existência humana. Desse modo, esta tese mobiliza os referenciais filosóficos de Deleuze e Levinas para sustentar uma concepção de inclusão social fundada no reconhecimento da alteridade como condição originária da cidadania e como pressuposto para a superação dos dispositivos biopolíticos de silenciamento e exclusão da diferença.

No terceiro capítulo, examinei o fenômeno religioso a partir de um recorte das reflexões desenvolvidas em minha dissertação de mestrado, intitulada *Ética e Religião: uma análise do fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire*. Nesse trabalho, investiguei se a religião atua como elemento harmonizador das tensões e conflitos humanos ou se, ao contrário, pode servir de justificativa para práticas de violência, intolerância e segregação. A análise em questão, de caráter filosófico, concentrou-se nas nuances do fenômeno religioso e em seu papel social. Com base nesse percurso teórico, o capítulo busca expor determinados fundamentos do conservadorismo. Também nessa etapa do meu trabalho, abordei a influência social das religiões, sobretudo de sua vertente conservadora, suas agendas e o seu

posicionamento diante do novo e da pluralidade. Para tanto, foram trazidas as palavras de Zubiri, que pormenoriza aquilo que constitui e faz todas as religiões semelhantes umas às outras; de Küng, que demonstra como as religiões evoluem, se humanizam e podem dialogar entre si e com as esferas políticas e não religiosas da sociedade; de Berger, que aborda a religião de um viés sociológico, demonstrando como ela se funde e confunde com a cosmovisão e cultura dos grupos humanos; de Castells, que esboça um panorama mundial do uso da religião como instrumento de manipulação política; e de Maduro, que diz respeito às relações políticas e sociais das religiões, para citar alguns dos aportes teóricos que entrarão em diálogo nesta tese.

Por sua vez, no quarto capítulo, visitei o trabalho filosófico de Paul-Michel Foucault, quando ele trata das instituições religiosas enquanto sociedades disciplinares, ou de controle, e que têm por função moldar a cosmovisão das massas conforme os interesses das elites dominantes, e isso através da interiorização da disciplina, da manipulação dos sentimentos gerados pela crença, dentre tais sentimentos, o de medo de contrariar a “vontade de Deus”. Além disso, avaliei em tal sessão o discurso conservador presente em qualquer religião a partir do conceito de *ordem do discurso*, que trata das *regras de verdade*, e que, por sua vez, são regras discursivas segundo as quais se convenciona e diferencia aquilo que é “verdade” daquilo que não o é. Por exemplo, embora se tenha uma compreensão hoje de que a homossexualidade não é uma patologia ou um desvio de caráter, há de se perguntar se existe espaço dentro das *regras de verdade* do conservadorismo religioso para esse reconhecimento. Ou, posto doutra forma, por mais que a homossexualidade seja entendida enquanto característica constitutiva humana pela genética, que sugere que ela tem bases biológicas e evolutivas; e que a neurociência também aceite isso, indicando que a estrutura cerebral pode variar entre pessoas heterossexuais e homossexuais, sugerindo um fundamento neurobiológico para as diferentes orientações sexuais; da mesma maneira que a psicologia, a sociologia, entre outras ciências cheguem ao mesmo reconhecimento da homossexualidade como um traço natural humano;³ cabe-nos perguntar se estaria essa mesma verdade inserida

3 A fundamentação científica contemporânea oferece suporte robusto à compreensão da homossexualidade como um traço constitutivo da diversidade humana. No campo da genética e da neurociência, evidências indicam que fatores biológicos, como o complemento genético e o meio hormonal pré-natal, inclinam a identidade, com análises de encéfalo revelando diferenças anatômicas consistentes com a percepção subjetiva do indivíduo (Canella, 2022, p. 135). Sob a perspectiva evolutiva, teorias como a vantagem do heterozigoto sugerem que alelos ligados à homossexualidade podem ter sido preservados por conferirem vantagens seletivas indiretas

na concepção de verdade do conservadorismo religioso. E para se oferecer uma resposta plausível a tal questão, considere os aspectos biopolíticos no fenômeno religioso e as pautas ontológicas do ser humano com a religião.

Por fim, no quinto capítulo, após compreender a evolução tanto do reconhecimento humano enquanto ser complexo, diversificado e inacabado, como a construção da sua própria identidade e a conquista dos seus direitos cidadãos como tal; tendo previamente traçado o que vem a ser o conservadorismo dentro da religião e da política, e o imbricamento de ambos; apresentei uma proposta de valorização e inclusão⁴ do diferente, e de equidade social para o presente século. Assim tendo feito, acredito ter contribuído para a continuidade de um movimento rumo a um devir evolutivo social; evolução essa que contemple uma reestruturação das relações de poder na sociedade atual, de maneira a aceitar e incluir o diferente na partilha de interesses da coletividade. Temática essa que é de significativa

(Alagha *et al.*, 2025, p. 1). Para além das ciências biológicas, a análise pós-colonial demonstra que diversas culturas, como os povos ameríndios e a sociedade Iorubá, reconheciam a homossexualidade sem a patologização ou o estigma trazidos pela colonização europeia. O caso do Índio Tibira, primeira execução por homofobia registrada no Brasil com anuência religiosa, ilustra o choque entre a naturalidade das práticas nativas e a imposição de uma ordem dogmática ocidental (Canella, 2022, p. 137, 139). Nesse contexto, enquanto o saber científico valida a pluralidade, o conservadorismo frequentemente se ancora em discursos ditos “biológicos”, porém sem a devida fundamentação empírica, para categorizar e excluir o que rotula como “anormal”, subordinando a sensibilidade corpórea a regras de controle social. Portanto, a resistência em inserir evidências genéticas e neurobiológicas na “verdade” conservadora pode ser compreendida como uma estratégia de manutenção de hegemonia moral e negação da subjetividade em favor de uma ordem teológica preestabelecida. Mas esses são temas que serão, em parte, aprofundados no corpo desta tese. As referências de caráter rizomático aqui mobilizadas têm por finalidade exclusiva corroborar o estatuto científico da homossexualidade, evidenciando, ainda que de forma sucinta, que as afirmações apresentadas não constituem opinião individual, mas correspondem a um corpo de conhecimento amplamente reconhecido e consolidado no meio acadêmico contemporâneo internacional. Cumpre ressaltar, todavia, que a mobilização dessas evidências biológicas não implica a adesão a qualquer forma de reducionismo biológico. Conforme discutido no corpo desta tese, entende-se que a “ordem natural” não deve servir de parâmetro normativo para a Ética, nem o dever-ser social pode ser deduzido da mera factualidade orgânica. O recurso ao saber científico visa, primordialmente, exercer uma função desconstrutiva: demonstrar que o argumento da “anormalidade” ou do “desvio da natureza”, frequentemente brandido pelo discurso conservador para justificar a marginalização, carece de sustento factual. Assim, a factualidade biológica aqui exposta serve para corroborar a pluralidade como traço constitutivo do humano, enquanto a fundamentação ética da inclusão permanece radicada na responsabilidade incondicional pela alteridade e no respeito à diferença em si, independentemente de suas bases biológicas, como será explorado no corpo desta tese.

4 Inclusão social nesta tese é definida como a superação do conservadorismo por meio do reconhecimento da pluralidade como um traço constitutivo e essencial da humanidade. Ela não é vista apenas como uma política de integração, mas como uma exigência ética que desafia as estruturas fixas do poder político e religioso que buscam manter o *status quo*. Ela não está, neste trabalho, desenvolvida em torno de uma questão particular – embora se valha de casos específicos a título de exemplificação – mas é apresentada de maneira generalizada e aplicável a múltiplos contextos. A inclusão é aqui apresentada como um ato de coragem ética para acolher a multiplicidade humana, transformando a sociedade de um sistema de controle em um espaço de equidade social e acolhimento do outro em sua singularidade irrepetível.

relevância nesse início de novo milênio, época em que as minorias socioantropológicas e as parcelas oprimidas da sociedade mundial têm se conscientizado da sua condição igualmente humana e merecedora de espaço, respeito, isonomia de direitos e condições dignas para viver no âmbito da sociedade.

Sumariamente, o aqui proposto, para além de questionar o conservadorismo político e religioso a partir de uma *ética do diferente*, por assim dizer, é: (1) analisar, desde uma perspectiva foucaultiana, seu aspecto enquanto mecanismo de controle, pontuando-se as relações políticas e sociais, e os motivos que o justificam; (2) minuciar e atualizar o conceito de pluralidade, suas implicações, sobretudo no que diz respeito à humanização da sociedade e à aceitação das diferenças, como paradigma para a construção de estruturas sociais e econômicas mais equânimes; e (3) identificar os desvios éticos do conservadorismo enquanto postura política e/ou religiosa interessada na manutenção da presente ordem social e, sobretudo, de seu *status quo*.

Em conclusão, busquei neste trabalho elaborar uma cosmovisão de valorização e inclusão do diferente que desafie o conservadorismo subjacente ou explícito na sociedade, questionando o embasamento ético de suas regras de verdade e expondo que o caminho evolutivo humano passa obrigatoriamente pela superação de preconceitos e da intolerância para com os diferentes. De semelhante modo, busquei evidenciar a problemática da instrumentalização de discursos moralistas por alas conservadoras, com intenção dominadora e não genuinamente ética – como se faz parecer –, assim como o tema do diferente, isto é, das minorias, destacando a necessidade de um constante questionamento ético das relações interpessoais, a fim de se continuar um movimento rumo à cidadania e ao desenvolvimento pleno humano.

2 O FENÔMENO DA PLURALIDADE E OS CONCEITOS DE DIFERENÇA E DIVERSIDADE

Tendo em mente que uma tese filosófica é um percurso argumentativo com começo, meio e fim, opto por iniciá-lo pelas conceituações daquilo que me proponho investigar, ainda que reconheça não ser esse o trajeto mais direto. No caso em questão, a fim de tratar dos principais problemas que perpassam o conservadorismo, por assim dizer, comecemos por entender que há duas ordens naturais irrevogáveis a que estamos todos sujeitos: a multiplicidade, como constituidora do ser, e a evolução, ou mudança. Considerações essas que Nietzsche (2008), na voz de Zarathustra, também porta. Mas não é a esse profeta que apregoeou a necessidade de transcendermos a humanidade comum, superando limitações e aspirações medíocres, e que desafiou a visão tradicional de que há apenas uma natureza humana fixa, sugerindo, inclusive, que a humanidade pode (e deve) se reinventar, de que se quer tratar aqui, ainda que compartilhemos de uma crítica comum. Tampouco se busca, neste trabalho, tutelar a supremacia de uma ordem naturalista como cânon da “verdade”, ou do “correto”, como muitas vezes se fez (e se faz), falaciosamente, no discurso político, religioso e até mesmo filosófico,⁵ para defender a rigidez de determinadas ordens sociais, sem as devidas ponderações de uma razão crítica e ética.

Portanto, entendo que a ordem natural não é um parâmetro para o estabelecimento de relações éticas e sociais, até mesmo porque a própria observação e compreensão humana do mundo sensível é parcial, incompleta, e, eventualmente, equivocada. A ordem natural, nesse sentido, serviria apenas como ponto de partida a questionamentos filosóficos e para desafiar a razão humana e sua evolução ética, a fim de se pensar, para dado contexto, aquilo que deve ser considerado como “verdade” e “correto”. Conceitos esses que, ao meu ver, à semelhança do conhecimento humano na presente ordem, nunca serão plenos, finais, acabados. Por outro lado – importa deixar isso claro logo de início da tecedura da minha tese –, postula-se a

⁵ Aristóteles foi um dos filósofos que se valeu de modelos da natureza como analogias para justificar discursos e práticas excludentes, como visto na obra *A Política*, e por modelos aqui se entende não apenas a analogia ao mundo natural e à forma como outros seres vivos se organizam em sociedade, mas a utilização de estruturas modelares de cunho moralista, advogando para a natureza a autoridade determinadora da ordem social. Falha essa silogística e simplória que não deveria mais encontrar espaço nas esferas políticas, religiosas e acadêmicas, a fim de se resguardar a humanidade de práticas de dominação e exclusão, e doutras formas de violência e injustiça.

existência de Princípios Gerais necessários à argumentação filosófica, dentro dos quais, como argumenta Lima (2017), haveria ainda um “núcleo duro” comum a todos os sistemas, a todos os horizontes e a todos os tempos. Portanto, considero que os princípios gerais em filosofia são proposições fundamentais que estruturam o conhecimento, e muitos dos quais são tidos como *a priori*, ou seja, podem ser conhecidos independentemente da experiência, formando a base para nosso entendimento do mundo e do raciocínio lógico. Logo, esses princípios são necessários para que possamos realizar qualquer tipo de julgamento, reflexão ou chegar a qualquer conhecimento, estabelecendo-se as condições necessárias para que a razão humana funcione de maneira coerente. Assim sendo, compreendo que também deva existir uma moral universal, por assim dizer, ou princípios que apontem para uma moral universal. É a essa correspondência, também, que se propõe tratar nesta tese, sob a desconfiança de que é justamente na compreensão da diferença enquanto constituição essencial humana, e no respeito do ser humano em sua essência, que estão os princípios de uma ética universal. Mas como entender a diferença? E como a conceituação da diferença pode ajudar na compreensão e aceitação dos traços essenciais do humano?

2.1 O MÚLTIPLO E O UNO EM PLATÃO

Trazer Platão para o debate filosófico tem, entre outras implicações, levar em consideração o aspecto dialético na construção do conhecimento – qualquer conhecimento. Neste trabalho, em particular, não é do meu interesse abordar a longa e inconclusa discussão sobre qual é a mais adequada maneira de abordar a realidade, ou mesmo ajuizar se deve haver apenas uma única maneira de o fazer, se dialeticamente (como proposto por Platão) ou se analiticamente (como defendido por Aristóteles). O que me importa a respeito, e que serve de aporte para abrangentes trabalhos científicos, em diversificados campos, é a base platônica de que no Uno está o todo. Todavia, para se tratar tanto do Uno como do todo, ou, mais especificamente, o múltiplo – ao menos partindo-se de Platão –, faz-se necessário abordar como esse filósofo conceituava as coisas a partir da ideia, e/ou forma, e essência.

2.1.1 A forma ou ideia enquanto realidade imutável e perfeita

Em Platão, os conceitos de “ideia” (ιδέα), “forma” (εἶδος) e “essência” (οὐσία) estão profundamente entrelaçados e são fundamentais para entender sua Teoria das Ideias, ou Teoria das Formas. De fato, esses conceitos são centrais para sua filosofia, especialmente no que diz respeito ao conhecimento da realidade e à maneira como ele entendia a relação entre o mundo sensível (percebido com os sentidos) e o mundo inteligível (aquele das realidades eternas e imutáveis). Ora, Platão aborda os conceitos de ideia, ou forma,⁶ e essência em várias de suas obras. Em *Fédon*, por exemplo, ele atribui a Sócrates a teoria de que o mundo sensível, onde vivemos, é imperfeito, mutável e acessível apenas pelos sentidos, enquanto que o mundo das formas (ou das ideias), que é perfeito, eterno, imutável, seria acessível apenas pela razão. Deste ponto de vista, as formas seriam essências puras, como a Beleza, a Justiça, a Bondade, etc., não existindo no mundo físico de maneira plena, porém, servindo de modelos perfeitos das coisas que vemos (Platão, *Phd.* 100B–102a). Assim, tudo que percebemos no mundo sensível participaria ou imitaria essas formas eternas. Por exemplo, uma flor pode ser admirada como bela porque participaria em sua manifestação física da Beleza enquanto ideia. Outro curioso aspecto dessa teoria socrática diz respeito à alma humana, que antes de nascer, supostamente já conheceria essas formas, pois teria, então, habitado no mesmo mundo das ideias. Por isso, para Sócrates, conhecer é relembrar (anamnese), e a filosofia, o esforço de lembrar essas verdades eternas.⁷

Entretanto, é em *A República*, nos livros VI e VII, que Platão desenvolverá a sua Teoria das Formas, propriamente dita, com maior profundidade, especialmente no Mito da Caverna e na Analogia do Sol. Nessas passagens, ele explica como as formas são a verdadeira realidade, enquanto que o mundo sensível seria apenas uma sombra daquelas. Ademais, tais

6 Os termos “ideia” e “forma” são empregados como sinônimos em Platão, aparecendo de maneira intercambiada em seus escritos ao descreverem a realidade imutável, perfeita, existente num espaço além do mundo físico – o mundo das ideias – embora haja espaço na exegese do seu trabalho para uma compreensão de que esses termos podem e diferem entre si (Santos, 1958). Nesta tese, porém, ideia e forma serão empregados enquanto sinônimos.

7 Platão não credencia Sócrates como criador da teoria das formas, apesar de ser quem a apresenta em seus escritos. Também Sócrates não formula a teoria das formas de maneira tão desenvolvida como o faz Platão; seu foco era mais de caráter ético e prático, buscando definições universais de virtudes como justiça, coragem e piedade, valendo-se de diálogos (o método dialético) para questionar as crenças comuns e buscar a essência conceitual das coisas. Para ele, a “forma” era mais uma ideia conceitual do que uma realidade separada, metafísica – como, por vezes, tanto ele como Platão foram mal interpretados a respeito (Santos, 1958). Ao passo que caberia a Platão o desenvolvimento da teoria das formas em termos metafísicos em que as formas seriam realidades perfeitas, eternas e imutáveis, existentes num mundo inteligível separado do mundo físico, e que cada coisa no mundo sensível imitaria ou participaria de uma forma ideal (Lima, 2017).

formas são tidas por Platão como entidades eternas, imutáveis e perfeitas, que existem numa estrela, isto é, num plano superior ao mundo físico. Por exemplo, Platão coloca: “E diremos ainda que aquelas [as coisas do mundo sensível] são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis” (*Rep. VI*, 507b). Ou seja, as formas seriam pensadas pela razão,⁸ enquanto os objetos sensíveis, apenas vistos pelos sentidos. É nessa direção que, para Platão, o mundo sensível seria uma cópia imperfeita e transitória do mundo das formas. Tal compreensão é retomada na mesma obra, no Mito da Caverna (*Rep. VII*, 514a-517a), quando Platão deixa patente que aquilo que nós experimentamos como realidade física são apenas reflexos de realidades mais profundas e mais verdadeiras provenientes do mundo das formas, onde residem as ideias, que são imutáveis e eternas. Ao passo que, nossa realidade sensível, o mundo material que habitamos, estaria sujeito a constantes mudanças.

Ao assumir essa compreensão sobre a ideia, Platão afirma que há um princípio organizador presente no interior de cada coisa, que lhe dá forma, sentido e orienta seu desenvolvimento, por meio da participação ontológica. Portanto, o que Platão chama de “forma”, explica-se nesse princípio estabelecedor de cada coisa. Ou seja, cabe à forma determinar o que é algo e como desenvolver-se-á (Lima, 2017). Posto ainda doutra maneira, tudo aquilo que venha a ser, a constituir-se, o ser humano, por exemplo, já existiria previamente enquanto ideia eterna e imutável, mesmo diante de uma multiplicidade infinita – conceito esse que será melhor explorado mais à frente. Nas palavras de Lima (2017, p. 37), o mesmo se diz assim: “Uma única forma, um único desenho básico que é realizado em diversos indivíduos. [...] Temos aí, de um lado, a pluralidade dos indivíduos, que existem no mundo das coisas, e, de outro lado, a unidade da Forma.”

Ainda um outro aspecto da Teoria das Formas é apresentada na Analogia do Sol, e diz respeito ao conceito de Bem. Ali, Platão apresenta a forma do Bem como sendo inteligível, a mais elevada das formas e fonte das demais. Expôs o filósofo a respeito:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o

⁸ Interessante é notar que, para Platão, as características do humano – todas inatas –, são reconhecidas enquanto potencialidades e não necessariamente pela sua manifestação, ou, como ressaltado nas notas do tradutor da referida edição: “O poder de conhecer, como nota Adam, não é a faculdade do conhecimento ou razão, mas o poder de exercer essa faculdade, escassamente diferente, na verdade, do exercício da razão em si” (Platão, 1972, p. 305).

saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem (Platão, *Rep.* VI, 508e–509b).

Dito isso, Platão sugeriria que o conhecimento verdadeiro não vem dos sentidos, mas da razão e da contemplação das formas, que são perfeitas, imutáveis e universais. Quer dizer, o que está sendo sugerido por aquele filósofo é que a ciência deveria buscar leis universais e verdades imutáveis, indo além das aparências do mundo sensível, diferente do conhecimento do senso comum, que se vale apenas do que está patente superficialmente, apenas em dada representação de uma forma qualquer e não na sua essência, ao passo que e é justamente no nível leviano dessas representações – como será apontado mais para frente nesta tese – que se fundem os discursos político e religioso de cunho conservador, tornando-se um poderoso instrumento de manipulação de massas (religiosas ou não) ávidas pelo correto, mas conformadas com explicações perfunctórias e falaciosas.

2.1.2 A essência enquanto natureza verdadeira

Enquanto a forma, ou ideia, vem a ser para Platão conceito da realidade imutável e perfeita que existe no mundo inteligível, a “essência” (οὐσία) é a natureza verdadeira de algo, aquilo que faz com que uma coisa seja o que é; a essência é a natureza permanente de algo, derivada de sua participação em uma forma, existente apenas no mundo das ideias. Noutros termos, enquanto os objetos materiais são passageiros, sua essência pertence ao mundo inteligível; a essência é a verdadeira natureza ou o verdadeiro significado de uma coisa, que só pode ser conhecida através da razão, não dos sentidos. Platão a tal respeito, a fim de diferenciar o que vem a ser forma e o que vem a ser essência, relata, no Livro X (*Rep.* 596a–597e), que Sócrates teria se valido do exemplo de um marceneiro para explicar a realidade das coisas. Nesse excerto, são três as camas mencionadas: (1) a que constitui a ideia de cama, “criada por Deus”; (2) a construída pelo marceneiro, que é uma cópia material da ideal; e (3) a cama pintada como gravura, que seria uma “imitação” da cama feita pelo marceneiro. Assim expondo, o que Platão defendia era que a essência de um objeto é uma manifestação particular da forma universal que existe no mundo das ideias. A essência da cama em questão, por

exemplo, presente no mundo sensível, é uma manifestação da forma de “cama”, que é eterna e imutável, presente no mundo das ideias. Essa essência seria aquilo que um objeto compartilha com uma ideia universal, que seria a sua verdadeira realidade. Há ainda nessa mesma passagem a questão do “simulacro”, que nada mais é senão a “cópia da cópia”, ou seja, a cama pintada, mas esse tema abordarei mais adiante ao tratarmos de Deleuze.

Ainda sobre o assunto, porém do ponto de vista aristotélico, Lima (2017, p. 55) resume dizendo que: a substância (a mesma *ousia* supracitada, aqui não mais traduzida por essência,⁹ a fim de diferenciar o pensamento platônico em relação ao do estagirita) é composta de forma e matéria, sendo que a forma é o elemento determinante que dá contorno e determinação, enquanto que a matéria é aquilo em que a forma se realiza. Segundo Lima, Aristóteles entendia que cada coisa tem sempre quatro causas: a eficiente e a final, que lhe são externas, e a formal e a material, que lhe são internas. Tomando uma estátua, por exemplo, a homenagem que seu escultor presta a algo ou alguém ao fazê-la seria sua causa eficiente; a finalidade para a qual ele fez tal estátua seria sua causa final (ambas causas estão “fora” da estátua); a matéria-prima empregada e constitutiva da estátua (mármore, bronze, etc.) seria sua causa material; e a forma que essa estátua possui, sua causa formal – ambas “dentro” da estátua. Com esse caso da estátua, Aristóteles retoma a teoria da forma de Platão, porém dando-lhe maior profundidade ao apresentar entre outros aspectos os acidentes, isto é, as nuances que a ideia assume enquanto substância. Afinal de contas, uma estátua a algo ou alguém pode ser feita de diferentes matérias-primas, pode possuir distintos tamanhos, ser representada de múltiplas formas e servir para diversificados propósitos. Tudo isso vem a se constituir enquanto acidentes. “O Ser, ou seja, a coisa concreta para a qual apontamos, é algo composto de substância e acidente. Acidente é aquilo que é não necessário, o que apenas acontece. Substância é o Ser subjacente aos acontecimentos.” (Lima, 2017, p. 55). Portanto, mesmo para a filosofia clássica não há uma concretização única para uma ideia, essa sempre

9 Em Platão e Aristóteles, “essência” e “substância” não são sinônimos, embora sejam traduções oriundas de uma mesma palavra, *ousia*. Em Platão, o vocábulo se refere à natureza verdadeira natureza e imutável de algo, estando ligada diretamente ao conceito de ideia ou forma, sendo, como já exposto, aquilo que torna uma coisa o que ela realmente é, independentemente das aparências sensíveis, até mesmo porque para ele o que é verdadeiramente real não são as coisas físicas (substâncias sensíveis), mas sim as formas, que ele consideraria como o verdadeiro ser. Já em Aristóteles, o termo refere-se a algo que existe por si só no mundo sensível, sendo dele decorrentes os acidentes, que são as propriedades que lhe caracterizam, sem lhe afetar aquilo que é em si. Nesse sentido um cavalo pode ser baio, preto, branco, ou mesmo verde, mas, mesmo assim, continuará sendo um cavalo, independente da cor que, enquanto acidente, o adjetiva.

está sujeita ao contexto e aos meios disponíveis para sua construção, assim como das motivações e capacidades de seus agentes.

Um outro aspecto que merece destaque em Platão é a essência enquanto identidade, enquanto algo que caracteriza um ser de maneira mais profunda. No caso de um ser humano, exemplificando, a essência não se refere a características físicas tais como a cor dos olhos, dos cabelos ou a altura, etc. (o acidente aristotélico), mas serve para distinguir uma pessoa humana entre tudo mais que existe. Essência essa que estaria para além das aparências sensoriais, conforme já mencionado. Pereira (*in* Platão, 2001), em seus comentários sobre *A República*, deixa subentendida a existência de uma espécie de hierarquia no pensamento platônico em torno de sua epistemologia, uma “hierarquia do ser” compreendida, primeiramente, no mundo inteligível pelas formas, ou ideias, que representariam a realidade suprema, imutável, eterna de tudo que existe, e pela essência, que seria aquilo que faz de algo verdadeiramente o que é, e que é captado pela dialética; e, em segundo lugar, no mundo sensível, onde estariam as cópias imperfeitas e perecíveis do mundo ideal. Diz aquela filósofa:

Portanto, o mundo visível (*horata* ou *doxasta*) tem em primeiro lugar uma zona de *eikones* (“imagens”, reflexos nas águas), conhecidos pela *eikasia* (“suposição”, ou, como outros preferem, “ilusão”). Num nível mais elevado, temos todos os seres vivos (*zoa*) e objectos do mundo, conhecidos através de *pistis* (“fé”). O mundo inteligível (*noeta*) tem também dois sectores proporcionais a estes, o inferior e o superior, o primeiro apreendido através da *dianoia* (“entendimento” ou “razão discursiva”). Nesta última distinção poderá residir, como alguns supõem, a finalidade principal da analogia: o contraste entre o conhecimento pela *dianoia*, que é o das ciências, e o que é pela *noesis*, que é o da filosofia. Mas não é menos importante a antinomia entre opinião e saber, entre *doxa* e *sophia*, que tínhamos visto ao terminar do Livro IV e vai tomar forma nítida na alegoria da Caverna (Platão, 2001, p. xxix-xxx).

Em suma, em qualquer dos sistemas suprarreferidos, o platônico e o aristotélico, cabe a todo ser uma referência mínima que o caracterize,¹⁰ não importando se essa se dá numa esfera metafísica ou no mundo sensível. Ademais, os dois conceitos trazidos por Platão, ideia

10 Tarski (*apud* Lima, 2017) construiu, em cima da Teoria dos Tipos de Russell, outra em que a conceituação de algo estaria disposto em diversos níveis lógicos: num nível zero estariam as coisas em si; num primeiro nível estaria a Linguagem, em que termos não são coisas, mas remetem às que estão no nível zero; num segundo nível estariam os termos que remetem não às coisas em si, mas aos termos que a estas referidas no primeiro nível; num terceiro nível estariam os termos que se referem aos termos no segundo nível, e, assim por diante. Também Blau (*apud* Lima, 2017), sugere uma outra teoria de conceituação sobre a Teoria das Linguagens de Tarski, mas esses são desdobramentos que não estão contemplados nesta tese, aqui sumamente mencionados apenas para ilustrar a profundidade e complexidade da questão.

e essência, se interconectam e fazem parte de uma explicação maior que ele tem a oferecer sobre a realidade e o conhecimento. Para Platão seriam as formas, enquanto ideias imutáveis e eternas, que tornam algo possível em sua totalidade. Por exemplo, a forma da justiça é a ideia de justiça em sua totalidade, e todas as manifestações de justiça que pudessem existir no mundo material seriam, em última análise, apenas tentativas de imitar essa forma perfeita. Mas não somente isso, cada manifestação específica de justiça no mundo físico (como um ato de justiça cometido por um juiz ou a promulgação de uma lei justa) seria, apesar de tudo, uma instância imperfeita – pois incompleta – daquela forma eterna. E é aqui, após toda essa trajetória argumentativa percorrida, que faço o meu ponto. Não se trata de tomar o sistema epistemológico proposto por Platão (ou mesmo o aristotélico) em sua totalidade como verdade final, mas de valer-se daquilo que ele ainda tem a oferecer à discussão filosófica presente em qualquer campo do conhecimento humano, isto é: a permanente necessidade de atualização de qualquer teoria do conhecimento.¹¹ Nesta tese, em específico, questiona-se a postura conservadora que se opõe à dúvida e à contestação de conceitos (quaisquer que sejam), da ordem social e seu *status quo*, e, mais ainda, da possibilidade de um devir que a esta substitua. Dito doutra maneira, a discussão platônica em torno da essência como realidade subjacente é o que torna possível a nossa evolução intelectual e ética enquanto espécie humana; é o que possibilita entendermos os nossos conflitos e solucioná-los de maneira mais justa; é o que viabiliza a superação dos paradigmas presentes e a apresentação de novos; é o que possibilita o “caminhar para frente”, o *pro gradi*, isto é, o progresso, em vez da estagnação.

2.1.3 A multiplicidade no Uno

Diante do exposto, não quero, de maneira alguma, reafirmar uma cosmologia

¹¹ Não é minha intenção neste subcapítulo atribuir a Platão um projeto excludente, mas de identificar como a primazia ontológica da unidade foi historicamente reinterpretada como fundamento de modelos normativos de identidade. Do contrário, incorreria num erro de anacronismo, culpando Platão pela exclusão social atual. Diferente disso, o que intento demonstrar nesta sessão é como um conceito puramente ontológico (a unidade) foi transformado em uma ferramenta política e ética de normalização de identidades pelo discurso conservador. Pois como demonstrarei, a importância atribuída à unidade e à essência constitui uma matriz conceitual que reaparece, em diferentes momentos históricos, na tentativa de definir modelos únicos de moralidade, identidade e organização social, movimento esse historicamente mobilizado por discursos conservadores.

platônica, nem mesmo entrar na discussão a respeito do necessitarismo da evolução ontológica no sistema platônico ou sobre seu apriorismo conceitual, pois são assuntos que fogem ao escopo deste trabalho. O que busco, aqui, é evidenciar a existência de um abismo enorme entre ideia e representação, entre conceito e sua exemplificação. Algo que nem sempre é perceptível à pessoa comum, que tenderá a tomar termos abertos, ou que dependem de noções normativas, tais como os léxicos Bom, Justiça, Correto, Virtude, etc., como sendo plenos em significado em si próprios (tais como as formas platônicas), e não como meras representações semânticas a respeito da ideia que expressam. Léxicos esses que necessitam ser explicados e significados dentro de determinados contextos, do contrário não passam de expressões vagas e que podem (e são) utilizadas levianamente em falas políticas e religiosas, por vezes para manipular a opinião alheia e alienar ainda mais o incauto de seus atuais significados.

Dentro dessa discussão conceitual está inserida, outra, a do que vem a ser o ser humano, não apenas em termos físicos, genéticos, isto é, enquanto espécime biológica, mas, também, segundo seus atributos psicológicos, comportamentais e éticos. É dentro desse debate – e que permanece aberto – que se verifica, no curso histórico da humanidade, falhas não apenas em se definir algo em si, mas nos parâmetros e na metodologia empregados para assim o fazer. Falhas essas por vezes perceptíveis mesmo durante suas elaborações, mas que são levadas a cabo em nome de interesses políticos e econômicos que garantam a manutenção da dominação dos mais fortes sobre os mais fracos, da exploração de muitos por alguns, ou, simplesmente, da eliminação do assim chamado diferente que, pelo simples fato de existir, desafia a ordem estabelecida, pois representa em si a possibilidade de outras ordens, de outras maneiras de se imaginar e constituir a humanidade. Alguns exemplos de falhas de conceituação do “correto” e suas implicações sociais são: a dizimação dos povos autóctones nas Américas; a deportação forçada e escravização de povos africanos; as políticas eugenistas nazistas, cujo cume foi o holocausto de judeus, ciganos, deficientes físicos e/ou mentais e homossexuais; e, mais recente, o massacre dos palestinos e a destituição de suas terras movido pelos sionistas desde a criação do Estado de Israel,¹² em 1948, até os dias de hoje.

12 Embora ainda não haja um veredito da Corte Internacional de Justiça que responsabilize Israel por crimes humanitários contra o povo palestino – o que pode levar décadas –, já existem relatórios e investigações da ONU, além de declarações contundentes de especialistas, que apontam que se trata, de fato, de genocídio. Exemplos a respeito são: o relatório *A Comissão da ONU conclui que Israel cometeu genocídio na Faixa de Gaza* (OHCHR, 2025, tradução minha), produzido pelo Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para

Platão, em sua obra, não adentra o problema das minorias como as entendemos presentemente, mas lança os alicerces para que devamos acolhê-las e valorizá-las, justamente por permitir distingui-las e incluí-las ao gênero humano. Como ele faz isso? Ao abordar a questão do “uno” (ἓν) e do “todo” (τὸ πᾶν ou ὅλον) em vários dos seus diálogos, especialmente no contexto da metafísica, da ontologia e da cosmologia. Seus textos mais relevantes a tal respeito são: (1) *Parmênides* – diálogo em que Platão examina paradoxos sobre a unidade e a multiplicidade, questionando se o Uno (ou “um”) pode ser ao mesmo tempo múltiplo, por exemplo, ele coloca os seguintes questionamentos (*Prm.* 137c–142a): “Se *um* [ἓν] é, não é verdade que o *um* não seria múltiplas coisas? – Como poderia ser? – Logo, é preciso nem haver parte dele, nem ser ele um *todo* [ὅλον].” (2) *Timeu* – aqui Platão desenvolve uma cosmologia em que o demiurgo (deus artesão) ordena o mundo a partir de princípios matemáticos e ideais, e o Uno aparece como princípio ordenador, enquanto o todo (τὸ πᾶν) é retratado como o cosmos estruturado (*Ti.* 30a–31b). Também está impressa nesta obra a ideia da multiplicidade contida no Uno. Em *Ti.* 31a, exemplificando, Platão diz-se que o mundo foi feito como um único ser vivo, contendo em si todos os demais: “Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos, o deus constituiu um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza.” – entretanto, como aponta Santos (1958), há quem sugira que a ideia na multiplicidade contida no Uno e vice-versa, seja uma formulação mais típica do neoplatonismo (especialmente em Plotino) do que do próprio Platão. Nada obstante, o *Timeu* já apresenta fundamentos cosmológicos e metafísicos que permitem essa leitura. (3) *A*

os Direitos Humanos, que detalha por que a ação israelense deve ser considerada genocídio; o relatório base que contém a fundamentação do caso, intitulado *Relatório da Comissão Internacional Independente de Inquérito sobre o Território Palestino Ocupado, incluindo Jerusalém Oriental, e Israel* (United Nations, 2025, tradução minha), e o relatório *Comissão da ONU conclui que Israel está cometendo genocídio em Gaza* (Hamilton, 2025, tradução minha). Este problema não é, obviamente, objeto de investigação desta tese. No entanto, por discorrer aqui de ética e do respeito e acolhimento à humanidade em sua multiplicidade, entendo que tal fato não poderia deixar de ser mencionado e tratado nos mesmos termos adotados pela ONU, instituição que tem respaldo para tanto. Entendo, assim como defendo em outros momentos deste trabalho, que a humanização das relações pessoais e das instituições humanas – sejam políticas, religiosas, educacionais, etc. – constitui um dever ético humano. E essa humanização pode ocorrer tanto pela promoção de debates e pesquisas sobre temas ético-humanitários como pela elaboração de teses, como esta, que assumam um papel de denúncia ou de fortalecimento de movimentos que busquem promover paz e justiça a quem por isso implora, tal como o clamor do povo palestino que temos ouvido. Clamor esse que nos interpela e nos constrange a uma atitude de amparo, conforme será exposto nesta obra ao se tratar do Rosto do Outro na filosofia de um judeu: Levinas.

República, especificamente no Livro VI, na Analogia do Sol e na já mencionada Teoria das Ideias – interessante, o Bem (ἀγαθόν) no Livro VI funciona como um princípio unificador, análogo ao Uno em sua função de fundamento da realidade (Platão, *Rep. VI*, 509b): “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.” Ou seja, assim como o sol não é apenas a fonte da luz, mas também a causa da geração e do crescimento, o Bem não é apenas a origem do ser e da essência, mas também da inteligibilidade. E (4) *O Filebo*, em que Platão traz à pauta o debate (entre Sócrates, Filebo e Protarco) sobre a relação entre o Uno (entendido como possuidor de limites) e o múltiplo (entendido como ilimitado), especialmente na estrutura da realidade. Por exemplo, (*Phlb.* 16d): “As coisas que se pode sempre dizer que são vêm do um e do múltiplo, e têm nelas mesmas um limite e uma ilimitação inatos.”

Santos (Platão, 2012) aponta para o fato de que, em Platão, o Uno muitas vezes aparece como princípio transcendente, enquanto que o todo, por sua vez, é o cosmos ordenado, que participa da unidade inteligível. De fato, é recorrente a tensão entre unidade e multiplicidade em Platão, especialmente nos diálogos tardios do filósofo, como geralmente é classificado *Filebo*, mas não é meu propósito aprofundar tal questão. O que me interessa, e que, em Platão, fica assim exposto, é que, para ele, o Ser prefigura como o Gênero Supremo para onde tudo conflui e emana, como traz Lima (2017). Diz este a respeito: “O mesmo é Ser, o Outro também é Ser. Mesmice e Alteridade, inicialmente polos excludentes, se unificam no Ser do qual participam. Ambos são Ser. [...] A multiplicidade das coisas, em Platão, emana da unidade do Ser.” (Lima, 2017, p. 13). Isto é, é da essência da multiplicidade o próprio Ser que a origina e legitima.

2.2 A MUDANÇA E O FIXO EM PLATÃO

Talvez o traço mais evidente da realidade sensível (e que também experimentamos) seja a constante mudança, característica essa a que tudo está submetido e que acaba por ser o único atributo invariável. O ser humano, por exemplo, já nasce programado e condicionado a essa realidade transitória e cambiável em que ele sequer tem controle e autonomia sobre as

células que o constituem enquanto unidade corpórea: nascerá, desenvolver-se-á enquanto organismo e, nesse processo, envelhecerá e morrerá, caso algum outro percalço não interrompa abruptamente o curso natural da vida. Também os demais seres e elementos ao nosso redor estão sujeitos, irrefutavelmente, à decadência e à transformação. A irremediável mudança, contra toda vontade, como disse, parece ser uma das poucas certezas que podemos ter a respeito do curso da nossa existência.

Na obra platônica, a mudança ou evolução é, conforme já apresentado, uma das características constitutivas do mundo sensível, e não da realidade verdadeira e estável, que Platão identifica com o mundo das Ideias ou Formas. Em *A República*, ele distingue o mundo sensível, que está em constante mudança e só pode ser conhecido por meio da opinião, e do mundo das Ideias, que é imutável, eterno e acessível apenas pela razão. Já em *Timeu*, Platão apresenta uma visão mais complexa da realidade, em que o mundo sensível é apresentado como resultado de uma mistura do ser e do vir-a-ser, quando o demiurgo molda o mundo sensível imitando as ideias. Portanto, a mudança é uma característica essencial da realidade sensível, ainda que para Platão isso seja uma limitação, não uma virtude, tendo em vista que, para ele, a Perfeição, a Verdade e a Beleza plenas habitam apenas o mundo estável, eterno e imutável das ideias, modelo para o mundo transitório que experimentamos.

Seja como for, é esse pensamento platônico, que apresenta a constante mudança do universo, que vai servir de base para a Teoria da Evolução, na Modernidade, ao ser redescoberta e reformulada por Darwin e Lamarck, e que é hoje amplamente aceita e comprovada cientificamente. A tal respeito, relembra Lima (2017), era um ensinamento dos neoplatônicos de que tudo começava em um ovo inicial e, a partir daí, tudo se desenvolvia, retomando o exato pensamento platônico de que no começo haveria um primeiro ser que seria Uno, e que sendo Uno, no começo, logo seria o todo, pois é a partir do uno que o todo passaria a existir. No Uno, portanto, surgiria a oposição bipolar, o todo, em dois polos, um ao outro se contrapondo. Daí, se ambos não se destruírem mutuamente, se um não anular o outro, tem-se, por fim, a estrutura ontológica: um ser.¹³ Um ser que é Uno ao mesmo tempo que é

¹³ Curiosamente, a ideia de que a evolução biológica segue uma trajetória de complexidade crescente e que as formas de vida se tornam mais “elevadas” à medida que se estruturam, aparece em diversos momentos das reflexões do filósofo Jean Guitton (1992) e dos irmãos Bogdanov, presentes no livro *Deus e a ciência*. Além disso, o texto reforça que a matéria possui uma “misteriosa tendência” de se organizar espontaneamente e marchar para estados “cada vez mais ordenados e complexos”. Essa evolução é vista como um movimento que vai da unidade para a diversidade, criando ordem a partir do caos e elaborando estruturas de organização cada

múltiplo, que é o todo. Ou, nas palavras do próprio Lima (2017, p. 67):

Dentro do Ser-Uno surge o Múltiplo, isto é dois polos que se opõem. Se estes polos adquirem Ser próprio, se surge uma parede divisória entre eles, então teremos dois seres cada um deles um Ser-Uno. Ambos juntos formam o Todo. Se cada um deles entrar novamente em processo de desdobramento, teremos quatro seres, e assim por diante. O processo ontológico de desdobramento pensado pelos neoplatônicos é o paradigma a partir do qual os biólogos desenvolvem suas teorias.

Tendo em vista o que foi até aqui exposto, se partimos do pressuposto platônico de que a humanidade é ao mesmo tempo una, em sua diferenciação das demais espécies, e múltipla na forma como se constitui, fica, então, patente o porquê qualquer forma de violência contra qualquer tipo humano é um ato que fere à humanidade como um todo, em sua essência. Por conseguinte, qualquer homogeneização do humano – como muitas vezes correntes conservadoras o tentam fazer nas esferas políticas e religiosas, como será delineado mais para frente neste trabalho – constitui-se em si como antiética.

Em suma, a ontologia platônica, ao estabelecer a primazia da unidade e da essência imutável sobre a multiplicidade sensível, oferece – ainda que inadvertidamente – o arcabouço metafísico do qual o discurso conservador se apropria historicamente. Ao traduzir a unidade ontológica em modelos normativos de identidade, o conservadorismo busca petrificar estruturas sociais e papéis de gênero como se fossem naturezas eternas. Assim, o entrave ético se manifesta quando a “ordem” é utilizada para marginalizar o múltiplo, tratando a diferença como uma falha ou “sombra” da realidade que deve ser corrigida ou excluída para a manutenção do *status quo*. No sentido oposto a esse pensamento – embora sem que trate diretamente da ideia tradicional de “tipos humanos”, isto é, como categorias fixas –, o filósofo francês, Gilles Deleuze, demonstra profunda preocupação com a questão da diferença,¹⁴ da

vez mais complexas. Analogicamente, o mesmo parece ser o caso – para onde esta pesquisa, em última análise, aponta – em relação à sociedade humana que, quanto mais complexa e múltipla, mais evoluída ela é.

14 Para fins de precisão terminológica e de modo a evitar ambiguidades metodológicas recorrentes na filosofia política contemporânea, cabe estabelecer distinções mínimas entre os conceitos fundamentais mobilizados nesta investigação. Adota-se aqui a diferença primordialmente em seu sentido de condição ontológica, designando o traço constitutivo e essencial do ser como multiplicidade pura e potência criadora, anterior a qualquer tentativa de categorização. A diversidade é empregada para referir-se à manifestação sociocultural e empírica dessa diferença, englobando a variedade de expressões, crenças e modos de vida observáveis no tecido social. O conceito de identidade é utilizado para descrever os processos de estabilização normativa e fixação de modelos de conduta, os quais são frequentemente instrumentalizados pelo discurso conservador para assegurar a manutenção do *status quo* e a homogeneização do humano. Por fim, a pluralidade designa o horizonte da coexistência política, compreendida como a abertura ética e institucional necessária para a garantia da cidadania,

singularidade e dos múltiplos modos de existir e de se tornar. Para ele, que se posiciona de maneira reversa ao pensamento platônico quanto à fundamentação do ser, ferir uma singularidade (uma forma de vida, um modo de existir, um modo de pensar, etc.) é uma violência contra a potência da vida em geral, e, nesse sentido, é fazer uma ferida na humanidade como um todo, como será explorado a seguir.

2.3 O DIFERENTE E O DIVERSO EM DELEUZE

Filosofar e discutir o conceito de diversidade é crucial na atualidade porque o mundo contemporâneo enfrenta intensas disputas políticas, identitárias, culturais e epistemológicas em torno do que significa ser diferente. Questões como racismo, colonialismo, identidade de gênero, sexualidade, neurodiversidade, multiculturalismo, direitos das minorias, etc., giram em torno de quem pode existir, de que forma, e sob quais condições. É precisamente para legislar sobre tais pautas em nome de uma moral religiosa, ou de uma suposta “vontade de Deus”, ou da ordem social, da “família natural”, ou do “correto”, ou do “bem”, que o conservadorismo – quer enquanto discurso político, quer religioso – surgirá, não raramente, sem a devida preocupação ética e aprofundamento filosófico.

Na contemporaneidade, dando profundidade e atualizando a questão da diversidade, ou multiplicidade, em Platão, tem-se o filósofo francês Gilles Deleuze.¹⁵ Atualização essa que, longe de confirmar os conceitos platônicos, vem de maneira reversa, às avessas, tirando a primazia das ideias e colocando a diferença e a multiplicidade como fundamento do ser. Conforme visto, em Platão, o múltiplo aparece como aspecto constituinte da realidade sensível (mas não do real), estando presente no Uno conceitual, tal-qualmente o múltiplo traz em si uma relação identitária com esse Uno. Também há em Platão a compreensão de que a realidade (una ou múltipla) é, por si só, apenas um conhecimento parcial da verdade, visto que o mundo sensível seria tão somente uma cópia imperfeita de outro ideal. Portanto, parafraseando *A República*, Livro X, 596a-b, o múltiplo, para Platão, é não mais que uma sombra do que seria realmente real. Dessarte, Platão associa o múltiplo ao mundo das cópias e

da laicidade e da isonomia de direitos em uma sociedade que reconhece sua alteridade intrínseca.

¹⁵ Importa salientar neste ponto da minha tese que a leitura deleuziana de Platão não pretende uma reconstrução histórico-filológica, mas uma operação crítica que evidencia os efeitos hierarquizantes produzidos pela primazia do modelo sobre a diferença.

das aparências, pois que aquele está em constante movimento, em constante transformação, e, por isso, não poderia servir para o conhecimento pleno e verdadeiro de algo. Logo, também esse conhecimento parcial humano seria, na compreensão do filósofo grego, como aquilo que desvia o pensamento da verdade e que, por isso, precisa ser elevado à ideia única, à forma inteligível.

Ora, enquanto Platão sustentava uma ontologia metafísica segundo a qual os entes do mundo sensível são meras cópias imperfeitas, transitórias e mutáveis das formas inteligíveis, cuja existência se dá em um domínio ontologicamente superior, marcado pela perfeição, eternidade e imutabilidade, Deleuze propõe que a realidade não deve ser compreendida através de uma divisão entre um mundo “superior” de verdades eternas e um mundo “inferior” de aparências mutáveis. Para este pensamento, tudo o que existe habita um único e mesmo nível de existência, onde não há uma autoridade externa – seja ela uma divindade, uma moral absoluta ou um modelo ideal de “natureza humana” – para ditar antecipadamente como as coisas devem ser. Essa perspectiva sustenta que a vida é plena em sua própria superfície, o que significa que toda a sua potência e sentido estão contidos no próprio ato de existir e de se manifestar, sem a necessidade de valores que venham de “fora” para justificá-la ou validá-la. É nisso que consiste dizer, que Deleuze é um filósofo da imanência absoluta, ou seja, sua filosofia baseia no princípio segundo o qual a realidade, o ser, a verdade ou a causa de algo se encontram no próprio mundo ou na própria coisa, sem depender de uma instância exterior, superior ou transcendente, ao contrário da filosofia platônica, ou mesmo da levinaziana – como será abordado mais tarde –, que são transcendentos.

Enfim, dentro do horizonte deleuziano, o mundo deixa de ser visto como um conjunto de objetos parados ou de pessoas com identidades fixas, passando a ser entendido como um campo vibrante de energias e movimentos que se cruzam o tempo todo. O que percebemos como uma forma estável é, na verdade, apenas o resultado temporário do encontro entre diversas forças que se afetam mutuamente em uma variação contínua (Deleuze; Guattari, 1995, p. 310-311). Assim, o ser humano não é uma criatura pronta que deve se ajustar a um molde ou destino traçado, mas um processo de criação sempre aberto. Por não haver um roteiro pré-determinado para a existência, a vida afirma-se como uma liberdade fundamental que se inventa a cada encontro, recusando-se a ser aprisionada em categorias estáticas ou em definições que tentem limitar o que ela ainda pode vir a ser.

É assim, portanto, que Deleuze rompe com a tradição platônica ao defender que também a diferença não deve ser pensada como algo fragmentado, incompleto, imperfeito, em relação ao Uno, à identidade ou à essência, mas como algo positivo por si só. A isso ele (Deleuze 2000, p. 81-140) chama de “diferença em si” ao defender as multiplicidades não como conjunto de variações de uma mesma coisa, mas como estruturas dinâmicas que não pressupõem unidade, como segue.

2.3.1 A diversidade

Há tempos a diversidade é sistematicamente reduzida a modelos normativos tais como identidades fixas, padrões de normalidade e categorias universais, o que, muitas vezes, serve de matéria-prima para o engendramento de preconceitos, discursos de ódio e comportamentos sociais segregacionistas e violentos, pois a lógica da representação marginaliza aquilo que escapa à norma, seja no corpo, na linguagem, na cultura ou no desejo. Na contramão dessas tendências desrespeitosas à humanidade em sua maneira múltipla de ser, movimentos sociais contemporâneos esforçam-se em afirmar a singularidade do sujeito e recusam universalismos excludentes. Para Deleuze, que compartilha semelhantes ideais éticos, a discussão a respeito da diversidade e da diferença é fundamental, a fim de se combater o aprisionamento do *ser humano* a modelos que cumprem propósitos distintos aos do desenvolvimento social e ético na nossa espécie. É, pois, tomando isso em consideração que ele propõe uma filosofia que rompe com a lógica da identidade, da representação e da norma, e passa a afirmar a diferença como potência criadora. Para ele, a diversidade (pensada como multiplicidade e diferença) não é um problema a ser resolvido, mas a própria base do pensamento e da realidade, e, por isso deve ser defendida e valorizada. Entretanto, faz-se necessário frisar que para Deleuze é mais adequado se falar de “diferença” do que de “diversidade”, especialmente em seu contexto filosófico e ontológico. Essa preferência tem fundamentos conceituais importantes para a construção de sua tese, tal como apresentada em seu livro *Diferença e Repetição*, e que valoriza a liberdade de ser do sujeito e da possibilidade de um devir-humano e de um devir-social em sua realidade presente, a liberdade sobretudo do pensamento, mesmo o filosófico,¹⁶

16 Schöpke (2012, p. 30) bem destaca como Deleuze tinha clara a ideia de que a razão filosófica e/ou a filosofia não podem ser tomadas por árbitras da verdade, visto que elas próprias erigiram pressupostos sobre os quais se baseiam os “poderes estabelecidos” em diferentes épocas, mesmo no presente, e com os quais se confraternizam.

em objeção a qualquer discurso de estagnação, de aprisionamento, e do enrijecimento de normas e padrões.

Dessarte, para Deleuze, a diferença não é simplesmente aquilo que distingue elementos dentro de uma coleção (como na noção comum de diversidade), mas aquilo que constitui o real. Assim considerando, este filósofo francês busca pensar a diferença em si, como algo que não depende de uma identidade anterior para existir, mas como um conceito ontológico e produtivo em si. Ele nos diz (Deleuze, 2000, p. 36): “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo.” Isso implica dizer que, ao falar do ser humano, Deleuze prefere pensar em termos de processos de diferenciação, singularizações, *devires* – como já comentado – não em termos de categorias fixas, tais como “diversidade cultural”, “diversidade sexual”, etc., que ainda operam sob uma lógica representacional e comparativa. Tal pensamento deleuziano é algo revolucionário diante da constituição platônica do ser ao redor do Uno, pois coloca o ser em posição anterior à categoria, à norma, atribuindo-lhe não apenas uma identidade própria singular, mas a própria liberdade de ser como quiser.

Para Deleuze, a “diversidade” ainda está presa à lógica da representação, pois este termo, em seu uso comum, refere-se a uma coleção de tipos distintos, como raças, culturas, gêneros, etc., que, por sua vez, seriam tidos como relativamente estáveis, comparáveis, e possíveis de serem organizados ou tolerados dentro de estruturas sociais maiores, como o Estado, a religião, ou a moral dominante. Assim, o termo “diversidade”, usado institucionalmente, muitas vezes preserva o que Deleuze combate: a centralização da identidade e a contenção, ou restrição, da diferença. Por isso, também, pode-se dizer que Deleuze não pensa o ser humano como um “tipo” dentro da diversidade; ele prefere pensá-lo como devir-humano, devir-mulher, devir-africano, devir-latinoamericano, devir-homossexual, devir-transsexual, ou qualquer outra identidade que implique processos de transformações livres e contínuas, e não categorias fixas. Esse é justamente o caráter disruptivo da diferença deleuziana. Uma diferença desequilibrante, inventiva, e que abre espaço para novas formas de existência e pensamento. Ademais, falar de diferença, nesse sentido, é também afirmar que o

Cabendo, pois, aos “filósofos nômades”, isto é, aos que não estão comprometidos, questionar essa ordem e seus fundamentos.

humano não é uma essência, mas um processo de diferenciação aberto, singular, em constante evolução.

Partindo-se desse pressuposto, a diferença também seria o motor do pensamento verdadeiro – como assume Deleuze –, verdadeiro não enquanto conhecimento pleno, mas no sentido de livre, descomprometido, autêntico. Seria, então, a diferença que nos obriga a pensar e não a identidade, pois pensar não é reconhecer o mesmo, mas encontrar o que é realmente novo, que, por sua vez, desestabiliza os sistemas antigos, prontos. Diz ainda Deleuze (2000, p. 368) sobre isso: “É preciso que o pensamento pense a diferença, este absolutamente diferente do pensamento que, todavia, faz pensar, lhe dá um pensamento.” Seria a diferença, portanto, que, para este filósofo, ativaria o pensamento, em vez de deixá-lo repetindo formas antigas – seria por tal motivo que as estruturas de poder estabelecidas e conservadoras tendem a neutralizar a diferença? Estaria aí a força do movimento conservador em qualquer das frentes que assumiu ou venha assumir?

Talvez se possa dizer que, como sugere Schöpke (2012), que para Deleuze, o problema não esteja em se organizar a multiplicidade, mas em tentar impedi-la de ser uma manifestação livre, única e suficiente em si, mas dependente de uma categorização, pois, ao se impor modelos (de sujeito, de verdade, de moral, etc.), o poder estabelecido – seja ele qual fosse – tentaria reduzir a diversidade à obediência a tais modelos. Daí, surge a filosofia deleuziana visando libertar a diferença desse aprisionamento. É nesse sentido que a Filosofia, para o pensamento deleuziano, se constitui enquanto um novo alicerce ético e político, enquanto a arte de formar, inventar e fabricar conceitos, não havendo, então, diversidade sem criação, e sendo toda criação uma maneira de resistência ao poder conservador. Ou nas palavras do próprio filósofo:

O maior esforço da Filosofia talvez consista em tornar a representação infinita (orgiaca). Trata-se de estender a representação até ao grande demais e ao pequeno demais da diferença; de dar uma perspectiva insuspeita à representação, isto é, de inventar técnicas teológicas, científicas, estéticas que lhe permitam integrar a profundidade da diferença em si; trata-se de fazer com que a representação conquiste o obscuro; que compreenda o desvanecimento da diferença pequena demais e o desmembramento da diferença grande demais (Deleuze, 2000, p. 420).

Ou seja, repensar a ideia de diversidade é um ato político, é possibilitar a criação de novos conceitos para acolher o que é minoritário, marginal, inclassificável é resistir ao pensamento

dominante; é considerar que o real é feito de multiplicidades e não de essências, pois, para Deleuze, o ser não é pensado como Uno, mas como multiplicidade pura, o ser é diferença, e a diversidade seria apenas uma representação estática, momentânea, limitada e limitante desse ser (ou do real) que, em essência, é dinâmico e cambiante. Posto doutro modo, o diferente não se reduz à diversidade, pois esta se limita ao nível empírico, enquanto o diferente designa uma força ontológica e criadora infinita. Por isso que filosofar sobre a diferença não é simplesmente se fazer ontologia, mas se pensar a ordem social, a política e a Ética.

Pelo supraescrito é que discutir sistemas e ideologias conservadoras é fundamental na atualidade (e sempre), pois esses apagam o diferente, enquanto a sociedade necessita de conceitos novos para acolher experiências singulares, para ser efetivamente democrática e justa. É, portanto, preciso romper com o pensamento conservador que só reconhece o que se encaixa nas formas já existentes. Para Deleuze, isso não é um apelo à tolerância passiva, mas uma afirmação ativa da diferença como força vital, como condição para pensar, viver e resistir. O conceito de diversidade em Gilles Deleuze não é apenas um sinônimo de variedade ou pluralidade, ele é radicalmente um repensar ontológico. Para Deleuze, diversidade verdadeira (ou real) não pode ser reduzida à ideia de uma coleção de coisas diferentes subordinadas a um mesmo princípio, como uma essência, um modelo, uma identidade, ela precisa ser pensada a partir da diferença em si mesma, sem referência a um padrão ou unidade superior. Isso leva Deleuze a rejeitar a forma platônica de tratar a diversidade, onde ela é considerada inconsistente, imperfeita ou aparente, e a propor uma filosofia que afirme a diferença como condição positiva do ser.

2.3.2 A diferença

Vimos que em Deleuze, a diferença não pode ser pensada em relação a uma identidade; ela deve ser compreendida de forma radical, enquanto multiplicidade divergente, móvel, intensiva e produtiva, portanto, que não pressupõe o Mesmo, a Semelhança, a oposição binária ou a analogia. Em sua obra *Diferença e Repetição*, Deleuze propõe uma crítica à concepção de diferença e diversidade dominante na metafísica ocidental. Para ele, a diferença não deve ser pensada como aquilo que distingue duas coisas semelhantes, mas como aquilo que é em si mesmo diferenciação, singularização, e que a multiplicidade é o verdadeiro

elemento do ser. Nesse sentido, toda diversidade aparente repousa sobre multiplicidades reais, intensivas e qualitativas. E é dessa maneira que Deleuze substitui o modelo tradicional de identidade e de oposição pela produção de singularidades, tendo que a diversidade não se organiza por semelhanças ou por categorias – como numa taxonomia –, mas se desdobra como um campo de forças e diferenciações contínuas. Ora, Deleuze denuncia a inconsistência de uma filosofia que diz aceitar a diversidade, mas que, na prática, a submete sempre a uma unidade reguladora ou a um centro organizador. Isso esvazia a potência da diferença e a transforma em algo subordinado, derivado. Mas o que vem a ser a diferença, mais especificamente, para Deleuze?

Para falar de diferença em Deleuze, faz-se necessário examinar categorias distintas do que deve se chamar “diferente” socioantropologicamente considerando. Primeiramente, importa destacar que, para aquele filósofo (Deleuze, 2000, p. 419), a diferença só existe em relação à “quádrupla sujeição” foucaultiana,¹⁷ e que se resume da seguinte forma: (1) sujeição jurídico-institucional; (2) sujeição disciplinar; (3) sujeição biopolítica; e (4) sujeição a si mesmo. Pormenorizando, a sujeição jurídico-institucional trata da obediência ao poder entendido de uma maneira mais comum, isto é, o poder do Estado, das leis e das instituições como tribunais, prisões, escolas e exércitos, etc. Aqui, o indivíduo é sujeito por meio de normas, regras e punições, por exemplo, ter que seguir normas escolares ou militares, ou ser punido por violar alguma lei. Quanto à sujeição disciplinar – que é o foco da obra *Vigiar e Punir*, como será explorado mais adiante neste trabalho – trata-se do poder exercido sobre o corpo por meio da disciplina, vigilância e normalização. Ou seja, mediante uma disciplina imposta por horários, exames, registros e observações, molda-se o indivíduo. Exemplos disso seriam: ser ensinado a sentar corretamente, ou condicionado a andar em fila, a seguir um cronograma, tal como se observa em escolas, quartéis, hospitais, entre outras instituições. Depois, tem-se a sujeição biopolítica, que, da perspectiva de Foucault, como visto em *História da Sexualidade: a vontade de saber*, consiste na incidência do poder sobre populações inteiras, regulando, por exemplo, taxas de natalidade, exercendo influência de alguma maneira sobre sua mortalidade, saúde, sexualidade e modos de vida em geral – esse é

17 A “quádrupla sujeição” de Michel Foucault é uma expressão usada para descrever os quatro modos interligados pelos quais os indivíduos são submetidos ao poder nas sociedades modernas, embora ele mesmo não tenha sistematizado isso com esse nome em seus textos. Essa ideia, portanto, é uma interpretação analítica de sua obra, principalmente a partir de livros como *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*, como aponta Deleuze (2000).

o controle da vida biológica, propriamente dita e se exemplifica em campanhas de vacinação, políticas públicas de natalidade, controles epidemiológicos, entre outras formas. Por fim, tem-se a sujeição a si mesmo (ou sujeição moral), que é o modo pelo qual o sujeito interioriza normas e práticas e se torna responsável por vigiar e governar a si próprio. Ou seja, o sujeito movido por uma preocupação própria em agir de forma “correta”, “ética”, permite-se, exemplificando, sentir culpa por não ser produtivo no trabalho, ou, então, empenha-se para alcançar ideais de corpo saudável ou de sucesso pessoal – mesmo sem que haja quem lhe cobre externa e diretamente essas coisas.

Ora, tomando-se a quádrupla sujeição em que Deleuze acredita, e que mostra como o poder não age apenas de cima para baixo, mas atravessa os corpos, os espaços e até a própria consciência das pessoas, fazendo com que elas se sujeitem, se amoldem, muitas vezes sem questionar essa própria sujeição, essa categorização, esse aprisionamento a formas e moldes, tomando-se tudo isso, tem-se que o diferente é todo aquele que não apenas não se encaixa a padronizações por ser díspar, mas também os que se recusam a se conformar, a ajustar-se a uma situação que desconsidera e violenta sua natureza constituidora distinta e única. Para Deleuze, a diferença já é em si a própria identidade e não mero conceito classificatório. Ou seja, a diferença¹⁸ é vista por ele ao mesmo tempo como um aspecto ontológico e político libertário, progressista, não-conformista, não-conservador. Semelhante compreensão tem a filósofa Schöpke (2012, p. 23) quando afirma:

Segundo Deleuze, uma vez submetida às exigências da representação, a diferença torna-se prisioneira do reino da generalidade – que desconhece tudo aquilo que não participa das suas duas grandes ordens: a ordem da semelhança entre os sujeitos e a da equivalência entre os termos. Isso quer dizer, exatamente, que como ruptura, como descontinuidade, a diferença não pode ser representada sem se tornar uma

18 A filosofia deleuziana não se apresenta cristalina e rasa como um riacho, é antes profunda e, por vezes, turva. Schöpke, por exemplo, afirma que a diferença em Deleuze é o ponto central de sua filosofia e que é inevitavelmente associada a uma reflexão sobre o ser – que, por sua vez, conduziria à suposição da existência de uma “ontologia deleuziana”, por mais problemática que tal afirmação seja. Mas é fato, ela conclui, que o aprofundamento do conceito de diferença pura dele leva a um conceito de ser, mesmo que de uma maneira nova. Novidade essa que se faz protuberante também em sua compreensão do Uno. Diz ela: “para Deleuze, o ser é unívoco, mas isso não quer dizer que ele seja uno (ou seja, que exista um único e mesmo ser para todas as coisas, tal como em Espinosa). Para ele, não existe um ser, mas múltiplos seres. Assim, unívoco quer dizer, especificamente, uma ‘só voz’ para toda uma multiplicidade de seres. Em outras palavras, todos se ‘dizem’ da mesma maneira, isto é, em sua própria diferença. É claro que não é nada simples compreender essa questão (que ainda se complica quando sabemos que a diferença só se afirma integralmente na repetição). Também não é fácil entender como Deleuze ‘nega’ a representação, as identidades plenas, a transcendência, e como erige a diferença (o díspar) como elemento primordial do pensamento.” (Schöpke, 2012, p. 15).

inimiga do pensamento, isto é, o elemento perturbador de uma ordem “previamente” estabelecida.

Obviamente não intenciono ser categórico e fechar o conceito de diferença deleuziano (muito menos um conceito mais geral dentro da Filosofia), tendo em vista a sua complexidade e extensão. Porém, se anteriormente se afirmou que a diferença, para Deleuze, assume aspectos ontológicos, importa, ainda, ao menos, apresentar a compreensão que Schöpke (2012) tem da diferença em Deleuze. Segundo ela, há no filósofo uma diferenciação entre diferença pura, e que diz respeito a aspectos ontológicos enquanto possibilidades livres, “fugidias”, que escapam à representação, e diferença empírica, que diz respeito à diferença quando ela se torna uma “determinação”, um elemento físico, visível e/ou palpável, deixando de ser um estado puro, para se tornar um atributo ou uma categoria do próprio ser.

Enfim, diante do exposto, cabe-nos perguntar, a partir de um viés ético, a validade de todas essas medidas de controle estipuladas pelo pensamento político, pela moral religiosa, pelos costumes e/ou pela cultura, que a uns “sujeitam” e a outros “diferenciam”, que classificam os sujeitos e permitem que sirvam como justificativa para a manutenção de dada ordem social. Pois, como Deleuze apresenta, não há modelos universais para limitar as diferenças tanto ontológicas, como dos devires, quer sociais, políticos, quer filosóficos. Tal postura é em si bastante revolucionária e libertadora, pois possibilita – em nome do reconhecimento, inclusão e amparo do diferente – o questionamento radical das ordens estabelecidas tradicionais e de seus padrões conservadores e excludentes.

2.3.3 A identidade

Se para Deleuze é a diferença é o que há de mais significativo na constituição do ser – diferença essa, como já visto, fugidia –, fica fácil entender porque para ele a identidade não é algo fixo, essencial ou estável, mas sim uma construção provisória, ao contrário da tradição filosófica que define a identidade a partir daquilo que permanece inalterado. Posto doutro modo, Deleuze propõe que o que constitui a identidade é, na verdade, o movimento, a variação, o devir. É assim que este filósofo francês rompe com a ideia platônica (e aristotélica) de identidade enquanto essência imutável. Para ele, não existe um “eu” fixo ou uma essência estável por trás das coisas ou das pessoas. Como observado no mundo sensível,

a identidade, também, está sujeita a efeitos e processos, a relações e transformações. É nesse sentido que Deleuze “inverte” a lógica tradicional que pensa a diferença em função da identidade, por exemplo, dizer que duas coisas são diferentes por não compartilharem a mesma identidade. Para ele, a diferença vem antes da identidade. É por meio das diferenças, dos encontros, das variações que algo como uma identidade pode emergir, porém, sempre transitoriamente. Exemplificando, em sua obra *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que a diferença não é um desvio da identidade, mas a própria força criadora, é o seu motor, ou em seus termos:

A negação é a diferença, mas a diferença vista do menor lado, vista de baixo. Invertida, vista de cima para baixo, a diferença é a afirmação. Mas esta proposição tem muitos sentidos; que a diferença é objeto de afirmação; que a afirmação mesma é múltipla; que ela é criação, mas também que deve ser criada, afirmando a diferença, sendo diferença em si mesma (Deleuze, 2000, p. 121).

E ainda: “Toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é sua razão suficiente. Tudo o que se passa e que aparece é correlativo de ordens de diferenças: diferença de nível, de temperatura, de pressão, de tensão, de potencial, *diferença de intensidade*.” (Deleuze 2000, p. 361 – grifo do autor). Aqui, ele enfatiza que a diferença é a condição fundamental para a diversidade e a mudança, funcionando como uma força produtiva e criadora no mundo. Em ambos os trechos ilustra-se como Deleuze concebe a diferença não como uma simples oposição ou negação, mas como uma força afirmativa e criadora que está na base da realidade e do pensamento.

Ademais, Deleuze também discute a ideia de repetição não como simples cópia, mas como algo que produz novidade. Citando David Hume, na introdução do Capítulo II de *Diferença e Repetição* (“A repetição nada muda no objecto que se repete, mas muda alguma coisa no espírito que a contempla” – Deleuze, 2000, p 141), ele entra no âmago dessa questão para afirmar, afinal, que a repetição nunca é idêntica, mas gera diferenças, e é aí que novas identidades podem surgir. Pois, apesar de, num primeiro momento, a repetição possa parecer a reprodução do mesmo (como apontado por Hume – 2001), na verdade, ela introduz uma diferença no sujeito que a vivencia, promovendo uma transformação no pensamento e na percepção. Com isso, Deleuze adiciona à diferença um aspecto estético, pois sua percepção está fortemente ligada a uma estética da sensação e da diferença em si, de devires e de forças

nelas atuantes e por elas manifestas. Explicando melhor, parece-me que para Deleuze, a percepção não é passiva; ela é uma produção ativa de sentido e intensidade. E a mudança, ou o devir, é um processo, não é a mera transformação de estados – que acontecem por acontecer – mas a emergência de novas formas e relações, de novas possibilidades, até mesmo da possibilidade de “um novo mundo”, se não parecer muito clichê assim o dizer. E a estética, nesse contexto, estaria no deslocamento da diferença *per se* do objeto, para como ela é percebida enquanto sensação, intensidade, e ressignificação pelo observador. A isso costurando à trama maior desta tese, têm-se que, em Deleuze – e como particularmente também compreendo se dar – que a diferença não está apenas irrefutavelmente presente em tudo que existe, quer a observemos ou não, mas vem a ser o resultado de uma mentalidade ou de um olhar, assim educado para a perceber.

Não há, pois, dois objetos ou entes que possam ser considerados absolutamente idênticos. A aparente igualdade é, em larga medida, resultado de treino perceptivo, de formação intelectual e de convenções socialmente estabelecidas. Ainda que duas peças pareçam indistinguíveis a um olhar não especializado – dois pares de sapatos produzidos a partir das mesmas formas, duas flores no mesmo ramo, duas aeronaves do mesmo modelo –, para aqueles que as fabricam, cultivam, estudam ou utilizam, isto é, para um olhar técnico ou investigativo, as diferenças e singularidades tornam-se evidentes. Em outros termos, os compartilhamentos e as categorizações que estruturam nossa organização cotidiana e social configuram-se como construções convencionais. Tais classificações tendem a desconsiderar diferenças relevantes, tratando-as como meros acidentes – no sentido aristotélico do termo – e elevando, de modo reducionista, aquilo que apreendem como essência fixa e forma rígida a ser observada. Não existem, portanto, modelos absolutamente estáveis ou unívocos; o que há são esquemas classificatórios elaborados para atender a finalidades específicas, sempre condicionadas por determinado contexto histórico e social. Tal constatação incide tanto sobre as formas pelas quais interpretamos a realidade, o ser humano e o mundo, quanto sobre as posições que adotamos diante delas – inclusive quando essas posições se manifestam como atitudes reacionárias ou conservadoras.

Schöpke (2012) argumenta a tal respeito que Deleuze propõe uma ruptura com a representação clássica, que subordina a diferença à identidade, e, ao fazê-lo, concebe a diferença como força produtiva primária, permitindo uma filosofia da multiplicidade, do

devir, e da criação contínua. Nesse contexto, a identidade é vista como um efeito secundário, resultante de processos de diferenciação, e não com uma essência fixa ou ponto de partida. Assim, a identidade, da perspectiva deleuziana, é algo fluido e em constante transformação, desafiando as noções platônica e aristotélica de identidade essencial e fixa. Em suma, para Deleuze, identidade é um efeito momentâneo da diferença; é um processo, não uma substância; é algo que está sempre por vir, um devir; é produzida por repetições criadoras; e é parte de uma multiplicidade. É por isso que ele fala que o sujeito não pode ser Uno, mas uma constelação de relações, afetos e linhas de fuga, isto é, movimentos de ruptura, forças de criação e o libertar-se de normatizações que o possam aprisionar. É por isso que ele fala de um “devir-mulher” ou de um “devir-criança” – e aqui, por conta, poderíamos colocar tantos outros devires – mostrando que a identidade é sempre fluida, processual, inacabada, e que precisa assim se dizer e construir, rumo a uma plenitude que nunca é alcançada, enquanto um resultado final, salvo como processo contínuo.

2.3.4 A semelhança

Para Gilles Deleuze, semelhança não é um conceito fundamental nem criativo para o pensamento; ao contrário, ela faz parte de um modelo de pensamento representacional que ele critica profundamente. Deleuze toma a semelhança como um modo de subordinar a diferença, pois, na filosofia ocidental – sobretudo no modelo platônico –, pensar significa reconhecer, identificar ou representar algo com base em sua semelhança com outra coisa, tal como um ideal, um modelo ou uma essência. Segundo Deleuze, pensar dessa forma é limitador, visto que faz com que o pensamento apenas reproduza o mesmo, impedindo a emergência do novo, do diferente, do singular. Ou seja, o conceito de semelhança transforma a diferença em algo que só pode ser reconhecido se enquadrado numa categoria. Daí sua referência às quatro sujeições foucaultianas:

A diferença em si mesma parece excluir toda relação do diferente com o diferente, relação que a tornaria pensável. Parece que ela só se torna pensável quando domada, isto é, quando submetida à quádrupla sujeição da representação: a identidade no conceito, a oposição no predicado, a analogia no juízo, a semelhança na percepção. Se há, como foi tão bem mostrado por Foucault, um mundo clássico da representação, ele se define por estas quatro dimensões que o medem e o coordenam. São as quatro raízes do princípio de razão: a identidade do conceito, que

se reflete numa *ratio cognoscendi*; a oposição do predicado, desenvolvida numa *ratio fendi*; a analogia do juízo, distribuída numa *ratio essendi*; a semelhança da percepção, que determina uma *ratio agendi*. Toda e qualquer outra diferença que não se enraíze assim será desmesurada, incoordenada, inorgânica: grande demais ou pequena demais, não só para ser pensada, mas para ser. Deixando de ser pensada, a diferença dissipa-se no não-ser. Daí se conclui que a diferença em si permanece maldita, devendo expiar ou então ser resgatada sob as espécies da razão que a tornam visível e pensável, que fazem dela o objeto de uma representação orgânica (Deleuze, 2000, p. 418-419).

A semelhança, nesse modelo, é uma forma de neutralizar a diferença, tornando-a algo previsível e domesticável. Por isso, Deleuze propõe pensar a diferença em si mesma, em oposição ao modelo da semelhança, a fim de se afirmar uma filosofia da diferença que não se baseie na representação, tal qual um pensamento capaz de afirmar a diferença como potência criadora, e não como desvio de um mesmo, e, por fim, fortalecer um movimento questionador da nossa realidade presente (ou qualquer outra) que favoreça o devir, a multiplicidade e a singularidade. Cômpar entendimento tem Schöpke (2012) ao analisar como a filosofia da diferença, especialmente em Deleuze, busca romper com esse modelo representacional para liberar o pensamento de sua função cognitiva e afirmar a diferença em si mesma.

Em resumo, para Deleuze a semelhança é parte de um modelo representativo ultrapassado, que domina o pensamento ocidental desde Platão até Kant e Hegel, e que impede uma adequada análise e apreciação do ser, uma vez que reconduz tudo ao já conhecido, ao que só pode ser reconhecido pela analogia ou identidade (Schöpke, 2012). É por tal razão que Deleuze quer superar a semelhança como critério de verdade, substituindo-a por uma afirmação da diferença em si mesma, sem mediá-la por semelhanças. Ele quer pensar o impensado e criar o novo; quer a substituição da representação pela experimentação e criação conceitual; quer uma ontologia do devir, do múltiplo, do singular, em vez de essências fixas e modelos. É por isso que a filosofia deleuziana é de fundamental importância no questionamento de qualquer ordem fixa que estabeleça privilégios, e pratique a exclusão ou o aniquilamento do divergente.

2.3.5 O simulacro

O conceito de simulacro (εἰδωλον) tem origens antigas na filosofia ocidental, e quem primeiro o desenvolve de forma relevante é Platão, como já abordado neste trabalho, em *A*

República, quando trata da Teoria das Ideias e do Mito da Caverna – embora este filósofo também trate deste tema em *Sofista* e *Parmênides*. No entanto, o que para nós aqui importa é que Deleuze reinterpreta e subverte radicalmente essa noção, afastando-se da visão platônica para criar um pensamento afirmativo da diferença (Schöpke, 2012). A tal respeito e, brevemente recapitulando, para Platão, há três níveis a respeito de algo: (1) a Ideia ou Forma perfeita sua – no mundo das ideias –, que seria o modelo ideal; (2) a cópia fiel do modelo ideal no mundo sensível; e (3) o simulacro, que seria uma cópia distorcida, enganadora, sem vínculo verdadeiro com o modelo. Desse ponto de vista, o simulacro é, portanto, uma ilusão, uma falsificação da realidade, algo que parece ser, mas não é. Ora, Deleuze retoma Platão, mas com um gesto de reversão crítica, o que ele chama de “reversão do platonismo” (2000, p. 65), ou seja, ele transforma o conceito de simulacro num elemento afirmativo e criador, não subordinado a nenhum modelo; em vez de ver o simulacro como erro ou falsidade, ele o vê como força criadora de diferença. Mas Deleuze, também, se serve da filosofia de Nietzsche para criticar a valorização da verdade, do modelo, da identidade, uma vez que este filósofo igualmente criticou os simulacros/ídolos e valorizou a multiplicidade, ideias que Deleuze incorpora. De maneira semelhante, também a noção de tempo como devir e multiplicidade, que aparece em Bergson, influenciou a forma como Deleuze pensa o simulacro, isto é, como algo em constante transformação (Schöpke, 2012).

Indo mais a fundo, segundo Deleuze, o simulacro é uma noção que rompe com a ideia tradicional de cópia e representação. Em vez de ser uma simples imitação de um modelo ou uma cópia degradada da realidade (como defendido por Platão), o simulacro, em Deleuze, tem um valor próprio, ou seja, ele não representa nada, mas cria algo novo, produzindo diferença em vez de repetir a identidade de um modelo original, diz ele:

O sistema do simulacro afirma a divergência e o descentramento; a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas. Nenhuma série goza de um privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. Nenhuma se opõe a uma outra nem lhe é análoga. Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças de diferenças. As anarquias coroadas substituem as hierarquias da representação; as distribuições nômades substituem as distribuições sedentárias da representação (Deleuze, 2000, p. 441).

E ainda:

Todavia, nada se perde, cada série só existindo pelo retorno das outras. Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o acto pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, destruída. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele actua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nesta direcção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença tal como aparece no simulacro, tem o “díspar” como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato (Deleuze, 2000, p. 141).

Deleuze rompe com a hierarquia entre original e cópia, dissolvendo a ideia de que há uma verdade ou essência a ser imitada, e o simulacro, nesse sentido, subverte os modelos estáveis, colocando em evidência a multiplicidade e a fluidez da realidade. Tal-qualmente, nessa mesma direcção o conceito de simulacro deleuziano tem a sua importância à Filosofia em si, como crítica a modelos representativos. A isso se referindo e citando Deleuze, Schöpke (2012) destaca que a filosofia tradicional frequentemente subordina o pensamento aos valores estabelecidos, transformando-o em um ato de reconhecimento, em vez de criação. Ela afirma:

Inegavelmente, essa lamentável orientação da filosofia levou a uma confusão dos ideais do pensamento com aqueles defendidos pelo Estado, pela religião e pela moral vigente. “Sem derrubar os sentimentos estabelecidos”, a filosofia fez do pensamento um puro ato cognitivo – uma faculdade “reconhecidora” do mundo e dos valores. Impedindo o exercício de sua natureza criativa e absolutamente insubordinada, a filosofia fez do pensamento um “bom moço”, sempre complacente com as tolices do mundo (Schöpke, 2012, p. 24).

Assim, Deleuze propõe uma filosofia que não se baseia mais na representação, mas na produção e na diferença, pois o simulacro, tal como ele o apresenta, nos liberta do pensamento que busca sempre um “modelo verdadeiro” por trás das aparências. Em vez disso, em vez de buscar a identidade (o mesmo), o simulacro deleuziano afirma a diferença como princípio ontológico. Isso abre espaço para pensar a realidade como algo dinâmico, plural, mutante. Isso nos possibilita enxergar o diferente, que anteriormente não era reconhecido justamente por não se encaixar em uma categoria, ou por não se assemelhar a um modelo. É nisso que consiste a “reversão do platonismo” a respeito da qual Deleuze se refere, pois o simulacro desfaz a separação entre mundo sensível (das aparências) e mundo inteligível (das ideias puras), pois valoriza o que é instável, móvel, mutante.

É pelo sobrescrito que compreendo a importância do simulacro deleuziano enquanto medida para aferir a eticidade de uma postura religiosa ou política que tolha o ser humano em sua manifestação existencial e social múltiplas. Pois é pela noção de simulacro que encontramos parâmetros para uma crítica dos modelos normativos da sociedade, uma vez que o simulacro questiona as normas e os padrões que regem o comportamento social, mostrando que as identidades e instituições não são naturais, mas humanamente construídas e mutáveis. Ademais, o simulacro, enquanto potência subversiva, pode ter um papel revolucionário, ao desestabilizar estruturas rígidas e hierárquicas, desafiando o conservadorismo e apontando para a possibilidade de novas formas de ser, viver e pensar.

A aceitação da potência do simulacro opera uma transição decisiva da ontologia para a filosofia política, alterando radicalmente a fundamentação das normas sociais. Se, conforme a inversão deleuziana do platonismo, rompe-se com a hierarquia entre o original e a cópia e dissolve-se a ideia de que existe uma verdade ou essência imutável a ser imitada, as identidades e instituições perdem qualquer pretensão de fundamentação natural ou metafísica. Nesse sentido, os discursos que reivindicam a “ordem natural”, a “família natural” ou “papéis naturais” para justificar a exclusão do diferente são desmascarados como meras construções normativas historicamente situadas e arbitrárias. Politicamente, ao acolher o simulacro como força criadora de diferença e não como uma “cópia degradada”, o pensamento se liberta da subordinação a modelos universais que o dispositivo conservador tenta petrificar para manter o *status quo*. Dessa forma, o simulacro revela-se como uma potência subversiva capaz de desestabilizar estruturas rígidas e hierárquicas, desafiando o conservadorismo e abrindo espaço para o devir e para novas formas de existir e pensar a sociedade. Em síntese, a aceitação da potência do simulacro opera uma transição decisiva da ontologia para a filosofia política, alterando radicalmente a fundamentação das normas sociais.

2.3.6 O outrem e o outro

O conceito de “outrem” em Deleuze, especialmente em *Diferença e Repetição*, é fundamental para entender sua ontologia da diferença e a constituição do sujeito. No entanto, o conceito não é abordado segundo uma filosofia da intersubjetividade, mas dentro de uma crítica radical à identidade, à representação e à forma do Eu. Ou seja, para Deleuze, o outrem

não é um “outro eu”, nem um sujeito cuja existência é posta por analogia com o sujeito. Em vez disso, o outrem é uma condição real e transcendental para a constituição do sujeito, ou melhor, para a constituição da diferença e da repetição no interior do próprio sujeito. Diz o filósofo: “Com efeito, outrem não é um outro Eu, mas o Eu é um outro, um Eu fendido.” (Deleuze, 2000, p. 418). Isto é, o outrem é o que permite que o Eu se diferencie de si mesmo, sobretudo enquanto humano, enquanto que se sensibiliza e compreende a existência de múltiplas realidades (a sua e a do outro). O outrem não é algo exterior (o outro, sim), mas está no coração do Eu, como condição para que este se torne sujeito e não identidade, e para que se torne humano enquanto ser sensível e crítico também.

Conforme supramencionado, é nesse processo de subjetivação que se forma e se efetiva a constituição do sujeito, em Deleuze. Algo entendido como decorrente de forças impessoais e interpessoais – pré-individuais, até! Uma dessas forças, por exemplo, que desloca o Eu de sua centralidade, de sua introspecção, de seu egoísmo, desestabilizando-o, é o outro, que, por sua vez, gera dentro do Eu o reconhecimento da existência e a compreensão de um outrem. À vista disso, o conceito de outrem em Deleuze tem consequências sociais e políticas profundas, pois implica sujeitos abertos à alteridade, formados mediante forças externas e relações diferenciais. E isso leva, impreterivelmente, ao questionamento de concepções fixas de identidade, tais como nacionalidade, gênero, etnia, etc., abrindo caminho para uma ética da diferença.

Ademais, a concepção do outrem deleuziano representa em si um pensamento contra o autoritarismo, ao rejeitar ambas: uma subjetividade centralizada,¹⁹ e a representação do outro como um espelho do mesmo. Assim, pode-se inclusive dizer que Deleuze propõe um pensamento que se opõe a posturas conservadoras de qualquer espécie, à normatividade e mesmo ao totalitarismo. O outrem deleuziano, enquanto força desestabilizadora do Eu, ao

19 Deleuze critica a pretensão do eu de se impor como centro e medida única na conceituação da alteridade, o que define o regime da representação que ele busca superar. O que se quer dizer com isso é que ele não compreende como ético o exercício de uma subjetividade soberana que reduz o outro (Outrem) a um objeto ou a um “outro eu”, ignorando que Outrem é, na verdade, uma estrutura que exprime mundos possíveis. Para Deleuze, o problema ético reside na forma como a subjetividade se exerce: a ética não consiste em validar o ponto de vista do eu, mas em promover a sua dissolução, a sua rachadura, para que o sujeito aceite ser atravessado por devires e intensidades que a presença do outro sinaliza. Nesse ponto, Deleuze aproxima-se de Levinas ao reconhecer que o encontro com a alteridade deve interromper a espontaneidade do eu, embora divirjam radicalmente no método: enquanto Levinas funda a ética na transcendência do Infinito e na responsabilidade assimétrica, Deleuze a situa no plano da imanência absoluta, onde a relação ética pressupõe um exercício de despersonalização e a composição de novas potências de agir.

deslocar o centro da ética da identidade para a alteridade real e radical, lança bases inclusive para a construção de uma nova ética, uma ética da diferença, pois a diferença também é tudo aquilo que está fora do Eu. Dito em outras palavras, o outrem deleuziano ao deslocar o centro da ética da identidade para a alteridade radical, lança as bases para uma ética da diferença que se opõe frontalmente a posturas normativas e totalitárias. Contudo, a transição para a filosofia de Emmanuel Levinas demonstrará que a diferença não é apenas uma força ontológica de criação, mas o fundamento de uma responsabilidade infinita que constitui a própria humanidade. Enquanto Deleuze foca na potência do devir, o encontro com o Rosto levinasiano exigirá que a espontaneidade do Eu ceda lugar ao imperativo ético do acolhimento. Essa passagem da diferença para a responsabilidade revelará que qualquer sistema que sacrifique a singularidade do diferente em nome da manutenção da tradição constitui, em última análise, um sistema em dívida com a justiça e, por conseguinte, com a Ética.

Por fim, importa destacar que neste subcapítulo evidenciei que, ao destituir o privilégio ontológico do modelo, Gilles Deleuze instaura as condições para conceber a diferença não como um desvio a ser corrigido, mas como uma positividade constitutiva da existência, o que, por sua vez, demanda a elaboração de formas éticas e políticas aptas a acolher a multiplicidade. Ademais, demonstrei como a ruptura deleuziana com a lógica da representação revela que o conservadorismo funciona como um mecanismo de segurança que teme a potência criadora da diferença pura. Assim, enquanto o dispositivo conservador tenta reduzir a diversidade a categorias administráveis e identidades fixas para garantir o controle das massas, Deleuze propõe a afirmação do simulacro como resistência. O entrave ético do conservadorismo reside, portanto, na sua tentativa de interromper o devir humano, bloqueando as linhas de fuga que permitiriam a emergência de novas e mais equânimes formas de existência social.

2.4 O DIFERENTE NA ALTERIDADE EM LEVINAS

Partindo dos comentários a respeito do pensamento deleuziano, adentro a lógica levinasiana com o intento de demonstrar que, apesar de se tratarem de filosofias distintas, há alguns pontos de aproximação entre ambas. A tal respeito, escolhi como fio condutor desta

tese o fato de que a ética não se constitui na estase, mas na transformação. A tal respeito, importa deixar claro desde já que reconheço que a metafísica, ou filosofia primeira, do filósofo lituano Levinas difere em pontos fundamentais da ontologia de Deleuze, especialmente na forma como tratam a alteridade, o Ser e a primazia da ética versus a ontologia em si – nuances essas que serão tratadas mais adiante. Assim considerando, enquanto Deleuze busca uma ontologia da diferença pura e da univocidade, Levinas propõe uma interrupção da ontologia pela ética. Ou seja, para Levinas, a filosofia ocidental foi predominantemente uma “ontologia”, definida como a redução do Outro ao Mesmo por meio da compreensão, como explica Critchley (2014, p. 5, tradução minha):

Assim sendo, a ética levinasiana mantém uma relação crítica com a tradição filosófica. Para Levinas, a filosofia ocidental tem sido, na maioria das vezes, o que ele chama de “ontologia”, com a qual ele se refere à tentativa de compreender o Ser do que é, ou dos entes (das Sein des Seienden) (Tel 13/ TI 42), cujo exemplo mais recente é a ontologia fundamental de Heidegger, na qual a elaboração da questão do sentido do Ser pressupõe, ab initio, uma compreensão do Ser (compréhension de l'être; Seinsverständnis), ainda que vaga e mediana (SuZ 5–6). Mas, igualmente, para Levinas, a epistemologia, em suas versões idealista ou realista, é uma ontologia na medida em que o objeto da cognição se torna um objeto para a consciência, um objeto que pode ser internalizado pela consciência ou apreendido através de uma representação adequada.

Levinas propõe que a ética é a filosofia primeira, segundo a interpretação ainda de Critchley (2014, p. 9, tradução minha) que diz:

Levinas articula o primado do ético – isto é, o primado da relação inter-humana, “uma estrutura irreduzível sobre a qual todas as outras estruturas repousam” (Tel 51/TI 79). Para Levinas – excetuando-se certos instantes maravilhosos (*instants merveilleux*) (H 94) na história da filosofia, notadamente o Bem além do Ser na *República* de Platão e a ideia de infinito nas *Meditações* de Descartes – é a ética que tem sido dissimulada no seio da tradição filosófica. Assim, em vez de a ética ser compreendida como um componente tradicional e regional do pensamento filosófico, construída sobre o fundamento de uma metafísica ontológica ou logocêntrica, a ética levinasiana é uma “filosofia primeira” (Tel 281/TI 304) que rompe com a ontologia ou o logocentrismo. Consequentemente, a questão fundamental para a filosofia não é o “Ser ou não ser?” de Hamlet (AE 4/OB 3) ou a questão leibniziana de Heidegger “Por que há entes de um modo geral e antes o nada?”, mas sim: “Como o Ser se justifica?” (LR 86).

Portanto, a ética para Levinas não é um ramo da filosofia, mas o evento de questionamento da espontaneidade do ego pela presença do Outro. Deleuze, em contrapartida, tem sua ontologia baseada na univocidade do ser, o que significa dizer que o ser é tomado num único e mesmo sentido de todas as suas diferenças individuantes.²⁰ Além disso, o ser deleuziano é um “Uno-todo” em que não há uma transcendência ética acima do ser, mas uma imanência absoluta de forças e intensidades. Isto é, apesar de a realidade ser una, ela é caótica e múltipla (“caosmos”). Para Deleuze não existe uma moral ou Deus pairando sobre o mundo para julgá-lo ou salvá-lo (recusa da transcendência ética), mas tudo o que existe são fluxos de energia, diferenças de potencial e encontros de forças que ocorrem em um mesmo plano (imanência), produzindo a complexidade do mundo sem precisar de uma regulação exterior (Badiou, 1997, p. 18-34). Ou seja, em vez de termos aí um mundo onde o ser humano é chamado por uma ética que vem do Outro (Levinas), Deleuze nos apresenta um mundo de forças impessoais onde o ser humano é apenas mais um agenciamento entre outros, imerso em um mesmo plano de criação e destruição.

Enquanto isso, para Levinas, o Mesmo refere-se ao Eu conhecedor que busca liberdade e compreensão total, transformando a alteridade em algo assimilável, ao passo que o Outro é uma alteridade radical que não pode ser compreendida ou englobada pelo Eu; ele se manifesta através do Rosto, que é uma resistência ética à posse. Já Deleuze critica o mesmo e o idêntico como formas da representação que esmagam a diferença em si mesma (McMahon, 2005, p. 42). Para este filósofo, a diferença não é algo que ocorre entre dois objetos, mas um motor interno de produção e singularidade. Assim, Deleuze busca libertar a diferença da subordinação à identidade. Diferentemente, a filosofia de Levinas apresenta-se como uma busca pelo “além do Ser” ou pela transcendência absoluta. Ele foca na relação assimétrica com o Outro, que nos coloca numa posição de responsabilidade infinita antes de qualquer escolha livre (Kuiava, 2023, 303-304).

Portanto, se Levinas é o filósofo da transcendência absoluta, Deleuze é o da imanência absoluta, tendo-se em vista que para este não há “além”; tudo o que existe são atualizações do real e produtivo, focado no que um corpo pode fazer enquanto potência e na afirmação da vida como ela é em sua forma múltipla e diferente. Em outras palavras, enquanto Levinas

20 Diferenças individuantes neste contexto são as características, propriedades ou aspectos específicos que fazem com que uma entidade (quer objeto, pessoa, ser vivo ou conceito) seja única e distinta de todas as outras dentro de uma mesma categoria ou espécie.

busca proteger a singularidade do Outro contra a totalidade do Ser, Deleuze busca liberar a singularidade da diferença dentro de uma ontologia que afirma a unidade e a univocidade de tudo o que vive.

Enfim, dando seguimento à questão do diferente na alteridade em Levinas, para ele, a alteridade não é uma característica de um objeto, mas o que constitui a própria subjetividade como hospitalidade e acolhimento ao Outro. Essa relação, contudo, jamais pode ser reduzida a uma totalidade, pois a ideia do Infinito implica que o conteúdo (o Outro) transborda permanentemente a capacidade do continente (o Eu). Tal se dá porque a alteridade radical está para além da visibilidade fenomênica e da representação, manifestando-se no Rosto como uma transcendência que questiona a liberdade do sujeito. Assim, Levinas afirma o primado²¹ do infinito sobre a totalidade, revelando uma realidade “para além do ser” que não se deixa apreender pelo conhecimento, mas que se impõe como uma responsabilidade ética incondicional, ou, em suas próprias palavras:

O infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro e como, inultrapassável como é, o particular e o pessoal magnetizam de algum modo o próprio campo em que se verifica a produção do infinito. O termo produção indica tanto a realização do ser (o acontecimento “produz-se”, um automóvel “produz-se”) como a sua elucidação ou a sua exposição (um argumento “produz-se”, um actor “produz-se”). A ambiguidade deste verbo traduz a ambiguidade essencial da operação pela qual, ao mesmo tempo, se procura o ser de uma entidade pela qual ele se revela (1988, p.

21 Na filosofia levinasiana, a diferença entre primado e ontologia reside na inversão da hierarquia tradicional da filosofia ocidental: enquanto a tradição privilegia o conhecimento do ser (ontologia), Levinas afirma que a relação ética com o outro (o primado da ética) é a verdadeira filosofia primeira. Critchley (2014) elucida que Levinas propõe a ética como não sendo apenas um ramo da filosofia, mas o fundamento sobre o qual toda a racionalidade e o saber se apoiam. Ou seja, para ele, a ética precede a ontologia porque o questionamento da espontaneidade do Eu pela presença do Outro é anterior a qualquer tentativa de conhecimento teórico. Assim, enquanto a ontologia prioriza a liberdade do sujeito, o primado da ética prioriza a justiça e a responsabilidade infinita diante do Rosto do outro. Levinas distingue, pois, a metafísica (a relação com o ser transcendente e exterior) da ontologia (a compreensão do ser geral). Ademais, ele afirma que o “Dizer ético” interrompe o “Dito ontológico”, impedindo que o sistema se feche em uma totalidade – é precisamente neste entendimento que compreendo ser possível estabelecer uma aproximação significativa entre Deleuze e Levinas, pois ambos buscam estratégias filosóficas para impedir que a realidade seja aprisionada em sistemas fechados, categorias rígidas ou naquilo que Levinas chama de totalidade e Deleuze identifica como o regime da representação. Recapitulando, Critchley (2014) destaca que para Levinas, a diferença crucial entre ontologia e primado da ética reside justamente no ponto de partida. Enquanto em Heidegger a ontologia subordina a relação com o outro à compreensão do Ser, isto é, para se conhecer o ente, é preciso primeiro compreender o ser, em Levinas a relação com o ente (o outro ser humano) precede a compreensão do ser. A transcendência ética, nesse sentido, é o “além do ser” que desorienta a razão solipsista (forma de racionalidade centrada no sujeito que tende a reduzir toda alteridade ao horizonte do Eu) e autônoma, a razão centrada exclusivamente no Eu e que busca compreender, dominar e assimilar toda a alteridade ao seu próprio horizonte de sentido. Em resumo, para Levinas, a ontologia é um movimento de retorno ao eu que busca a totalidade, enquanto o primado pertence à ética, que é um movimento de saída de si em direção ao infinito e à alteridade radical do outro.

14).

Em outros termos, para Levinas, a subjetividade não é uma base prévia que aceita obrigações, mas constitui-se como responsabilidade infinita no encontro com o Outro. E esse movimento transcendente rumo ao Outro não é uma busca por autoconhecimento, mas uma interrupção da espontaneidade e do egoísmo do Eu pela presença do Rosto, que é exterioridade pura. Dito isso, o filósofo enfatiza que a relação ética não possui uma estrutura do tipo noese-noema (ato de conhecimento e objeto conhecido), pois o Outro é o Infinito que transborda qualquer capacidade de apreensão da consciência. Tal compreensão é explicitada no prefácio de *Totalidade e Infinito* nos seguintes termos: “Se relações éticas devem levar [...] a transcendência ao seu termo, é porque nem toda a intenção transcendente tem a estrutura noese-noema. A ética, já por si mesma, é uma ‘óptica’” (Levinas, 1988, p. 16).

Nesse sentido, Levinas defende que o desejo metafísico não é uma “tendência imanente” ou uma “projeção” da subjetividade, mas uma aspiração que nasce da separação radical do Eu diante do absolutamente Outro. Diferente da necessidade, que busca a completude para preencher uma carência do sujeito, o desejo metafísico é o “desejo do feliz”, um luxo que não visa satisfazer o que se é ou o lugar onde se está, mas sim responder ao que está além do ser. O que importa destacar é que esse desejo não busca uma “completude” no diferente, pois o Outro não completa o Eu; ao contrário, ele o questiona em sua espontaneidade egoísta. É esse movimento de saída de si em assistência ao Rosto que me interpela, essa trans-ascendência e bondade, que constitui a nossa humanização enquanto espécie, compreendida como responsabilidade incondicional, ou, como afirma o filósofo: “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (Levinas, 1988, p.22).

Ao contrário do “bom selvagem” de Rousseau, que nasce bom e é corrompido pela sociedade, Levinas (1988) compreende o ser humano como egoísta e ateu por natureza. Um ser cuja bondade e benevolência não são inatas, no sentido de uma inclinação natural do sujeito, mas surgem como uma interrupção traumática do seu egoísmo pela presença do Outro. Para Levinas (1988), o Eu começa como um ser separado da Totalidade e de Deus, cuja consciência primeira é o gozo da vida. Nesse estado, o Eu é naturalmente ateu, pois vive para si mesmo, ignorando qualquer alteridade ou transcendência. Essa condição inicial má

humana é tal que, o Eu, a fim de satisfazer as suas necessidades (e gozo), age como uma “barriga esfomeada” que ignora a alteridade e é capaz até mesmo de sacrificá-la em favor de sua própria felicidade. Mas eis que, em dado momento da existência desse ser bruto, há um despertar, movido pelo Rosto do Outro, que o faz questionar sua própria liberdade egoísta. Levinas explica que o que retira o Eu dessa condição egoísta não é uma escolha interna, mas, justamente, a epifania do Rosto. E, diante desse Rosto – que se manifesta como o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão –, o Eu percebe que sua própria existência e liberdade são arbitrárias e violentas. E é assim, a partir de uma vergonha profunda de si mesmo, e de um senso de responsabilidade, que brota a benevolência nesse Eu. A ética levinasiana, portanto, começa quando o Eu se sente indigno e percebe que seu exercício de viver pode estar matando o Outro. Daí que o Bem não é um valor que o Eu escolhe, mas algo que surge como um mandamento – o não matarás do Pentateuco – que o investe como responsável, e o Eu torna-se “refém” do Outro, sendo incumbido de uma responsabilidade que ninguém pode assumir em seu lugar.

A benevolência levinasiana, em *Totalidade e Infinito*, é descrita através do Desejo Metafísico, que difere radicalmente da “necessidade” inicial do Eu. Assim, enquanto a necessidade busca satisfazer uma falta no Eu (como a fome), o Desejo pelo Outro é um “luxo” que nasce em um ser já satisfeito; um luxo que, diferentemente da necessidade, não nasce de uma carência, falta ou indigência do sujeito, que necessita ser preenchida a fim de trazer satisfação. Não, o Desejo Metafísico surge em um ser que já se encontra plenamente constituído, independente e feliz, e, agir segundo o Bem é um movimento de transcendência rumo ao Infinito, onde a subjetividade se converte em hospitalidade e generosidade. Em suma, o que faz o ser humano agir segundo o Bem não é uma bondade original rousseauniana, mas o choque ético de descobrir-se injusto diante da miséria do Outro, transformando o egoísmo instintivo em uma responsabilidade infinita e ineludível.

Todavia, a ética levinasiana, pautada pela generosidade, não se opõe à separação do Eu em relação ao Outro; ao contrário, ela defende que essa distância é a condição indispensável para o respeito à alteridade radical. Em vez de ser um reflexo de “autopreservação racial”, por exemplo, a insistência de Levinas na separação visa impedir que o Outro seja absorvido pela totalidade do Eu ou reduzido a um conceito. Ou seja, para o filósofo, a separação é o que constitui o psiquismo e a independência do sujeito, permitindo

que ele seja um ser “satisfeito”, capaz de acolher o Outro como uma transcendência absoluta, e não como um objeto de consumo ou necessidade. Assim, o afastamento não é exclusão, mas a garantia de uma relação de fraternidade universal em que o Eu se reconhece como responsável por todo e qualquer homem, para além de vínculos de parentesco ou raça. Diz ele a respeito:

Tudo se pode trocar entre os seres, exceto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir (Levinas, 2000. p. 51).

E ainda:

Generosidade alimentada pelo Desejado e, nesse sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome. Afastamento que só seria radical se o desejo não fosse a possibilidade de antecipar o desejável, se não o pensasse previamente, se se dirigisse em direção a ele ao acaso, ou seja, como que para uma alteridade absoluta, não antecipável, tal como se vai ao encontro da morte (Levinas, 1988, p. 22).

De fato, para Levinas, o Desejo pelo outro não é uma deliberação ou uma escolha da vontade, mas uma interpelação anárquica que precede qualquer ato consciente ou intenção do sujeito (Kuiava, 2023, p. 216, 283). Ao contrário do viés kantiano, que baseia a ética na autonomia e na liberdade da razão, Levinas propõe uma heteronomia radical: o sujeito é investido de responsabilidade antes mesmo de poder optar por ela. Não se trata aqui do desejo de satisfação de necessidades (carência), mas de um Desejo Metafísico que não nasce de uma natureza essencialmente benévola, já que o Eu é originalmente egoísta e ateu em sua busca por gozo. Esse Desejo não serve para que o Eu possa se afirmar, mas sim para que sua soberania seja destituída e questionada pela presença do Outro. Como afirma o filósofo:

O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia. A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da ideia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a

exterioridade do Outro. Para o Desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico (Levinas, 1988, p. 22-23).

Enfim, para Levinas, o aspecto ético nas relações não nasce de um interesse genuíno de cuidado – o que ainda pressuporia uma escolha deliberada do sujeito –, mas de uma responsabilidade anárquica e incondicional que precede qualquer iniciativa do Eu. Mas quem é esse Outro que interpela o Eu? Ele é o absolutamente Outro, uma alteridade radical que jamais se assemelha ao Eu ou a um alter ego – um outro eu –, pois sua presença rompe qualquer tentativa de comparação ou simetria. O desafio que o Outro impõe é a assimetria ética: ele se manifesta como o Rosto, uma altura que questiona a liberdade espontânea do Eu e o investe como refém e responsável pelo próximo antes mesmo de qualquer pacto social (Critchley, 2014, p. 14). Dessarte, para pensar as contribuições de Levinas para a problemática da pluralidade, faz-se necessário considerar a interrupção da totalidade, denunciando os modelos sociais que tentam reduzir o diferente ao Mesmo e afirmando que a verdadeira humanidade só surge quando a subjetividade é destituída de sua soberania para acolher o Infinito no rosto do pobre, do estrangeiro e do órfão. Isto é, na visão levinasiana, a totalidade funciona como um sistema de compreensão e posse que integra os indivíduos como simples peças de um conjunto, privando-os de sua singularidade e autonomia. Daí, a interrupção dessa totalidade é o gesto ético fundamental que garante que a comunidade permaneça aberta e plural, baseada na responsabilidade mútua e não na submissão a um sistema englobante. Lembrando que para Levinas, a ética não é uma inclinação psicológica ou um interesse que o sujeito cultiva; ela é o questionamento da espontaneidade do Eu pela presença do Outro. Enquanto o senso de responsabilidade pelo Outro (que conduz ao ato ético) é anárquica, ou seja, ela nos atinge antes de podermos ter consciência dela ou escolher cuidar desse Outro. E esse Outro, por sua vez, não é um Semelhante ou um “outro Eu”; e se o fosse, seria apenas um “mesmo” em outro lugar. A alteridade em Levinas é heterogeneidade radical, isto é, não se define por uma simples diferença de propriedades ou qualidades que permitiriam comparar o Eu e o Outro dentro de um gênero comum; o Outro e o Eu não pertencem ao mesmo gênero e não podem ser somados ou comparados. A humanização, portanto, para Levinas é o esvaziamento do egoísmo do Eu em favor do Outro.

2.4.1 O Eu

As questões ontológicas, voltadas para a compreensão do ser, ocuparam o centro da tradição filosófica ocidental, a respeito das quais Levinas define como uma “egologia” ou uma “filosofia do poder” (Critchley, 2014, p. 6). Para o filósofo lituano, a ontologia não é apenas um espaço de inteligibilidade, mas o movimento de redução do Outro ao Mesmo, onde a alteridade é neutralizada para ser assimilada pelo Eu. Diferente do que sugere a tradição, Levinas afirma que a ética (ou metafísica) é a verdadeira filosofia primeira, precedendo a ontologia, pois o encontro com o Outro (outrem) é anterior a qualquer tentativa de compreender o ser em geral (Critchley, 2014, p. 295). Nesse sentido, a constituição do Eu não deriva de um cogito cartesiano baseado no conhecimento de si, mas de um processo de separação radical e interioridade que Levinas denomina psiquismo (Kuiava, 2023, p. 24, 199). Portanto, antes de ser um sujeito pensante, o Eu identifica-se no gozo da vida e no egoísmo, bastando-se a si próprio em sua casa. Daí, para descrever essa solidão fundamental e a unicidade do existir, Levinas recupera a metáfora da mônada, porém, não para fundar uma substância leibniziana, mas para evidenciar que o ato de existir é intransitivo e incomunicável (Kuiava, 2023, p. 203). Assim, essa unicidade do existente (em oposição ao existir anônimo) fundamenta a concepção de ipseidade levinasiana, que interpreta a separação²² como um evento positivo de interioridade ou psiquismo.²³

Não constitui objetivo desta tese aprofundar as múltiplas problemáticas presentes na filosofia de Emmanuel Levinas; contudo, faz-se necessário abrir um breve parêntese para elucidar alguns de seus conceitos fundamentais. Ei-os, então: o conceito de ipseidade, conforme lembrado por Abbagnano (2007), embora perpassando a singularidade da coisa individual em Duns Scotus ou a essência do si-mesmo radicada na espontaneidade em Heidegger, assume em Levinas uma acepção que rompe com a ideia de uma simples

22 Levinas (2000, p. 51) mesmo coloca que: “[...] ser é isolar-se pelo existir. Sou mônada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável, é porque está enraizado no meu ser, que é o que há de mais privado em mim. De modo que todo o alargamento do meu conhecimento, dos meus meios de expressar-me, permanece sem efeito sobre a minha relação com o existir, relação interior por excelência.”

23 Na conjuntura desta discussão, psiquismo é a interioridade concreta e pré-reflexiva do Eu (diferente do Eu cartesiano, que primeiramente “pensa” para, só depois, “existir”), marcada por separação, egoísmo e gozo, que constitui a condição de possibilidade tanto da ipseidade (singularidade irreduzível do existente) quanto da relação ética com o Outro.

“autorreferência” soberana. Para o filósofo lituano, a ipseidade define-se como o evento positivo da separação e da interioridade. Assim, longe de ser apenas uma identidade psicológica ou uma autonomia lógica, a ipseidade levinasiana constitui o psiquismo como uma modalidade do ser que resiste à totalização.²⁴ Isso porque, ao contrário do modelo de Heidegger, que Levinas critica por subordinar o ente à compreensão do Ser e à espontaneidade do “eu posso”, a ipseidade é o que permite ao sujeito constituir-se como o Mesmo – um ser “autóctone” e separado – para, posteriormente, ser capaz de hospitalidade. Nesse sentido, a ipseidade é a configuração que permite ao psiquismo funcionar como a esfera do Mesmo, garantindo que o Eu exista como uma interioridade fechada (porém reduzida, limitada) e soberana antes de ser questionado pela alteridade radical do Outro (que possibilita a abertura e a mudança do Eu). Portanto, em Levinas, a ipseidade não é o fundo de toda espontaneidade, mas a estrutura que permite ao Eu ser questionado em sua liberdade e investido como responsável incondicional pelo Outro antes de qualquer definição objetiva ou escolha livre.

Nada obstante, enquanto Abbagnano oferece uma leitura expositiva da ipseidade levinasiana, Ricoeur introduz uma inflexão crítica ao apontar o risco de dissolução da mesmidade. Para Ricoeur (1991), a ipseidade em Levinas inicia-se como uma vontade de fechamento ou separação. Ele interpreta a posição inicial do Mesmo em Levinas como um “egotismo” excessivo, no qual o Eu, em sua separação, ignora ou nega o Outro. Levinas não distinguiria entre ipseidade (o “si” reflexivo) e mesmidade (o eu idêntico a “si”), tratando o Mesmo como uma totalidade ontológica que precisa ser partida pela ética.

Um outro ponto importante da leitura de Ricoeur (1991) sobre a ipseidade levinasiana é a ideia de que ela atinge seu ponto máximo não na afirmação de si, mas na sua passividade absoluta diante do Outro. Ricoeur destaca que na tese de Levinas a ipseidade, sob a acusação do Outro, torna-se um refém. Nessa condição, o “si” não possui um núcleo inicial de identidade independente da interpelação ética. Daí, a ipseidade levinasiana é definida pela capacidade de substituição, na qual o “si” assume a responsabilidade pelo outro a ponto de se demitir de si mesma. Ricoeur observa ainda que a ipseidade em Levinas se manifesta na expressão “Eis-me aqui!” – que é precisamente a resposta ao chamado, ou interpelação, do

24 O psiquismo humano, em sua ipseidade, é, para Levinas, o que torna cada pessoa única e irreduzível, garantindo que ela permaneça um ser singular que não pode ser totalmente compreendido, dominado ou integrado em um sistema político, religioso ou filosófico totalizante.

Outro – e que constitui o sujeito como responsável antes mesmo de qualquer escolha voluntária, conforme já explicado.

Em conclusão, o que Paul Ricoeur faz, no Sexto Estudo de *O si-mesmo como outro*, é distinguir a Mesmidade da Ipseidade. Segundo suas percepções, a Mesmidade (idem) diz respeito à identidade permanente do ente no curso do tempo (estabilidade, continuidade, reidentificação), por exemplo: seu nome, sua história biográfica, traços de caráter relativamente constantes; ao passo que a Ipseidade (*ipse*, em latim, significando “si mesmo”) é a identidade como si-mesmo, a que está ligada à responsabilidade, promessa, imputação moral, aquilo que, em Levinas, é a identidade como “quem responde”. Segundo Ricoeur, Levinas, ao enfatizar radicalmente a ipseidade como responsabilidade pelo Outro, a valoriza de modo tão extremo que o sujeito deixa de ter um núcleo estável (idem). Ou seja, o Eu passa a não ser mais definido por continuidade, por identidade própria, mas apenas pela sua exposição ao Outro. Ricoeur entende isso como uma falha na filosofia de Levinas: isso de uma “ipseidade sem mesmidade”. Ou seja, de poder haver um si que responde ao Outro, mas que não possui um “mesmo” estável que sustente essa resposta. Isto é, de poder haver um sujeito ético, porém, ontologicamente inconsistente, sem substância própria. Mas por que, para Ricoeur, isso é problemático? Porque se não há o idem (a continuidade), então, o sujeito não tem consistência narrativa, não tem base para sustentar promessas no tempo – quem responde, afinal, se não há um “mesmo” que permaneça?

Portanto, em sua obra *O Si-mesmo como um Outro*, Paul Ricoeur tece uma relevante crítica a ipseidade sem mesmidade em Levinas. Crítica essa que surge da busca por uma dialética entre o “si” e o Outro levinasiano, porém, encontra uma alteridade que, quando elevada a uma exterioridade absoluta, se torna “refém” do Outro e que, por sua vez, aparece como um “senhor de direito” ou um “juiz” que instrui o sujeito a partir de suas necessidades. À luz do exposto, cabe destacar que, longe de ser apenas um isolamento psicológico, a ipseidade levinasiana seria o modo de existir que recusa o conceito e o gênero, afirmando-se tão somente como a resistência fundamental do Eu à sua integração em qualquer totalidade. Na ipseidade, o Eu não é meramente um indivíduo pertencente a uma espécie ou gênero, pois isso o submeteria a uma lógica geral onde sua singularidade seria perdida. A ipseidade consiste em ficar fora da distinção entre o individual e o geral. Nela, o Eu não pode ser “compreendido” como um objeto de conhecimento, pois o conceito já é uma forma de

totalização que anula a singularidade. Ao passo que o psiquismo é descrito como o evento que “abre a dimensão” necessária para resistir à integração em um sistema ou história universal. Essa resistência é o que permite ao ser ter um “destino próprio”. E fecha-se, aqui, o parêntese.

Recapitulando, a ideia de totalidade é criticada por Levinas como sendo o paradigma da ontologia ocidental – que ele define como uma “egologia” ou “filosofia do poder” – por buscar neutralizar a alteridade radical do Outro, reduzindo-a incessantemente ao horizonte do Mesmo. Esse equívoco filosófico do Ocidente, segundo Levinas, tenta anular a transcendência ao transformar o encontro ético em um sistema de compreensão e posse, onde a razão solipsista reduz o Infinito à imanência do sujeito pensante, como será detalhado adiante.

Levinas vale-se da distinção entre os vocábulos franceses *Moi* e *Je* para destituir a subjetividade soberana e monológica da tradição moderna: o Eu (*Moi*) constitui-se na esfera do Mesmo, definida pela interioridade, pela economia e pelo egoísmo. Longe de nascer de um autoconhecimento ou de um cogito reflexivo, o *Moi* estabelece-se como um ente separado e “autóctone”. Essa separação radical fundamenta-se na sensibilidade e no gozo, em que o sujeito vive de elementos do mundo e se sente “em sua casa” antes de qualquer mediação teórica. Trata-se, portanto, de um Eu que brota de si mesmo, rompendo a tranquilidade de sua existência seminal ou uterina para afirmar-se como uma interioridade feliz e independente, condição necessária para o futuro encontro ético com a alteridade.²⁵ Interessantemente, o pensamento de Levinas em torno desse Eu, quando analisado de uma perspectiva biográfica, revela a influência da tradição judaica, na qual o estudo dos textos sagrados aponta não à definição teológica da natureza de Deus, mas à ética como filosofia primeira. No judaísmo levinasiano, o interesse religioso não é de cunho teleológico ou dogmático, mas sim ético-metafísico: a relação com o Divino não se dá pelo conhecimento de sua essência, mas pela justiça feita ao Outro. Isso ocorre porque, na filosofia de Levinas, Deus não “é simplesmente” ou “existe” no sentido ontológico, mas situa-se para além da sua essência. O Divino

25 Para Everaldo A. Kuiava (2023, p. 199-215), a identificação do Eu não é um ato de pensamento puro, mas surge da sensibilidade e do prazer. O gozo é o que permite ao ser humano sair de um estado de existência “seminal” (indiferenciado ou latente) para se encerrar em uma interioridade ou “psiquismo”.

manifesta-se como *Illeidade* (eleidade),²⁶ um vestígio ou traço de um infinito que comanda a responsabilidade sem nunca ser capturado pelo pensamento (Kuiava, 2023).

Seguindo essa linha de pensamento, a investigação de Levinas não separa a filosofia da religião de forma tradicional, pois ele define a ética como filosofia primeira e a própria religião como a relação com a alteridade que não se deixa totalizar. Levinas evita a teologia dogmática ao tratar de Deus como *Illeidade*, um Infinito que apenas sinaliza seu traço no rosto do outro. Igualmente, Levinas, conforme já comentado, não defende uma natureza benévola humana inata – já que ele descreve o Eu primordial como fundamentalmente egoísta e voltado para o gozo –, mas explica como a presença do Rosto interrompe essa espontaneidade egoísta e investe o Eu em uma responsabilidade incondicional para com o Outro. Essa bondade ética, a qual ele chama de desejo metafísico, é insaciável e não surge como uma busca por plenitude para o Eu, mas aprofunda o compromisso do sujeito com seu próximo. Como o próprio filósofo explicou, essa benevolência nunca é um dever cumprido, mas uma abertura ao Infinito: “Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Exceto o hipócrita... É neste sentido que há uma abertura para além do que se delimita; é tal a manifestação do Infinito.” Martins e Lepargneur (2014, p. 29) vão ao encontro de tal compreensão da filosofia levinasiana quando afirmam: “A filosofia de Levinas não é uma filosofia comum do ser, é uma filosofia da subjetividade e da subjetividade transcendente, isto

26 Segundo Simon Critchley (2014, p. 114-116, 259) na filosofia de Emmanuel Levinas, a eleidade – do francês *illéité*, derivado de *Il*, “ele” – é a categoria que designa a transcendência absoluta de uma terceira pessoa que se situa para além do ser ou da essência. A eleidade é o modo de significar do que é “outro modo que ser”, e que Levinas utiliza para se referir ao Infinito ou ao Divino sem recair na teologia tradicional, que frequentemente trata Deus como um ente ou um objeto de conhecimento. Diferente da relação face a face com o Outro, a eleidade representa uma alteridade absoluta que não se define pela identidade do Eu ou pela reciprocidade. A eleidade trata-se de um “Ele” um enigmático que escapa a qualquer tentativa de compreensão, tematização ou presença plena. Todavia, a eleidade manifesta-se como um vestígio ou traço no rosto do Outro, e é esse traço, sinalizado no “Ele”, que constitui o primeiro ato de obrigação e que funda a relação ética. Isto é, o Eu é ligado ao Infinito (a eleidade) através da responsabilidade incondicional pelo próximo. A eleidade é uma anterioridade anárquica em relação à autonomia do eu pensante e à consciência transcendental; ela destitui a soberania do Eu, comandando a responsabilidade sem nunca ser capturada pela luz da representação; ela desacomoda o Eu da sua condição egoísta, voltando-o ao Outro. Nesse sentido, infiro eu, a eleidade também carrega em si a ruptura com uma condição conservadora – que no pensamento levinasiano diz respeito à autoconservação ou egoísmo do Eu –, para o estabelecimento de outra, que progride em direção ao acolhimento da diferença (do Outro), porém, sem nunca o alcançar de modo pleno, visto que essa diferença, à semelhança do Outro, é Infinito.

é, virtualmente religiosa. Sua questão fundamental não versa sobre o que é o real, mas sobre como nasce e evolui o sujeito.”²⁷ Sujeito esse que só se torna ético mediante o acolhimento e responsabilidade pelo bem do Outro. Esse sujeito – o Eu levinasiano (*Moi*) – preserva sua união e singularidade não como uma identidade estática, mas como o acontecimento positivo da separação radical. Diferente do ego freudiano, este Eu não busca o equilíbrio de pulsões, mas identifica-se, antes de qualquer ato reflexivo, originalmente através do psiquismo e do gozo da vida, vivendo “em sua casa”, isto é, numa estrutura fundamental da interioridade e da separação do sujeito em relação ao mundo – estar “em sua casa”, na filosofia levinasiana significa que o Eu se constitui como um ser separado e independente, transformando a alteridade do mundo em gozo e posse. Além disso, embora o Eu levinasiano se identifique originalmente no gozo e na separação, a subjetividade em sentido pleno é o evento metafísico da responsabilidade, onde esse Eu se descobre “refém” do Outro antes de qualquer escolha livre. Aqui, cabe enfatizar, que embora Levinas (1988, p. 24) recupere a ossatura do cogito para descrever o Eu como o ponto de partida de toda relação, ele rompe com Descartes ao negar que o Eu nasça do autoconhecimento; o Eu levinasiano identifica-se na sensibilidade e no egoísmo. Outrossim, esse Eu quando interpelado pelo Rosto do Outro, irrompe traumáticamente, questionando a soberania do sujeito e investindo-o de uma responsabilidade que ele não escolheu e que lhe é anárquica, ou seja, que não tem um começo radicado na vontade consciente, na liberdade ou na autonomia do sujeito – ela, a responsabilidade pelo Outro, não seria, portanto, um compromisso que o Eu escolhe assumir após uma deliberação racional.

Sumamente, não há como pensar o Eu – e por conseguinte a humanidade – enquanto entidade estática, considerando-se o desejo metafísico levinasiano; o Eu é um ser que, embora

27 Em nome de uma ótica terminológica mais rigorosa, a palavra “nasce”, aqui empregada, não se refere a um evento cronológico posterior a um sujeito que já estaria pronto, mas a um acontecimento metafísico. Charlier (*apud* Kuiava, 2023, p. 260), com esse entendimento, explica que o aspecto humano latente – a subjetividade plena, isto é, o despertar definitivo do ser provocado pela irrupção do Outro – emerge apenas quando o Eu renuncia à sua “liberdade violenta” e consente em receber a investidura ética que vem do Rosto do outro.

surja egoísta e que vê o mundo como objeto de sua livre saciedade, é forçado para fora dessa condição inicial, é desalojado da sua “morada” egoísta, por uma responsabilidade anárquica pelo Outro, forçando-o a sair de si sem o amparo de um princípio pré-estabelecido, guiado apenas pela “sabedoria do amor” que o rosto do próximo exige (Critchley, 2014, p. 101-102). Nesse sentido, a identidade do Eu é, também, uma construção histórica, e é um ser que em dado momento da sua existência “dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro [a cada novo instante]” (Levinas, 1988, p. 24).

Dessa forma, a constituição do Eu em seu estado de gozo e separação fundamenta a estrutura do Mesmo. E, nesse sentido, tal constituição configura uma ipseidade que, ao buscar manter-se idêntica, opera um movimento de apropriação pelo qual a alteridade é reduzida ao horizonte de compreensão do sujeito. Esse fechamento ontológico transforma o Eu em um sistema de totalidade que tende a neutralizar o diferente. Compreender a lógica do Mesmo é, portanto, essencial para identificar como a soberania do sujeito atua como um entrave à alteridade radical, conforme será detalhado na seção seguinte.

2.4.2 O Mesmo

O conceito de Mesmo²⁸ em Levinas refere-se à estrutura de ipseidade do Eu (*Moi*), que se identifica originariamente através do psiquismo, do gozo e do egoísmo. Na tradição da ontologia ocidental – criticada por Levinas como uma “filosofia do poder” – o Mesmo opera a redução do Outro ao horizonte de compreensão do sujeito, o que constitui uma forma de violência e dominação ao anular a alteridade radical. Contudo, é incorreto dizer que o Mesmo

28 Embora a distinção proposta por Paul Ricoeur entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*) tenha sido detalhada anteriormente nesta tese (ver pp. 55-56), nas seções que se seguem adota-se a terminologia original de Emmanuel Levinas. Para o autor lituano, o conceito de “Mesmo” (le Même) refere-se precisamente à estrutura de ipseidade do Eu – compreendida como o evento da separação, do psiquismo e do gozo egoísta. Portanto, a ipseidade levinasiana é aqui tratada como o movimento de retorno do Eu a si mesmo, o qual constitui a base necessária para que a alteridade possa, posteriormente, interpelar o sujeito.

é um aspecto constitutivo do Outro; pelo contrário, o Outro (*Autre*) define-se por uma heterogeneidade radical e não é um alter ego ou um semelhante, pois não pertence a nenhum gênero comum ao Eu. Levinas utiliza o termo Outrem (*Autrui*) especificamente para designar o outro ser humano, o “estrangeiro”, o “pobre”, a “viúva”, ou “órfão”, que se manifesta na epifania do Rosto. Este Outrem é uma transcendência absoluta (o Outro Metafísico) que questiona a soberania do Mesmo e impõe uma responsabilidade que a consciência não pode abarcar ou totalizar. Aqui é preciso atenção: não se pode fazer uma analogia simplista tomando-se o Outro enquanto ideia e, o Outrem enquanto manifestação física dessa ideia. Faz-se necessária uma precisão técnica maior dos termos, a fim de se evitar recair na ontologia que o filósofo critica. Pode-se dizer que Outrem é o outro ser humano concreto através do qual a alteridade absoluta do Outro se manifesta como Infinito, mas, importa lembrar que o Outro designa a alteridade radical que escapa à capacidade cognitiva do sujeito – toda tentativa de apreensão, de categorização do Outro é uma redução à condição de “Mesmo”, portanto, uma violência ao Outro. Levinas utiliza a “Ideia do Infinito” para descrever uma relação em que o “conteúdo” (o Outro) transborda permanentemente o “continente” (o pensamento do Eu), o que significa que o Outro nunca pode ser totalmente compreendido ou englobado em um conceito. Igualmente, importa ter-se em mente que o termo Outrem refere-se especificamente a outra pessoa que o Eu encontra frente a frente, mas não se trata de uma mera manifestação física no sentido de um objeto dado à visão, pois a relação com o rosto de Outrem não é uma percepção visual, mas um acontecimento ético e linguístico (Critchley, 2014, p. 272-273, 284). É, pois, pelo Rosto que o Outro se apresenta em Outrem, excedendo a ideia que o Eu faz dele. É essa epifania, o Rosto, que rompe a soberania do Eu e impõe o mandamento ético primordial: “Tu não matarás”.

Entretanto, embora Outrem possa ser um ente de carne e sangue, capaz de sentir fome e sofrimento, o Rosto não é uma forma plástica que se deixa apreender, como bem lembra Kuiava (2023, p. 246): “O rosto possui uma estrutura ética, está para além do fenomênico,

para além do ser. Destrói em cada instante a ideia adequada, ultrapassando a imagem plástica, a ideia à medida do eu e do seu *ideatum*.” O Rosto, portanto, fala e atesta da sua própria presença, sendo ele a manifestação da relação que mantém a transcendência do Outro enquanto se relaciona com o Eu. Em resumo, Outrem é o ser humano singular que, enquanto Outro (alteridade absoluta e infinita), interrompe a soberania do Eu através da epifania do Rosto.

Por tais apontamentos, o Mesmo acaba por tornar-se um problema ético, já que ele nada mais é senão o Eu que retorna sempre a si, mantendo-se idêntico, fechado na sua interioridade, numa postura conservadora. Ora, assim o fazendo, o Eu tende a reduzir o Outro à sua própria medida, assimilando a diferença à sua identidade. E por que isso é um problema ético para Levinas? Porque para este filósofo a Ética nasce justamente da irreducibilidade do Outro – compreensão que também compartilho. Quando o Mesmo reduz o Outro a si, fazendo-o “mais do mesmo”, presencia-se a negação do direito da alteridade ser como é, de ser diferente. É aí que está o risco ético, num egocentrismo ontológico, tal como manifesta na filosofia ocidental, conforme a crítica supracitada também feita por Schöpke (2012). Por tanto é tarefa ética romper com essa lógica do Mesmo, abrindo-se à alteridade do Outro, que, na filosofia de Levinas, é expresso no Rosto que “me interpela e me obriga”.

Posto ainda noutros termos, compreendo que o Mesmo, enquanto conceito que serve para ligar o diferente, ou a alteridade, ao Eu, fundamenta as seguintes reflexões éticas: primeiramente, de que ninguém pode julgar outra pessoa usando-se como critério, pois não há – conforme inicialmente apresentado nesta tese – um modelo de ser humano pelo qual todos os demais possam ser medidos. Ora, em Levinas as pessoas são vistas como únicas, singulares, incomparáveis.²⁹ Portanto, fica patente, porque uma sociedade homogeneizadora é antiética, para Levinas, pois contraria a natureza heterogênea humana. Aliás, ao me dispor a

²⁹ Levinas conceitua a unicidade como a resistência do humano à sua categorização. Ela nasce na separação do gozo e da interioridade, mas só atinge sua plenitude quando o sujeito se descobre como o único eleito e refém de uma responsabilidade infinita pela vida de outrem (Kuiava, 2023, p. 289-290).

reconhecer apenas aquele que se assemelha a mim, eu o penalizo em sua liberdade para ser o que quiser ser; eu exijo e, se ele se submete, exerço sobre ele dominação, segundo aquilo que é particularmente meu e não perante um valor que seja universal que respeite a liberdade de ser quem se é.

Cumpra ainda destacar que, as conexões éticas entre o Eu e o diferente, tendo em vista as transformações que acarreta ao Eu, sugerem que a realidade social humana, em qualquer época e lugar, é dinâmica; de que o caminho natural ontológico humano é o da transformação e da evolução, tanto em termos de autoconhecimento como de autopermissão, e, principalmente nas questões éticas, isto é, nas relações interpessoais. Conjecturas essas que interpelam o conservadorismo enquanto antagônico à mudança e à diferença, demandando-lhe o reconhecimento e a aceitação do divergente e de suas pautas; não mais submetendo a alteridade a identidades forçosamente fixas, a regulações que lhe tolham a liberdade de ser, em vista da multiplicidade, e que impossibilitem a concretização de novos devires na sociedade. É no sentido dessa demanda, que a filosofia de Levinas tem sua importância, ao defender uma ética da alteridade, heterônoma e baseada na responsabilidade infinita; uma filosofia que interrompe o domínio do Mesmo para acolher o Rosto do Outro na sua diferença absoluta e irreduzível. Posicionamento filosófico esse de grande importância, por possibilitar a nossa evolução social a partir do reconhecimento, acolhimento e valorização da multiplicidade humana, sobretudo do que se convencionou chamar, na atualidade, de “diferente”. Em conclusão, é na compreensão e crítica às questões que possibilitam o aprisionamento do Outro no Mesmo, que se pode encontrar espaço ético para a existência humana.

Recapitulando, Levinas identifica como uma violência à unicidade do existente a predominância de uma ontologia do Mesmo, na qual o ente é compreendido não em sua alteridade irreduzível, mas a partir de sua generalidade ou integração em um sistema, a uma convenção. Esse entendimento contesta posturas conservadoras que imobilizam o humano em uma constituição totalizável e estática, e, de maneira análoga, refuta qualquer razão que atue

como medida da verdade para sustentar uma totalidade onde a alteridade radical de Outrem é neutralizada e reduzida a um horizonte de compreensão do Eu. É contra esse processo de assimilação que Levinas se insurge, denominando-o “imperialismo ontológico”: uma filosofia do poder que anula o Outro, para assegurar a autarquia e a liberdade soberana do Mesmo.

Assim, o Mesmo levinasiano, quando atribuído ao Outro, tem um sentido desrespeitador e excludente. Esse aspecto malévolo do Mesmo enquanto ação sobre a alteridade ocorre todas as vezes que o Mesmo abarcando o Outro, condição essa, então, de rejeição e condenação da diferença. Quando isso ocorre pode-se dizer que o Eu se sobrepõe ao Outro apagando-lhe sua alteridade, negando-se à convivência com a diferença e reafirmando a lógica da exclusão. Nesse movimento, o Eu se centraliza, reduz seus horizontes e empobrece sua própria identidade, compreendendo a diferença como ameaça, e não como aquilo que de fato é: complemento e fortalecimento do comum humano.

Portanto, Levinas rejeita a ideia de uma identidade humana fixa e padronizada; ele defende a singularidade irrepetível de cada sujeito ético. Todavia, embora sua proposta não se fundamente em uma ontologia do devir, como ocorre em Deleuze, ambos se opõem à redução do sujeito a um modelo universal, valorizando, cada um a seu modo, a diferença e a pluralidade como traços essenciais da existência humana. Mas o que vem a ser o Outro para Levinas? Pode-se dizer que há alguma semelhança na compreensão deleuziana da alteridade presente no outro com a maneira segunda a qual Levinas define esse mesmo termo?

2.4.3 O Outro

O Outro levinasiano e o outro³⁰ deleuziano são conceitos radicalmente diferentes, embora ambos filósofos explorem a ideia de alteridade de maneira profunda. Grosso modo, enquanto para Deleuze o outro é um “operador de diferenças” (Schöpke, 2012), algo que desestabiliza identidades fixas, um efeito de relações de forças, uma impersonalidade (isto é, não se trata de uma pessoa física) e um devir enquanto agente de mudanças; para Levinas o Outro é um conceito ético-metafísico que interpela e que exige uma resposta ética e uma responsabilidade incondicional diante do outro ser humano (Outrem), cuja presença no Rosto

30 Deleuze evita em seus textos grafar o “outro” com inicial maiúscula, como geralmente se faz ao se desejar atribuir um caráter metafísico a dado termo.

rompe a totalidade do Eu. Posto em detalhes, para Levinas (1988), primeiramente, só é possível falar em conceitos sobre a alteridade porque o encontro com o Outro irrompe o sujeito e retira do fechamento o seu Eu. Em segundo lugar, Levinas distingue dois sentidos de alteridade: (1) como uma alteridade formal ou relativa, referente ao mundo sensível e aos objetos que o Eu assimila pelo gozo, isto é, “os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos” (Levinas, 1988, p. 26); e (2) como o Outro metafísico, que possui uma alteridade absoluta não redutível à oposição dialética, manifestando-se como uma exterioridade irreductível que questiona a soberania do Mesmo. Não há nesse sentido nada que equivalha o Outro em sua singularidade ao Eu ou ao Mesmo, exceto a própria condição única, assimétrica, que compartilha com o Eu a quem interpela. Ou nas palavras do próprio Levinas (1988, p. 26):

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o “em sua casa”. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou tal como ele, sem género. Somos o Mesmo e o Outro.

Kuiava (2023, p. 91) a tal respeito esclarece nos seguintes termos:

Para Levinas, o outro não será mais um objeto que surge como os demais objetos. A alteridade aparecerá como algo que não se coaduna com os esquemas transcendentais. Ela emanará uma luz própria, e não dependerá do eu para lhe atribuir sentido. O seu modo de aparecer não será mais algo que estará entrelaçado com as coisas do mundo empírico. A alteridade, enquanto transcendência, como um fim em si mesmo, absoluto e incondicionado, na relação, no encontro, não se encontrará à mercê do eu. Perante a alteridade, o eu será incapaz de exercer a sua atividade cognitiva, ou seja, subsumi-la e reduzi-la à sua forma lógica e conceitual. Por mais que o eu procure objetivá-lo, o outro sempre se lhe escapará, mantendo assim a sua transcendência. Isso não quer dizer que o eu não possa conhecer o outro, mas o que objetivamente o eu conhecerá do outro não será o outro, porém a sua forma delineada, o seu modo de aparecer, e não ele mesmo como um em si, incondicionado.

Nessa direção, para Levinas, a ética seria um movimento voltado para o Outro, baseada na exterioridade, e não como uma tentativa de compreendê-lo ou reduzi-lo. A relação com o Outro rompe com a ideia de totalidade e se dá na proximidade concreta, em que o

Rosto do Outro revela o infinito. A alteridade não se define por oposição ao Eu, mas se manifesta na presença do Rosto, que não pode ser reduzido a uma imagem ou conceito, pois o Rosto é a pura exterioridade daquilo que é inacessível à racionalidade do sujeito que o contempla. Assim, o Rosto estaria sempre além do que se pode captar ou representar. Mas não somente isso, a ética levinasiana é uma ética que obrigatoriamente parte do reconhecimento e aceitação do diferente, do não-Eu; é uma ética que não homogeniza o ser humano (como o tenta fazer, por vezes, a moral conservadora religiosa, exemplificando, ao defender uma ordem social que seja heterossexual, patriarcal e machista), mas que o considera em sua constituição múltipla, ou como bem captura Kuiava (2023, p. 247):

A ética é um olhar em direção ao outro, orientado pela exterioridade, e não sobre o outro. A relação social é uma reunião completamente diferente da síntese, instaurando uma proximidade fora dos dados reunidos em uma totalidade. Essa totalidade é interrompida a partir da relação concreta na qual reluz o infinito no rosto de outrem. A alteridade não se revela na sua oposição a um eu, mas manifesta-se na epifania do rosto do outro, o próximo, aquele que se apresenta frente a frente. Rosto é a maneira como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia que se possa ter sobre ele.

Arrematando, a partir da compreensão que nos traz Levinas,³¹ não há como se pensar justa qualquer proposta de sociedade massificadora – e nisso este filósofo se aproxima ao pensamento de Deleuze –, visto que na massificação há, inevitavelmente, a neutralização do sujeito, do pensamento crítico e livre, e até de devires, como de interesse dos discursos conservadores, não importando se de direita ou de esquerda, se político ou religioso. A alteridade para ambos os filósofos pode ser elucidada pela metáfora do estrangeiro que interpela o limiar da morada. No pensamento de Levinas, esse Outro, manifestado na epifania do Rosto, surge como uma interrupção traumática da espontaneidade do Eu, exigindo uma hospitalidade incondicional e uma abertura ética que desinstala o sujeito de seu gozo egocêntrico. A eticidade, sob esta perspectiva, reside no acolhimento de uma transcendência absoluta que questiona a soberania do Mesmo e o investe de uma responsabilidade infinita

31 Para Levinas, situações de violência, como destaca Martins e Lepargneur (2014, p. 28), se explicariam pelo primado do Eu, e à redução do Outro ao Mesmo, como expressão de domínio, e, também, na pretensão de se conceber o Outro como outro eu. É a isso que Levinas denomina de “totalidade”. E, para fazer frente à totalidade, é que surgiria a ideia de “infinito”, em que o Outro é sempre compreendido como o Outro que me interpela e responsabiliza, mas me escapa. Ademais, apontam Martins e Lepargneur (2014, p. 17) a única maneira para se superar essa condição de assimetria de relação intersubjetiva, segundo Levinas, seria através dum senso de responsabilidade pelo outro.

pelo próximo. Em contrapartida, para Deleuze, o outrem não é definido primariamente como um sujeito, mas como uma estrutura do campo perceptivo que exprime mundos possíveis, funcionando como um potente vetor de desterritorialização. O encontro com esse “estranho” não solicita apenas acolhida, mas a subversão de categorias, conceitos e modelos dogmáticos da representação, permitindo que a diferença se afirme como potência criativa contra a estagnação de uma sociedade presa a identidades fixas. Dessa maneira, enquanto em Levinas o Rosto do Outro convoca o sujeito à justiça e à responsabilidade, desarticulando a estruturação do Mesmo, em Deleuze o encontro com o diferente desencadeia a experimentação e a ruptura com o pensamento identitário. Em ambos, a ética afasta-se de qualquer pretensão de “conservar” estruturas ou modelos pré-estabelecidos, definindo-se antes pelo advento do novo e pela radicalidade da abertura à alteridade.

Por fim, a ética da alteridade radical de Levinas demonstra que o conservadorismo sistemático constitui o cume do imperialismo do Mesmo. Ao priorizar a preservação da identidade própria e dos privilégios do Eu acima da vulnerabilidade do rosto alheio, o projeto conservador nega a responsabilidade infinita que funda a humanidade. A transposição dessa ética para a esfera política exige que as instituições deixem de ser instrumentos de totalização e controle para se tornarem espaços de hospitalidade absoluta, revelando que qualquer sistema que sacrifique a singularidade do diferente em nome da tradição é, por definição, um sistema em dívida com a justiça.

2.4.4 Desdobramentos sociais e políticos em Levinas

Evidentemente, não é legítimo imputar a um autor ou filósofo teses que ele jamais formulou ou pretendeu sustentar, uma vez que tal procedimento implicaria uma forma de “violência” hermenêutica exercida sobre o texto e o pensamento do próprio autor. Todavia, também se deve reconhecer que todo texto – inclusive o filosófico – comporta, em seu campo semântico-interpretativo, a possibilidade de desdobramentos que ultrapassam os contextos e finalidades para os quais foi originalmente concebido. Tal possibilidade não decorre apenas do caráter polissêmico da linguagem, mas também do fato de que certas estruturas de sentido podem reaparecer, sob novas configurações, em domínios distintos. É sob essa perspectiva que, desde meu contato inicial com o pensamento de Emmanuel Levinas, pareceu-me

defensável a hipótese de estender sua ética para além da relação intersubjetiva imediata, alcançando também as esferas social e política – não como uma extrapolação arbitrária, mas como um desenvolvimento interpretativo que busca preservar, em outro nível, a estrutura fundamental de sua proposta. Contudo, até o momento de redigir a presente tese – e, de modo particular, este capítulo dedicado à ética levinasiana – não havia ainda reunido a disposição necessária para explicitar tal percepção. No entanto, durante as leituras finais desta pesquisa, deparei-me, com certa surpresa, com o fato de que diversos intérpretes já haviam estabelecido relação semelhante. Obviamente que a ampliação do arcabouço de um sistema filosófico, em qualquer conjuntura, requer rigoroso cuidado conceitual, a fim de se evitar que ela se converta em uma extrapolação teoricamente problemática. Nesse sentido, Paul Ricoeur (1991), filósofo francês com notável trabalho nas áreas de Fenomenologia, Hermenêutica, Filosofia da Linguagem, Ética e Filosofia da Ação, oferece um aporte decisivo ao sustentar a autonomia do texto e sua capacidade de produzir significados que ultrapassam a intenção consciente do autor, na medida em que a obra se destaca de seu criador no momento de sua recepção, sendo o sentido constituído continuamente no encontro entre texto e leitor. Também o filósofo britânico, Simon Critchley (2014), conhecido por seus trabalhos em Fenomenologia, Hermenêutica, Ética e Filosofia Política, defende a possibilidade de um texto assumir significados para além do que foi conscientemente escrito, como um tecido heterogêneo em que momentos de interrupção e alteridade coexistem com as intenções do autor, dessarte permitindo que a leitura descubra sentidos que o autor não poderia prever ou dominar.

Portanto, à luz da filosofia levinasiana – e que nasce como ética da relação face-a-face – é que defendo sua aplicação a uma escala social e política, extrapolando a esfera restrita à discussão em torno do Eu e do Outro. Entendimento esse que não surge de maneira inédita e original em meu trabalho, visto que já fora desenvolvido por filósofos como Simon Critchley, John Wild, Daniel E. Guilloit, e Evaldo Antonio Kuiava. Os quatro sintetizam que a transposição da filosofia de Levinas para outras esferas, tais como a social e a política não apenas é possível, mas é intrínseca ao seu pensamento, e sua lógica é inerentemente crítica a posturas conservadoras que buscam a manutenção de sistemas totalizantes ou do *status quo*.

No livro *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, por exemplo, Critchley expõe sua ideia de que a passagem da ética para a política não é apenas possível, mas uma exigência necessária. Diz ele explicitamente:

Como escreve Levinas, e como muitos de seus principais comentaristas apontaram, a ética como a responsabilidade infinita da relação face a face [...] acarreta, e tem que acarretar, uma relação com a política concebida [...] como o reino da legalidade, da justiça, da instituição do Estado e de tudo o que Levinas compreende sob a rubrica de *le tiers*, o terceiro (Critchley, 2014, p. 303-304, tradução minha).

Entretanto, entendo que é devido o mínimo de cautela ao se intentar aproximar Levinas da política, pois este filósofo nunca construiu uma teoria política sistemática propriamente dita. De fato, Levinas tinha até mesmo certa desconfiança da política ao perceber sua potencialidade de totalizar indivíduos em sistemas – que é justamente a que ele se contrapõe, insistindo na singularidade absoluta do Outro. A tal respeito, Levinas explica que a política, quando se torna um sistema fechado, deforma a relação entre o Eu e o Outro, pois passa a julgar os indivíduos apenas segundo regras universais e abstratas, ignorando a singularidade ética, ou, nas palavras do próprio Levinas (1988): “Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania.” Posto doutro modo, neste contexto, Levinas argumenta que, embora o Estado e a política sejam necessários para organizar a sociedade na presença do terceiro,³² a consciência ética deve permanecer como uma instância crítica, pois a responsabilidade pelo Outro – que é seu ideal ético – é o que justifica e, ao mesmo tempo,

32 Segundo Critchley (2014, p. 225-227), o terceiro (*le tiers*), para Levinas, é a figura que rompe o dualismo da relação ética privada (eu-Outro) e introduz a dimensão da humanidade inteira no encontro face a face. O terceiro não é alguém que chega tardiamente à relação, mas uma presença inelutável que já “me olha nos olhos do Outro”, significando que a epifania do rosto já traz consigo, desde o início, a presença de toda a humanidade. Além disso, o terceiro aparece na obra levinasiana como fundamento para a Justiça e para a Igualdade, pois, enquanto a relação ética original é marcada pela assimetria do eu deve tudo ao Outro sem reciprocidade, a irrupção do terceiro exige a justiça. Nesse sentido, a justiça é definida como o estabelecimento de leis para que a responsabilidade infinita por um único próximo não resulte em injustiça contra os demais outros que também clamam por cuidado – a justiça para Levinas não é uma legalidade abstrata para produzir harmonia social, mas uma vigilância ética que mantém a comunidade aberta e protege a singularidade dos indivíduos contra o anonimato das massas. Ora, dentro da filosofia levinasiana, o terceiro é o que possibilita a transposição da ética para o campo do universo político e social. Ao passo que a ordem política, o Estado e as instituições sociais são entendidos, sob esta visão filosófica, como mecanismos necessários para organizar a coexistência humana diante da multiplicidade de outros, transformando a proximidade ética em uma ordem pública e legal. Paradoxalmente, o terceiro atua como um limite à responsabilidade absoluta que o Eu tem pelo Outro, pois, através da justiça, o Eu deixa de ser meramente um “refém” da alteridade para se tornar um cidadão com direitos, inserido em uma comunidade de iguais onde as obrigações são mediadas pela lei. Ou nas exatas palavras de Critchley (2014, p. 231, tradução minha): “A justiça é, paradoxalmente, o limite da responsabilidade. É o momento em que já não sou infinitamente responsável pelo Outro e, conseqüentemente, já não me encontro em uma relação assimétrica, desigual.” Critchley (2014, p. 227) também sintetiza que o terceiro, para Levinas, fundamenta o conceito de fraternidade, onde a ipseidade (identidade) do Eu se constitui no fato de ser insubstituível em sua responsabilidade diante de toda a raça humana, reconhecendo que todas as pessoas são próximas do Outro. Ou seja, o terceiro é a instância que impede que a ética se torne um egoísmo a dois, exigindo que o acolhimento da singularidade do Outro se desdobre em uma preocupação universal pela justiça e pela paz na sociedade.

limita o exercício da liberdade e das estruturas políticas. E é nesse sentido, também, que para o filósofo, as estruturas sociais e políticas não podem ser autossuficientes; elas devem ser guiadas por uma justiça definida enquanto acolhimento do Outro. Aliás, essa justiça é descrita enquanto uma ética do Outro, enquanto aquilo que bloqueia a liberdade do Eu para agir egoisticamente. Em vista disso é que Levinas afirma que a política deve permanecer sob julgamento da ética. Ou seja, para ele, as instituições são necessárias, mas nunca podem anular a responsabilidade infinita pelo Outro. Sintetizando, talvez não se possa categoricamente afirmar que Levinas é um teórico político, mas sua ética definitivamente impõe limites e exigências à política. É por isso que se faz necessário pontuar que a ética levinasiana não se constitui em programa político, mas em um horizonte crítico a partir dos quais práticas e discursos podem ser avaliados quanto à sua abertura ou recusa da alteridade. Nesse sentido, o encontro face a face fornece o critério normativo para submeter o Estado e suas instituições à crítica permanente, garantindo que o “Dito” (o sistema) seja constantemente interrompido pelo “Dizer” (a ética da responsabilidade) em favor da justiça.

Quanto à crítica ao *status quo* e à História, a afirmação de que a lógica de Levinas permite apelar contra a realidade presente encontra-se na introdução de John Wild à obra *Totality and Infinity*. Ele escreve: “Não somos obrigados a aceitar o *status quo* como correto, e a própria história não é o juiz final da história” (Wild in Levinas 1969, p. 19, tradução minha). Wild explica que a ideia do infinito é o que permite esse apelo contra a tirania dos sistemas. Ao mesmo tempo, a crítica dirigida aos “sistemas totalizantes” – formulada por Daniel E. Guillot no preâmbulo de *Totalidade e Infinito* – inscreve-se no interior da noção de totalidade tal como compreendida, na filosofia de Levinas, enquanto estrutura potencialmente opressiva. Nesse contexto, Guillot caracteriza a totalidade como a convergência entre Razão, Estado e História, evidenciando-a como parte significativa da tradição filosófica ocidental, e definida pelo “sacrifício da individualidade em proveito do geral” (Guillot in Levinas, 2002, p. 35–38). Ademais, o autor sublinha que é precisamente a ética do face a face que fornece o critério normativo a partir do qual se torna possível submeter o Estado à crítica, sobretudo quando se torna um sistema fechado. Por fim, tem-se o aspecto da legitimação ética do universo político. Um dos autores que analisa como Levinas legitima e fundamenta a política na ética é Evaldo Kuiava (2023, p. 299) ao afirmar que: “A política, para Levinas, encontra seu fundamento na ética. Desde a obra *Totalité et Infinité* fica evidente a sua intenção de

legitimar a partir da esfera ética o universo político.”

Sintetizando, talvez não se possa categoricamente afirmar que Levinas é um teórico político, mas sua ética definitivamente impõe limites e exigências à política. Parafraseando Critchley (2014, p. 240), em Levinas a política deve ser um “Dito” (sistema) constantemente interrompido pelo “Dizer” (ética) para que permaneça a justiça. Nesse sentido, estender sua filosofia à política para combater o conservadorismo sistêmico – sobretudo quando esse privilegia identidade, ordem ou tradição acima da responsabilidade pelo Outro – é ser fiel ao seu projeto de destruição da totalidade em favor da infinitude ética. Ademais, em sua obra *Subjetividade Transcendental e Alteridade*, Kuiava (2023, p. 273-275) fundamenta a ideia de que Levinas redefine a filosofia como a “sabedoria do amor a serviço do amor”. Isso significa que a política e a teoria devem ser os servidores da ética, e não o contrário. Kuiava explica no mesmo trecho que, para Levinas, o saber orientado pela lei moral deve estar a serviço do Outro, o que inverte a definição tradicional da filosofia e a transforma em uma “sabedoria do amor” que prioriza a ética sobre a ontologia.

Portanto, aplicar a filosofia de Levinas contra o conservadorismo é possível, mas com as ressalvas já aqui pontuadas. Levinas tende a criticar posturas conservadoras de maneira pontual, por razões como: o Outro ter prioridade sobre o Eu; a ética exigir abertura permanente ao vulnerável – que para o pensamento conservador deve permanecer nessa condição, pois não há para ele a possibilidade da evolução das estruturas sociais no sentido de promover a partilha e a equidade; e, pelos sistemas fechados excluírem o diferente. Esses elementos por si só já fundamentam no pensamento levinasiano críticas à exclusão social, ao fechamento identitário, e em defesa de políticas de responsabilidade pelo Outro, ainda que Levinas não fosse um pensador político progressista no sentido moderno. De fato, ele próprio manteve posições complexas e às vezes ambíguas sobre temas políticos (por exemplo, em relação a Israel). Critchley (2014, p. 307-308, tradução minha), a esse respeito alerta para o perigo de uma “canonização de Levinas como um filósofo essencialmente francês”, descrevendo-o como um “apologista de um republicanismo conservador” (*apologist for a conservative republicanism*). Ele argumenta que essa visão distorce a ética como “primeira filosofia” para servir a interesses estatais específicos, o que o afasta de uma agenda política progressista moderna. Além disso, Critchley (2014, p. 306) analisa o que chama de “destino político da ética levinasiana”, focando na questão de Israel. Ele afirma que o nome Israel está

suspenso, de forma possivelmente fatal, entre a idealidade e a realidade (história sagrada vs. história política), e é justamente essa ambiguidade ou “deslize de sentido” (*glissement de sens*) que pode explicar o porquê, em 1982, de Levinas não ter se sentido capaz de condenar o massacre de palestinos em Sabra e Shatila.³³ Outrossim, Critchley aponta que, para Levinas, na alteridade também se pode encontrar um “inimigo”, o que complica a aplicação universal de sua ética ao campo político prático. E ainda, para reforçar a ideia de que Levinas não se alinha ao progressismo multicultural moderno, Critchley (2014, p. 307, tradução minha) cita uma entrevista de 1991 onde o filósofo lituânio afirma que “a humanidade consiste na Bíblia e nos Gregos. Todo o resto é dança.” Critchley classifica essa fala como abertamente problemática e indicativa de um viés eurocêntrico que limita a abertura ética de Levinas.

Dessarte, afirmar que Levinas é intrinsecamente “anti-conservador” pode ser um passo interpretativo forte demais. O que é mais seguro afirmar é que a ética levinasiana oferece fundamentos preponderantes para criticar estruturas políticas que reduzem ou negligenciam a alteridade. Um exemplo dessa fundamentação levinasiana é a irrupção do “terceiro” e que exige que a ética da responsabilidade infinita se materialize em justiça e instituições – aqui cabe a observação de que é precisamente neste ponto que a mediação filosófica foucaultiana torna-se essencial para aquilo que busco tornar patente nesta tese e que já está presente na filosofia levinasiana, isto é: quando a responsabilidade ética é substituída por regimes normativos que classificam e hierarquizam vidas, a alteridade deixa de aparecer como rosto e passa a ser administrada como categoria social. No contexto do conservadorismo, essa transição marca o momento em que a “proteção do rebanho” converte-se em tecnologia de biopolítica, onde o Estado e a religião passam a gerir os corpos sob a lógica da normalização e do controle.

2.5 A PLURALIDADE COMO TRAÇO DO HUMANO

33 O Massacre de Sabra e Shatila consistiu na execução em massa de civis – em sua maioria refugiados palestinos e também libaneses xiitas – nos campos de refugiados de Sabra e Shatila, localizados na periferia de Beirute. O massacre foi perpetrado por milícias cristãs maronitas libanesas (falangistas – aliados de Israel) com apoio e supervisão do exército de Israel, que cercou os campos e permitiu a entrada dos combatentes. Durante cerca de três dias, civis desarmados foram mortos de forma sistemática. Segundo a historiadora e jornalista palestina Bayan Nuwayhed Al-Hout (2004), foram assassinadas, ali, mais de 1400 pessoas, incluindo mulheres, crianças e idosos. Posteriormente, a Assembleia Geral da ONU classificou o massacre como ato de genocídio. Em termos históricos, o evento tornou-se um símbolo da vulnerabilidade dos refugiados palestinos e da brutalidade de Israel contra o povo palestino.

A pluralidade não é um desvio da condição humana, de um suposto “modelo do correto”, mas sua essência. Como visto, desde os diálogos de Platão até as reflexões contemporâneas de Deleuze e Levinas, a multiplicidade revela-se como constitutiva do ser, desafiando qualquer tentativa de redução a categorias fixas ou identidades estáticas. Assim, o fenômeno da pluralidade, ou da multiplicidade, foi apresentado enquanto fundamento do ser, enquanto lei inexorável existencial. Porém, não se quer defender com isso um naturalismo ingênuo, como fez filósofos como Aristóteles ao elevar a “ordem natural” a parâmetro ético – e como tendem fazer os discursos conservadores como será ainda exposto de forma pormenorizada –, mas de reconhecer que a solução para o problema da diferença não está na homogeneização forçada, ou na escolha arbitrária de critérios para modelar o ser, mas no próprio reconhecimento dessa condição múltipla e cambiante como característica natural humana.

Tal-qualmente ao aspecto ontológico humano, o conhecimento adquirido pela humanidade não é pleno, acabado, perfeito, imutável. Antes, ele se apresenta analogicamente à Teoria das Formas platônicas, ou seja, de maneira cambiável, sendo aperfeiçoado pelo constante estudo e análise crítica da realidade. A tal respeito – e com a devida contextualização –, Platão estabelece uma cisão entre o mundo sensível (múltiplo e mutável) e o mundo inteligível (Uno e eterno). Assim, as formas, tais como a Justiça, o Bem ou a Beleza, seriam realidades perfeitas enquanto ideias, mas, enquanto manifestações materiais, cópias imperfeitas. Obviamente que a Teoria das Formas não serve à nossa compreensão da mesma maneira que a Platão e seus contemporâneos – até mesmo porque entre eles havia quem a contestasse –, mas vale enquanto analogia ao fato de que os termos, os conceitos e as categorizações são todos frutos de um tempo, necessitando de constante reinterpretação e de atualizações à medida que evoluímos em conhecimento.

O mesmo pode-se dizer quanto à pluralidade em si, da maneira que Platão a apresenta no *Timeu*, isto é, que o demiurgo moldou o cosmos como um “ser vivo único” que contém em si toda a pluralidade (31a), sugerindo que o Uno não anula o múltiplo, mas o abriga. Já no *Parmênides*, a questão é explícita: “Se o Uno é, como poderia ser múltiplo?” (137c). A resposta platônica é dialética: a multiplicidade do mundo sensível participa da unidade das Ideias, mas jamais a esgota. Enfim, até mesmo para Platão essa tensão entre unidade e

pluralidade parece crucial. Por exemplo, quando ele, ao tratar da cama do marceneiro (*República*, Livro X), distingue três níveis do ser: a Forma ideal, a cama material (cópia) e a cama pintada (simulacro). Ora, o simulacro, que é a cópia da cópia, é em si uma diferença que não se submete ao modelo, é uma “sombra”, parafraseando o Mito da Caverna, que escapa à lógica da representação. E é justamente aqui que Platão, inadvertidamente, abre espaço para pensar a diferença como potência, não como falha – um gesto que Deleuze radicalizará.

Como dito antes, este percurso argumentativo não pretende ser linear, mesmo aqui na conclusão do capítulo – afinal, como sugere a metáfora da viagem filosófica, as curvas do caminho permitem apreciar nuances que um trajeto retilíneo obliteraria. Nessa busca de uma compreensão para o fenômeno da pluralidade é necessária a passagem, ainda que brevemente, por vários teóricos, a exemplo Deleuze, que “inverte” o platonismo. Isto é, para Deleuze o simulacro não é uma degradação do original, mas uma afirmação da diferença em si. Por exemplo, em *Diferença e Repetição*, ele critica a “filosofia da representação”, que subordina o diverso a identidades fixas, pois, para Deleuze, a diferença não deriva de uma identidade prévia; ela é o fundamento do real. Nesse sentido, é correto dizer que o múltiplo não é um conjunto de variações do mesmo, mas um campo de singularidades que resistem à categorização. Evidentemente, essa ontologia deleuziana tem implicações éticas e políticas, pois quando o conservadorismo fala em “diversidade”, frequentemente o faz dentro de uma lógica representacional: tolera-se o diferente desde que ele se enquadre em normas prévias (gênero, raça, cultura). Deleuze, todavia, rejeita isso: seu “devir-minoritário” não é uma identidade a ser assimilada, mas um processo de desestabilização das categorias dominantes. A diferença, assim, é revolucionária uma vez que ela desfaz hierarquias e questiona o *status quo*.

Mas se Deleuze pensa a diferença como ontologia, Levinas a pensa, por analogia no Outro, como ética radical. O Outro levinasiano não é um objeto de conhecimento, mas um rosto que interpela e exige responsabilidade social. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas critica a tradição ocidental por reduzir o Outro ao Mesmo, seja através da razão hegeliana, seja através de categorias identitárias. Para Levinas o rosto do Outro rompe com a totalidade, lembrando que a Ética e a Justiça não são normas abstratas, mas respostas concretas à singularidade do Outro – aqui, a pluralidade humana não é um problema a ser resolvido pela homogeneização, mas a condição para uma ética verdadeira, a partir da satisfação (ou movimento nesta direção)

das necessidades presentes que o Outro traz. O conservadorismo, ao buscar estabilizar identidades (nacionais, religiosas, de gênero, orientação sexual, etc.), nega essa abertura ao infinito que o Outro representa.

Por mais que a alguns pareça óbvio que a multiplicidade seja algo naturalmente essencial humano, e, sua aceitação e incentivo, salutar ao desenvolvimento ético e social da humanidade, para grupos hegemônicos que, no curso dos séculos, têm se mantido no poder, não o é. Tais grupos dominadores conservadores têm por entendimento que aceitar a pluralidade humana implica, também, a validação de outras formas de se estruturar as famílias, a religião, os governos, e, a distribuição das riquezas e do poder; implica reinterpretar seus livros sagrados, suas deidades, suas crenças; implica a validação da democracia, de políticas distributivas, de uma ética da hospitalidade, de se enxergar o Outro, o diferente, como fim e não como meio.

Complementarmente, o discurso conservador, político ou religioso, opera através de quatro mecanismos foucaultianos destacados por Deleuze: (1) a sujeição jurídica, que são leis que cristalizam identidades – exemplo: definições de família; (2) a disciplina, que diz respeito às instituições (escolas, igrejas, quartéis, etc.) que normalizam corpos e comportamentos; (3) o biopoder, que trata do controle da vida através de políticas populacionais – exemplo: a eugenia; e (4) a autossujeição, que é a internalização de normas, aquilo que nos fazemos acreditar que “devemos ser” a fim de sermos “morais”, o “dever ser” moral, para que sejamos aceitos na sociedade. Assim, valendo-se desses mecanismos, o conservadorismo busca domesticar a diferença, transformando-a em diversidade administrável e, conseqüentemente, culminando na violência contra minorias (no contexto brasileiro: indígenas, negros, LGBTQIA+, mulheres, praticantes de religiões de matrizes afro-brasileiras, etc.), e que, ao fim e ao cabo, é uma violência contra a própria humanidade, que é plural por essência.

Logo, a pluralidade não é um desvio ou um defeito, não é uma patologia ou uma aberração da natureza, mas o cerne do humano. Negá-la, como faz o conservadorismo, é negar a condição dinâmica da existência e a própria humanidade em si. Se Platão via na multiplicidade uma sombra do verdadeiro, Deleuze e Levinas nos mostram que a sombra é tão real quanto a luz que a produz, pois é nela que reside a potência ética e política de reinventar o mundo. Ademais, cabe dizer que uma sociedade justa só é possível quando aceitamos que o humano é um conceito em constante devir, sempre aberto à diferença, ou ainda, parafraseando

Deleuze (2000), que a diferença além de ser o motor do pensamento verdadeiro, é o da vida ética. Portanto, a diferença não é um mal para a humanidade, mas sua afirmação mais pura. Cabe, pois, à Filosofia ressaltar isso e a uma sociedade humana ética, acolhê-la.

Em síntese, a investigação percorrida neste capítulo estabelece uma cadeia fundamental para a crítica ao entrave conservador: a diferença afirmada ontologicamente por Deleuze encontra, em Levinas, sua radicalização ética. Enquanto Deleuze liberta o múltiplo da subordinação ao modelo, a presença do Outro levinasiano interpela o sujeito antes de qualquer norma ou identidade, convertendo a pluralidade humana em uma exigência ética incontornável. É sobre essa estrutura que reconheço que o respeito e acolhimento da alteridade não é apenas uma escolha metafísica, mas o alicerce indispensável para uma política de inclusão que resista aos mecanismos biopolíticos de silenciamento do diferente.

Por fim, importa lembrar que tanto este capítulo, assim como esta tese por completa, não esgotam o tema de que tratam, mas traçam um percurso possível. A viagem filosófica continua, e suas curvas são tão importantes quanto o destino, e a investigação filosófica, nesse sentido, permanece em aberto, sendo suas inflexões tão relevantes quanto seus possíveis desdobramentos. A esse respeito, destaca-se o fenômeno religioso, dimensão constitutiva da experiência humana, historicamente manifestada e desenvolvida sob múltiplas formas. Como é amplamente reconhecido, tal fenômeno figura entre as tentativas mais originárias de explicação da realidade e de atribuição de sentido à existência humana e ao mundo sensível, ao mesmo tempo em que pode operar como um significativo fator de estabilização – ou de desestabilização – social. Feito esse que deve ao seu caráter normativo, moralizante, e pela boa fé (ou má) dos que a isso se apegam por diversos motivos, como será explorado a seguir. Mas a questão a que se almeja fazer a tal respeito é se há bases epistemológicas para o conservadorismo religioso e, em caso negativo, como as religiões podem se adequar eticamente ao aspecto dinâmico da multiplicidade. Seria, pois, possível às religiões atualizarem seus dogmas sem mudar a verdade religiosa donde surgem? Qual o parâmetro ético que uma religião deve tomar para se reformar?

3 A PLURALIDADE NO FENÔMENO RELIGIOSO³⁴

Conforme visto no capítulo anterior, a pluralidade, ou a multiplicidade, é um traço constitutivo da natureza humana, característica essa que pode se manifestar tanto ontologicamente como nas esferas do fazer humano, tais como nas suas organizações sociopolíticas. Tal multiplicidade também pode manifestar-se nas e através das religiões e, inclusive, ser por elas combatida, tamanho é o prestígio que o fenômeno religioso exerce na modelagem das práticas sociais. Em qualquer dos casos, é para fim de compreensão de como essa influência é praticada sobre a sociedade, e, igualmente, de como as religiões se comportam diante dos paradigmas que lhe são apresentados pelo fenômeno da pluralidade, ou da diferença, ou do novo, que se dedica este capítulo. Explicar-se-á, então, a partir de uma perspectiva filosófica e socioantropológica, em que e como as religiões se embasam para tecer sua moral, mas, primeiramente, como elas surgem, se diversificam e se reformam ao longo de sua existência. Nesse sentido, almeja-se, aqui, abordar as questões do sagrado e da verdade religiosa, da permanente tensão existente entre a verdade religiosa e o dogma, e de como esse se torna, muitas vezes, um dos sustentáculos do conservadorismo religioso e até mesmo político. Em tais casos, testemunhar-se-á a instrumentalização da religião para um propósito outro que não diz respeito ao sagrado ou à verdade religiosa – um desvio ético que pode assumir uma (ou um combinado) das seguintes formas: fundamentalismo, fanatismo, proselitismo e populismo.

Enfim, conforme investigado com maior profundidade na minha dissertação de mestrado intitulada *Ética e religião: uma análise da ética no fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire*, a religião é um traço marcante da cultura humana, presente de alguma forma em todos os povos e tempos dos quais se tem conhecimento e que gera um interesse comum à filosofia, isto é: explicar o mundo, a história e o propósito da existência – Levinas, a tal respeito, coloca que “a religião não é idêntica à filosofia, a qual não proporciona necessariamente as consolações que a religião sabe outorgar.” (2000, p. 112), assim delimitando as implicações psicossociais trazidas pela religião. Seja como for, a religião também se diferencia da filosofia não apenas pela sua subjetividade argumentativa, mas por afirmar ser possível modificar a realidade por meios ritualísticos e da interação com o

³⁴ Este capítulo é uma adaptação de fragmentos da dissertação de mestrado intitulada *Ética e religião: uma análise da ética no fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire*, de minha autoria, defendida em 2023.

sagrado. Tal-qualmente, a religião pode ainda ser interpretada como uma tentativa humana de fugir do aniquilamento existencial imposto pela morte, assim como da ausência de sentido, e das dúvidas a respeito de tais assuntos. Ademais, faz-se notar que, talvez, a maior perquirição filosófica em torno do fenômeno religioso não diga respeito à existência ou não de um deus (no caso das religiões monoteístas) ou de deuses (para as crenças politeístas), ou, simplesmente, do sagrado (para as religiões que não possuem deuses), mas como a representação do sagrado pode, através das religiões, materializar-se sob tantas maneiras distintas e, por vezes, até se antagonizando umas às outras, gerando conflitos sociais e desafiando a capacidade ética humana.

Assim, intenta-se aqui investigar, a partir de uma compreensão da pluralidade humana, como a religião – qualquer que seja – em sua vertente conservadora, se opõe ou aceita a evolução social rumo a um devir inclusivo e mais igualitário, tendo em vista o diferente. Importa, igualmente, deixar claro que não é objetivo retomar na íntegra o discutido em minha dissertação de mestrado, apenas excertos, conforme necessário, que respondam em profundidade adequada a algumas das questões levantadas nesta tese. Uma dessas perquirições, por exemplo, diz respeito à multiplicidade no fenômeno religioso, respondida como sendo, também, uma consequência direta da própria constituição múltipla humana. Semelhante entendimento é compartilhado pelo filósofo das religiões, Zubiri (1993, p. 73, tradução minha), que, ao tratar da manifestação do sagrado enquanto categoria metafísica na representação da realidade pela consciência de cada pessoa, coloca que: “Esta manifestação em que Deus está presente no íntimo de cada homem, em todos os momentos e formas de sua história, pode, no entanto, apresentar diferenças muito profundas.” Portanto, assim como as pessoas são diferentes, também, inevitavelmente, as religiões o serão.

Outro aspecto dessa diversidade religiosa é o próprio caráter histórico da subjetividade humana em si que se constitui pelas e nas relações sociais, fazendo com que o ser humano não seja um mero produto do seu meio, mas seu agente transformador, já que este influencia e molda aquele como melhor lhe aprouver. Ignorar essa tendência “natural”, por assim dizer, do fenômeno religioso, enquanto produto humano, tornar-se algo diversificado, seria no mínimo ingênuo, principalmente numa investigação de cunho filosófico, pois não há como se esperar uma apreensão *sui generis* do sagrado, ou mesmo da realidade, quando tanto uma como a outra não podem ser percebidas e compreendidas de maneira absoluta e concreta pelo ser

humano. O contrário só seria possível, parafraseando Souza, R. T. (2004), se o ser humano fosse onisciente e, nesse caso, ele não teria necessidade de aprender coisa alguma. Em suma, quando se tratar da matéria intangível, etérea, com a qual se ocupam as religiões (isto é, a eternidade, a alma humana, o sagrado, e o início, o propósito e o fim de todo o existente), a pluralidade de opiniões se torna ainda maior. Portanto, tendo-se essas considerações como pródromo deste capítulo, passemos ao que aqui se propõe de maneira mais direta.

3.1 O SAGRADO E A SUBJETIVIDADE

Antes de tratar do sagrado e da verdade religiosa propriamente ditos – conceitos esses que fazem das religiões semelhantes em sua essência e a partir dos quais elas acabam por se diferenciar –, importa destacar ainda outro aspecto sobre a diversidade religiosa, isto é, o fato de as religiões não serem constituídas meramente por conceitos ou opiniões sobre divindades ou sobre o sagrado. Tampouco são as religiões formadas apenas pelo aglomerado de normas de caráter litúrgico e/ou moral a serem observados pelo crente; mas elas são, igualmente, o reflexo da realidade humana codificada de maneira a lhe fazer sentido. Em outros termos, importa considerar que as instituições, os rituais e as organizações coletivas religiosas não se constituem em si em religião, mas são apenas o “corpo em que uma religião encarna”, nas palavras de Zubiri (1993, p. 17, tradução minha). Ele atesta inclusive que:

Sob aparentemente os mesmos ritos e sob instituições muito semelhantes, que finalmente foram transferidas de uma religião para outra, religiões muito diferentes podem estar subjacentes. A institucionalização é a forma do espírito objetivo, mas não é de modo algum a própria essência do religioso como tal (1993, p. 17, tradução minha).

Mais uma característica compartilhada pelas religiões, e que será melhor esquadrihada adiante, é o *bem*, e que é tratado, também, pelo termo *salvação*, tomado emprestado e ressignificado enquanto a proibidade, o benefício, que as religiões buscam alcançar ou promover a seus seguidores ou à humanidade em geral – bem, salvação, proibidade, benefício, todos termos indistintos, vazios de definições absolutas e precisas em si, e que pouco ajudam na tarefa acadêmico-filosófica descritiva. Contudo, importa esclarecer que assim como não foi propósito da já referida dissertação de mestrado aprofundar-se em definições terminológicas, também não é esse o objetivo desta tese, pois não se almeja aqui nenhuma

forma de reducionismo semântico-vocabular, principalmente por se entender que é justamente na polissemia de tais palavras que o fenômeno religioso encontra suas nuances e múltiplas manifestações. Todavia, interessa destacar a observação feita por Derrida (2000) de que por “salvação” sempre se terá em mente, obrigatoriamente, um ato de redenção diante ou depois do mal. O que, novamente, não ajuda a definir o termo em discussão – o bem –, apenas o relaciona, negativamente, a um antônimo, que também não se autodefine e delimita. Assim, tendo-se em vista a impossibilidade de se chegar a uma precisão terminológica sobre o que vem a ser o bem ao qual se dedicam as religiões, o que interessa a este arrazoamento é que as religiões têm um fim em comum – não importando como cada uma, a seu jeito, o defina –, isto é, o bem, ou salvação.

Portanto, não faz diferença se, por exemplo, no budismo a salvação é entendida como o alcançar, pela pessoa humana, de um estágio elevado de sabedoria, iluminação e compaixão, ao passo que em outras religiões aquela venha a ser a beatitude ou perdão dos pecados, quer pela confissão desses pecados, pelo sacrifício de animais, por uma vida devota, ou por qualquer outra maneira de se relacionar com o sagrado. O que importa é que essa salvação seja entendida como um bem almejável e que só se pode alcançá-la mediante a religião. Portanto, é nesse substrato que as religiões se equiparam umas às outras e não numa transposição metafísica neopositivista de seus temas *per se* à realidade cotidiana perceptível; é nessa verificação de padrões comuns que todas as religiões são iguais. Partindo de semelhante compreensão, Gargani (*in* Derrida *et al.*, 2000, p. 129) propõe o abandono de uma metafísica sobre os estados ontológicos dos referentes do discurso religioso, para a recuperação de seus signos e anúncios imanentes à historicidade dentro das tradições que representam ou, como dito em suas próprias palavras:

Uma vez desativada a sua carga metafísica, os objetos da tradição religiosa tornam-se figuras para uma perspectiva dos movimentos da existência em que estamos mergulhados, e não na predisposição a atrair e tragar os processos da vida e da história num outro domínio ontológico de entidades transcendentais, que é possível colher, hoje, o vértice mais apropriado para repensar filosoficamente a experiência religiosa.

Mas esse é um assunto que será abordado de uma maneira mais pontual ao se tratar do discurso conservador na religião. Para agora, considerando o aspecto da multiplicidade constitutivo da humanidade e do seu fazer, o que interessa é compreender que a salvação,

propósito de toda religião, é tão complexa e matizada quanto o próprio vocábulo em si, possibilitando, inevitavelmente, a diversificação e a divergência dos que ensinam anunciá-la. Entretanto, as diferenças e cisões religiosas são também o resultado da evolução das próprias religiões que acabam sofrendo mudanças paradigmáticas por variados motivos. Algumas dessas mudanças podem ser de origem interna, por exemplo, quando o questionamento a respeito dos postulados religiosos parte dos próprios adeptos de determinada religião, mas essas transformações também podem vir do meio exterior sob a forma de interferências ou imposições políticas, ou ainda do sincretismo inter-religioso – fenômeno esse de grande complexidade e que também foge ao intento deste trabalho.

Isso posto, a diversidade religiosa, para além de se constituir em múltiplas formas e tentativas subjetivas de responder metafisicamente à incompreensível questão da realidade existencial, serve ainda como um importante parâmetro para avaliação do entendimento ético humano e da sua evolução social, visto que, em todos os casos, as religiões acabam por influenciar na moral e na prática dos grupos que as constituem, assim como na de outros grupos que, ainda que não religiosos, são por aqueles persuadidos. Isso porque a ética, conforme expõe Souza, R. T. (2004), é uma manifestação da natureza humana vinculada obrigatoriamente a um lugar, ao mundo das realizações interpessoais, estando, inclusive, constantemente presente no fenômeno religioso. Por conseguinte, a diversidade religiosa é uma consequência inevitável da diversidade do espírito humano e da forma como esse interage com a realidade. Zubiri (1993) agrega que é mister considerar tais atos da subjetividade humana como responsáveis pelo fenômeno religioso e por sua diversificação, até mesmo porque os atos humanos criadores do fenômeno religioso continuarão a incidir diretamente no que ele chama de objeto do religioso, ou sagrado. Segundo ele, o sagrado enquanto objeto religioso não se trata precisamente dos deuses em uma crença religiosa – pois há religiões que não os possuem –, mas da oposição temática e polar em relação ao profano. Além disso, para ele, a distinção entre esses dois conceitos é de ordem meramente arbitrária, a fim de cumprir algum propósito dentro da religião. Zubiri (1993, p. 19, tradução minha) explica:

Por exemplo, os ritos de iniciação, ou mesmo outros ritos religiosos, sacralizam o profano; mas o resultado desses atos religiosos consiste justamente numa espécie de metamorfose interna daquele que a eles se submete, em virtude da qual deixa de pertencer ao mundo do profano para se ancorar misteriosamente no mundo do

sagrado.

Nesse sentido, o sagrado não seria meramente o intangível, mas o venerável segundo prévia organização social que o separa daquilo que é profano. Cada religião encarregar-se-ia, pois, a seu modo, de sacralizar dentre o universo maior profano aquilo que lhe interessa sacralizar, ou seja, separar para o uso exclusivamente religioso. Por tais motivos, o sagrado, ou os deuses, em si não podem servir de parâmetro para se avaliar o fenômeno religioso – para tanto, faz-se necessário inquirir algo anterior à própria religião e à sociedade que a constitui; e é por isso, também, que as respostas às questões sobre a religião e sua diversidade estão na qualidade das relações do ser humano consigo próprio e com a realidade que o circunda, com as significações que aquele tira desta.

No que se refere ao sagrado no religioso, é sua disposição emotiva perante o crente que lhe garante validade e profundidade, ao mesmo tempo que é dessa própria disposição emotiva, presente no ser humano, que surge o sagrado, conforme explicita Otto (2005). Mas a emoção, para esse filósofo e erudito em religiões, não aparece necessariamente em contradição ao racional, antes o afirma enquanto projeção dos valores racionalizados e sublimados pelo ser humano na figura *numinosa*. Ei-lo em suas próprias palavras:

Para toda ideia teísta de Deus, principalmente para a cristã, é essencial que a divindade seja concebida e designada com rigorosa precisão por predicados como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes; isto é, por predicados que correspondam aos elementos pessoais e racionais que o homem possui em si mesmo, ainda que de forma mais limitada e restrita. Ao mesmo tempo, todos esses predicados são, na ideia do divino, pensados como absolutos; isto é, como perfeitos e supremos. Esses predicados são, portanto, conceitos claros e distintos, acessíveis ao pensamento, à análise e até à definição. E se chamamos o objeto assim pensado de racional, devemos designar como racional a essência da divindade escrita nesses predicados, e como religião racional aquela religião que os reconhece e os afirma (Otto, 2005, p. 9, tradução minha).

Assim considerando, o que se observa aqui não são simplesmente as ideias da religião e do divino na qualidade de construtos humanos, fundamentados em contextos socioculturais, mas ideias que, para se consolidarem, necessitam primeiramente serem concebidas enquanto “racionais”, isto é, como linguagem compreensível e comunicável, capaz de transmitir conceitos. Ou seja, faz-se obrigatório à própria mística do sagrado que ela não seja tomada como totalmente incompreensível, indefinível ou inefável, do contrário não haveria o que se

falar a respeito e não haveria deuses ou religiões. Contudo, como é de conhecimento comum, nem toda prática religiosa é racional, ao menos em conjunturas em que essa se contradiz ao opor-se ao bem do próprio ser humano e/ou da sua sociedade.

Em suma, aquilo que todas as religiões também têm em comum, inclusive como elemento formador seu, é a emoção. Emoção que denota os diferentes estados da alma humana (gratidão, confiança, tristeza, amor, culpa, segurança, etc.), dentre os quais, destaca Otto (2005), referenciando a Schleiermacher, o de “absoluta dependência”. Este vai descrever tal dependência não no sentido natural da palavra, ou seja, como sentir a própria insuficiência, incapacidade e sujeição às condições naturais exteriores necessárias à vida, mas como se dar conta da própria existência e de que há algo de grandioso (Deus?) por trás da realidade perceptível. Em linhas gerais, tanto Schleiermacher como Otto, desenvolveram suas teorias a respeito desse aspecto da emoção a partir de um viés religioso, num tom apologético até, o que para os fins deste trabalho pouca importância tem. Entretanto, suas observações corroboram a compreensão de que a necessidade sentida por alguns de buscar e relacionar-se com o sagrado é, em parte, uma consequência da ausência de respostas na vida para questões existenciais; em parte é uma necessidade de se sentirem seguros diante das incertezas do porvir, necessidade de uma crença que lhes proveja razões e respostas – se não todas, ao menos em número que sejam suficientes para lhes anestesiar a consciência das angústias e inseguranças existenciais. Além disso, a religião surge como possibilidade de relacionamento pacífico e harmonioso com o sagrado, a fim de que o crente obtenha, a cabo, a benevolência. Outrossim, a entrega a esse sentimento de relacionamento com o sagrado, pode, de maneira autossugestiva, levar à sensação de que tal relacionamento se dá com algo que é real. Nesse caso, patenteia-se o confronto entre o imaginário e o real; entre a fé cega e a autossugestão movida por interesses, anseios e temores particulares; entre a irracionalidade e a razão; e até mesmo entre o fanatismo e o bom senso.

Em outro momento de sua obra, ainda sobre o aspecto da emoção e o sagrado, Otto (2005) dilucida que o sentimento de “dependência” experimentado pelo crente, “É antes um momento concomitante, um efeito subjetivo; por assim dizer, a sombra de um outro sentimento, que, claro e imediatamente, remete a um objeto fora de mim. E isso, precisamente, é o que chamo de numinoso.” (2005, p. 19, tradução minha). Por conseguinte, está evidente também para ele que a percepção do sagrado é algo de caráter pessoal, ao

mesmo tempo que esse “outro sentimento” (claramente de caráter metafísico) é objetivo, portanto comum a todos os crentes – posicionamento esse compartilhado igualmente por Zubiri (1993). Assim observando, parece que a carga emotiva depositada pelo crente na subjetividade do fenômeno religioso, e a ausência de uma criticidade argumentativa preocupada a respeito do que dele difere são potenciais agravantes para os conflitos entre as diferentes religiões, ou dentro de um mesmo sistema confessional, ou ainda contra o não crente. Portanto, de tal ponto de vista, parece ficar também manifesto como é possível que, em “nome de Deus”, sejam cometidos crimes contra a vida humana, assim como práticas de hostilidade a tudo e a todos que divergem ou não concordam com a subjetividade de quem crê.

3.2 O CARÁTER CAMBIÁVEL DAS RELIGIÕES

O que mais interessa neste subcapítulo é investigar no conservadorismo religioso seu aspecto ético. Conforme já foi acima tratado, o fundamento de toda religião é o bem, termo que, como coloca Abbagnano (2007), também se refere ao domínio da moralidade, ou seja, aos *mores*, à conduta, aos comportamentos intersubjetivos das pessoas, motivo pelo qual alguns filósofos da religião prefiram chamá-lo de bem moral, moral, normas de conduta, como Küng (2004), embora Zubiri prefira referir-se à salvação. Seja como for, é na investigação desse bem, dessa salvação (significando bem moral), que se encontram os fundamentos éticos da religião, seja ela qual for. A tal respeito Küng (2004), em sua pesquisa genealógica da moral, chama atenção ao fato de haver padrões morais elementares – e por padrões aqui se entende similaridades – por todo o mundo e em diversas épocas, mesmo nas mais remotas, o que apontaria para a existência de uma possível “ética primitiva” ou princípios éticos anteriores que serviram para modelar tais padrões morais elementares. Essa ética primitiva seria, conforme sugerido por Küng, o núcleo de uma ética comum a toda humanidade, uma ética universal, pois seria dotada de fundamentos e não apenas de regras comportamentais básicas, por assim dizer, tais como as que constituem as religiões em si e as fazem distinguir-se umas das outras. Obviamente, não se pode considerar cada norma moral hoje existente como proveniente de uma ética primitiva. Porém, não se pode ignorar que as normas morais, mesmo as religiosas, não foram sempre exatamente como se apresentam na

atualidade. Küng (2004) enumera mais de um exemplo em que diferentes religiões no mundo mudaram seus preceitos diante de paradigmas sociais, filosóficos e políticos. Algumas dessas mudanças foram consequências naturais da evolução da forma de compreender a atribuição salvadora em benef eza da religião para com a pessoa humana, suas sociedades e o planeta como um todo. Em outras ocasiões, nada obstante, tais mudanças não foram outra coisa senão involuções para justificar interesses e práticas desvirtuadas da própria instituição religiosa, quer de maneira holística ou apenas de seu clero, ou de qualquer outra instituição de poder político ou econ mico vinculada à religião ou a ela apoiando a fim de beneficiar-se conjuntamente. Um dos vários exemplos apresentados por Küng a esse respeito   o seguinte sobre o hinduísmo:

Através das proibições de práticas religiosas cruéis foi possível humanizar o hinduísmo: proibição da autoincinera  o voluntária de viúvas de castas superiores (1829), de assassinatos ritualísticos ainda comuns no culto a Kali (1831), de sacrifícios de crianças e sobretudo de meninas (1823), da escravidão (1843). O novo casamento foi permitido para as viúvas (1856) e o princípio da igualdade das pessoas perante a lei foi introduzido. Além do princípio da democracia e do federalismo (Estados Federados), a República da  ndia até hoje mant m na Constituição a laicidade do Estado. Não o secularismo no sentido de total irreligiosidade, mas uma separação entre Estado e religião e tolerância de todas as religiões (2004, p. 129, tradução minha).

Ora, importa que as religiões se transformem e evoluam, que elas se concedam uma autoanálise a partir de um viés humanista – no sentido de valorizar a dignidade, a liberdade, a autonomia, a razão e os direitos humanos –, pois, consoante ao já comentado, aquelas têm essencialmente uma função salvífica na sociedade, apesar de seus desvios históricos contra a vida e a liberdade humana, de suas falhas em pautar suas concepções de salvação segundo referenciais  ticos. Toda religião tem por fim o bem, logo, mesmo aquelas que ainda se apresentam dissonantes a esse respeito podem se permitir mudanças que lhes garantam um caráter humanitário e legitimamente salvífico. É isso que Küng (2004) defende em sua obra, que as religiões mudaram ao longo do tempo (e mudam!) e que essas mudanças deveriam ser segundo uma  tica humanizadora e tolerante – talvez esteja nessa premissa a possibilidade de um devir respeitador da multiplicidade; um devir inclusivo e transformador das atuais estruturas sociopolíticas que, infelizmente, ainda discriminam e excluem o diferente.

Assim considerando, a moral religiosa, que está intrincada a seu aspecto salvífico, teria o importante papel de despertar o crente para tal dimensão humanizadora do fazer religioso,

moldando-lhe a conduta cotidiana, seu senso de dever, sua concepção e maneira de materializar o bem, ou a salvação, proporcionando-lhe, igualmente, se aprimorar enquanto ser ético no exercício de suas relações sociais. Essa proposição vai ao encontro do pensamento de Alves (2004, p. 50) que diz que o crente passa “a usar a descrição das realidades institucionais com base para os imperativos éticos. O indicativo das funções institucionais se transforma no imperativo para a ação do indivíduo.” e que ao “tomarmos as instituições como ponto de partida, concluimos, inevitavelmente, que o comportamento deve ser adaptativo. A função do indivíduo é ajustar-se ao todo e contribuir para a sua preservação.” (2004, p. 51). A partir dessa perspectiva, à primeira vista, é a moral religiosa que molda as liturgias e essas, ao prosélito que, por seu turno, nelas encontra os parâmetros para construir e praticar sua própria moral cotidiana, ainda que, muitas vezes, sem uma compreensão ou consciência de que tal processo está em andamento – compreensão essa que dialoga com o conceito foucaultiano de sociedades de controle, como será visto no quarto capítulo desta tese. Por outro lado, considerando-se o já exposto por Zubiri, percebe-se que este é um processo muito mais complexo de retroalimentação em que o prosélito se deixa moldar pela religião ao mesmo tempo que a modifica movido pela moral, os conhecimentos científicos e costumes de seu tempo. Faz-se relevante notar que essas preocupações quanto a “atualização” da religião a determinados contextos espaçotemporais estão presentes mesmo em religiões menos elaboradas – entenda-se aqui por “menos elaborado” o desprovimento de um sistema doutrinário registrado de forma axiomática e não o teor de uma crença em si, que é precisamente o que caracteriza, para a filosofia das religiões, as religiões não positivas. Assim, a esse respeito, referindo-se especificamente à religião aborígine, no continente australiano, e, por conseguinte, as outras semelhantes entre os povos africanos e os indígenas no continente americano, é que Küng parte para a defesa da existência de uma ética primitiva que desempenharia esse papel de moldar as religiões e adaptá-las:

É impressionante que certos padrões éticos básicos pareçam ser os mesmos em todo o mundo. Padrões éticos não escritos constituem a “rocha” (M. Mauss) sobre a qual a sociedade humana é construída. Pode receber o nome de “ética primordial” e constitui o núcleo de uma ética comum à humanidade, de uma ética universal. Uma ética universal tem assim seu fundamento (sincronicamente) não apenas nas normas básicas que são comuns às diferentes religiões e regiões hoje, mas também (diacronicamente) nas normas básicas das civilizações tribais, normas que já eram válidas em tempos antigos (antes de haver fontes escritas). Embora, obviamente, nem toda regra possa ser considerada um elemento de uma ética que já existia nas

origens, pode-se dizer, para sublinhar a continuidade que existe apesar das mudanças, que a atual ética universal no espaço se baseia, em última instância, em uma ética primitiva temporal (2004, p. 45-46, tradução minha).

Inconvenientemente, porém, esta prática evolutiva das religiões encontra por vezes resistência quando, por exemplo, se proíbe o discurso crítico daquilo que a instituição religiosa adota como seu ideal salvífico ou da sua moral, apenas se admitindo discursos de caráter apologético ou operacional; correndo-se com isso o risco, inclusive, de se subjugar a Ética ao dogma e, assim, se sacrificar o racional – por assim dizer –, e o bem almejado em primeira instância, no altar da religião. Proibição aquela que nem sempre é explícita e institucional, podendo partir inclusive do próprio crente, da falta de seu amadurecimento enquanto sujeito crítico e de seu temor em questionar seu próprio entendimento do sagrado a partir de uma ética humanista³⁵. Por outro lado, parece-nos natural que o amadurecimento leve ao abandono do discurso apologético e a uma postura mais dialógica e tolerante. Em qualquer das condições em que haja a ausência da avaliação crítica do fenômeno religioso, observa-se a religião como um instrumento opressor e não libertador (ou salvador) da humanidade nos seus mais variados aspectos, quer sociais, familiares, trabalhistas, políticos, entre outros. Contudo, o fato é que, se o objetivo é se chegar a uma prática de tolerância e harmonia entre diferentes, interessa em muito se questionar criticamente as concepções de bem que cada religião possui, aquilo que as justifique, e verificar se aquelas estão verdadeiramente alicerçadas em valores universais.

Em linhas gerais, com base na investigação feita por Küng (2004) sobre a origem de determinados valores, pautas e normas religiosas, pode-se afirmar que, de uma perspectiva evolutiva histórica, esses foram estabelecidos mediante um “complicado processo sociodinâmico” sempre que surgiram ao ser humano necessidades e/ou situações urgentes e demasiadamente complexas demandando, para serem resolvidas de forma objetiva, um conhecimento que não se possuía. Relata o pesquisador que:

35 Aliás, é essa ética humanista que se vê mais de uma vez descrita nos Evangelhos, por exemplo, quando Jesus, ao ser interpelado quanto a qual seria o maior mandamento segundo a lei mosaica, responde que consiste em amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento e, de maneira semelhante e complementar, em amar o próximo (Mt 22.37–40). A ética, pois, de Jesus Cristo é inegavelmente uma ética humanista, que se baseia no respeito à pessoa humana e à sua singularidade; uma ética que equipara o respeito e o cuidado para com Deus ao respeito e cuidado para com o próximo, para com o humano, para com o outro.

O comportamento humano foi forçado desde o início a recorrer a diretrizes, a regulamentações do modo de agir: certas convenções, certos preceitos, costumes, numa palavra: determinados feitos éticos. Esses foram postos à prova ao longo dos séculos e tiveram que ser absorvidos, pouco a pouco, por assim dizer. Até que no transcorrer dos períodos de habituação, de verificação, chegasse-se a um reconhecimento geral de tais normas vividas na prática, que, mais tarde talvez, fossem formuladas de forma axiomática (Küng, 2004, p. 47, tradução minha).

Pelo supracitado, deduz-se que o processo de formulação de valores éticos demanda uma sequência de acontecimentos históricos e reflexões e deliberações deles decorrentes ou a eles concatenados no curso do tempo, posicionamento esse consonante com o pensamento de, Comparato (2006, p. 21) quando ele afirma que: “Os valores coletivos de determinada sociedade e as suas instituições de poder relacionam-se, sempre, em espécie de jogo dialético entre passado e futuro, movimento e repouso, desequilíbrio e reequilíbrio, mudança e preservação da ordem tradicional.” Não obstante, nem sempre é assim que as religiões, na figura dos seus legisladores e sacerdotes, compreendem a formulação de seus preceitos. Em muitos casos, principalmente em relação às religiões de caráter revelatório, ou “religiões do livro”, a saber, o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, há um lapso de memória e de criticidade histórica quanto à origem, autoria e motivos que subjazem seus textos religiosos – falha essa que nem sempre pode ser atribuída à distância temporal que separa o momento e o contexto da produção de tais escritos em relação a seus usuários na atualidade, mas do interesse de lhes atribuir um caráter sagrado, místico, como revelação divina e não como produto tão-somente humano – o sociólogo e teólogo luterano, Berger (2013, p. 107), a respeito dessa indexação social feita pela religião, assim se posiciona:

Da mesma maneira que a religião mistifica e, portanto, fortifica a autonomia ilusória do mundo que o homem produz, ela mistifica e fortifica sua introjeção na consciência individual. Os papéis internalizados levam consigo o poder misterioso que lhes é assinalado por suas legitimações religiosas. A identidade social como um todo pode então ser apreendida pelo indivíduo como algo sagrado, assentado na “natureza das coisas”, criado ou querido pelos deuses. Como tal, perde seu caráter de produto da atividade humana. Toma-se um *datum* inevitável. Sua realidade é assentada diretamente no *realissimum* supra-humano postulado pela religião.

O que torna evidente que a mística religiosa pode ser tanto um resultado espontâneo da subjetividade na apreensão do sagrado, como uma invenção intencional da religião institucionalizada. Já do ponto de vista da sociologia das religiões, como bem-expressa Maduro (1983), esse “encobrimento” do aspecto sócio-histórico deve-se ao seu caráter

complexo e conflitivo. Diz ele:

Talvez a mais interessante e fecunda das ideias desta nova disciplina que é a sociologia das religiões: a ideia de que os motivos sociais das crenças e práticas religiosas, o modo real como estas crenças e práticas se organizam e desenvolvem, e os efeitos concretos que tais crenças e práticas têm sobre a sociedade, tudo isto permanece geralmente oculto para o crente. Em seu lugar, o crente e sua instituição tendem espontaneamente a produzir explicações (da gênese, estruturas e fundações da própria religião) que reforçam esse encobrimento da dimensão histórico-social de suas próprias crenças e práticas religiosas (Maduro, 1983, p. 44).

Entretanto, o que importa para o momento é observar que as ideias em torno da salvação, sustentadas pelas religiões, geralmente acabam se sujeitando à resistência à mudança, justamente pela sacralização de seus fundamentos. É a esse enrijecimento da forma e do conteúdo do fenômeno religioso – o conservadorismo religioso – que, sem dúvidas, se deve a dificuldade reiteradamente do diálogo inter-religioso, do diálogo entre religiões e a sociedade secular, assim como a dificuldade de flexibilização de práticas nas esferas públicas que possibilitem o bom convívio e a harmonia com aqueles que têm uma postura ou crença diferente a dada moral religiosa. É aqui, pois, que a salvação proposta pelas religiões encontra seu momento contraditório, quando, em vez de materializar o bem e a união entre a humanidade, gera as divisões, as injustiças e os conflitos. Para uma melhor compreensão dos motivos que produzem esse paradoxo, há ainda outro aspecto implícito na questão da salvação que precisa ser examinado. Esse diz respeito à concepção de mundo, ou da ordem, partindo da religião, e que, geralmente, se constituem doravante das concepções dicotômicas antagônicas metafísicas entre o bem e o mal. Ou seja, conforme já visto em 3.1, ao selecionar dentre o universo das entidades profanas aquilo que será considerado sagrado, determinada religião acaba por condenar em parte, ainda que involuntariamente, o restante deixado de fora de sua escolha, inclusive aquilo que pode ser considerado sagrado por outras religiões, ou que diz respeito à pessoa não religiosa. É nessa distinção entre sagrado e profano, quando generalizada pelos líderes religiosos e seus prosélitos, que a religião se torna perniciosa, pois o sagrado deveria ser encarado como um elemento exclusivamente da relação religiosa individual ou particular do grupo que assim o reconhece, e não como algo universal. Em outros termos, os elementos que constituem o fazer cútico de dado grupo, assim como determinam sua forma de viver piamente, segundo os mesmos critérios, não podem ser encarados como a única forma aceitável de comportamento religioso ou social,

estigmatizando-se, marginalizando-se, e/ou mesmo agredindo-se, quando não se convertendo, grupos com práticas díspares. Também o contrário é verdadeiro, partindo-se obviamente de uma compreensão crítica da prática religiosa na tentativa de se alcançar um valor ético universal: não se pode dessacralizar os elementos e as práticas da religião alheia, tomando-as por práticas indignas, impuras, abomináveis, apenas por serem diferentes às da religião de quem as critica, ou estranhas a quem não possui uma religião. Importa destacar que essas enumerações são alguns dos motivos pelos quais faz-se, também, necessária a separação entre religião e Estado, quando se pensa em nome de uma ética humanista, de uma ética da diferença.

Em conclusão, “O sagrado certamente desempenha seu papel na relação com os deuses, mas é uma qualidade da relação religiosa.” (Zubiri, 1993, p. 27, tradução minha) e não o inverso. Ou seja, a contrariedade na prática religiosa, e que não pouco comum incide em conflitos inter-religioso e sociais, está na distinção entre as esferas do que é sagrado e daquilo que é profano, assim como, entre aquilo que diz respeito às esferas da vida particular do crente e as esferas consideradas públicas. Todavia, no universo múltiplo de manifestação do fenômeno religioso não há como se fazer generalizações, pois nem tudo classificado como profano é, necessariamente, assim compreendido por todas as religiões. Similarmente, nem tudo que é separado como profano está em oposição ao sagrado. Nesse sentido, algo que em dado momento, para determinada religião, é considerado como profano, em outro pode se tornar sagrado e vice-versa, numa dialética que atenda às necessidades presentes da religião. Obviamente, o objeto de toda religião é a manifestação ou revelação do sagrado, ou seja, uma hierofania, mas, como esclarece Zubiri (1993, p. 22, tradução minha), isso em nada impede tal dialética:

Naturalmente, o sagrado e o profano estão sempre em perpétua troca. Tudo é passível de sacralização e, em suma, se a contagem das religiões for feita, poucas serão as coisas profanas que não foram sacralizadas. No entanto, cada religião seleciona alguns para tornar sagrado. E para isso há uma verdadeira dialética do sagrado. O objeto, ao tornar-se sagrado, de certa forma se distancia de si mesmo e passa para outro mundo. Os objetos, aliás, adquirem e perdem (e podem reconquistar) seu valor sagrado. Essa dialética é a coincidência dinâmica do sagrado e do profano em toda hierofania.

Um exemplo desse câmbio contínuo entre o sagrado e profano no cristianismo era a forma como suas igrejas selecionavam, *desselecionavam* e *resselecionavam* seus livros sagrados,

conforme julgassem adequado e necessário, antes do fechamento do cânon vétero e neotestamentários por Eusébio, a mando do imperador Constantino, no séc. IV (McDonald, 2013).

Recapitulando, a religião parece falhar ao radicalizar a questão do sagrado – que deveria ser tomada apenas conceitualmente – e ao ultrapassar a esfera privada da subjetividade religiosa para impor sua opinião em outras esferas, em vez de construir nessas uma opinião de respeito comum através do diálogo e da ética. A esse respeito, é comumente observado que as religiões ditam os parâmetros que determinam quais são as conjunturas do bem e quais a do mal. Também ousam as religiões estabelecerem os meios segundo os quais se pode passar de um desses estados para o outro, ou seja, são elas que determinam como se passar da condição de “não salvo” para a de “salvo”. É dessa ótica, também, que para o discurso religioso – e aqui num linguajar religioso – quem está “perdido” precisa ser “salvo”. Assim é que a religião acaba, por fim, se posicionando como juíza do fazer humano e como a principal autora da moral das sociedades por ela constituídas.

Pelo supraescrito é que, conseqüentemente, objetivando se posicionar diante do mundo, o crente se baliza por suas convicções salvíficas, predeterminadas pela instituição religiosa sob a forma de dogmas muitas vezes, em qualquer de seus aspectos, quer meramente litúrgicos, quer sociomorais. Sobre isso é interessante notar ainda que, em alguns casos, tais dogmas religiosos – inclusive os relacionados à salvação – podem ser equiparados e mesclados a crendices e superstições, construções essas não legitimadas como oficiais, mas concorrentes paralelas ao que é considerado canônico. Nada obstante, é de se esperar que haja diferenças entre a religião oficial e a popular, considerando que o fenômeno religioso é, primeiramente, um produto social inacabado, sendo constantemente ressignificado segundo os valores e as tecnologias de seu tempo, e que, geralmente, esses acabam por construir tensões internas na religião entre o tradicional e o novo, entre o oficial e o profético, e entre o canônico e aquilo que melhor se adéqua à realidade e às exigências sociais, políticas, econômicas e morais do presente. Küng reconhece em diversas passagens de seu referido trabalho as diferenças entre a religião oficial e a popular, e acrescenta, como justificativa para tal tendência, a necessidade humana não apenas de representar o divino conforme sua maneira de percebê-lo, mas de moldá-lo segundo seus próprios interesses. Um exemplo disso é como o

prestígio popular,³⁶ sobretudo aristocrático, conseguiu introduzir práticas tântricas em algumas religiões hindus, práticas essas que não perduraram sob a influência da moral de tempos posteriores. Expõe aquele filósofo das religiões:

Não é de se surpreender que os servos dos templos fossem desacreditados por viverem na promiscuidade e na corrupção. Pois aquilo era de fato prostituição dentro de um quadro religioso. Colocando em uma maneira mais radical: a religião foi usada para fins sexuais e a sexualidade para fins religiosos. Especialmente os aristocratas pensavam naquela época que através da alquimia, dos afrodisíacos e das práticas mágicas poderiam alcançar vida longa, potência sexual e melhor controle das mulheres. Mas a massa do povo (em Jajuraho também sob a influência dos jainistas) rejeitou cada vez mais as práticas tântricas, que, aliás, eram muitas vezes acompanhadas de ritos macabros e sacrifícios sangrentos. Os templos de Jajuraho há muito deixaram de ser usados. E até hoje, a vida pública na Índia é caracterizada mais por piedade do que por devassidão. A instituição das servas do templo, que se tornou a prostituição do templo, está proibida há muito tempo (Küng, 2004, p.108, tradução minha).

Conclui-se, pois, esta subseção de capítulo, afirmando-se que o aspecto salvífico do fenômeno religioso é uma de suas características universais. Semelhantemente, são características do fenômeno religioso: a dificuldade em se nomear e delimitar o bem por ele almejado; o lidar com as questões do profano e do sagrado, da congruência entre a esfera religiosa e outras esferas, e da tensão contra as mudanças impostas pelo tempo, quer em termos mais abrangentes e exteriores à religião, tais como os sociopolíticos e econômicos, quer de origem interna, preferindo adotar uma atitude conservadora, mesmo que sob o risco de tornar-se antiquada e, até mesmo, antiética – deve-se, a tal respeito, levar-se em consideração que a Ética também evolui junto aos conhecimentos humanos, sendo, por isso, ela mesma, em parte, o produto de um tempo. Todos esses fatores são concomitantemente uma consequência do dogma religioso e da verdade religiosa a que a religião está submetida, como se explicará no subcapítulo seguinte.

3.3 DA VERDADE RELIGIOSA AO DOGMA

Conforme já mencionado, o dogma, ou o axioma da fé, é apenas uma das manifestações do fenômeno religioso, aquele tem sua origem na sociedade e sobre ela exerce

36 Tome-se por popular aqui não necessariamente aquilo que é proveniente de classes menos favorecidas economicamente e de erudição, mas, simplesmente, como algo que não parte de autoridades religiosas ou que não esteja contido nos axiomas oficiais de dada religião.

influência além de, por vezes, impor-se sobre as manifestações religiosas individuais de caráter espontâneo e livre de uma padronização. Em outros termos, é a institucionalização da fé que produz o dogma, cimentando-a de maneira tal que, geralmente, essa fé dogmatizada acaba por se tornar não apenas a interpretação oficial, mas a única forma de expressão religiosa aceitável. Ora, com isso se conclui que o dogma, paradoxalmente, se contrapõe à verdade religiosa de onde deriva; contrapõe-se porque a limita ao tentar explicá-la e/ou por tratá-la, por vezes, de maneira racional, objetivamente dissecando-a e, inclusive, em alguns casos, visando controlar o local e o tempo da sua manifestação. Zubiri (1993) questiona a institucionalização da verdade religiosa e sua imposição enquanto manifestação legitimadora da religião. Por conseguinte, percebe-se que a verdade religiosa está para além de imposições socioculturais exteriores.³⁷ Aquela tem sua origem na própria natureza humana inquisidora e desejosa, contraditoriamente, de controlar a realidade presente e futura, para tanto invocando o divino/sagrado; contraditoriamente, porque é com a mesma avidez por conhecer e dominar a realidade que, a cabo, cria para a própria verdade religiosa um antagônico, isto é, o dogma. Tal-qualmente, depreende-se que a verdade religiosa é o próprio sagrado construído intrinsecamente na sociedade. Por isso, conclui Zubiri (1993, p.18, tradução minha) dizendo: “O objeto preciso e formal do religioso seria o sagrado. Eles não são exatamente os deuses, porque há religiões que carecem deles.” Entretanto, alguns hão de analisar, como Rudolf Otto – citado também por Zubiri (1993) e já previamente comentado –, que o sagrado não é um produto da razão, mas da emoção, dos sentimentos, portanto subjetivo, ainda que portador de um correlato objetivo que é o fato de sempre representar um valor. Tal constatação alicerça, também, o aspecto ético existente nas religiões.

Recapitulando, se a verdade religiosa está na espontaneidade e livre forma da manifestação do sagrado (acrescente-se) “popular”, no sentido de leigo; o dogma, enquanto

37 Isso não implica dizer que Zubiri nega a inter-relação sociedade-religião para a formação de ambas. No contexto em questão, ele não está se referindo à formação da religião, mas à percepção da verdade religiosa, algo que lhe é anterior. Nesse sentido, Zubiri põe-se a dialogar com o pensamento sociológico bergeriano que diz que: “A mesma atividade humana que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética. É, assim, igualmente possível que, num determinado desenvolvimento histórico, um processo social seja o efeito da ideação religiosa, enquanto em outro desenvolvimento pode se dar o contrário. A implicação do enraizamento da religião na atividade humana não é de que a religião seja sempre uma variável dependente na história de uma sociedade, e sim que ela deriva a sua realidade objetiva e subjetiva dos seres humanos, que a produzem e reproduzem ao longo de suas vidas. Isto suscita, porém, um problema de ‘engenharia social’ para quem quer que deseje manter a realidade de um determinado sistema religioso, porque para manter sua religião o indivíduo deve manter (ou, se necessário, fabricar) uma estrutura adequada de plausibilidade. As dificuldades práticas envolvidas nisso hão de, por certo, variar historicamente.” (Berger, 2013, p. 61).

seu opositor, é o enrijecimento e a delimitação da experiência religiosa leiga, com um cunho clerical. Além disso, em qualquer sistema religioso, com a institucionalização da verdade religiosa ao redor do dogma, aliena-se a comunidade religiosa da produção religiosa, que passará a ser reconhecida, oficializada, como um papel a ser desempenhado apenas por um grupo distinto e emergente de dentro da instituição, um corpo de funcionários especializados no serviço religioso: o clero – assimetria essa que também é em si uma fazedora de conflitos intrarreligiosos (Maduro, 1983). Por tais motivos, o dogma é o liame entre a expressão religiosa e a sua instituição organizacional formal, isto é, a religião positiva. Nos dogmas³⁸ estão as diferenças fundamentais entre as religiões, ao passo que na verdade religiosa, aquilo que elas têm em comum – o problema dos dogmas religiosos serve muitas vezes como pretexto para movimentações políticas de interesses outros, não religiosos, como será exposto mais abaixo ao se tratar do conservadorismo religioso.

Portanto, depois que a verdade religiosa é dogmatizada, ela perde sua legitimidade enquanto manifestação livre da espiritualidade popular para sua forma axiomática. Ademais, nessas circunstâncias, parece evidenciar-se que a institucionalização da fé tem, muitas vezes, por objetivo beneficiar não à religião em si ou a seus membros piedosos, mas a determinados grupos que exercem poder e prestígio pela imposição da religião como sistema de valores e práticas inquestionáveis. Nesse sentido, pode-se dizer que a verdade religiosa está no campo da liberdade de consciência, e que sua sobrevivência é, de certo modo, subversiva ao dogma. Além disso, sendo a verdade religiosa intrínseca ao ser humano, não tem como ser subjugada de fora para dentro pelas instituições alheias à sua razão, à sua moral. Rubem Alves (2004, p. 23-24), a isso se referindo, ao comentar o protesto de Lutero às indulgências impostas pelo Papa, escreve:

Foi necessário muita coragem para contrapor a voz da consciência individual à voz das autoridades constituídas. Fazendo isso ele [Lutero] declarava que se existe um referencial sagrado para o comportamento, se existe um lugar da verdade para o pensamento, tais lugares não se confundem com os lugares do poder, não importa

38 É uma compreensão presente em Zubiri a necessidade do constante exercício hermenêutico sobre as formulações dogmáticas a fim de se evitar que as verdades religiosas nelas implícitas se percam. Diz ele, “Nenhuma fórmula dogmática, embora todas consistentes, é adequada; nenhuma esgota exhaustivamente o que quer expressar.” (1993, p. 156, tradução minha). Ou seja, a formulação dogmática pede não apenas constante atualização para continuar veiculando a verdade nela contida, mas é incapaz, por si só, de “capturar” plenamente o sagrado. Isso explica em parte a preocupação de algumas religiões em evitar colocar por escrito suas percepções do sagrado, portanto, obrigando-se continuamente a experiências epifânicas a fim de constatar e reafirmar suas compreensões desse sagrado.

que o poder tenha sido legitimamente constituído. O sagrado e a verdade não habitam as instituições, mas invadem o nosso mundo através da consciência.

Ponderar sobre tais quesitos ajuda a compreender a diversificação religiosa, que é uma consequência da problemática ao redor da verdade religiosa, e que pode conduzir a consequências outras, tais como: a intolerância entre dissidentes religiosos, e o controle, ou manipulação, das massas por meio do discurso religioso que, uma vez institucionalizado, assume uma roupagem de oficial e único aceitável, como será tratado mais adiante a partir da biopolítica de Foucault. Entretanto, outro aspecto da verdade religiosa que importa considerar é o trazido por Zubiri quando ele se refere àquilo que ele denomina de *religação*, e que, resumidamente, trata-se de duas coisas: primeiramente da relação do eu com a realidade em seu caráter exterior, ou seja, de como esse eu compreende e representa a deidade pelos componentes dessa realidade; e, em segundo lugar, em como a construção dessa deidade se relaciona interiormente com o indivíduo, isto é, com a sua consciência própria. Tais aspectos da verdade religiosa deslocam-na para um campo de subjetividade tal que a torna ainda mais diversificada, pois são muitas as situações pelas quais passa o espírito humano em distintos corpos sociais e tipos de vida, como se já não fosse o bastante a dificuldade fundamental em se distinguir precisamente aquilo que é parte constitutiva da realidade em si daquilo que é um construto do eu, a citar, as matérias com as quais lida a metafísica, como também destaca Zubiri (1993). Logo, para esse teórico, relativizar a compreensão do divino segundo a subjetividade do eu é uma forma de explicar a diversidade das religiões, mas não somente isso, de submeter a compreensão da verdade religiosa à aceitação de que ela é o próprio *mysterium* enquanto dinâmica inexplicável da deidade presente em cada coisa existente e em suas inter-relações. Pelos mesmos motivos, nenhuma verdade religiosa é ou pode vir a ser totalmente adequada ou completa, pois está para além da capacidade humana de apreendê-la plenamente – por isso, também, é que algumas questões de âmbito religioso não são exclusivas à teologia, mas matéria de discussão da filosofia, mais precisamente da metafísica. Seja como for, para Zubiri (1993), a verdade religiosa não abarca de maneira perfeita e completa a ideia do sagrado, enquanto se constitui um movimento através do mistério religioso em direção ao sagrado mas distinto deste.

Ora, foi amplamente argumentado em minha dissertação de mestrado a questão se a impossibilidade de se chegar a uma definição única para a verdade religiosa, devido ao seu

caráter pessoal e profuso, constitui um empecilho para sua compreensão e, mais ainda, para o diálogo inter-religioso. Quanto a isso, embora não seja o objetivo desta tese retomar tal discussão, é de se aproveitar a menção de que a verdade religiosa, mesmo em seu aspecto multifacetado de compreensão do sagrado, é, em essência, o mesmo em qualquer religião, pois ela não trata, como possa parecer em primeira análise, de deidades diferentes ou de revelações diferentes, mas de percepções diferentes de um mesmo fenômeno comum à humanidade, o fenômeno religioso, e que assume representações díspares pelo caráter subjetivo de quem o vivencia. Tal noção nos interessa porque o fenômeno da diferença, conforme evidenciado, presente no fenômeno religioso, implica, também, em compreensões sociais diferentes de outras pautas, além das questões religiosas, a citar: da paridade de direito entre diferentes etnias, entre os gêneros sexuais, a própria questão da homoafetividade, etc.

Portanto, a verdade religiosa é, enquanto percepção, uma “verdade itinerante”, cambiável, evolutiva e de fé – se avaliada de sua perspectiva metafísica. Ela, a verdade religiosa, é justamente o ponto em que as religiões se assemelham entre si, pois todas existem em torno de uma crença enquanto verdade religiosa, mas, também, o ponto a partir do qual se distanciam umas das outras (mediante ao que Zubiri chamou de *difração*), visto que cada religião tem sua maneira distinta de perceber e explicar o sagrado, algumas de maneira mais lógica e conceitual, ao passo que outras, mais fantástica, mitológica até. Seja como for, a verdade religiosa, de onde derivam as ideias do sagrado e da divindade, é de percepção mutável e, ao longo da sua existência, supera e cria novos paradigmas que deverão ser futuramente superados em novos contextos. Chegar a essa conclusão é compartilhar da mesma opinião de Küng (2004), quando ele afirma que um câmbio de paradigma ocorre sempre que determinada religião evolui, sempre que há uma mudança de sua constelação, isto é, da maneira como ela percebe e compreende o sagrado.

Antes de se adentrar na conceituação do conservadorismo na religião, importa comentar o aspecto da “veracidade” das religiões pelo seu potencial conflitivo e passional, dos quais se valem aqueles que exercem o domínio sobre o crente por meio do discurso religioso. Conforme se comentou, a verdade religiosa é uma representação do sagrado pertencente ao campo da liberdade de consciência e que, assim, está em posição subversiva ao dogma, além de ter caráter subjetivo, pois é um eu em cada indivíduo que a constrói conforme sua própria percepção da realidade. Mas há ainda dois enfoques a respeito da verdade

religiosa a serem comentados: o da sua veracidade e o da fé. É inegável que para todo crente sua religião é verdadeira. Alguns vão ainda mais longe a ponto de afirmar que a sua religião é a única verdadeira. Se esse é o sucedido com dada religião, como esperar que seus crentes dialoguem com os que deles discordam ou, simplesmente, diferem? Esse aspecto da verdade religiosa é sem dúvida o mais conflituoso, pois geralmente é manifestado de maneira conclusiva e dogmática, não admitindo espaços para questionamentos e menos ainda divergências.

Zubiri (1993) argumenta que há três condições que fazem de uma religião verdadeira: possuir uma concepção do sagrado, uma comunidade cultural e uma escatologia. Entretanto, esse filósofo das religiões parece sugerir a existência ainda de uma quarta condição, intrínseca àquelas três e de caráter mais ontológico, para se caracterizar uma religião como verdadeira – apesar de não nomeá-la explicitamente –, que seria a maneira através da qual, quer individualmente, quer em comunidade, a religião é percebida, experimentada e legitimada em si. Seria, pois, nessa condição subjetiva de sua experimentação que a religião se tornaria “verdadeira”, pois assumiria um aspecto vivenciável e de fé. E, semelhantemente, ele sugere um quinto elemento, ainda, constituidor das religiões que seria o compartilhar de uma mesma crença. Diz ele:

Em segundo lugar, Deus não é apenas o fundamento do mundo – cosmogonia –, mas é também o fundamento da unidade dos que nele crêem. É, de uma forma ou de outra, uma eclesiologia: é uma visão dos fiéis de Deus. Agora, este conceito de *εχχλησια* é confuso e enganoso. O que quero dizer não é que o que chamamos de igreja, grupo, etc., seja essencial para uma religião. Há tantas religiões que carecem ou não têm isso. Os gregos nunca tiveram uma *εχχλησια* no sentido de comunidade, muito menos de organização. O que é essencial para toda religião é, a meu ver, outra coisa. Cada indivíduo, pelo fato de ter fé em seu Deus, participa de uma forma ou de outra da fé que outros indivíduos têm em relação ao mesmo Deus. E esta participação é a única coisa que realmente, temática e radicalmente – a todas as religiões – deve ser chamada de *εχχλησια*. Trata-se de participar da mesma fé, não de ter uma organização ou reunião na forma de uma assembleia. São pessoas que têm a mesma atitude religiosa diante do mesmo Deus. E é uma atitude religiosa que não só cada um tem, mas cada um também sabe que os outros a têm, que é compartilhada (1993, p. 102-103, tradução minha).

Enfim, por sagrado, Zubiri se refere, em termos gerais, aos deuses (apesar de nem toda religião os possuir, nesse caso passando a ser qualquer coisa em torno da qual se desenvolve uma crença religiosa); por comunidade cultural, ele quer dizer aqueles que se dedicam atos cúlticos e comportamentais para o serviço e agrado dessa realidade poderosa chamada deuses;

enquanto que, por escatologia, ele alude à crença num destino e significação existencial para o ser humano a serem determinados pelos deuses. É interessante observar que as características aqui elencadas, para definir se dada religião é verdadeira ou não, não dizem respeito às particularidades do sagrado, da cultura de sua comunidade ou da sua escatologia, mas à presença ou não desses traços característicos comuns a todas as religiões. Assim considerando, é certo comentar que não é por causa da presença de tais traços característicos que se testemunha o conflito entre religiões diferentes, mas, justamente, pelas particularidades presentes em cada um daqueles. Ou seja, o conflito inter-religioso brota ao se deslocar a verdade religiosa de uma condição exterior comum a todas religiões, para outra particular, de fé, por assim dizer. O mesmo pode se afirmar em relação a uma cosmovisão conservadora em torno do sagrado, isto é, não é o mero fato de se ser crente em uma religião que engendra entraves a uma sociedade pluriparticipativa e equitativa, mas é se tomar aquilo que é da esfera da crença particular (da liberdade de pensamento de cada um) e querer isso impor à esfera pública, desrespeitando-se a individualidade alheia e o direito de se ser diferente – esse problema das esferas de domínio entre a religião e a sociedade civil não está restrito a países teocráticos, como o Irã, por exemplo, mas é experimentado mesmo em Estados que se auto declaram laicos, como o Brasil, por meio de políticos religiosos (sobretudo alguns evangélicos, pentecostais e neopentecostais) que insistem em querer impor sua cosmovisão à sociedade brasileira como um todo.

Quanto à verdade religiosa da perspectiva da fé, primeiramente, esta não é, pois, uma verdade lógica em que pensamentos equivalem a fatos; é a verdade de uma entrega completa e inquestionável aos fundamentos da religião, podendo ainda ser de forma irrefletida, inconsequente, “cega”, e da qual alguns vão se valer a fim de manipular a massa crente. Logo, o que se quer expressar aqui é que a verdade religiosa diz respeito a uma realidade manifesta mas não necessariamente factual. Parafraseando Zubiri (1993), por exemplo, se, nos primórdios civilizatórios, o ser humano ao ouvir o retumbar de um trovão cria escutar a voz de Deus, tem-se aí um exemplo de realidade manifesta mas não factual – evidentemente, deve-se ter aqui o cuidado de lembrar que a ausência de um fato na construção de um raciocínio não faz deste obrigatoriamente uma verdade ou uma inverdade, do contrário, poder-se-ia facilmente incorrer numa falácia do tipo *argumentum ad ignorantiam*, ou de ignorância, que é quando se afirma a existência de algo, pura e simplesmente, por ninguém ter

ainda provado que esse algo não existe. Um exemplo de uma falácia de ignorância seria alguém alegar que fantasmas existem só porque ninguém até hoje provou o contrário (Copi, 1979).

Em segundo lugar, a verdade religiosa, tomada do viés da fé, é uma crença que não se conforma nem se adéqua ao meio em que está, mas transcende-o metafisicamente, desempenhando, conforme Zubiri (1993), o sentido de uma “estrada que conduz o crente a Deus”. Contudo, tal verdade pode assumir, também, um perfil alienante, como convicções alheias à realidade material em que se está inserido, uma espécie de “fuga” da consciência de uma realidade presente indesejada para outra melhor, num devaneio. Nessa direção, a verdade religiosa assume um aspecto de arrebatamento, uma condição psicológica em que o crente se imagina momentaneamente desvinculado da sua realidade material indesejada para estar em “comunhão” com a deidade em que crer. Ora, no linguajar poético religioso, essa fuga se direciona geralmente a locais do imaginário místico, simbolizados por expressões como: “abrigo”, “presença de Deus”, “castelo forte” (esta utilizada por Lutero em um de seus hinos) e similares, mas pode igualmente direcionar-se a construtos antropomórficos como “Mãe de Deus”, “Deus Pai”, ou a uma “mão que consola”, à “mão de Deus”, etc. Trata-se, portanto, de uma verdade religiosa que surge como provimento de alívio, segurança, calma, esperança e como resposta momentânea ao sofrimento hodierno humano.

Além desse lado transcendente, escapista, da verdade religiosa, ela pode assumir outro viés voltado especificamente ao crente, no sentido de lhe proporcionar um *status* que, fora da esfera religiosa, não lhe seria possível. Em outros termos, a verdade religiosa pode suscitar no prosélito crenças que o enaltecem e dignificam, por exemplo, de “ser filho de Deus”, de “estar possuído por um espírito de luz”, de “possuir sensibilidade mediúnica”, de “estar salvo”, de “ter um dom espiritual”, “de ser um profeta”, entre outras. Ou seja, pela crença alguém desprezível e impotente em sua vida secular cotidiana pode passar a assumir papéis importantes e prestigiados no meio religioso, além de realizar o que não seria possível no âmbito existencial não transcendente. Pode-se dizer até que a verdade religiosa permite, por meio da crença, a carnavalização³⁹ da realidade, como na tradicional celebração popular onde

39 Termo forjado pelo literato, historiador e filósofo Mikhail Mikhailovitch Bakhtin para indicar a suspensão das hierarquias sociais e sua reorganização nas artes segundo uma consciência de ordem sociológica. Considerando que, para esse teórico, a consciência individual adquire existência e forma mediante os signos criados por dado grupo no decurso de suas relações sociais (Freitas, 1994), pode-se considerar que também na esfera religiosa seja possível essa condição de ruptura da estrutura social para outra de natureza não apenas metafísica e

o “plebeu” vira “rei”, o carnaval.

Por outro lado, também pode existir um aspecto positivo nessa suspensão do real pela carnavalização, pois ela pode servir para afrontar e relativizar o dogma, e questionar sua legitimidade – lembrando que, a verdade religiosa é por essência subversiva ao dogma. Ou seja, é no empoderamento do crente a partir da carnavalização da sua crença que há a possibilidade do discurso de denúncia profética à ordem social estabelecida e, por vezes, delatando a própria instituição religiosa, suas práticas, seu clero e seu autoritarismo. Nesse sentido, em vez de ser um aspecto alienante da verdade religiosa, elusivo da realidade, seria conscientizador e renovador.

transcendental, mas carnavalesca, com o empoderamento dos fracos.

Em suma, a verdade religiosa, da perspectiva da crença, é um campo tão extenso e diversificado quanto a subjetividade de quem a vivencia e não há, pois, como estabelecer, em matéria de fé, parâmetros para medir a veracidade de uma crença religiosa devido ao seu caráter muitas vezes alheio à realidade material e factual. Por isso, pode-se afirmar que todas as religiões são verdadeiras apenas diante da subjetividade que as produz, apenas enquanto constructo de quem nelas crê, não sendo possível avaliá-las metafisicamente em termos de veracidade. Resta perguntar se haveria, então, alguma outra forma de mensurar a verdade religiosa objetivando classificá-la, pois conforme já exposto, a fim de se construir uma ética religiosa universal, faz-se necessário compreender o conceito salvífico ou de bem em cada religião e, para tanto, uma avaliação da verdade religiosa de cada uma delas é fundamental. Talvez, já que a verdade religiosa não consegue fornecer por si só uma régua universal com a qual se possa medir adequadamente todas as suas manifestações, talvez, essa régua possa ser encontrada fora do fenômeno religioso. Voltaire sugeriu que essa medida fosse a razão, que também é um campo vasto de investigação e com múltiplas possibilidades, inclusive de uma razão que se baseia na verdade religiosa – o que não seria útil aqui, visto que conduziria a um raciocínio circular e a uma falácia de *petitio principii*, que é quando dada premissa é irrelevante para a conclusão chegada, gerando um ciclo vicioso, por exemplo, argumentar que Shakespeare é melhor escritor que Spillane, pura e simplesmente, porque leitores de bom gosto preferem aquele a este, e, ao se perguntar o que caracteriza um “leitor de bom gosto”, defini-lo como aquele que tem preferência por Shakespeare (Copi, 1979). Então, é possível que, a única medida com a qual se possa avaliar o bem no fenômeno religioso seja uma razão voltada ao próprio ser humano⁴⁰ e que avalie em termos práticos aquilo que a religião tem a proporcionar à pessoa humana independentemente do que ela creia ou deixe de crer. Nesse sentido, poder-se-iam considerar como verdadeiras apenas as religiões de cujas propostas salvíficas beneficiassem ao ser humano de maneira abrangente (a crentes e não crentes) e integral, isto é, em todos os aspectos da vida humana (religiosos, sociais, familiares, trabalhistas, etc.), proporcionando ao indivíduo autonomia intelectual e moral, dignidade, igualdade de direitos, respeito em suas diferenças, libertação de preconceitos e de qualquer forma de opressão. Essa razão humanista, que se aproxima em muito do racionalismo crítico

40 Apenas para clarificação, não se intenta aqui uma recolocação antropocêntrica do ser humano como medida para sua realidade, antes um questionamento da qualidade das suas relações com o mundo conforme estabelecidas pela religião.

kantiano e suas máximas,⁴¹ é um importante parâmetro para se avaliar o bem no fenômeno religioso, assim como para a construção de uma ética universal entre as religiões, e, principalmente, para a superação da condição conservadora contrária a uma sociedade plural e evolutiva.

Por fim, no âmbito do tema do conservadorismo dentro da religião, chega-se por meio da análise da verdade religiosa aos seguintes entendimentos: (1) de que a diversificação na percepção do sagrado e, conseqüentemente, do surgimento e desenvolvimento de diferentes manifestações do fenômeno religioso são conseqüências inevitáveis e singulares humanas; (2) de que essa profusão religiosa não necessariamente é gerante de intolerância e conflitos entre os diferentes grupos, embora, por vezes, alguns crentes tenham dificuldade de se reconhecer mutuamente e isso, em parte, devido ao aspecto emotivo constitutivo de qualquer religião e que valida, a cabo, a experiência religiosa do crente e lhe dá a “certeza” de que a sua percepção do sagrado é a derradeira; e (3) de que existe espaço, dentro da religião, para a atualização de seus dogmas, tendo em vista a Ética humana, isto é, o respeito ao ser humano em sua constituição múltipla, para atualização de suas práticas e daquilo que deve ser considerado sagrado. Não existe aquilo do “sempre foi assim e sempre será”, pois os textos sagrados, a própria concepção do sagrado, os rituais, e as escatologias, tudo isso tem mudado no curso da História de todas as religiões. Nenhum desses aspectos, como presentemente se apresenta, em todas as religiões, sempre foram os mesmos e, possivelmente, enquanto vivas forem as religiões, não o serão, visto que o movimento natural do conhecimento humano e da sua organização social é a transformação. Assim exposto, põe-se em xeque os conceitos de bem e salvação defendidos por todas as religiões – cada uma à sua maneira –, pois que bem, verdadeiramente, poderia haver na inexistência da aceitação e respeito à diferença? Que bem

41 “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.” (Kant, 2009, p. 32). Ora, uma das máximas kantianas é que nunca se deve tomar o ser humano como um meio, mas como um fim em si mesmo, reafirmando assim o valor da pessoa humana e de sua dignidade. Esse é um posicionamento semelhante ao defendido por Voltaire (1978, p. 80) em seu Tratado de metafísica, ao considerar as leis e o caráter social do ser humano. Diz ele: “A razão é suficiente para nos fazer conhecer os direitos dos homens, direitos que derivam todos desta máxima simples: entre dois seres sensíveis, iguais por natureza, é contra a ordem que um faça sua felicidade à custa do outro.” Mas não somente isso, Kant (2009) também defendia que se deveria proceder sempre de maneira que eu pudesse querer que a minha máxima se tornasse uma lei universal – esse é um imperativo categórico seu, isto é, que declara uma ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção do sujeito que a pratique.

pode existir na negação dos direitos fundamentais do ser humano?⁴² Que salvação há a uma sociedade excludente, preconceituosa, autocrática, sem diálogos?

3.4 ORTODOXIA OU CONSERVADORISMO RELIGIOSO

Em conformidade ao escrito introdutório desta tese, aborda-se, aqui, o conservadorismo não em termos político-partidários ou denominacionais religiosos – embora possa-se valer desses para exemplificações –, mas enquanto lugar-comum, enquanto postura inexorável, para tudo e para todos que se contraponham à mudança, aos devires, a um processo complexo evolutivo da sociedade humana, da sua ordem e dos valores que a regem, do reconhecimento do fenômeno da multiplicidade, e sobre todas questões que interessam as massas e aos grupos não empoderados na sociedade. No tocante ao fenômeno religioso, o conservadorismo vai se fundamentar não meramente no conteúdo dogmático, mas principalmente numa postura favorável ao enrijecimento e universalização do dogma *per se*, enquanto mandamento e/ou interpretação a respeito do sagrado. E é assim, revestindo-se ao dogma como perfeito e irrefutável que ele acaba se tornando um influente instrumento de dominação social.

Ora, por dogma, conforme já exposto, compreende-se um dos fundamentos do fenômeno religioso, oriundo da percepção livre e espontânea do sagrado pelo indivíduo. Tal percepção só existe a partir da cosmovisão compartilhada pelo indivíduo e sua comunidade religiosa – aqui, importa lembrar, a verdade religiosa deve ser tomada, essencialmente, como algo de caráter subjetivo, pois parte da sensibilidade espiritual de cada pessoa e, por isso mesmo, torna-se múltipla em suas representações. Tal-qualmente, a verdade religiosa também pode ser compreendida como possuidora de caráter objetivo, pelo fato de, apesar de ser multiforme, implicar obrigatoriamente na existência de valores morais intrínsecos a ela. O dogma, portanto, é a forma axiomática da verdade religiosa. Ou ainda, por analogia, se a

42 Os direitos fundamentais do ser humano são assegurados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), adotada pela ONU (Organização das Nações Unidas), assim como pelas constituições nacionais de vários Estados, como a Constituição Federal do Brasil de 1988, que no Título II trata dos “Direitos e Garantias Fundamentais”. Dentre tais direitos destacam-se: direito à vida, à liberdade (de expressão, de pensamento, de religião e de ir e vir), à igualdade de tratamento, à segurança (contra tortura, prisão arbitrária, violência e maus-tratos), à propriedade, à privacidade, à educação, à saúde (atendimento médico e condições mínimas de bem-estar físico e mental), ao trabalho (digno, com remuneração justa e proteção contra exploração), à participação política (votar, ser votado e participar do governo).

verdade religiosa é um ato livre, o dogma seria como uma fotografia desse ato, ou uma tentativa de descrevê-lo, ou mesmo de explicá-lo, reproduzi-lo e/ou controlá-lo. Nesse sentido, grosso modo, a verdade religiosa estaria na manifestação popular, leiga e espontânea do fenômeno religioso, ao passo que o dogma seria sua manifestação enquanto atributo da religião institucionalizada, sob o controle de um clero (figura com autoridade para deliberar a respeito dos dogmas e oficializada pela religião ou por outro poder socialmente reconhecido), e que estaria “racionalizado” sob a forma de preceitos sociais e/ou litúrgicos, perpetuados e enrijecidos por tradições orais e/ou escritas.

Logo, enquanto fundamentos de uma religião, os dogmas devem possuir caráter estável e inamovível, ao menos a curto prazo, para que sobre eles se estruture uma religião axiomática ou não. A ortodoxia (ou conservadorismo na religião) seria, portanto, a guarda dos preceitos da fé, tais como estabelecidos, a fim de preservação da identidade da própria religião em questão, bem como da cosmovisão, objetivo e maneira de vida dos crentes que a professam e seguem devotos. Dito doutra forma, é justamente pelos dogmas religiosos serem considerados como verdades absolutas, que dizem servir para orientar a fé e moldar a visão de mundo dos crentes. A partir disso, tais dogmas acabam por influenciar diretamente na vida social humana, pois, muitas vezes, definem valores morais, comportamentos e tradições que ultrapassam a esfera religiosa. No entanto, os dogmas religiosos também podem engendrar conflitos sociais e inter-religiosos quando se chocam com valores laicos ou outras crenças. Assim, as religiões, ao se tornarem modeladoras de práticas sociais e culturais, exercem forte influência na organização da sociedade, tanto de forma positiva, pela coesão, valores éticos, solidariedade, etc., como enquanto fonte de conflitos ou resistência a mudanças, como será melhor explorado a seguir.

3.5 A INFLUÊNCIA SOCIAL DAS RELIGIÕES

Em uma análise superficial, genérica e abrangente poder-se-ia enumerar como problemas religiosos, na atualidade, as “guerras santas”, o terrorismo, as perseguições, os banimentos, as censuras, os preconceitos, entre outros. Esses, todavia, não são os problemas em si, mas algumas de suas consequências eminentes, pois os reveses religiosos têm seus fundamentos em nível mais profundo, de caracteres conceituais, a partir dos quais as religiões

falham em tomar os seres humanos como fins, como aqueles que deveriam se beneficiar de seus aspectos salvíficos, para compreendê-los como meios para fins, ou mesmo como inimigos a serem combatidos. Algumas dessas bases impróprias sobre as quais, por vezes, alguns se empenham em apoiar o fenômeno religioso, e que cabe também à Filosofia investigar, a fim de depurar os aspectos éticos no fenômeno religioso, são: o fundamentalismo, o proselitismo, o fanatismo e o populismo, para citar alguns, que, por sua parte, se alicerçam em fundamentos outros mais profundos, por exemplo, a cobiça por dominação e poder, ou mesmo o resgate da identidade própria (Castells, 2002) – este último não é em si algo pernicioso. A questão é como os líderes religiosos (e políticos) se valem dessa necessidade de reconhecimento próprio e conduzem as massas a eles submetidas. A esse respeito, a título de ilustração, na contemporaneidade, citam-se os conflitos de difícil resolução, não raros violentos, de identidade étnicas recalcadas pelo socialismo estatizante da antiga União Soviética e que têm ressurgido em busca de autoafirmação, como se notou na Chechênia, na ex-Iugoslávia e no Afeganistão. Em cada um desses casos a religião legítima e reforça o retorno das identidades anteriormente oprimidas (Boff, 2009). Em outros termos, os conflitos humanos que muitas vezes emergem aparentemente como de caráter e origem religiosos não podem ser tomados exclusivamente como tal, mas oriundos de interesses sociais, políticos e econômicos. O mesmo cabe dizer a respeito dos problemas contra minorias socioantropológicas, grupos religiosos minoritários, contra um Estado brasileiro laico e contra a democracia engendrados por grupos conservadores religiosos e políticos na atualidade.

Diante do exposto, cabe esclarecer que este subcapítulo tratará não de problemas pontuais quer de origem religiosa, ou meramente assim travestidos, ou ulteriores a esses, mas das motivações interiores do desvio das religiões e da prática religiosa a serviço de interesses outros, e que fundamentam inclusive posicionamentos conservadores, visto que, presentemente, o discurso religioso é amplamente utilizado com o intuito de estagnar ou fazer retroceder as conquistas sociais – em quaisquer campos – que desafiem a ordem dominante estabelecida. Obviamente, por ser esse também um campo vasto de investigação, não se presume esgotar tal debate nem mesmo abordar todos os seus aspectos a partir do fenômeno religioso, porém, buscar-se-á elucidar alguns conceitos que geralmente estão enredados com o conservadorismo religioso e suas consequências, a saber o fanatismo, o proselitismo, o populismo e a intolerância religiosa em si. Além disso, se intenta comentar alguns aspectos do

poder das instituições religiosas (alguns desses quase arquétipos até, tamanha é a frequência com que são recriados e reutilizados sempre que alguém recorre à religião ou ao discurso religioso para se manipular e mover as massas conforme seus interesses), tais como os mecanismos de legitimação de figuras de autoridade enquanto ideais, normas morais, obrigações sociais ou mesmo postos religiosos ou políticos a serem reverenciados e obedecidos.

Assim considerando, ou seja, do contexto do transviamento das lideranças das instituições religiosas e da ressignificação dessas segundo os propósitos de dominação e manipulação dos crentes pelo clero e/ou Estado, é nessa conjuntura que geralmente surgem (ou são recuperadas) as legendas, por exemplo, de deuses guerreiros ou de justificativas que validem as “guerras santas” ou qualquer outra atitude de agressão contra seres humanos de posicionamentos religiosos e políticos diferentes ou contrários aos dos grupos empoderados ou majoritários. A esse respeito, Zubiri (1993, p. 49) diferencia, dentro do fenômeno religioso, duas formas de poder aceitas simultaneamente pelo crente: o real e o divino, aos quais ele explica nos seguintes termos:

O poder do real é o poder que dirige a coletividade humana. Ela não apenas a constitui, como já indiquei antes, mas de certa forma a dirige. E dirige-a sobretudo como deuses guerreiros: Indra na religião védica, ou o próprio “Deus dos exércitos”, que é uma visão específica que a religião de Israel tinha de Javé como Deus da guerra.

Obviamente que, exemplificativamente, uma instituição religiosa na atualidade que se valesse de um texto veterotestamentário semelhante para legitimar a violência contra seres humanos deslegitimaria a própria religião que professa enquanto verdadeira – conforme explicado no capítulo anterior. Mas o que falar a respeito do surgimento, em primeira instância, de tal texto “sagrado” como apologia à violência e à morte? Como já vimos, o fenômeno religioso é anterior ao social a despeito de ser posteriormente influenciado pela sociedade onde ele passa a se manifestar numa simbiose que pode chegar ao ponto de tornar difícil a separação do que venha a ser uma religião de uma etnia, como no caso do judaísmo, por exemplo. Porém, esse não é o ponto da discussão que se quer tratar aqui. O fato é que: assim como uma religião (ou várias) influenciam na moral, na leitura de mundo e nos costumes de uma sociedade, essa, por sua vez, com seus conhecimentos seculares e

científicos, seus interesses políticos e intercâmbio com outras culturas, igualmente influenciam e modificam a compreensão de mundo (e do sagrado), os preceitos e as práticas das religiões.

Ora, a teologia histórico-crítica do judaísmo vai aduzir que muitos de seus textos sagrados foram escritos muito a posteriori dos eventos sobre os quais narram; geralmente tratando por fatos o que na realidade não passavam de justificativas para suas práticas no momento em que tais textos foram escritos (Smith, 2006). Também não é esse o ponto sobre o qual se deseja focar aqui, até mesmo porque o viés investigativo desta tese é filosófico e não histórico ou teológico. O que vale dizer a respeito do exposto é que, assim como o judaísmo compreende que seus textos sagrados da Bíblia (Tanach) não podem ser interpretados ao pé da letra e, por isso, vale-se de textos outros (Talmud, Mishnah, etc.), e de estudiosos e comentaristas, para interpretá-los. Semelhantemente, outras religiões também assim o fazem, ou seja, se contextualizam, inclusive o islamismo, que atualiza seu Alcorão através das Sunas e das adaptações exigidas pelo tempo, cuja responsabilidade recai sobre os Ayatollahs, que são líderes tidos com um saber superior e, por isso, feitos guias do povo e orientadores da prática islâmica. O problema, e este é o ponto ao qual eu queria chegar, é quando se falha ao contextualizar as ensinanças religiosas, quer acidentalmente pelo crente, quer intencionalmente pela autoridade religiosa ou política, utilizando-se aquelas de maneira a ignorar a finalidade principal e elemento de validade de qualquer religião: a salvação da humanidade. São esses tipos de falhas que geram os conflitos sociais religiosos.

Certamente a aceitação de que a compreensão do sagrado, inclusive dos preceitos de dada religião pelo crente, assim como do grau de importância que ele atribui a seus múltiplos aspectos não é em si um problema para os diferentes grupos religiosos e à sociedade em geral. De fato, Zubiri (1993) mesmo admite esse multifacetado aspecto do fenômeno religioso explicando como ele ocorre. Segundo aquele estudioso, o pensar religioso, ao qual ele chama de “pensar relacional”, como sendo algo não arbitrário, apesar de complexo, ao transitar entre a percepção de realidade do crente, a que ele chama de “poder do real”, até a realidade absoluta de Deus, que ele chama de “poder do divino”, gera, no curso da História, distintas concepções de divindades. Porém, esse resultado plurifacetado não é necessariamente o que ocasiona os conflitos religiosos – embora possa servir de justificativa. Zubiri, na mesma obra, ainda demonstra como as concepções religiosas do sagrado evoluem por linhas lógicas de

pensamento a partir da realidade do crente e, por fim, evidencia como aquelas encontram dificuldades para serem aceitas por diferentes grupos de diferentes realidades sociais e religiosas. Novamente, o que se quer deixar claro aqui é que o fato de haver uma determinada interpretação do sagrado, feita por determinado grupo religioso, e de tal interpretação não ser aceita por outra comunidade religiosa distinta, não caracteriza um conflito religioso em si. Em outros termos, que haja divergências e dificuldades em se traduzir uma cultura religiosa para outra, não representa um problema entre as religiões, pois não causa, necessariamente, choques entre as mesmas. O problema está ao se intentar impor a supremacia de um sistema religioso sobre outro ou, nas palavras de Zubiri (1993, p. 133-134, tradução minha):

Esta é a questão decisiva: qual é a linha sobre a qual essa supremacia deve ser estabelecida? A resposta a essa pergunta nas diferentes religiões não é uma questão de dialética abstrata, mas de experiência absolutamente vivida. Por exemplo, não faria sentido para um nômade colocar a linha de supremacia na ideia de um rei. A linha de supremacia é determinada por situações absolutamente precisas e concretas do homem. Seja como for, na linha da supremacia o pensamento religioso não só elaborou uma ideia de Deus, mas é aí que esse pensamento afirma ter sua suposta verdade.

Em outros termos, o que se quer pontuar aqui é a impossibilidade de se fazer uma sobreposição de um sistema religioso sobre outro diferente, de maneira que as simbologias do primeiro sejam equivalentes às do segundo, pois aquilo que um sistema religioso representa é parte da compreensão de mundo, da forma de se organizar social e politicamente que cada crente, em cada sistema, possui. Desconsiderar essas diferenças é precisamente o que caracteriza uma questão de intolerância religiosa. Intolerância essa que surge por vezes de forma deliberada não apenas entre nações diferentes, mas dentro de um mesmo Estado sempre que há a intenção de se aculturar e subjugar. Em suma, tal problema da supremacia dos sistemas religiosos é precisamente uma consequência não da constituição de cada um desses sistemas em si, mas do fundamentalismo, do proselitismo, do populismo e de interesses políticos e econômicos. Küng (2012, p. 161), a esse respeito, denuncia dizendo: “Na Europa dos tempos modernos, a expansão religiosa e econômica, amparada por interesses militares, destruiu de forma deliberada e planejada, e em nome de Jesus Cristo, outras religiões e culturas, sobretudo na América Latina.” Infelizmente, as vicissitudes causadas em nome da religião atualmente assumem uma escala global a ponto de causarem a morte não apenas de pessoas, mas de culturas e de religiões autóctones inteiras por meio do proselitismo e da

difusão de que há um sistema religioso superior aos demais, unicamente correto e verdadeiro, ao qual devem se submeter as pessoas a fim de efetivamente experimentarem o sagrado e serem salvas.

Igualmente pode ser arguido que a violência religiosa, ou melhor, que se vale da religião ou do discurso religioso, surja como uma forma de defesa do ser humano pertencente a determinado grupo marginalizado social e economicamente, citando caso análogo, alguns movimentos islâmicos na atualidade. Explica o sociólogo espanhol, Castells, que para a religião muçulmana, por exemplo, o vínculo fundamental do seu crente não está com sua terra natal (*watan*), mas com a comunidade dos fiéis (*umma*), na qual todos se submetem em igualdade perante Alá. Nada obstante, para que essa confraternização universal, para além das instituições Estado-Nação, permaneça viva e englobe toda a humanidade é necessário engajar-se na luta contra a *jahiliaya*, que é a condição de ignorância ou de desobediência em relação a Deus e seus ensinamentos em que se encontram as sociedades humanas. Então, para os muçulmanos, somente com a islamização da humanidade, essa poderia se regenerar, porém, corre-se o risco nesse esforço proselitista, para superar as forças dos irreligiosos, que seja imprescindível lançar mão da *jihad*, que é a luta em nome do Islã contra os infiéis, e que pode culminar, em casos extremos, numa “guerra santa” (Castells, 2002).

O caso presente da intifada palestina, por exemplo, desloca a discussão da violência religiosa para outro patamar, com indagações que fogem ao objetivo desta tese, tais como: a intifada enquanto forma de autodefesa contra o Estado de Israel – que vem sistematicamente, ao longo de mais de 70 anos, se apossando ilegalmente dos assentamentos palestinos e causando o genocídio desse povo – pode lançar mão da violência? Quais limites da ação humana separam a barbárie da autodefesa? Mas a intifada também suscita indagações às quais se propõe tratar direta ou indiretamente, aqui, por exemplo: se é ético à religião empregar a violência; se há formas não extremistas, não intolerantes, não agressivas, de lidar com a exclusão e/ou a exploração socioeconômica imposta por um grupo religioso a outro; se a questão violência está intrinsecamente vinculada aos dogmas de uma religião e deve, por isso, ser entendida somente em seu âmbito; e se há como se superar os limites dos preceitos das religiões individualmente, a fim de se chegar a uma ética comum universal. A título de ilustração, o cristianismo, em qualquer de suas ramificações, é uma religião da não agressão, pacifista, altruísta; lê-se em algumas passagens de seu livro mais sagrado, o Novo

Testamento, que ao se receber um tapa no rosto, deve-se oferecer a outra face (uma das máximas de Jesus Cristo – Lc 6.29), e que em lugar de se empregar a violência, deve alguém fazer conhecidas suas boas obras, para que mude a opinião de seus malfeitores (1 Pe 2.12) – ainda que com frequência, e de maneira descontextualizada, essas e outras passagens semelhantes da Bíblia foram (e são) utilizadas para alienar o crente de sua atuação político-social em nome de uma “não confrontação”.

Assim considerando, o fato é que o problema da violência em nome da religião no Brasil atual não se trata de uma questão de autodefesa da sua majoritária população católica, mas de ataque por parte de ainda uma minoria que se autodenominam evangélicos e que atacam dos púlpitos as religiões afro-brasileiras e autóctones, “demonizando-as”, além de investirem sistematicamente em campanhas proselitistas. Dessa maneira, partidos políticos novos, que buscam se estabelecer no poder, assumem para si pautas conservadoras que se equiparam com o que acreditam e ensinam os evangélicos, fazendo desses seus eleitores e de suas instituições religiosas, currais eleitorais. Mas esse é um assunto que será tratado em detalhes mais adiante nesta tese. O que importa para o momento é que o fenômeno religioso também se manifesta fortemente num viés político e social, se assim não fosse, as religiões não teriam o poder que possuem de mobilização para os mais diversificados propósitos, desde mover cruzadas a uma terra distante, a ações humanitárias em caso de catástrofes e guerras. E esse poder mobilizador do qual as religiões dispõem é consequência e, ao mesmo tempo, geradora do proselitismo, assim como do fanatismo, como será visto a seguir.

O fundamentalismo, o fanatismo e o proselitismo, embora sejam conceitos distintos entre si, inter-relacionam-se sob determinados aspectos, além de manifestarem algumas das características segundo as quais o fenômeno religioso passa a ser considerado como algo negativo; justificando, em parte, o porquê das religiões terem sido combatidas por alguns iluministas e, desde então, serem inúmeras vezes contestadas pelas ciências sociais humanistas, por certos grupos na sociedade e mesmo por Estados. É sabido que, em alguns casos, devido a generalizações, preconceitos e falta de conhecimento adequado a respeito do fenômeno religioso e do seu importante papel social, fizeram daqueles que se opunham às religiões, aquilo que temiam que estas fizessem do mundo, isto é: fundamentalistas e fanáticos, porém, antirreligião. Evidentemente, em um primeiro momento, ao se constatar que as religiões também podem se prestar a algo considerado negativo, estar-se-ia tentado a

chegar à precipitada e superficial conclusão de que as religiões são racionalmente más, servindo apenas para gerar ou agravar problemas de intolerância e violência entre os diferentes em uma sociedade – semelhante leviandade em julgar concluiria o mesmo sobre os partidos políticos, sindicatos, agremiações e qualquer outra forma de associação humana. Porém, tendo-se em conta todos esses argumentos e visando clarear os meios pelos quais a religião, desviando-se do seu propósito original, torna-se perniciosa, propõe-se, a seguir, uma análise, de dentro do fenômeno religioso, do que vem a ser o fundamentalismo, o fanatismo e o proselitismo. Então, em conjunto a tal investigação, oferece-se uma reflexão sobre a coerência (ou não) em se chegar a um veredito negativo quanto às religiões, apenas por se atentar na existência, por vezes, de tais transviamentos da prática religiosa.

3.5.1 Fundamentalismo

Por fundamentalismo entende-se uma atitude inquestionável e radical em relação ao dogma, desconsiderando sua historicidade e os elementos humanos em sua produção, tomando-o como a legítima e sobrenatural revelação da vontade última e soberana de Deus. Logo, o fundamentalista ignora em relação ao dogma – conscientemente ou não – até mesmos aspectos semânticos, polissêmicos, históricos e culturais embutidos na língua que o preserva, quer em forma redigida ou apenas oralmente. Uma outra corroborante opinião, nesse sentido, a respeito do fundamentalismo religioso é a emitida pelo teólogo brasileiro, Leonardo Boff (2009, p. 49):

Ele não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, postura que exige contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade originária. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.

Portanto, o fundamentalismo não é um traço exclusivo da religião islâmica, para onde o senso comum geralmente conduz a compreensão popular no que se refere a esse assunto na atualidade (Küng, 2007). Lima (1987, p. 31-32), ao citar o *Guia Ecumênico* adotado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), define o fundamentalismo, no contexto religioso brasileiro presente, como:

Uma corrente formada no seio das igrejas protestantes de reação à interpretação racionalista e liberal da Sagrada Escritura e, em geral, da fé cristã. Não se trata, porém, de um movimento unificado, mas de inclinações de certos setores que pretendem defender e conservar os elementos fundamentais do cristianismo. [...] Estabelece, então, o fundamentalismo, resumidamente: infalibilidade da Bíblia, virgindade de Maria, ressurreição corporal e segunda vinda de Cristo.

O que se quer destacar no excerto supracitado é o fato de o fundamentalismo estar em oposição a uma interpretação racionalista dos seus textos sagrados. E por interpretação racionalista não se quer, aqui, fazer alusão ao racionalismo religioso que designava algumas correntes protestantes do século XVII, nem um sentido filosófico específico, por exemplo a doutrina kantiana a respeito da razão, ou mesmo como qualquer tendência metafísica da filosofia moderna – o que compreenderia uma vasta gama de teóricos e teorias –, mas a um significado mais genérico, indicando qualquer orientação filosófica que se posicione contrariamente a uma hermenêutica fantasiosa e que, em vez disso, prefira recorrer à razão. Já quanto aos termos “interpretação liberal”, o autor se refere é a uma interpretação que se apoie nos conhecimentos produzidos por qualquer das ciências modernas, a citar: a psicologia, a antropologia, a arqueologia, a física, a linguística, entre outras. Ou seja, o dogma, para o fundamentalista, por mais que, a fim de ser conhecido e observado, assuma obrigatoriamente alguma forma (como escritura ou tradição oral, por exemplo) que o vincule a pelo menos uma cultura, a um idioma, a um povo, a um contexto histórico e geográfico, não pode ser compreendido e muito menos interpretado por qualquer outro conhecimento senão o místico religioso. Entretanto, importa destacar que o fundamentalismo constitui uma forma histórica específica de interpretação religiosa, e não uma consequência necessária da experiência religiosa, seja ela qual for.

Outra maneira de explicar o fundamentalismo é a proposta por Küng (2012) que a considera, também, como uma consequência do moralismo. Para este teórico, o moralismo faz da moral a única regra aceitável para o agir humano, ignorando autonomia relativa das demais esferas da vida, a citar: a ciência, a economia, o direito e a política. Explica ele que, por tais, o moralismo pende para a absolutização de normas e valores, justificados em si próprios, e os instrumentaliza em favor dos interesses das instituições, quer sejam igrejas ou mesmo partidos políticos – importa aqui deixar claro que moralismo não é necessariamente sinônimo para Ética, pois, como é sabido, muitas vezes no curso da História, a moral, mesmo a

religiosa, foi antiética. No mesmo sentido, Castells (2002, p. 56) traz uma excelente analogia para explicar o fundamentalismo e que, inclusive, faz lembrar os extremos retratados pelo barroco, em concordância ao já comentado. “O fundamentalismo”, diz ele: “Trata-se sempre de um sistema fechado, feito de claro ou de escuro, inimigo de toda diferenciação e cego à lógica do arco-íris, onde a pluralidade das cores convive com a unidade do mesmo fenômeno.” E trancado em suas próprias crenças, por quaisquer motivos que sejam, os fundamentalistas tendem a repudiar e combater como profanação e afronta a sua fé não apenas tudo o que há de diferente ao seu sagrado, à sua comunidade litúrgica e à sua escatologia, mas toda ordem secular e os valores morais nelas construídos. A esse respeito, e usando como exemplo os fundamentalistas protestantes da contemporaneidade nos Estados Unidos, Castells (2002) denuncia a intolerância religiosa por parte desse grupo que defende a superioridade dos valores cristãos, em uma simbiose com a maioria dos apoiadores do movimento patriótico naquele país, que, concordando com os ideais, os rituais e valores cristãos, na ótica de seus defensores, sustentam que esses devam ser incutidos imperiosamente na mente dos cidadãos pelas instituições da sociedade; por exemplo, cita ele, “mediante a obrigatoriedade da prece nas escolas públicas e a triagem de publicações nas bibliotecas e na mídia para censurar o que for considerado anticristão ou contrário aos valores da família.” (Castells, 2002, p. 120). Mais adiante, aquele sociólogo expõe como o fundamentalismo protestante estadunidense se transformou em um movimento extremista-libertário ao mesmo tempo que contraditório, libertário, por opor-se ao Estado e às suas instituições, e contraditório por combater esse mesmo Estado que, originalmente, surgiu para garantir isonomia de direitos e liberdade religiosa a todos seus concidadãos: “nos Estados Unidos dos anos 1990 tanto o objetivo dos fundamentalistas quanto dos libertários converge para a destruição do governo federal, percebido como um elemento alheio a Deus e ao povo.” (Castells, 2002, p. 120).

Enveredando-se por essa linha de pensamento, fica mais notório que o fundamentalismo não está restrito apenas à esfera religiosa, mas encontra eco em qualquer corpo (político, financeiro, cultural, entre outros) que professe similares valores, ainda que por mera conveniência, como sugere Lima (1987, p. 36), também se referindo ao movimento fundamentalista protestante estadunidense:

O rádio e a televisão nas transmissões patrocinadas por instituições fundamentalistas insistem sempre em juntar o sentimento religioso conservador à ação política de características conservadoras, união, segundo os pregadores, responsável pela manutenção da hegemonia dos Estados Unidos em um mundo perturbado pela falta de fé e pela ausência do amor a Deus.

Por tais “instituições fundamentalistas”, Lima compreende todos os grupos que, mesmo não sendo de religiosos, valem-se do fundamentalismo religioso e do seu discurso para obter proveito monetário, político e de dominação. Porém, não se restringem a essas duas situações a ocorrência do fundamentalismo. Castells (2002), em sua obra *A era da informação: economia, sociedade e cultura – o poder da identidade*, argumenta que, por vezes, o fundamentalismo surge como poderosas identidades de resistência, retraídas em “paraísos comunais” próprios, para se protegerem de tendências globais e do individualismo radical; amparando-se em valores tradicionais a respeito de Deus, da nação e da família. Esse parecer também é compartilhado por outros teóricos que estudam a questão, como Boff (2009, p. 34-35), a quem se prefere citar diretamente, como se lê no parágrafo abaixo:

O processo de globalização significa também, em muitos aspectos, globocolonização, nivelamento das diferenças e ameaça das singularidades culturais. Ora, as religiões são, reconhecidamente, ingredientes poderosos na construção das identidades dos povos. São elas que lhes dão uma aura de mística e de imortalidade. Quando essas culturas se sentem ameaçadas, se agarram à religião para se autoafirmar. Daí emergem exclusões e violências contra aqueles que as ameaçam. Assim explode o terrorismo como forma de autodefesa e de contraofensiva dos fracos contra os poderosos, com a utilização de meios altamente destruidores como temos assistido ultimamente. Este é caso mais frequente nas nações islâmicas, submetida maciçamente a processos forçados de modernização e de ocidentalização.

Já Küng compreende o problema de maneira não tão presa a um extremo, reconhecendo a necessidade que alguns possuem de viver sua fé a seu modo e de serem respeitados por assim o fazerem. Expressa-se ele sobre o assunto nos seguintes termos:

De qualquer forma, termos como fundamentalismo e fundamentalistas não são nada precisos. Muitos daqueles que querem ser religiosos têm uma atitude totalmente democrática, eles não são terroristas de qualquer maneira. Eles simplesmente não querem aceitar o secularismo. A vida sem religião parece sem esperança para eles, assim como a morte, e eles querem continuar praticando a religião. Não estamos lidando aqui com fundamentalistas no sentido negativo da palavra; muitas de suas organizações têm uma projeção social no melhor dos sentidos. Em certas ocasiões, eles acham difícil viver sua religião de acordo com os tempos, e por isso apoiam demandas políticas e partidos problemáticos. Mas a necessidade de religião é um fato (2015, p. 138-139).

Ou seja, apesar de os fundamentalistas falharem na compreensão constitutiva do fenômeno religioso, e de como, por vezes, a religião é utilizada por terceiros (políticos, Estados, órgãos estrangeiros, organizações militares e paramilitares, etc.) como justificativa para interesses outros não exclusivamente os da religião – alguns perniciosos até, como as discriminações, as perseguições, assassinatos, golpes políticos contra Estados democráticos e outras formas de violências, inclusive a guerra –, há também entre os fanáticos os que apenas preferem os valores e a forma de vida ditados pela religião. O problema é quando, para além de não se compreender (ou querer compreender) como se dá essa manifestação do sagrado através da subjetividade humana, isto é, da religião, falha-se também em se reconhecer os limites da crença pessoal e da vida pública. Quando isso ocorre, quando os fundamentalistas, além de fortemente se oporem ao secularismo, passam a querer impor suas convicções religiosas à sociedade, aí é que se formam os distintos problemas das religiões, conhecidos por fanatismo e proselitismo, como aprofundados a seguir.

3.5.2 Fanatismo

Criticar o fundamentalismo e o fanatismo não é a mesma coisa que criticar a religião. A religião é boa na medida em que ajuda na significação da realidade para o crente (por mais fantasiosa que seja), gerando-lhe uma sensação de segurança cotidiana e conforto na adversidade, além de, conforme já exposto, moldar-lhe uma moral e um sentimento de coletividade. Todavia, a religião pode ser má na medida em que: (1) falha em dialogar não apenas com outras religiões, mas com o contexto histórico-social e científico em que está inserida, deixando de atualizar seus valores e discurso, uma vez que não existe uma moral humana universal e completa; e (2) sempre que, assumindo uma atitude fundamentalista, busca a universalização forçada de seus dogmas, assim como da sua interpretação ao vocabulário deôntico do qual esses tratam.

Em outras palavras, a religião é má todas as vezes que tenta impor sua cosmovisão à sociedade como a única possível. Então, enquanto pode-se dizer que o fundamentalista é a pessoa que nega uma compreensão racional e atualizada da religião, tomando o dogma religioso como sua regra de fé e prática, sem a devida compreensão hermenêutica e sem sua

contextualização ao tempo presente, o fanático é tanto aquele que se deixa conduzir por correntes fundamentalistas, assim, como o que parte para ações extremistas em nome da religião. Semelhante entendimento tinha Voltaire do fanático, tanto que em seu *Dicionário Filosófico*, no verbete fanatismo, escreve o seguinte: “Aquele que tem êxtases, visões, que toma os sonhos como realidades, e suas imaginações como profecias, é um entusiasta; aquele que alimenta sua loucura com o assassinato é um fanático.” (2018, p. 246). Isso posto, o fanático, é alguém que se entrega cegamente a algo para além da religião em si, à subjetividade de uma crença desvairada, acreditando assim realizar a vontade divina, de cuja voz, o mandamento, pensa ter escutado, deixando de lado sua compreensão racional da vida social secular (constituída de direitos e deveres) e agindo incongruentemente, podendo, por vezes, até o fazer delituosamente consciente, porém movido por sentimento de obediência à “vontade de Deus”, por assim dizer.

A esse problema de autossugestão na mente do fanático, Zubiri (1993) parece fornecer reflexões elucidativas suficientes para sua melhor compreensão, ao explicar um fenômeno bastante corriqueiro da mente humana: a voz da consciência. Ora, propõe aquele cientista das religiões que, no ser substantivo da pessoa humana, mais especificamente em sua consciência (aqui num sentido trivial da palavra, sem entrar em pormenores conceituais), a compreensão por ela admitida da divindade ou do sagrado faz-se patente. Acontece, porém, que é comum às pessoas em geral, não somente ao fanático, descobrir, no curso de sua vida, que há em sua consciência uma determinada “voz” que lhes “dita”, de variadas maneiras, aquilo que devem ou não fazer, inclusive lhes diferenciando possibilidades de deveres. Obviamente que essa “voz” lhes parece algo real, verdadeiro, e isso não pela matéria de que trata, mas pela sua consciência lhes dizer algo; mas também não por ela simplesmente lhe dizer algo, e, sim, ditar. A essa “força que dita” – e que pode ser igualmente desobedecida pela pessoa – é que Zubiri vai chamar de voz da consciência.

Ora, que essa “voz da consciência” seja um fenômeno usual humano, isso é algo inquestionável. O que não está claro a seu respeito é o que exatamente a fundamenta, de onde e como surge; se seria algo imanente ou transcendente ao ser humano; se não seria apenas uma das muitas formas como a mente, enquanto órgão racional, auxilia nas faculdades intelectivas da espécie humana, ou se seria, como poderia parecer (ao incauto?), a “voz de Deus”. Infelizmente, na presente conjuntura, não há espaço para uma análise minuciosa do

assunto, como fez Kant ao tratar da razão pura e da razão prática, e, ainda que fosse possível, não creio que se conseguiria fechar a questão, mas apenas lhe apresentar respostas momentâneas e limitadas. De qualquer forma, talvez o melhor atalho para se chegar a um posicionamento aceitável sobre o assunto seja, considerando que essa voz é um fenômeno psíquico comum humano, racionalizar que não se pode tomá-la pura e simplesmente como “voz de Deus” por não se conseguir provar que não seja a “voz de Deus” – uma falácia do tipo *argumentum ad ignorantiam*. Logo, pelo fato de a voz da consciência ser corriqueira às pessoas e que, às vezes, essa voz também pode sugerir o que é claramente errado (segundo princípios religiosos inclusive), e, assumindo-se que o conceito para Deus refere-se a um ser perfeito, sem exclusão do aspecto ético, é mais provável que tal voz se trate apenas de um mecanismo autossugestivo da mente humana. Um mecanismo com a finalidade de manter um mínimo fluxo de consciência da realidade perceptível ou imaginável, e daquilo que se deve ou não fazer a cada instante, assim, poupando a pessoa de ter que se esforçar para decidir sobre trivialidades do dia a dia.

Já Zubiri (1993) vai responder a esse quesito num primeiro momento afirmando que essa “voz da consciência” pode vir a ser, sim, para o crente, uma “ressonância do divino” – o que particularmente não foi para mim uma descoberta agradável de sua opinião, visto que não me ajudaria na construção dos meus argumentos, nesse sentido, claramente contrários aos dele. Pois no meu entender é a realidade objetiva humana que pulsa na sua voz da consciência e ganha forma subjetiva. Ou como coloca Alves (1999, p. 100) de uma forma mais poética: “Só poderei reconhecer-me na imagem do espelho, se souber que não existe ninguém lá dentro. Só poderei reconhecer-me em minhas ideias de Deus se souber que não existe Deus algum... Sou eu o único absoluto...”. Esta seria, então, a voz da divindade enquanto uma categoria metafísica (pois não pertencente ao mundo sensível) porém como um construto do sujeito e não propriamente a “voz de Deus”. O que, novamente, não significa dizer, de uma perspectiva metafísica, que havendo um Deus, ele não possa fazer ouvir sua “voz” no pensamento humano, que lida tanto com informações que lhe chegam do mundo sensível, como é capaz de racionalizar sobre abstrações, inclusive as que dizem respeito a uma transcendência do mundo natural. Porque, para mim, parece evidente que, nem toda “voz da consciência” é uma “ressonância divina”, considerando, conforme já abordado (inclusive sob o ponto de vista de Zubiri) que o divino é uma manifestação única, porém, percebida

diferentemente, de acordo com a cultura e conhecimento de mundo de cada um. Pode-se, portanto, até se aceitar que a voz que conduz, por exemplo, um fanático a um ato terrorista seja, dentro de determinada lógica, a “voz de Deus” para ele, pois o Deus em que ele crê é um Deus em consonância (para usar um termo musical/físico, como Zubiri) com tal ato de violência. Todavia, não se pode dizer que para outros crentes, com outras ideias a respeito do divino, que igualmente aceitem essa mesma “voz” como procedente de Deus, até mesmo porque pode ser que haja entre esses quem creia num Deus que seja totalmente oposto ao emprego da violência. Além disso, pelo fato de essa “voz da consciência” poder ser desobedecida, faz-se crer que há uma faculdade mental exterior a ela e que serve de parâmetro para as ações humanas e essa é a razão. Assim, chega-se, novamente, a um ponto também já abordado neste trabalho, o de que não é possível avaliar metafisicamente o fenômeno religioso quanto à sua validade metafísica simplesmente porque a matéria do sagrado/divino não está manifesta ao mundo sensível, podendo apenas ser “acessada” parcialmente pela subjetividade humana. Pois, aquilo que não está manifesto no mundo sensível, como diz Bergson (2005), não pode ser conhecido pela razão humana, apenas imaginado pela intuição. Dessarte, se há uma divindade criadora que se vela para além da natureza, sua representação só é possível enquanto construto cultural humano, representação essa apreciável sobretudo no bem moral⁴³ e nos prazeres sensíveis e racionais. Logo, caberia apenas a uma razão fundada em valores morais tais como, respeito à vida, à liberdade, à tolerância, à empatia, à justiça, entre outros, para avaliar o caráter humanístico ou benéfico das “vozes da consciência”, assim como das religiões.

43 O que aqui se intenciona com a expressão *bem moral* sobrepassa as definições surgidas em determinados momentos da história da filosofia, isto é, da relação modelar entre Deus e o mundo físico sob três distintas concepções: uma que o considera como garantia da ordem moral do mundo, outra que o identifica com a ordem moral em si, e, por último, a que o considera criador da ordem moral (Abbagnano, 2007). Bem moral, neste capítulo, abarca tais conceitos e, adicionalmente, àqueles a que se dedicam as religiões em sua essência: a salvação da humanidade, das suas relações, do seu bioma, etc.

Por conseguinte, retornando ao termo deste subtópico, o fanatismo, para se compreender o fanático faz-se necessário entender como é sua cosmovisão religiosa, como é a sua ideia do divino, e ainda, quais são os valores morais sustentados pela sua razão. O fanático é também aquele que acredita ser possível (e intenta realizar) a consubstanciação no mundo sensível daquilo que é metafísico, tal como o divino ou aquilo que aquele acredita ser a vontade plena de um deus ou do sagrado. Soma-se a isso que o fanático é alguém que enseja fazer-se cumprir a escatologia da sua religião, de qualquer maneira, mesmo mediante o desrespeito à vida e aos direitos humanos, mesmo através do uso da violência e do terrorismo de qualquer espécie.⁴⁴ Em todos os casos, o fanático é sempre alguém que falha em racionalizar suas ações, baseando-as apenas na compreensão que possui dos seus dogmas religiosos (e/ou políticos), e contrapondo-se a ideais éticos universais.

Há ainda outro aspecto do fanatismo que não poderia ser omitido deste trabalho, sua incitação pelo materialismo, ou política capitalista, pois, como declara Boff (2009) a lógica interna deste sistema é a cumulação de riquezas e dos meios essenciais à vida, por isso acaba gerando grandes desigualdades sociais (injustiças), explorando e/ou destruindo a força de trabalho e predando a natureza; um sistema que é em tudo competitivo e em nada cooperativo, que se apresenta como democrático, mas que é autocrático economicamente. Por isso, diz Boff (2009, p. 38): “A economia capitalista destrói continuamente a democracia participativa. Onde se implanta, a cultura capitalista cria uma cosmovisão materialista, individualista e sem qualquer freio ético.” E é nessa ausência de partilha material, de organização comunitária, de perscrutação por modelos éticos universalizáveis, e de participação democrática que os movimentos fanáticos e extremistas ganham força. Curiosamente, esse é precisamente o ponto de convergência entre os fanatismos de ordem política e religiosa, quando acontece de ambos movimentos estarem no mesmo flanco, quer do lado dos oprimidos (que encontram na religião o discurso de sua libertação), quer do lado dos opressores (que encontram na religião o discurso legitimador da sua posição de superioridade e dominação), mas esse é um assunto que será abordado detalhadamente apenas no subcapítulo 3.5.4 *Populismo religioso e político*. O que importa, por enquanto, é que, assim como o fanático age ora por motivações religiosas,

44 Um exemplo atual a respeito é o conjunto de ações de caráter genocida praticadas por Israel contra o povo palestino, sob a liderança do partido conservador sionista, Likud, e de seu primeiro-ministro, Benjamin Netanyahu. Tais ações, justificadas por setores religiosos e políticos como parte de um suposto plano divino para acelerar a vinda do Messias e consolidar o domínio de Israel sobre todos os povos e nações da Terra, configuram uma grave violação dos direitos humanos e reforçam um projeto de opressão sistemática.

ora por outras que partem de si, também age por motivos exteriores que o impelem a atos extremistas de intolerância e de agressividade. Küng e Kuschel (1994) também compreendem estar nas esferas sociais político-econômicas o princípio da atitude fanática. No mundo contemporâneo – apontam eles – que passa por uma crise de escala planetária no que tange à economia, ecologia e política, onde há a escassez de entendimento e cooperação global e de visão para o futuro, acumulam-se problemas sociais não resolvidos de todas espécies. E nesse cenário, colocam os dois:

Com especial preocupação observamos como, em muitos lugares deste mundo, líderes e seguidores de religiões incitam repetidamente à agressão, ao fanatismo, ao ódio e à xenofobia, e até inspiram e justificam confrontos violentos e sangrentos. Muitas vezes a religião torna-se abusivamente um instrumento puro para a conquista do poder político e é usada até para desencadear a guerra. Algo que nos enche de uma repugnância especial (Küng; Kuschel, 1994, p. 19-20, tradução minha).

Para Küng (2012) o materialismo, que desumaniza e, igualmente, aliena, é um problema tão preocupante quanto o fanatismo causado pela religião. Semelhante consciência é compartilhada por outros estudiosos da questão, como Castells (2002) que entende que a falha das sociedades em estabelecer ordem acaba por alimentar os movimentos fanático-religiosos. Atesta ele que as comunidades religiosas, sob tais circunstâncias, podem transformar-se em movimentos religiosos fundamentalistas com a intenção de recuperar a moral social, restabelecendo o que, para eles, seriam os valores eternos de Deus, num movimento crescente, a fim de alcançar todo o mundo, construindo-se comunidades de fiéis e, assim, fundando uma sociedade nova. Lê-se:

Os principais elementos constitutivos da estrutura social na Era da Informação, a saber, globalização, reestruturação do capitalismo, formação de redes organizacionais, cultura da virtualidade real e primazia da tecnologia a serviço da tecnologia, são justamente as causas da crise do Estado e da sociedade civil desenvolvidos nos moldes da era industrial. Representam também as forças contras as quais se organiza a resistência comunal, com novos projetos de identidade possivelmente surgindo em torno desses focos de resistência. A resistência e os projetos contradizem a lógica dominante da sociedade em rede ao entrar em lutas defensivas e ofensivas, tendo como cenário três campos fundamentais dessa nova estrutura social: espaço, tempo e tecnologia (Castells, 2002, p. 420-421).

Ou seja, o fanatismo termina por ser, para além de apenas o desvirtuamento da religião, a maneira que alguns encontram para ter o espaço e os meios essenciais à vida que

lhês são negados pela sociedade, no caso dos que se encontram na condição de oprimidos, e a maneira para outros perpetuar seu luxo e sua dominação, no caso de governantes e de classes privilegiadas que se encontram na posição de opressores.

3.5.3 Proselitismo

No Brasil atual, o proselitismo é uma prática comum entre as religiões, sobretudo da parte dos que se denominam evangélicos, quer históricos (batistas, luteranos, metodistas, presbiterianos, etc.), quer pentecostais (igrejas Assembleia de Deus, Quadrangular, etc.), neopentecostais (igrejas Deus é Amor, Missão Mundial, Universal do Reino de Deus, entre outras), ou mesmo de grupos religiosos de origem não evangélica (adventistas do sétimo dia, mórmons e testemunhas de Jeová) – embora projetos de expansão religiosa pelo proselitismo não se restrinjam a esses grupos. O que acontece de maneira a chamar mais atenção a tal respeito é o rápido crescimento de tais seitas entre a população brasileira sob um discurso de oposição a crendices, idolatria e superstição, e de resgate moral através da reinterpretação da Bíblia cristã e dos seus dogmas.

Seja como for, o proselitismo “evangélico” brasileiro é um movimento paradoxal ao se contrapor aos ideais de tolerância religiosa e laicidade estatal dos reformadores do século XVI; e é um movimento que tenta se justificar por meio de discursos de intolerância às demais expressões religiosas, mormente ao catolicismo e às religiões de matrizes africanas, que passam a ser “demonizadas”, a fim de causar nos crentes o sentimento de repulsa e ódio; e tem por objetivo declarado converter o País à fé dita “evangélica”, colocando-a como religião superior às demais, assediando moralmente a liberdade de consciência alheia e difamando outras manifestações religiosas diferentes. Mas, não é proposta desta tese ser de teor teológico, para analisar pormenores em matéria de fé, muito menos é do meu interesse adotar um discurso preconceituoso e/ou difamador de qualquer religião, mas analisar, especificamente, o proselitismo religioso e suas implicações sociais e políticas.

Enfim, o proselitismo acaba por se tornar um dos aspectos mais perniciosos de desvio ético das religiões, pois demanda não apenas a subjugação de sistemas religiosos a uma única crença – sob a égide de que haveria uma única crença verdadeira e superior às demais –, mas curva o senso crítico do convertido ao dogma. Essa alienação da criticidade por parte do

convertido possibilita, entre outras coisas, a manutenção de uma condição de dominação religiosa ou estatal (no caso de Estados teocráticos) sobre a sociedade. E essa condição de subjugação da consciência dos que são convertidos, e de outros sistemas religiosos diferentes ao da religião que se prepondera, é uma forma de violência moral. Não é incomum, também, os mesmos grupos religiosos que lançam mão do proselitismo religioso, valerem-se do proselitismo político, como será tratado mais adiante neste trabalho. O que nos interessa, para agora, é saber que o proselitismo é a maneira pela qual as religiões ganham corpo, isto é, adeptos e poder de influência e/ou dominação; e, para que haja o proselitismo, faz-se necessário que, primeiramente, exista a crença (conflituosa) de que há um sistema religioso superior aos demais ou, até mesmo, a crença de que há uma única religião verdadeira. Nesse sentido, o proselitismo, essencialmente, implica a sobreposição, a supremacia, de um sistema religioso aos outros, desrespeitando-se, portanto, a opinião diferente, e assediando-se, obrigatoriamente, a liberdade de consciência alheia.

Portanto, pode-se afirmar com segurança que o proselitismo é uma prática contrária à ética, ao princípio da tolerância e à própria essência do fenômeno religioso, que almeja o bem da humanidade, o respeito à pessoa humana integralmente, inclusive às suas crenças e individualidade. Sustentar tal posicionamento não é o mesmo que ser intolerante às religiões ou à possibilidade de que haja um espaço e um meio para que essas professem abertamente suas crenças e dogmas. O que não pode acontecer é que essa liberdade discursiva ocorra de maneira proselitista e ofensiva aos demais credos e grupos religiosos – o que, por sua vez, requer a superação de uma outra forma de desvirtuamento manifesta no fenômeno religioso, e que será tratado a seguir: o populismo.

3.5.4 Populismo religioso e político

Para tratar do populismo, duas coisas importa ter em mente: a primeira delas é que, por vezes, o fenômeno religioso torna-se vítima de práticas populistas dirigidas por grupos de influência ou mesmo pela figura de um líder – esses podem surgir da própria comunidade religiosa em questão, sendo por ela aclamados como seus representantes. A segunda consideração é a da possibilidade de o fenômeno religioso tornar-se objeto da manipulação pelo populismo empregado por figuras exteriores à comunidade religiosa, um político, por

exemplo, que defende (ao menos em seu discurso) pautas e valores correntes na religião na qual busca apoio partidário.

Assim, tendo-se em vista o problema do populismo religioso, vale recuperar a seguinte fala de Rubem Alves: “Notemos que o discurso teológico é sempre o discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há um sujeito que se esconde.” (2004, p. 45). É bastante apropriado começar esta matéria destacando a parcialidade presente em todo produto humano – sendo essa noção, também, uma das maneiras de se proteger contra qualquer forma de manipulação de opinião. Notadamente, conforme já comentado, a tendência generalizada das religiões, mormente nas de caráter revelatório (judaísmo, cristianismo e islamismo), é anular tal pressuposto, negando o aspecto humano e histórico de seus textos sagrados e dogmas, que passam a ser tomados literalmente por “palavra de Deus”.

Entretanto, que não haja textos ou discursos imparciais, ou seja, que todas as obras, mesmo as de cunho sagrado, foram ou são mediadas por alguém e pela sua cosmovisão, não é um conhecimento patente ou óbvio para muitas pessoas, inclusive e, talvez, principalmente para as crentes. Tome-se um prosélito religioso, um cristão, por exemplo, que ao iniciar-se no cristianismo, não tendo participado dos processos de construção dessa religião, isto é: da percepção inicial e descritiva da divindade a que se dedica, da organização litúrgica, ritualística e hierárquica em seu corpo religioso, e da sua elaboração escatológica e dogmática. Ao se converter ao cristianismo, essa pessoa recebe da Igreja todas essas coisas prontas, por assim dizer. Para ele, que não passou pela devida formação acadêmica crítica sobre o cristianismo, será difícil, imerso nesse meio religioso, chegar à compreensão de que todos esses processos constitutivos concluídos do cristianismo, aos quais se espera que ele simplesmente conheça e acate, não foram sempre assim, não surgiram “prontos”. A exemplo disso, tome-se a própria Bíblia cristã, obra polifônica (de discursos que, por vezes, se contradizem), escrita em grande parte por autores incertos ou desconhecidos, compilada em diferentes épocas e regiões do mundo, por motivos diversificados e, por fim, fechada canonicamente no século IV da era cristã (McDonald, 2013). Ora, tais textos sagrados ao cristianismo, na forma como chegam às mãos do cristão – a Bíblia –, são levemente aceitos como algo que sempre existiu assim apresentados: livros coesos e bem-escritos, conforme a norma culta, com títulos, subtítulos e autoria. Quando em realidade, o que se sabe é que tais textos são em sua maioria de autores desconhecidos; alguns são fragmentos de textos de

diferentes épocas, de diferentes autores, porém, compilados sob um único título de obra e autoria. Muitos dentre esses livros sagrados possuem diferentes versões e variantes textuais que não estão na impressão que chega à mão do crente. Esse sequer imagina que a versão que lhe chegou à mão passou, além de uma escolha editorial, por correções textuais a fim de eliminar erros de concordância, de ambiguidade, de falta de clareza, de coloquialismos entre outras “anomalias”, mas que, a cabo, assumem uma forma coesa e de fácil leitura. Também não imagina esse novo crente que tantas outras obras sagradas que faziam parte do uso litúrgico corriqueiro do cristianismo, desde o seu surgimento até o século IV, foram deixadas de fora do cânon bíblico por escolha de uma única pessoa e a mando de um imperador (McDonald, 2013). Esses são apenas alguns dos quesitos que o cristão leigo desconhece sobre seu livro sagrado, a Bíblia, e que o torna vulnerável aos que se utilizam da religião, “em nome de Deus”, para a dominação. A questão aqui a se levantar é como ocorre essa dominação. Como eu dizia, uma das possíveis respostas é por meio do populismo.

Segundo Sampaio (*in* Canas, 2020), o populismo é uma prática política relativamente recente, com início reconhecido datando do final do século XIX e que paira como um problema aos Estados democráticos até a atualidade, pois visa a obtenção de vantagens pelo apelo a reivindicações baseadas em apresentações caricaturescas da realidade, isto é, fundamentadas em fatos distorcidos ou em “meias verdades” amplamente popularizados. Nada obstante, o termo populismo encontra na literatura científico-política uma vasta amplitude de contornos e definições para diferentes panoramas socioculturais e políticos globais. Um desses conceitos, e de aspecto mais generalizado, gira em torno da presença de um líder carismático, que surge como um “fenômeno”, um “mito”, e assume um discurso e uma estratégia política demagógica, centralizadora e de base ideológica, geralmente reproduzindo discursos demóticos de cunho moralistas, xenofóbicos, contrário a minorias socioantropológicas e de exaltação da liberdade individual em contraposição à democracia (Barreiros *in* Canas, 2020). Outra maneira de delimitar o populismo é a ideacional que, conforme Barreiros (*in* Canas, 2020), sintetiza-se no conjunto das seguintes ideias: uma polarização maniqueísta, alicerçada numa “cosmologia moral” estabelecida entre extremos antagônicos compostos de um lado pelo “povo puro” e, do outro, por qualquer coisa que supostamente ameace a homogeneidade desse povo, suas virtudes ou legitimidade. Ou seja, o populista valer-se-á de um discurso polarizado, posicionando de um lado um ideal purista de

povo, de nação, ou de religião (ou das três coisas ao mesmo tempo) e, do lado oposto, posicionando tudo aquilo que deseja combater, bastando nomeá-lo, a citar: “os imigrantes estrangeiros”, ou “o comunismo”, ou “a homossexualidade”, ou “as religiões afro-brasileiras”, etc. Nessa direção, o populismo, ao menos no contexto brasileiro, é porta-voz de pseudovirtudes, de um pseudonacionalismo; é a exaltação de ideais antipluralistas, antidemocráticos, racistas, homofóbicos, misóginos, elitistas, segregacionistas, grosseiros e deturpados do que seria uma sociedade correta, justa, virtuosa, ou, se preferir, nos termos de cunho moralista evangélico frequentemente usados nos discursos populistas do Brasil atual: “temente a Deus”, “cristã”. Ou, segundo a percepção de Sampaio (*in* Canas, 2020, p. 386):

O populismo da América Latina, por traços e peculiaridades que o distinguem de outras de suas variantes, merece a atenção da Ciência Política, especialmente ao se ver potencialmente sujeito a atuais influências oriundas de modelos inspirados na hostilidade, na xenofobia, em discriminações explícitas e em segregacionismo interno e externo, que podem até mesmo afetar o delicado sistema geopolítico da região.

Enfim, conforme supramencionado, o discurso populista, por vezes, pode mesclar-se com discursos de outras ordens, tal como o religioso. Isso ocorre apenas nos populismos com ideologia de núcleo fraco e que, portanto, como descreve Barreiros (*in* Canas, 2020) ao adaptarem-se a outras ideologias preexistentes, identificariam nessas a própria manifestação política populista. É, pois, exatamente assim que o populismo político exerce sua influência exterior dentro dos sistemas religiosos. É também a partir desse tipo de apoio público que os líderes populistas conseguem chegar a posições de governo, não lhes faltando a aura messiânica como “salvadores da pátria”. A tal respeito Sampaio (*in* Canas, 2020, p. 65) se manifesta criticando:

O populismo, impulsionado por crises, fragilidades institucionais, desgaste dos partidos e marcado pelo individualismo, promete à população descrente e desacreditada a ideia de que por suas próprias condutas fixará seus rumos e seu destino. É exatamente esse o fenômeno que proporciona o nascimento de lideranças carismáticas autoinvestidas como salvadoras.

Em suma, não diferente da possibilidade do surgimento de líderes de discurso e postura populistas no âmbito político, também no meio religioso corre-se esse risco. Risco de que seus líderes, tentados pela concupiscência do poder, se posicionem como solucionadores

dos problemas dos crentes e da sociedade como um todo, prometendo-lhes, demagogicamente, curas, empregos, paz e salvação. Mas, não só dessa auto investidura como “salvador” se serve o líder populista, seu discurso é difamatório e caluniador, desqualificando pessoas e opiniões que lhes são contrárias. Dessarte, ao estereotipar pessoas e ideias ele consegue influenciar a opinião do seu público-alvo. Por isso, há de se pensar os líderes populistas como manipuladores. Na obra *Estudos sobre o populismo: uma perspectiva panorâmica*, coordenado por Canvas (2020), vários autores compartilham da opinião de que o populismo, conforme aqui abordado, é um fenômeno político que, desde seu surgimento no século XIX, assume diferentes roupagens culturais, mas todas com pontos de semelhança, por exemplo, o fascismo de Benito Mussolini supostamente defendendo “Deus, pátria e família” e que ressurge demagogicamente como slogan político dos grupos conservadores brasileiros, desde aqueles responsáveis pela ditadura militar iniciada em 1964, até o presente momento com o bolsonarismo e a tentativa de golpe de Estado, em 2023. E o apelo de que se valem tais líderes populistas está claramente nas realidades antagônicas em seus discursos que compelem o crente a estar do seu lado, o lado “correto”, o lado de “Deus”, da “Pátria”, da “Família”. Dessa forma fica reflexamente dito que qualquer outro lado, que não o seu, é “errado”, não podendo, na sua opinião, todos estar igualmente corretos na busca do que se tem por bem, por valoroso ou virtuoso.

Ademais, no âmbito do fenômeno religioso, o manipulador vale-se ainda do pensar relacional que, segundo Zubiri, é, antes de tudo, uma maneira de se pensar estando imerso, envolvido, em uma situação religiosa. Ele explica: “Não se trata de pensar sobre uma situação religiosa, mas a partir de uma situação religiosa. Trata-se, pois, de um modo de pensar determinado por e para uma situação religiosa.” (1993, p. 126, tradução minha). Ou seja, por ser essa uma situação religiosa, o crente tem nela a experiência vívida de sua religião e que resultará não apenas na sua cosmovisão (a partir da qual fará seus juízos de valores na sociedade), mas num perfil estruturador da sua ideia de Deus e da sua divina vontade. O pensar relacional engloba, então, as situações religiosas e as ultrapassa, transcendendo à compreensão conceitual dos valores morais que implicam a postura religiosa e social do crente. Zubiri coloca isso da seguinte maneira:

O movimento do pensamento religioso como pensamento em direção à divindade é essencialmente transcendente não apenas por seu termo, mas também por sua

própria estrutura, porque não se atribui a nenhuma das formas concretas de pensamento. Em última análise, é isso que expressamos quando dizemos: “o que eles queriam dizer com isso”, “em que estavam pensando”. Esse momento do querer expressa a transcendência do pensamento em relação às formas concretas que esse mesmo pensamento pode possuir (1993, p. 128-129, tradução minha).

O problema, novamente, é que a construção de tais conceitos metafísicos abordados também pelas religiões geralmente é feita com o emprego de conceitos indeterminados, de ideias reguladoras – para usar um termo kantiano –, tais como a justiça, o bem, o mal, etc., e que são vazios em si de uma significação plena e que, portanto, necessitam de um contexto para que assumam o devido significado. E é justamente dessa ausência de significados que o populismo se vale para manipular. O populismo há de interpretar e veicular a sua interpretação (dada como unívoca e correta) do que vem a ser aqueles e outros termos e isso não partindo de uma devida reflexão e compreensão filosófica, científica, social, histórica, humanista, ou mesmo teológica, mas segundo seus próprios interesses. Moldando, assim, a forma de pensar do crente como melhor lhe apraz. E como é que o crente aceita essa manipulação da sua forma de pensar, essa modelagem da sua opinião? Ora, de acordo com Maduro (1983), a religião dá o que determinado segmento popular pede. Aquele sociólogo e teólogo explica que existe no fenômeno religioso um interesse intrínseco por elaborar uma visão religiosa do mundo a partir da qual se permita ao crente se situar, orientar, e agir da maneira mais satisfatória possível em seu meio ambiente natural e social. A tal esforço por elaborar essa visão do mundo religioso ele chama de “trabalho de produção especificamente religiosa”. Pois bem, o trabalho de produção especificamente religiosa, ou trabalho religioso, é, antes de tudo, um esforço a favor dos interesses de determinados grupos e comunidades religiosas e nasce da experiência coletiva de uma personalidade carismática, isto é, uma pessoa ou grupo de pessoas que demonstre em atos e palavras os elementos necessários para iniciar um processo social de construção cosmológica religiosa. O curioso é que esse processo de construção cosmológica não é de responsabilidade exclusiva da personalidade carismática, mas da coletividade dos crentes. Ei-lo, porém, nas próprias palavras de Maduro (1993, p. 116-117):

Na medida em que o interesse religioso impele à construção de uma representação do mundo mediante um trabalho religioso cuja componente intelectual é – como vemos – básica, nessa mesma medida o trabalho religioso é um trabalho subjetivo. E na medida em que o interesse religioso tem como portadores grupos sociais

formados por indivíduos, indivíduos que serão os “depositários” daquela representação do mundo a que os leva esse interesse, nessa mesma medida o trabalho religioso é trabalho individual. Mas o trabalho religioso não é trabalho nem puramente subjetivo nem exclusivamente individual, de modo algum.

Desse modo, segundo Maduro, sendo o trabalho religioso tanto de caráter individual (subjetivo) como coletivo (objetivo), é essa mesma coletividade que participa e determina, direta ou indiretamente, a elaboração da própria cosmovisão para a qual o interesse religioso faz-se, por fim, tendencioso – em se tratando da questão populista, poder-se-ia afirmar, em face ao exposto, que o crente é manipulado, também, por assim o permitir ou, até mesmo, por assim o desejar, pois é ele que cria as condições para o manipulador atuar e é ele quem lhe concede autorização para tanto. Enfim, defende ainda Maduro (1993) que os instrumentos do trabalho religioso (por exemplo, a linguagem) são constantemente transformados e utilizados pela coletividade, que as toma como um meio para um fim social, mais especificamente, o da preservação ou transformação de uma determinada situação, interna ou externa, à coletividade portadora de tais interesses religiosos. Interessante e especificamente neste ponto da sua teoria, Maduro encontra eco no pensamento crítico do teólogo da libertação, psicanalista e escritor, Rubem Alves, que em sua vida combateu, por meio de seu discurso, o populismo, a intolerância religiosa e a repressão ao pensamento racional, livre e democrático dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Diz Alves (1999, p.110-111):

Reencontramo-nos assim no mundo dos profetas em que a religião aparece com toda a sua ambivalência política: os sonhos dos poderosos eternizam o presente e exorcizam um futuro novo; os sonhos dos oprimidos exigem a dissolução do presente para que o futuro seja a realização do Reino de Deus, não importa o nome que se lhe dê.

Nesse sentido, ao se entender o trabalho religioso como de predicação objetivo, como defende Maduro, admite-se que boa parte da matéria-prima de tal trabalho religioso já faça parte da experiência coletiva do crente (leigo ou clérigo) que o desenvolve; e que essa matéria-prima será, em um estado posterior, algo constitutiva e objetivamente presente na religião, quer sob a forma de discursos orais, escritos, icônicos e gestuais, de espaços devidamente organizados ou mesmo de comportamentos observáveis com caráter sistemático, como igualmente tematiza Maduro. Entretanto, e para não aparentar uma contradição neste trabalho quanto a tudo que já foi dito sobre a religião como sendo um produto da

subjetividade humana, importa salientar que, ao indicar a possibilidade de se avaliar o trabalho religioso, ou qualquer aspecto que lhe seja pertinente, a partir de um viés objetivo, Maduro (e eu por suas palavras) não tem pretensão alguma de minimizar o caráter individual e subjetivo da religião, mas destacar que o fenômeno religioso também possui um aspecto social-objetivo – até mesmo porque, como lembra Berger (2013), qualquer organização social humana, inclusive a religião, que não atinja um determinado grau de objetividade não pode ser considerada como real. Enfim, aquilo que Maduro traz, e que aqui cito, serve adequadamente aos propósitos desta investigação, complementando as demais propostas explicativas a respeito do surgimento do fenômeno religioso. Segue, porém, um fragmento do texto em que Maduro aborda, diretamente, a discussão e que vale ser apreciado em suas próprias palavras:

Em síntese, digamos que a religião – qualquer religião – não é tão-só nem primariamente um conjunto dado, já estruturado, de práticas e discursos referidos a forças sobrenaturais e metassociais. De modo algum. A religião – qualquer religião – é resultado de um processo de produção, produto de um trabalho socialmente objetivo de estruturação da experiência coletiva de uma comunidade (ou de um grupo social), a partir do contato com uma personalidade carismática e tendo na base o interesse de contar com uma visão do mundo referida a forças sobrenaturais e metassociais. A religião – qualquer religião – antes de ser cristalizada em um sistema de práticas e discursos referidos a forças sobrenaturais e metassociais, ou seja, antes de ser produto, é processo de produção (1983, p. 118).

Enfim, antes de se chegar a uma opinião mais esclarecida sobre o populismo, é mister comentar a influência que o argumento de autoridade possui. Argumento esse que, no enquadramento da discussão em questão, assume uma especificidade reforçadora de todo o processo de manipulação a partir do pensamento religioso. Pois bem, foi comentado que as religiões constituem-se tanto por propriedades subjetivas como objetivas, ora sendo um produto da coletividade, ora moldando essa mesma coletividade; dando-lhe uma cosmovisão; ditando-lhe seus valores morais; fixando-lhe a ordem social como, a seu ver, deve ser observada. Em vista disso, e ao se considerar a alienação do crente de seu pensamento crítico por meio da modelagem da sua opinião pelo discurso populista, vale ressaltar o que coloca Berger (2013, p. 105):

A propósito, é muito importante recordarmos que os papéis não são apenas padrões externos de conduta, mas são interiorizados na consciência daqueles que os desempenham e constituem um elemento essencial da identidade subjetiva desses

indivíduos. A mistificação religiosa dos papéis interiorizados, além de os alienar, em termos de duplicação da consciência discutida acima, também facilita um processo adicional de falsificação que pode ser descrito como má-fé.

Objetivando-se, então, uma melhor compreensão do processo de interiorização de padrões de conduta pelo crente e como isso aliena sua opinião crítica para o manipulador, faz-se necessário examinar em que se baseia o pensamento bergeriano para responsabilizar o argumento de autoridade religiosa como instrumento de manipulação. Nesse sentido, parte-se da concepção daquele sociólogo de que a função de qualquer sociedade é a nomização da vida. Explica-se: para Berger, o *nomos*⁴⁵ (ou o convencionamento dos papéis sociais humanos) socialmente estabelecido é uma maneira de a sociedade proteger-se da desordem e do terror – na verdade, para ele, a própria organização humana em sociedade seria uma nomização. Dessarte, e de uma perspectiva antropológica, haveria uma pressuposição de que é uma exigência congênita humana, uma força quase que instintiva, de impor uma ordem significativa à realidade. Por sua vez, tal ordem pressuporia um empreendimento social para ordenar a construção e manutenção da vida humana, e, por conseguinte, estar segregado da ordem social exporia a pessoa humana a condições e perigos que ela sozinha seria incapaz de enfrentar. Além disso, estar-se separado da sociedade infligiria ao indivíduo intoleráveis tensões psicológicas baseadas na radicalidade antropológica associativa humana – é da natureza humana uma existência comunitária e cooperativa, e, privar-se de tal aspecto da existência seria, então, incorrer no perigo da ausência de sentido, segundo Berger. Por isso, para ele (2013, p. 35):

Esse perigo [de ausência de sentido] é o pesadelo, por excelência, em que o indivíduo é mergulhado num mundo de desordem, incoerência e loucura. A realidade e a identidade são malignamente transformadas em figuras de horror destituídas de sentido. Estar na sociedade é ser “são” precisamente no sentido de ser escudado da suprema “insanidade” de tal terror.

Assim, conclui Berger, a anomia não é condizente com a natureza humana, podendo, inclusive, fazer com que a pessoa humana prefira a morte, a existir à margem de uma organização social. Salienta ele ainda que, “Reciprocamente, a existência num mundo nômico

45 Nomologia é um termo utilizado para indicar a ciência da legislação (Abbagnano, 2007). Para Berger, *nomos* é o sistema de significados, valores, normas e crenças que dá sentido e ordem à vida humana; é aquilo que estrutura o mundo social e que é percebido como “natural” ou “normal” por uma sociedade.

pode ser buscada a custo de todas as espécies de sacrifício e sofrimento – e até a custo da própria vida, se o indivíduo estiver persuadido de que esse sacrifício supremo tem alcance nômico.” (Berger, 2013, p. 35). Essa citação é um importante ponto a se levar em consideração quando se avalia a prática fanatizada do crente, assim como o porquê de ele se permitir moldar e alienar pela religião;⁴⁶ religião que acabaria sendo, por mais irracionalmente constituída que fosse, o agente do nomos para o crente. A esse respeito, Berger vai adicionalmente explicar, de um viés filosófico, que o nomos e o cosmos aparecem como coextensivos; que nas sociedades arcaicas, o nomos é um reflexo microcósmico do mundo existencial humano como expressão de significados inerentes ao universo em si; ao passo que, na sociedade contemporânea, essa cosmificação do mundo social muda de foco, assumindo um aspecto “científico” sobre a natureza humana em vez da natureza do universo. Em qualquer dos casos em que o termo nomos seja entendido, cosmológica ou antropologicamente, para expressar a “natureza das coisas”,⁴⁷ o que importa é que ele é o referencial para o estabelecimento e manutenção das formas associativas humanas, dentre as quais, destaca Berger (e que a este trabalho interessa), a religião.

A religião, portanto, para Berger, pode ser compreendida tanto como o empreendimento humano que estabelece um cosmos sagrado, como pela cosmificação feita de maneira sagrada. Já por sagrado, ele entende a qualidade do poder misterioso e temeroso, distinto do ser humano, apesar de com ele relacionado, e que se tem por presente em certos objetos (naturais ou artificiais) da experiência humana: animais, homens, e objetivações culturais. Ou seja, o sagrado pode ser atribuído a lugares, a instrumentos, a figuras religiosas ou políticas, a costumes e a instituições. Dessa maneira, o sagrado pode “encarnar-se” na concepção religiosa, assumindo a imagem desde seres espirituais locais a grandes divindades cósmicas, que podem ainda, preferencialmente, serem cridas por alguns como forças ou princípios supremos que governam o cosmos, desprovidas, porém, de qualidades pessoais, sem perder seu status de sacralidade. Em suma, o sagrado enquanto apreensão humana se

46 À religião soma-se a política, como se viu recentemente no Brasil, com o movimento bolsonarista. Multidões, movidas por um culto irracional ao seu “Mito”, entregaram-se a manifestações dramáticas e perigosas, pondo em risco suas próprias vidas e as de terceiros. Atores esses que culminaram em episódios de violência, vandalismo e terrorismo, dirigidos contra o Estado democrático de direito, contra a soberania brasileira, e em defesa da derrubada de algumas de suas instituições republicanas.

47 No contexto em questão, “natureza” está no sentido de “ordem”.

dirige à humanidade e a coloca em ordem, dando-lhe significado existencial. Ora, conforme já foi exposto neste trabalho, o sagrado está em oposição semântica ao profano. Disso Berger concorda, todavia, ele levanta para o sagrado ainda outra categoria que lhe é oposta, a do caos. Dessarte, o cosmos estaria em oposição ao caos de onde emerge, ao mesmo tempo em que o cosmos sagrado, que transcende e inclui a humanidade na sua ordenação da realidade, existiria para protegê-la do terror da anomia. Por tais motivos é que seria importante ao crente encontrar-se numa relação “correta” com o cosmos sagrado, a fim de ser protegido contra a ameaça do caos.⁴⁸

Berger defende, além do mais, que são intrinsecamente precárias todas as construções sociais humanas, pois as mesmas estariam constantemente ameaçadas pelo egoísmo e a estultice das pessoas. Ademais, por melhor que fossem os programas e objetivos de uma determinada sociedade ou instituição, ela estaria sob o constante risco de ser sabotada por indivíduos com interesses conflitantes nela presentes. Por isso, entretanto, para atenuar tais ameaças, é que alguns processos fundamentais de socialização e de controle social acabam emergindo; sendo que, para Berger, a socialização teria por objetivo garantir um consenso perdurável das peculiaridades mais importantes de determinada sociedade, ao passo que o controle social deveria conter dentro de limites toleráveis as resistências individuais ou grupais com relação aos interesses preestabelecidos de tal sociedade. Mas haveria ainda outro processo significativo para garantir a ordem nas sociedades humanas: o processo da legitimação, que seria, segundo Berger, o conhecimento socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, a legitimação serve de resposta a quaisquer perguntas sobre os porquês dos dispositivos institucionais, mas não apenas respostas, justificativas para o agir em defesa da manutenção de tais instituições e da ordem social dessas instituições, não importando sua natureza, ou, em suas próprias palavras:

Qualquer exercício de controle social exige também a legitimação além da facticidade autolegitimante dos dispositivos institucionais – precisamente porque essa facticidade é posta em dúvida pelos recalcitrantes que precisam ser controlados. Quanto mais viva essa resistência, e mais drásticos os meios empregados para vencê-la, mais importante será dispor de legitimações extras.

48 Esse pequeno trecho discursivo foi percorrido até aqui sob a orientação de Berger para se compreender, de uma perspectiva socioantropológica, principalmente o porquê do surgimento da religião. O que será abordado, a seguir, é uma hipótese, também defendida por aquele autor, de como a religião organiza o mundo humano valendo-se de alguns mecanismos de controle, dentre eles os processos de legitimação de poder.

Essas legitimações servem para explicar porque a resistência não pode ser tolerada e para justificar os meios pelos quais é sufocada (Berger, 2013, p. 44).

Berger, na construção desse seu pensamento, afirma que todo conhecimento objetivado é por si só legitimante – o que será explicado mais adiante – ou seja, que:

O nomos de uma sociedade legitima-se antes de tudo pelo simples fato de existir. As instituições estruturam a atividade humana. Quando os sentidos das instituições são integrados nomicamente, as instituições são *ipso facto* legitimadas, até o ponto em que as ações institucionalizadas aparecem como “evidentes por si mesmas” aos que as executam (Berger, 2013, p. 43).

Condensando o supracitado, Berger está a significar que as sociedades humanas se legitimariam por si próprias em virtude, simplesmente, da sua facticidade objetiva. Ou seja, porque uma determinada coletividade acredita em algo ou visa algo, ela se organizaria em sociedade a fim de satisfazer sua crença ou alcançar seu objetivo, e isso justificaria a forma que venha a assumir enquanto corpo social. E para que o nomos dessa dada sociedade seja transmitido com o passar das gerações e a perpetue, seriam, então, criadas fórmulas legitimadoras para responder às perguntas que viessem a surgir a seu respeito nas gerações futuras.

Ora, num primeiro contato com esse pensamento bergeriano é difícil aceitá-lo de imediato por não estar acompanhado de suas fundamentações, por se apresentar ao leitor de maneira quase análoga ao argumento de legitimação das sociedades humanas a que analisa – “porque é assim!” –, como caráter pré-teórico, para usar um termo dele próprio. Porém, mais adiante, em sua obra, Berger apresenta sua fundamentação e, expandindo sua argumentação, elucida que a facticidade do mundo social basta para sua autolegitimação, contanto que não surjam novos paradigmas que lhe exijam novas explicações. E como se daria a legitimação em qualquer dos casos? Para ele a legitimação pode dar-se em diversos níveis: o da facticidade autolegitimante, que seria o motivo inicial para algo; o das legitimações secundárias, necessárias devido aos desafios lançados à facticidade – esse último poderia ainda ser dividido em subníveis de legitimação, por exemplo, o pré-teórico, em que devem se encontrar afirmações tradicionais simples, que declara que algo é de um jeito, simplesmente, “porque é”, ou “porque sempre foi assim”. Haveria também um nível incipientemente teórico no qual a legitimação é dada na forma de provérbios, máximas morais e sabedoria tradicional

– sobre tal nível Berger (2013, p. 44) diz: “Esse tipo de tradição popular legitimante pode ser ulteriormente desenvolvido e transmitido sob a forma de mitos, lendas ou contos populares.” Então, haveria ainda as legitimações explicitamente teóricas, que dão conta das explicações e justificativas dos setores específicos do conhecimento da sociedade em questão. E, finalmente, as legitimações como construções altamente teóricas por meio das quais o *nomos* de uma sociedade é reconhecido *in toto*. Mas, antes de se retornar à questão principal deste subcapítulo, o populismo, e sem, contudo, se aprofundar nos pormenores de cada um dos níveis de legitimação citados acima, o que importa ainda destacar do assunto é o seguinte:

A legitimação tem um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo. As legitimações existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas. Constituem parte do “saber” objetivado da sociedade. Para se tornarem efetivas no respaldo da ordem social terão, entretanto, de ser interiorizadas e servir para definir igualmente a realidade subjetiva. Em outras palavras, a legitimação efetiva importa no estabelecimento de uma simetria entre as definições objetiva e subjetiva da realidade. A realidade de um mundo enquanto socialmente definido deve ser mantida externamente, no trato dos homens uns com os outros, bem como internamente, na maneira pela qual o indivíduo apreende o mundo no íntimo de sua própria consciência. O objetivo essencial de todas as formas de legitimação pode, assim, ser descrito como manutenção da realidade, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo (Berger, 2013, p. 45).

Enfim, é justamente essa cosmovisão socialmente definida e intimamente abrigada na consciência humana, de que trata Berger – e que pode, como ele também disse, ser alvo de pessoas mal-intencionadas –, que possibilita a legitimação não apenas dos motivos de ser de determinada sociedade e sua infraestrutura, mas também a legitimação de suas ações em nome de um dogma, de um deus, de uma escatologia. Legitimações essas que podem, por sua vez, constituírem-se sob quaisquer argumentos, por mais irracionais que sejam, e que o populista há de empregar com o propósito de convencer e manipular o crente.

Em suma, as religiões, enquanto sociedades humanas, assumem um papel conservador e legitimador da ordem social como realidades sagradas de amplitudes universais, nomizando e naturalizando para os crentes as adversidades da vida, as injustiças e desigualdades socioeconômicas, as hierarquias e divisões classistas, a condição de dominadores e dominados, etc., como desígnios divinos, como vontade soberana de Deus. Mas, igualmente, as religiões também podem se opor a tais estruturas opressivas e classificá-las em seu discurso como antagônicas à vontade divina. Tudo isso vai depender da cosmovisão da coletividade

religiosa, da existência de uma figura carismática que inicie um movimento em qualquer um desses sentidos, da devoção cega do crente ao discurso religioso, ou da sua postura crítica e consciência de que há valores universais anteriores aos preceitos religiosos que importam para o bem maior da humanidade. Tudo vai depender do poder persuasivo dos conceitos legitimadores das estruturas religiosas e de como outras esferas sociais, como os Estados, por exemplo, interagem com as primeiras. Tudo vai depender da natureza da índole dos indivíduos formadores dessas organizações sociais, da existência ou não de discursos populistas e do grau de letramento político dos crentes para percebê-los e refutá-los. Lamentavelmente, porém, nem sempre é o caso de se contar, nas esferas sociais, com pessoas com criticidade e clareza políticas mínimas necessárias para não se deixarem levar pelo populismo religioso e o populismo político no contexto religioso. E quando é o caso das religiões perderem o foco humanístico do seu fazer, adotando o populismo como sua prática, por exemplo, então pode-se dizer com base em tudo que já foi explanado até aqui, que elas desviaram-se da sua função por excelência. Sobre o mesmo tema discorre Berger (2013, p. 57-58):

Há acontecimentos que, afetando sociedades ou grupos sociais inteiros, proporcionam ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia. Tais situações podem ocorrer como resultado de catástrofe natural, guerra ou levante social. Em tais conjunturas as legitimações religiosas tomam quase que invariavelmente a frente. Além disso, sempre que uma sociedade precisa motivar seus membros para matar ou arriscar a própria vida, consentindo assim em serem postos em situações marginais extremas, as legitimações religiosas adquirem importância. Assim, o exercício “oficial” da violência, seja na guerra ou na aplicação da pena capital, é quase que invariavelmente acompanhado de simbolizações religiosas. Nesses casos a legitimação religiosa tem a já discutida “vantagem” de deixar que o indivíduo diferencie a sua “verdadeira identidade pessoal” (que se atemoriza ou tem escrúpulos) e seu próprio eu que desempenhando um papel (soldado, carrasco ou o que seja, papéis nos quais ele pode posar de herói, vingador implacável, e assim por diante). Matar sob os auspícios das autoridades legítimas tem sido acompanhado desde tempos remotos até hoje da parafernália religiosa e do ritualismo. Os homens partem para a guerra e são mortos entre orações, bênçãos e encantamentos. Os êxtases de temor e violência são, por esses meios, mantidos dentro dos limites da “sanidade”, isto é, da realidade do mundo social.

Por fim, pode até ser que alguns crentes tenham, como diz Berger (2013, p. 57), “‘Uma boa sorte’, isto é, morrer conservando até o fim um relacionamento pacífico com o nomos da sociedade a que se pertence – subjetivamente significativo para si mesmo e objetivamente significativo nas mentes dos outros.” Mas isso não equivale a dizer que tais

“sortudos” viveram segundo ideais ético-humanísticos e universais. Outros, porém, exemplificando, os povos autóctones no Brasil, são ainda vítimas do proselitismo religioso, tendo em vista a aculturação e dominação dos mesmos, assim como da apropriação de suas terras (Lima, 1987). Enquanto isso, os crentes, agentes mantenedores do nomos de sua religião, acreditam piamente, ao violentar e subjugar outras culturas, estar cumprindo a vontade de Deus. Portanto, o que se tira de lição desses e de outros exemplos semelhantes é que o crente se torna manipulável porque a cosmovisão que ele internalizou (e que, inclusive, ele próprio pode ter ajudado a construir) exige que ele faça qualquer sacrifício para preservar o nomos da sua religião. Nomos esse que se faz representar num discurso religioso que, igualmente, condiciona esse crente a estar disposto à obediência cega, pois assim o fazendo estará preservado no cosmo (na ordem) e estará a salvo do caos (a ausência de ordem e significado). Além disso, esse crente, se inquirido por outrem ou pela própria consciência, sobre o porquê de assim proceder, baseará sua resposta tão somente no conhecimento objetivado do corpo religioso ao qual pertence, alienando a autonomia da sua consciência a um discurso de legitimação social. Em conclusão, a defesa do nomos da religião, da ordem social que ela salvaguarda e do *status quo* do seu crente, corrobora o questionamento crítico que se faz neste trabalho sobre o conservadorismo religioso em relação a uma ética humanista.

3.6 O CONSERVADORISMO POLÍTICO E RELIGIOSO

Analisado através de um prisma histórico sociológico, o conservadorismo, longe de ser um movimento com diretrizes fixas e invariáveis, é um fenômeno identitário de grupos dominantes que se valem de determinados discursos reacionários não pela defesa, necessariamente, de ideais morais em si – independente se religiosos ou políticos –, mas que justifiquem seus interesses e posturas, sobretudo da conservação do seu *status quo*. Nesse sentido, o conservadorismo pode assumir no curso histórico até mesmo características políticas antagônicas e que precisam ser analisadas dentro do contexto em que se estabelecem. Por exemplo: se em um primeiro momento, tratando-se do Brasil colonial, o conservadorismo era assumir uma postura em defesa da regência portuguesa, não permitindo que o liberalismo iluminista, tal como inaugurado na Inglaterra e na França, fosse discutido e moldasse o

pensamento e a prática política portuguesa em território brasileiro; noutro momento da história do Brasil, após sua independência, ser “conservador” assumiria outros matizes, ou seja, ser conservador passaria a ser entendido como sustentar os ideais liberais, porém não em seu sentido pleno, por assim dizer, (isto é, o direito natural de liberdade de condições políticas e sociais a todos, a existência de um Estado garantidor de direitos a seus cidadãos – sobretudo quanto ao livre comércio, a acumulação de capital e o reconhecimento da propriedade privada), mas defender a releitura do liberalismo europeu tal como ela foi feita pela aristocracia agrária e os comerciantes brasileiros (Azevedo, 1978). Tratava-se, pois de um liberalismo que, em de vez reivindicar chances e condições a todos que quisessem produzir e comercializar, indiscriminadamente, apenas defendia a manutenção do *status quo* daqueles que já eram produtores e comerciantes; um liberalismo que em termos práticos não entendia como cidadãos a todos, que não modificou a sociedade brasileira em sua base, apenas substituiu a regência monárquica portuguesa, em 1822, por uma república aristocrática estabelecida nas terras do Brasil. Tanto é o caso, que se manteve, até 1889, o mesmo modelo econômico escravocrata, só se chegando à abolição da escravatura por pressão comercial exterior. Não havia, portanto, aos “liberais” brasileiros a preocupação com o bem comum; não lhes havia, como bem lembra Barretto (1982), o entendimento liberal de Locke de que o bem comum residiria no bem estar individual, porém, apenas a defesa de uma forma de governo absoluto, então não mais monárquico, mas aristocrático, em que se identificaria o “bem comum” como o bem-estar exclusivamente dessa elite dominante.

Semelhante alinhamento de discursos para fins de manutenção do *status quo* de um grupo minoritário dominante – e que serão interpretados e denominados como de cunho conservador pela História – ocorreu também no período pombalino (Barretto, 1982), quando a corte portuguesa permitiu em seus domínios a instauração da Santa Inquisição que, fazendo uso de um discurso “piedoso”, prendia, torturava e matava injustamente, por delitos religiosos, milhares de pessoas a pretexto de salvaguardar a fé cristã, a família e os bons costumes, quando, na realidade, sua intenção era encher os tesouros do Reino e da Igreja a ele atrelado.

Ademais, importa dizer sobre esse conservadorismo brasileiro do século XVIII, sob roupagem liberal, que, à parte do acréscimo de outras reivindicações econômicas, políticas e sociais que viria a sofrer nos três séculos subsequentes, uma outra característica sua diz

respeito ao individualismo, aspecto esse agravado pelo atraso no campo tecnológico, educacional e de infraestrutura que imperava no Brasil. Tal característica se dá em muito graças às reformas pombalinas, que tinham em vista perpetuar o Brasil enquanto colônia portuguesa, fazendo com que terras portuguesas dalem-mar conservassem-se na condição de fornecedoras de metais preciosos e produtos agropecuários à coroa portuguesa. Ou, nos termos propostos por Barretto (1982, p. 31-33):

O governo português compreendeu durante o período pombalino e depois que o grande perigo para suas colônias estava na disseminação das novas ideias, do “francesismo”. Justificando o seu veto ao pagamento de um professor de filosofia, o Governador e Capitão-General do Maranhão, D. Fernando Antônio de Noronha, dizia em ofício de 14 de agosto de 1775: “não ser conveniente que, naquela conquista, haja mais que as cadeiras de gramática latina e de ler e escrever, porque o abuso dos estudos superiores só serve para nutrir o orgulho próprio dos habitantes do meio-dia⁴⁹ e destruir os laços de subordinação política e civil, que devem ligar os habitantes à Metrópole”. Este tipo de mentalidade iria considerar o Brasil como simples fornecedor de ouro a Portugal. [...] A situação econômica, seriamente abalada pela crise do ouro, provocava uma fase de decadência social e econômica. Assim as ideias iluministas iriam encontrar uma situação social radicalmente diferente da de origem. Em um ponto, porém, apresentam contato sócio-cultural. O individualismo possessivo vestiu ideologicamente a burguesia diante do Estado. O libertinismo inconfidente refletia do ponto de vista econômico a frustração da nascente burguesia nacional com o fracasso do sistema político, administrativo e social instalado por Portugal no Brasil.

Esse individualismo é, pois, um dos principais traços que, desde antes da independência do Brasil, identificam o conservadorismo das elites dominantes deste País até a atualidade. Um individualismo que se manifesta como um ato de busca de salvação própria, sem o devido entendimento e interesse em compreender os aspectos comunitários e humanísticos por trás do racionalismo iluminista.⁵⁰ Principalmente quando para este, faz-se evidente que a prosperidade e desenvolvimento de qualquer sociedade passa obrigatoriamente pelo cuidado

49 A expressão “habitantes do meio-dia” refere-se aos habitantes das regiões meridionais, isto é, dos países do sul da Europa, sobretudo França, Espanha e Itália e, de modo implícito, aos povos associados ao Iluminismo e às “novas ideias” modernas.

50 A formação que muitos dos liberais brasileiros tiveram em Portugal foi com ênfase cientificista naturalista e não social e política. A tal respeito, Barretto (1982, p. 40) relata, por exemplo, que “havia na verdade uma tendência para aceitar de forma geral e pouco crítica e sistemática os princípios da revolução francesa.” Já em outro momento, ele comenta que em tal período: “A solução adotada de garantir os direitos dos escravocratas inseria-se perfeitamente dentro das exigências lógicas da ideologia liberal da época. No caso a situação sócio-política enquadrava-se no arquétipo teórico. Essas contradições, aliadas à compreensão defeituosa da ideologia liberal, transmitida muitas vezes por intérpretes de segunda categoria, levariam os brasileiros a tratar o problema da institucionalização do regime liberal de forma circunstancial.” (Barretto, 1982, p. 44).

de todos os grupos e classes que a compõem. Além disso, importa esclarecer que o conservadorismo no Brasil se consolida enquanto tendência partidária, porém, nunca preso a pautas políticas específicas. Ele é como um movimento que “dança conforme a música”, conforme os interesses pontuais das elites dominantes do País em cada época. Barretto (1982, p. 78) a tal respeito explica que:

Tem sido um lugar comum dizer-se que a história política do Império [no Brasil] constituiu na alternância no poder do Partido Conservador e do Partido Liberal. Essa afirmação, no entanto, simplifica uma situação mais complexa, caracterizada por um sistema de governo que prescindia dos partidos políticos, mas que possibilitou a formação de correntes de opinião em torno de nomes individuais, que constituíram as bases ideológicas do conservadorismo e do liberalismo brasileiro.

Ou seja, em termos práticos pode até ter ocorrido um determinado revezamento entre poderes ditos “conservadores” e “liberais” na política brasileira, porém, partindo-se de uma análise sobre quem compunha cada um desses grupos, o que se observa é um longo processo dialético de alinhamento de interesses e de transição de um modelo sociopolítico monárquico escravocrata para outro federalista capitalista, vivenciados por uma mesma aristocracia (Azzi, 1992). Similarmente, os primeiros liberais brasileiros não tinham comprometimento com o pensamento de liberdade, igualdade e fraternidade, tal como proposto originalmente pelos liberais do Velho Mundo. Ademais, o movimento liberal brasileiro – ainda que de início tenha tido como sua principal pauta o fim da taxaço e do controle exercido pela monarquia sobre o comércio burguês, como se deu na Europa – não pode ser compreendido como possuidor de uma preocupação mais ampla com a causa liberal, por exemplo, em se empenhar em trazer a cabo a escravatura, e em defender a implementação de direitos políticos (muito menos ainda direitos cidadãos!) aos que viviam, então, em terras brasileiras. Tanto é o caso que, mesmo após a promulgação da Lei Saraiva, que aboliu as eleições indiretas em 2º grau (base do sistema eleitoral brasileiro por 60 anos), tais liberais mantiveram a maior parte da população brasileira alienada do direito ao voto, pois exigiam a necessidade de se comprovar uma relativamente elevada renda líquida, possuir bens de raiz – indústria comércio ou emprego – ser homem, ser maior de 25 anos e ser da religião oficial brasileira, isto é, ser um católico apostólico romano, para poder votar (Barretto, 1982). Valores esses patriarcais que mais se alinham aos conservadores monárquicos católicos do que propriamente ao liberalismo que, em sua essência, é antimonárquico, anticlerical, a favor de um Estado laico, promovedor de

direitos cidadãos e garantidor desses e da liberdade de pensamento e, principalmente, da liberdade comercial. Posto doutra maneira, os “liberais” federalistas brasileiros foram, desde o início, uma aristocracia burguesa que se formou, arbitrariamente, graças à concessão pela coroa portuguesa de capitanias hereditárias, ainda no período colonial, para o desenvolvimento da agricultura e enriquecimento, primordialmente, da realeza portuguesa. São precisamente esses agentes de postura conservadora, atrelados à coroa portuguesa, que chegaram a constituir o Partido Liberal no Brasil, e que, posteriormente, fundaram aqui o Partido Conservador, preferindo, daí em diante, serem chamados de “conservadores”, termo antes utilizado contra seus antagonistas monarquistas. Sobre isso, Afonso Arinos (*apud* Barretto, 1982, p. 78-79), provendo uma visão mais ampla sobre a formação dos partidos políticos imperiais, afirma que:

Este processo histórico desenvolvido no Parlamento [brasileiro], principalmente na Câmara dos Deputados, é que, a nosso ver, caracteriza a formação do partido Liberal, que, tendo atravessado mais ou menos incólume a Conciliação, termina por se dissolver com a República. [...] Com tudo isto, o liberalismo vitorioso descambava para a impotência. Esgotando-se-lhe o ímpeto criador e o austero Feijó, com seu liberalismo meio duro, meio puritano, não conseguira imprimir novos rumos à corrente liberal. Era chegado o momento de liberais de direita e antigos restauradores se unirem num pensamento comum de ordem pública e de defesa dos grandes interesses econômicos ligados à lavoura. Este é o movimento de formação do partido Conservador [...].

Aliás, constata-se que o movimento liberal brasileiro foi uma mobilização meramente interesseira e imediatista, sem real preocupação social inclusiva e cidadã; foi um ato político por conveniência e de cunho elitista. É perturbador constatar que, desde os primórdios da história política brasileira, evidencia-se a valorização de uma moral marcadamente interesseira, mesquinha e passional – em termos humeanos (Klohn, 2021). Dessa perspectiva, o benefício próprio sobrepõe-se a uma postura ética orientada pela razão, fundada na consideração, no respeito e na valorização do outro, o qual, no contexto em questão, representa o conjunto da população brasileira. População essa em grande parte não aristocrata, não oligárquica, não masculina, não branca, não abastada. É chocante verificar o quanto, ainda hoje, está arraigado na cultura brasileira tal postura antiética de, sempre que possível, se tirar vantagem de algo para proveito próprio – cite-se, na atualidade, a proposição da chamada

“PEC da blindagem”⁵¹ pelos parlamentares conservadores direitistas brasileiros. Essas constatações alertam para o quanto se faz necessário um Estado onde todos possam ser ouvidos e acolhidos; essas constatações alertam para o fato que o mero conhecimento racional daquilo que é ético não é suficiente para subjugar a parcialidade moral humana e suas inclinações à satisfação dos prazeres próprios, e de que tais desvios podem se tornar mais protuberantes em sociedades em que há a concentração de poder nas mãos de poucos e onde não há o interesse ou os meios para a população, como um todo, se envolver e participar das formulações das leis e da cobrança da sua execução pelo Estado. Vale ressaltar que não estão imunes do reacionarismo os que se consideram progressistas hoje, pois, na ausência de uma constante reavaliação crítica filosófica de seus valores e práticas, estes podem se tornar os conservadores reacionários de amanhã.

Em suma, o que a História nos revela é que a união entre políticos e religião não é um fenômeno recente, mas uma estrutura fundante da sociedade brasileira desde a colonização. Trata-se, pois, de uma relação simbiótica em que, em seus primórdios, o Estado e a Igreja católica atuaram praticamente como um órgão único, com o objetivo comum de conquistar e submeter os povos nativos e assegurar a soberania portuguesa (Azzi, 1992). Ora, um panorama mais amplo a respeito revela como alguns dos principais pontos de conexão entre o campo político e religioso no âmbito da defesa de uma moral conservadora, a saber: o binômio trono e altar, ainda no período colonial, quando o Império, a Igreja católica e o Estado eram vistos como indissociáveis; quando o fortalecimento de um dependia do outro, e a religião era utilizada para legitimar o poder político, tratando a obediência às autoridades civis como um dever religioso derivado; o padroado (desde o início da ocupação das terras brasileiras pelos portugueses até a Proclamação da República), que foi um sistema jurídico que subordinava a Igreja católica ao Estado, permitindo ao rei controlar cargos eclesiásticos, enquanto aquela Igreja oferecia ao Estado um alicerce moral e ético para a manutenção da

51 Oficialmente PEC 3/2021, ou Proposta de Emenda à Constituição nº 3/2021, de autoria do deputado Domingos Neto (PSD-CE, Partido Social Democrático), que visa aumentar as prerrogativas e proteções de deputados e senadores contra processos criminais e civis, sendo que alguns desses dispositivos defendidos incluem: a autorização prévia da Casa Legislativa (Câmara ou Senado) para que um parlamentar possa ser investigado e processado criminalmente, e a votação secreta para essa autorização; em caso de prisão em flagrante por crime inafiançável, a prisão dependeria de autorização da Casa Legislativa do parlamentar, também, em votação secreta, dentro de certa janela de tempo (24 horas ou 90 dias, dependendo do dispositivo); concessão de foro especial no Supremo Tribunal Federal (STF) para presidentes de partidos com assento no Congresso. (Portal da Câmara dos Deputados, acesso em 09/2025).

ordem; a legitimação da desigualdade, através do discurso religioso apropriado pelas elites para justificar a escravidão e o desnível social como sendo a “vontade soberana de Deus”, tratando inclusive de questões de direitos humanos – a escravidão – como meros problemas de propriedade; e a transição do catolicismo para as igrejas ditas evangélicas, uma mudança de público religioso tendo em vista que desde a década de 1950, a Igreja Católica afastou-se das oligarquias agrárias e urbanas na América Latina em geral, para abraçar a causa dos menos favorecidos socioeconomicamente, num movimento que teve seu cume no que ficou conhecido como Teologia da Libertação – na atualidade, a simbiose se deslocou para as igrejas evangélicas (sobretudo as pentecostais e neopentecostais), por encontrar afinidade com a Teologia da Dominação,⁵² presente no discurso religioso dessas seitas, para manter privilégios e rejeitar a laicidade do Estado e os direitos de minorias.

De posse, então, de uma nova roupagem, a elite conservadora brasileira, agora sob a bandeira de partidos políticos de centro-direita, direita e extrema direita, e alinhada mais aos evangélicos, busca a manutenção da ordem social presente, defendendo pautas de costumes vinculadas à moral religiosa, por exemplo, oposição ao aborto. É do conhecimento público como, presentemente, políticos e grupos conservadores na Câmara e no Senado têm se manifestado contra a legalização do aborto, a saber: (1) Projeto de Lei n.º 1904/2024 (Câmara dos Deputados), autor: Deputado Federal Sóstenes Cavalcante (PL-RJ), de 12 de junho de 2024, o projeto propõe alterar o Código Penal brasileiro para equiparar o aborto a homicídio; (2) Projeto de Lei n.º 2524/2024 (Senado Federal), autor: Senador Mecias de Jesus (Republicanos-RR), de 21 de junho de 2024, dispõe sobre os direitos do nascituro na ordem civil, estabelecendo a presunção absoluta de viabilidade fetal a partir da 22ª semana de gravidez; (3) Projeto de Lei n.º 11/2024 (Senado Federal), autor: Senador Eduardo Girão (NOVO-CE), de 31 de janeiro de 2024, institui o Programa de Conscientização contra o Aborto em âmbito nacional, propondo ações educativas contrárias à interrupção da gravidez; (3) “Estatuto do Nascituro” (conjunto de projetos históricos), autores iniciais: Deputados

52 A Teologia da Dominação é a crença de que os cristãos verdadeiros, autodenominados “eleitos por Deus”, têm a incumbência bíblica de dominar todas as esferas da sociedade (política, economia, cultura, educação, mídia) para estabelecer o Reino de Deus na Terra antes da segunda vinda de Cristo. Trata-se, na verdade, de um projeto de tomada de poder e que entende que não basta evangelizar indivíduos, a fim de fazer novos prosélitos; é preciso “cristianizar” as nações e suas estruturas. Essa teologia tem raízes em movimentos como o Reconstrucionismo Cristão, de R.J. Rushdoony, e a Nova Direita Religiosa americana (Williams, 2010), que foram adaptados e potenciados no solo fértil do neopentecostalismo brasileiro.

Osmânio Pereira e Elimar Máximo Damasceno (2005), e, posteriormente, reapresentado como PL 478/2007 por Luiz Carlos Bassuma (PT/BA) e Miguel Martini (PHS/MG), o projeto buscava garantir proteção integral ao nascituro desde a concepção e restringir totalmente o aborto, podendo reinterpretar o Código Penal para fins mais severos; (4) Projeto de Lei n.º 01-00109/2023 (Município de São Paulo), autores: Vereadores Fernando Holiday (PL) e Gilberto Nascimento (PL), de 2023, o projeto municipal que institui um Estatuto do Nascituro no âmbito do Município de São Paulo, reconhecendo dignidade ao nascituro desde a concepção e estabelecendo proteção legal municipal; (5) Lei n.º 22.537/2024 (Estado de Goiás), autor: Deputado Estadual Fred Rodrigues (proposição estadual), de 11 de janeiro de 2024, propõe lei estadual que institui uma “Campanha de Conscientização contra o Aborto”, com medidas de sensibilização e prevenção, promovendo a proteção do nascituro e informações sobre riscos e alternativas. Outra pauta levantada por tais conservadores é o que eles convencionaram chamar “ideologia de gêneros.”⁵³ A tal respeito, lideranças e parlamentares de partidos como PL (Partido Liberal) e membros da bancada evangélica atacaram iniciativas educacionais e políticas públicas que abordam gênero e sexualidade como ideologia de gênero, consideradas uma ameaça aos valores familiares tradicionais, inclusive veiculando informações falsas em torno do assunto – campanhas eleitorais conservadoras, como a de Jair Bolsonaro em 2018, foram algumas das que se valeram de tais discursos, associando *fake news* e moral religiosa à política pública.

53 “Ideologia de gênero” é um rótulo de fabricação política e não um conceito científico. Trata-se de uma construção discursiva criada para gerar medo moral e comoção social, e que censura, deliberadamente, questões relacionadas à sexualidade humana, sobretudo contra o público LGBTQIA+. Segundo a ala conservadora, isto é, setores religiosos católicos tradicionais e evangélicos, políticos de direita e movimentos como “Escola sem Partido”, o termo representa um conjunto de conceitos e práticas que ameaçam à ordem moral social e religiosa por atacar a estrutura tradicional de família. Ademais, ela seria um tipo de engenharia social para ameaçar a infância, a autoridade parental, promovida por organismos internacionais e universidades associada ao “marxismo cultural” (outro termo inverossímil, de fabricação política de grupos conservadores, com similar propósito de confundir e causar desordem, enquanto ferramenta de mobilização) ou, simplesmente, à esquerda global.

Também é de conhecimento comum como a “bancada evangélica” e grupos conservadores de políticos atrelado a grandes latifundiários (pecuaristas e produtores agrícolas), tais como a “bancada BBB”, ou “bancada da Bíblia, do Boi e da Bala”, trouxeram pautas no Congresso propondo revogar o reconhecimento de direitos civis de pessoas trans e homossexuais, e restringir políticas de proteção a pessoas LGBTQIA+, por exemplo, revogando a equiparação legal de homofobia ao crime de racismo (Oliveira, 2023). Segundo o artigo *Conservadorismo religioso e políticas LGBT no Brasil: da redemocratização até o governo Bolsonaro*, de Oliveira (2023), tem crescido a atuação de conservadores religiosos em políticas que influenciam negativamente os direitos LGBTQIA+. O pesquisador demonstra que grupos protestantes e pentecostais agem de forma incremental e estratégica dentro do Estado para barrar avanços sociais, e isso mediante táticas como o *framing* e o “terrorismo de costumes”. Ademais, Oliveira traz em sua pesquisa pormenores da atuação de políticos e religiosos rumo à implementação do Projeto Sete Montes,⁵⁴ que visa a ocupação de espaços políticos para moldar a sociedade conforme preceitos religiosos conservadores. Oliveira (2023) também denuncia e fundamenta uma outra prática adotada pelos parlamentares conservadores religiosos: a inércia do Legislativo, isto é, à incapacidade do Congresso Nacional de processar e finalizar propostas de lei relacionadas aos direitos da população LGBTQIA+. No final das contas, a inércia parlamentar funciona como um bloqueio estratégico no Poder Legislativo, que força o Poder Judiciário a intervir para que direitos básicos não fiquem sem proteção legal.

Como dito anteriormente, as elites ruralistas latifundiárias e urbanas, aqueles que há séculos exercem um poder oligárquico político mas não necessariamente apenas nas esferas da administração pública, adotam ideais conservadores a fim de manterem e/ou aumentarem seus privilégios, mesmo que isso signifique a negação de cidadania e bem-estar a outras parcelas da sociedade. Assim, apoiando pautas religiosas, esses grupos dominadores também

54 O Projeto Sete Montes é um conjunto de ideias e normas que orienta os evangélicos a intensificarem sua influência em sete esferas fundamentais da sociedade: família, religião, educação, política, comunicações, entretenimento e economia. Esse projeto foi introduzido no Brasil pela Igreja Batista da Lagoinha (IBL) e funciona como um guia para a atuação de líderes religiosos, fiéis e políticos conservadores. O objetivo principal dessa ocupação estratégica é garantir que a visão de mundo desses grupos seja refletida na sociedade e resulte na criação de novas regras institucionais, com o intuito final de “devolver as nações a Deus”. Na prática política brasileira, o Projeto Sete Montes atua como uma “amalgama” ideológica, permitindo que grupos religiosos coordenem ações simultâneas em diversas instituições para exercer poder de veto ou moldar políticas públicas (Oliveira, 2023).

encontram representatividade e apoio para que leis sejam feitas (ou desfeitas) a seu favor. Essa contrapartida é tanto verdadeira, como pode ser constatada pelas leis e projetos de leis feitos por políticos e partidos de linha conservadoras de centro, direita e extrema direita, como apresentados a seguir: (1) Projeto de Lei n.º 709, de 2023 (defesa de propriedade privada rural), cujo projeto altera a Lei n.º 8.629, de 25 de fevereiro de 1993 (reforma agrária) para impor impedimentos a ocupantes e invasores de propriedades rurais e urbanas, restringindo seu acesso a programas sociais, contratação pública e benefícios – proposta frequentemente apoiada por setores do agronegócio e da Frente Parlamentar da Agropecuária, representando um texto legislativo associado a interesses de grandes proprietários rurais e conservadores –, tendo como autor o Deputado Federal Marcos Pollon (PL/MS), em 28 de fevereiro de 2023; (2) Projeto de Lei n.º 1217, de 2025 (crédito rural e apoio ao agronegócio), que dispõe sobre crédito rural e financiamento para produtores rurais afetados por eventos climáticos, em especial a securitização de dívidas de produtores rurais – proposta legislativa normalmente apoiada por representantes do agronegócio e ruralistas, que buscam políticas públicas que favoreçam propriedades rurais de grande porte e concessões de crédito mais favoráveis –, de autoria de diversos senadores e com relatores indicados pela bancada agrícola, entre eles o Senador Wellington Fagundes (PL/MG) e Senadora Margareth Buzetti (PP/MT) durante a tramitação, em 26 de março de 2025; e (3) Projeto de Lei n.º 1838, de 2025 (reforma agrária prioritária), projeto que altera a política de reforma agrária definida pela Lei n.º 8.629/1993, dando ênfase à regularização fundiária e à priorização de assentamentos existentes e consulta municipal antes de novos assentamentos – uma interpretação que pode dificultar a expansão da reforma agrária e favorecer interesses de propriedade já consolidada, posição frequentemente sustentada por ruralistas no Congresso –, seu autor é o Senador Jaime Bagattoli (PL/RO), apresentado em 24 de abril de 2025.

Muitos outros projetos de leis poderiam ser apresentados aqui corroborando meus argumentos; mais poderia ser dito, ainda, sobre a conquista e da representação religiosa no Legislativo com a eleição de pastores e líderes evangélicos para cargos legislativos (padroado às avessas?), assim como da sua atuação coordenada com os interesses de grupos de identidades religiosas, todos ligados a estratégias políticas de partidos de direita, por interesses comuns. Mais poderia ser dito sobre projetos como o Estatuto da Família e que definia constitucionalmente a família estritamente como núcleo heterossexual e tradicional,

alinhando moral religiosa à política pública familiar. Mas o supracitado exemplifica suficientemente, creio, o ponto que gostaria de fazer a respeito do conservadorismo como estandarte da defesa de interesses particulares e não comunitários, como lugar de estagnação e não de desenvolvimento, de assimetrias e não de equidades, de imposições e não de empatia. O conservadorismo em questão é um lugar de políticas de “lei dura”, como a redução da maioria penal, e não de consertos de falhas estruturais da sociedade que levam à criminalidade.

Por fim, tem-se que a interseção entre direita, conservadorismo e religião no Brasil (1988–2025) tem sido realizada através de: pautas de costumes moralistas, tais como oposição ao aborto, crítica à “ideologia de gênero”, restrições a direitos LGBTQIA+; partidos e grupos com identidade religiosa explícita, que usam símbolos e retóricas religiosas em campanhas e legislações; bancadas organizadas no Legislativo para travar projetos diferentes aos da cosmovisão das seitas evangélicas; discursos públicos e plataformas eleitorais que associam a moral religiosa à identidade nacional e à moral pública. Esses elementos demonstram que, na política brasileira contemporânea, o conservadorismo político-religioso não foi apenas um elemento cultural, mas atuou como força mobilizadora e articuladora de pautas políticas defendidas por atores de direita ao longo das últimas três décadas.

Quanto às principais características do conservadorismo político-religioso brasileiro, tem-se que essas são: antirrevolucionárias (rejeita profundamente mudanças nas estruturas sociais e econômicas do País, teme sobretudo a soberania popular); de moral tradicional (foca na preservação da família patriarcal, machista, heterossexual, e se utiliza da religião como um “freio moral” para conter instintos de revolta social); elitista e defensora da propriedade (para poucos, isto é, da aristocracia agrária e rural, pois busca por meios políticos, e com apoio religioso, proteger seus interesses, excluindo a grande massa da população; e pragmática de conveniência, pois apresenta-se como um fenômeno identitário de grupos dominantes que ajustam seus discursos conforme a necessidade de se manterem no poder.

Ora, as consequências desse imbricamento para a formação do Brasil são profundas, engendrando desde exclusão social e política permanente, criminalização de movimentos sociais, estagnação cultural e educacional, ascensão do extremismo religioso às esferas públicas, a polarização e o ódio a minorias (LGBTQIA+, feministas, indígenas, negros, etc.) e secessão de seus direitos cidadãos, e até flertes com o golpismo, utilizando técnicas de

difamação e “guerrilha digital” para atacar adversários políticos e religiosos. Outro efeito eminente é a manutenção de um Estado patrimonialista, ou seja, o fortalecimento do Estado não para o bem comum, mas para a cooptação de grupos sociais que garantam a continuidade da exploração das riquezas pelas oligarquias. Resumidamente, o conservadorismo político-religioso no Brasil funciona como um manto de invisibilidade que protege interesses econômicos de minorias abastadas, utilizando a fé como anteparo que une a obediência civil à esperança de salvação eterna. Todos esses expedientes apontam na direção da existência daquilo que Foucault vai chamar de “sociedades de controle” e que são meios para exercer o poder e a dominação sem a necessidade do emprego da força bruta, conforme apresentado a seguir.

4 FOUCAULT E O PROBLEMA DO PODER NAS RELIGIÕES

Como postimeiro assunto a ser investigado, a fim de elaborar uma resposta mais próxima de conclusiva em torno do entrave do conservadorismo frente a diferença e a multiplicidade, portanto, para a construção de uma sociedade plural e democrática, tomo como guia, neste percurso reflexivo-argumentativo-acadêmico, o filósofo historiador francês, Michel Foucault (MF). Seu auxílio vem enquanto ferramenta analítica, não normativa, para descrever como o poder funciona, para analisar a formação dos discursos, mapeando dispositivos, práticas e saberes, e explicitar relações históricas entre verdade, poder e subjetividade. Elementos estes presentes no imbricamento entre conservadorismo religioso e político. Nesse sentido, alguns exemplos de categorias analíticas foucaultianas que abordarei neste capítulo são: o poder disciplinar, a biopolítica, a governamentalidade, o regime de verdade, o dispositivo e as práticas discursivas, pois, a posse desses conceitos permitem uma melhor compreensão dos fenômenos sociais, como o conservadorismo religioso (e político), sem recorrer a explicações essencialistas, morais ou teológicas. Ou seja, o pensamento de MF é usado como um instrumento de leitura da realidade, não como um manual de julgamento moral, possibilitando a desnaturalização do discurso religioso-conservador e tornando perceptível o deslocamento da religião para o campo do poder e da política, como já o fizeram outrora filósofos como Voltaire (Klohn, 2023).

A tal respeito, historicamente, o conservadorismo religioso tende a atuar como um dispositivo político de poder convertendo dogmas em técnicas de gestão social, priorizando a manutenção do *status quo* em vez de promover justiça e acolhimento das minorias e dos menos favorecidos na sociedade. No caso de Voltaire e o *Ancien Régime*, na França do séc. XVIII, antes da Revolução Francesa, a Igreja católica era um pilar do poder monárquico, e seu clero integrava o Primeiro Estado, legitimando o direito divino dos reis e a hierarquia social. Nessa aliança trono-altar, os dogmas em torno da autoridade divina do rei serviam como dispositivo de poder, reprimindo dissidências, tais como os jansenistas e protestantes, no esforço para manter empoderados o monarca e a Igreja católica.

Similarmente, entre as décadas de 1970 e 1980, nos Estados Unidos da América, com o envolvimento evangélico com a política surge o movimento “Maioria Moral”, que se aliou à doutrina político-intelectual conhecida por “Neoconservadorismo”. Ora, a Maioria Moral

defendia, entre outros pontos, a oposição ao aborto, a rejeição ao feminismo, o combate aos direitos LGBTQIA+, a defesa da família nuclear tradicional, a defesa da obrigatoriedade da oração nas escolas, e um forte anticomunismo. Ao passo que o neoconservadorismo – enquanto corrente ideológica e intelectual oriunda de intelectuais liberais – defendia a ordem social, o ceticismo em relação ao Estado de bem-estar, a valorização da autoridade e das instituições, uma política externa intervencionista (no caso estadunidense). Dessa convergência político-religiosa resultou um movimento avassalador contra o Estado e políticas inclusivas e causas sociais, sobretudo nos anos 1980. Como isso se deu? Enquanto o neoconservadorismo fornecia uma linguagem política (que agradava aos evangélicos), legitimação intelectual da causa, um projeto de Estado e de poder segundo os interesses religiosos, a Maioria Moral fornecia base eleitoral, mobilização popular e legitimidade moral e religiosa. Nesse sentido, muitos eleitores evangélicos elegeram seus representantes políticos conservadores motivados por pautas morais específicas, sobretudo quanto a leis restritivas aos diferentes (Williams, 2010; Martin, 1996) – alguma semelhança com o cenário político-social recente brasileiro?

No Brasil atual, fica evidente, conforme já pontuado, que há uma simbiose entre evangélicos, sobretudo dos pentecostais e neopentecostais e políticos de direita e extrema direita. Nesse contexto, tem-se como dispositivo de poder uma bancada evangélica no Congresso que atua para criminalizar o aborto, impedir direitos LGBTQIA+ e enfraquecer políticas de equidade de gênero, alegando, entre outras coisas, que “ideologia de gênero” (um conceito fabricado pelos próprios políticos religiosos de extrema direita) é pecado; tudo para mobilizar eleitores e justificar exclusões. Ademais, trocas de apoio político por cargos políticos é uma prática comum entre esses dois grupos, tais como nomeações de líderes religiosos para ministérios e o emprego de uma gestão simbólica (a presença da Bíblia em eventos políticos) e com uma retórica para agradar aos crentes com chavões do tipo: “Deus acima de tudo”. Paralelo a isso, também verifica-se a marginalização de teologias progressistas dentro das igrejas (como a Teologia da Libertação) e das religiões de grupos tidos como minoritários, principalmente de afrodescendentes e de povos autóctones.

Tendo-se tais considerações como ponto de partida, e de um viés foucaultiano é que o conservadorismo – presente na fala e na prática de religiosos e políticos de direita e extrema direita – pode ser compreendido não apenas como um valor moral, uma crença, ou uma opção

de vida, mas uma tecnologia política que mobiliza discursos de verdade para produzir corpos dóceis e subjetividades governáveis.

Neste capítulo veremos ainda como MF analisa o problema do poder nas religiões principalmente através do conceito de poder pastoral, uma modalidade de poder que nasceu nas comunidades religiosas antigas e se tornou fundamental para a organização política do Ocidente moderno. Para aquele filósofo, a religião cristã não apenas impôs proibições, mas criou uma sofisticada tecnologia de governo dos indivíduos baseada na produção de uma “verdade” sobre si mesmos. Além disso, a aproximação entre o Estado e a Igreja não ocorre apenas por alianças políticas, mas por uma “governamentalização” do Estado, na qual o poder civil absorve e sofisticava o poder pastoral de origem religiosa. Paralelamente, a transição para o que hoje chamamos de sociedades de controle (termo consolidado por Deleuze com base nas ideias de Foucault) é descrita por ele como a ascensão da sociedade de segurança ou de normalização.

Em suma, para MF, o poder religioso é o berço das técnicas de sujeição e normalização que hoje operam na psiquiatria, na pedagogia e na administração estatal (Foucault, 2004). Mas o que mais nos interessa a respeito, por agora, é que a relação entre o conservadorismo religioso contemporâneo e as sociedades de controle (ou de segurança) pode ser compreendida, sob a ótica de Foucault, como a reativação e a “estatização” do poder pastoral. Esse fenômeno atua como um dispositivo político que busca não apenas ditar leis, mas “conduzir a conduta” dos indivíduos e das populações através da moralidade e da verdade, como será aprofundado a seguir.

4.1 AS SOCIEDADES DISCIPLINARES E AS DE CONTROLE

A compreensão das sociedades contemporâneas exige o deslocamento da análise do poder de uma perspectiva centralizada e jurídico-institucional para uma abordagem que considere sua capilaridade e difusão no tecido social. MF demonstra que o poder não se exerce apenas a partir do Estado, mas circula por meio de práticas, saberes e discursos que produzem sujeitos e normalizam condutas. Em *Vigiar e punir*, por exemplo, o filósofo evidencia a transição das formas espetaculares de punição para dispositivos disciplinares que operam por meio da vigilância contínua e da internalização da norma (Foucault, 2014b).

Nessa circunstância, as sociedades de controle caracterizam-se pela substituição da coerção direta por mecanismos sutis de regulação dos comportamentos. Ou seja, nesse sentido, a governamentalidade opera menos pela coerção direta do que pela internalização de normas que orientam espontaneamente as condutas. Daí, o poder passa a funcionar de maneira produtiva, fabricando subjetividades ajustadas às exigências sociais, ou nas palavras do próprio Foucault (2014b, p. 189): “o poder produz; ele produz realidade; produz domínios de objetos e rituais de verdade”. Portanto, as instituições religiosas, nesse cenário, não se situam à margem desses processos, mas participam ativamente da difusão de normas morais que orientam práticas cotidianas e reforçam padrões de conduta socialmente desejáveis. Um exemplo disso, dessa vigilância e ajuste de condutas – peço licença pela autocitação –, é o que destaco, em um ensaio publicado a respeito do caráter não absoluto da moral, nos seguintes termos:

Tomás de Aquino escreve sobre a continência dentro do contexto medieval do séc. XIII, quando a Igreja ensinava o fortalecimento do seu poder político em alinhamento com o feudalismo e seus suseranos. Nessa conjuntura, a moralidade individual e coletiva era uma preocupação não apenas religiosa, mas também política, já que o controle das paixões era visto como essencial para a manutenção da ordem social – o que não muito difere da maneira como o controle das massas ainda é, amiúde, exercido (Foucault, 2014a). Enfim, anelando a perpetuação da ordem sociopolítica então vigente, era mister a consolidação do feudalismo, e, para tanto, da sua rígida hierarquia social. Daí, serviu à Igreja a ocasião para incentivar a continência como uma virtude que ajudaria a preservar a ordem social, especialmente no que dizia respeito à fidelidade conjugal e ao controle dos instintos, uma vez que era ela, a Igreja, a principal autoridade espiritual e moral na Europa. [...] Em meio a tanto, cabe lembrar, como Tomás o faz em *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, que, coerente à época, empenhava-se na elaboração de um ideal de governo moral. Eis por que os governantes medievais serem incentivados a tornarem-se exemplos de virtude; isso tanto para manter a ordem, quanto para legitimar seu poder. Portanto, não é difícil entender os motivos pelos quais a continência, enquanto controle dos desejos desordenados, era um ideal que reforçava no senso comum a imagem de líderes sábios e justos – estaria fundado nesse princípio dissimulativo o interesse, na atualidade, de políticos preocuparem-se em se apresentar como crentes piedosos? Enfim, independentemente do que dizia Aristóteles a respeito da continência, essa era especialmente valorizada dentro do ideal cristão de santidade, sendo ensinada pela Igreja como um reflexo da obediência à ordem divina e como contribuinte para a preparação da alma para a vida eterna (Klohn, 2026, p. 3-4).

Ou seja, a religião como um todo, sobretudo a que se identifica como conservadora, enquanto prática confinada a templos, monastérios, instituições de ensino confessionais e similares, estabelece-se como uma sociedade disciplinar de seus crentes. Porém, através de sua

aproximação ao âmbito político-institucional (quer no poder executivo, legislador ou judiciário), quando deixa de se impor apenas à esfera particular, da crença pessoal, mas à esfera pública, se sobrepujando à moral e/ou crenças diferentes, acaba por transformar-se em uma sociedade de controle ou segurança, através do processo que Foucault (2021, p. 430) vai chamar de “governamentalização do Estado”, que é quando a religião sai do templo, por assim dizer, e penetra no aparato estatal.

E o que mais poderia ser dito a respeito dessas sociedades de controle ou de segurança que nos interessa aqui? Ora, para MF, essas sociedades dizem respeito especificamente ao poder, de que quem as exerce, sobre quem e como; elas marcam a transição de um domínio que “faz morrer e deixa viver” para o “faz viver e deixa morrer”. Isto é, o poder típico do Antigo Regime, das monarquias absolutistas, e que tinha como paradigma o direito do soberano sobre a vida e a morte de seus súditos (Foucault, 2010, p. 202). O “faz morrer” referencia o poder manifesto de forma mais cruel e espetacular no direito de tirar a vida, de executar, nos cadafalsos, tal como denunciado por Voltaire (2019) na França setecentista. Já o “deixa viver” diz respeito à vida em si, seus processos biológicos, o bem-estar social, a reprodução das massas. Nesse contexto, o poder intervém para castigar ou para levar a guerra segundo os interesses dos empoderados, mas não para administrar a vida cotidiana da população em suas necessidades básicas, e, nesse sentido, “deixa viver” é, em grande medida, deixá-la a deus-dará, à própria sorte, ou mesmo às tradições e/ou a outros corpos sociais, tais como a Igreja. Já por “faz viver e deixa morrer”, entende-se o biopoder, como será explorado mais adiante, que, segundo MF, surge como um novo tipo de poder – a partir dos séculos XVIII e XIX – não mais centrado no soberano, mas na população como um corpo biopolítico e nos indivíduos como corpos a serem treinados. Nesse contexto, o “faz viver” é o poder como fomentador, gestor e protetor da vida, e que passa a se preocupar e ocupar com a natalidade e mortalidade das massas, com a saúde pública, a habitação, a longevidade, etc. Daí o surgimento da medicina social, das campanhas de vacinação, do saneamento, das políticas de seguridade social e do controle da sexualidade, como expressões desse poder que quer controlar a vida. Por outro lado, “deixa morrer” vem como uma nova roupagem do “direito de morte” dos suseranos. Ou seja, em vez das execuções nos cadafalsos, deixa-se morrer de maneira indireta pelas exclusões a direitos humanos, à assistência social do Estado, a vacinas, a hospitais, a medicamentos, a oxigênio hospitalar, a segurança pública, etc. – a

chamada negligência seletiva; é deixar a quem interessa exposto e indefeso às violências institucionalizadas, ao racismo de Estado. Estado esse que passa a dividir o povo em “raça superior” e “raça inferior” e que sacrifica, obviamente, aos “inferiores” em nome, paradoxalmente, da “segurança da população”.

Então, pode-se dizer que as sociedades de controle têm por alvo a população como um conjunto de seres vivos atravessados por processos biológicos (natalidade, saúde, desejos, entre outros), e a disciplina que lhes é imposta serve para estabelecer médias aceitáveis regulatórias de domínio. Nesse sentido, o governo não atua apenas pela força da lei, mas pela manipulação dos interesses e desejos individuais em nome do “bem comum” – ou, posto de um viés religioso, para “agradar a Deus”, fazer cumprir sua vontade, fazer cumprir-se a escatologia do grupo religioso empoderado. Resumidamente, tem-se que as sociedades de controle representam uma mutação nas tecnologias de poder, onde o foco deixa de ser apenas o território ou o corpo individual e passa a ser a gestão da população e dos seus fluxos. Assim, ao contrário das sociedades disciplinares, que operam por confinamento e vigilância em espaços fechados, as sociedades de controle atuam em espaços abertos, utilizando a normalização para gerir a vida de uma população.

No ensaio supracitado em fragmento, abordei a relação entre a moralidade tomista e o poder eclesiástico de seu tempo, ou seja, demonstrei como a Igreja no século XIII utilizava a continência e a moralidade como ferramentas de manutenção da ordem feudal e legitimação do poder dos príncipes, que é uma análise que conecta perfeitamente ao conceito foucaultiano de poder pastoral. MF, a respeito, afirma que o cristianismo introduziu uma tecnologia de poder que trata a maioria das pessoas como um rebanho, exigindo uma obediência individual e contínua a um pastor. A continência, por tanto, mencionada por Aquino é um exemplo precoce dessa condução das condutas, onde a moralidade pessoal se torna uma engrenagem política para a estabilidade do Estado. Ademais, Foucault explica a respeito que, na transição para a modernidade, a filosofia deslocou seu foco da praça pública, do cadafalso, para a alma do príncipe, buscando formá-lo para que ele saiba governar a si mesmo antes de governar os outros. Ou seja, o que importa ali é a teatralidade de quem governa, pois nas sociedades de controle, o governo manipula as massas também através de campanhas e da manipulação da opinião. Por isso, suspeito que, na atualidade, o político que se apresenta como “crente piedoso” utiliza uma tecnologia da verdade para criar um efeito de legitimidade e consenso,

transformando sua virtude em um instrumento de governo, mesmo que em realidade essa devoção religiosa não passe de um princípio dissimulativo.

Enfim, demonstro no referido texto – meio que parafraseando Foucault – que o controle dos instintos, pregado pela Igreja no século XIII, é o ancestral direto de uma ortopedia social moderna, e o que antes era uma “preparação da alma para a vida eterna” foi estatizado e transformado em mecanismos de higiene e saúde pública, onde o controle dos corpos (incluindo a sexualidade) visa garantir a utilidade e a docilidade da força de trabalho no capitalismo. Por isso defendo que a continência em Aquino não era apenas uma virtude espiritual, mas um dispositivo de poder que antecipava a lógica das sociedades de controle: a ideia de que o governo mais eficaz é aquele que penetra na subjetividade do indivíduo, fazendo-o autogerir seus desejos em função de uma ordem social superior.

Entretanto, conforme eu expunha antes da autocitação, para MF, a religião como sociedade disciplinar possui um aspecto de “confinamento” (templos, monastérios, escolas, etc), tendo por sustentação três bases: (1) a forma do claustro, que se refere à estrutura de poder e organização espacial originária das comunidades religiosas e monásticas, que serviu de matriz histórica para o desenvolvimento das sociedades disciplinares, e, nesse sentido, o claustro representa a técnica de “sequestro” do indivíduo em um espaço fechado e quadriculado, visando o controle total do seu tempo, corpo e conduta para torná-lo dócil e útil, conforme aparece em diferentes passagens em *Microfísica do poder* e *Vigiar e punir*; (2) o espaço fechado, o “quadriculamento” (Foucault, 2014b), que é uma exigência da disciplina, tal como as instituições de ensino confessionais, os monastérios, aquilo que o próprio âmbito dos templos oferecem, a fim de “adestramento” pela vigilância hierárquica, o exame e a liturgia para moldar o comportamento do estudante ou crente; e, por fim, (3) a normação, que, nesses espaços, tem por objetivo o estabelecimento de um modelo ideal, uma norma, que obrigue os indivíduos a se conformar a ele através de exercícios e punições, (Foucault, 2014b).

Quanto à “estatização” da moral e à transição para o controle das massas, MF também destaca, em múltiplas partes de sua vasta obra, essa captura pelo Estado moderno, dos mecanismos de vigilância moral que nasceram de forma espontânea em grupos religiosos – particularmente ainda não tenho por certo se esse é o caso, ou se é a religião que sequestra o Estado e lhe impõe sua moral e cosmovisão; talvez as duas coisas ao mesmo tempo, num

imbricamento que tenta se justificar em nome do sagrado, como parece se desenhar ao longo desta tese. Seja como for, o fato é que a religião estatizada ou o Estado teocrático, qualquer um dos dois, terá uma noção de infração baseada não num sistema racional, questionável, evolutivo e humanista – e portanto ético – mas no dogma religioso e, através dessa união de religião e Estado, a falta moral (o pecado) é assimilada à infração contra o Estado e a lei. Daí o Estado passa a exigir reparação por ofensas que antes eram apenas do foro íntimo ou religioso, e cometem-se todas as violências e crimes contra a humanidade que a História registra e que, infelizmente, ainda se consubstanciam na atualidade.

A noção de controle em Foucault também se articula ao campo discursivo em *A Ordem do Discurso*, obra na qual o filósofo postula que, em toda sociedade, a produção do discurso é simultaneamente “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” destinados a conjurar seus poderes e perigos. É nesse contexto, como previamente comentado, que MF demonstra que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (Foucault, 2014a, p. 9), revelando a existência de uma grade complexa de interdições que operam como um sistema de exclusão. Com isso, tem-se que os discursos religiosos operam como instâncias autorizadas de enunciação por meio de três mecanismos principais detalhados na obra: (1) o ritual, isto é, o discurso religioso não pode ser dissociado de um “ritual que define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam” (Foucault 2014a, p. 37), fixando os gestos, comportamentos e o conjunto de signos que devem acompanhar a fala para que ela tenha eficácia e valor de coerção; (2) a doutrina religiosa, que enquanto sistema de vinculação, questiona tanto o enunciado quanto o sujeito que fala, realizando uma “dupla sujeição” (Foucault 2014a, p. 41), a dos sujeitos aos discursos e a dos discursos ao grupo de indivíduos que os detêm – isso proíbe certos tipos de enunciação e diferencia seus membros de todos os outros; e (3) a vontade de verdade,⁵⁵ que

55 Dentro do pensamento foucaultiano, rebento do paradigma da subjetividade, observa-se uma preocupação pela análise da intencionalidade da pessoa ao proferir um discurso. Assim dizendo, todo discurso, independente do seu conteúdo, é a manifestação do desejo de poder de quem o profere sobre quem o recebe, é um sistema de exclusão para a manutenção do poder de quem propõe o discurso, e que Foucault chamará de “vontade de verdade”, como visto a seguir: “Certamente, se nos situamos no nível duma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se”

implica dizer que toda religião se apoia em uma “vontade de verdade” que é sustentada por suportes institucionais e tende a exercer sobre outros discursos uma “espécie de pressão e como que um poder de coerção” (Foucault 2014a, p. 17). Dessa maneira, as instituições religiosas funcionam também como “sociedades de discurso”, cujo papel é conservar ou produzir discursos para fazê-los circular apenas segundo regras estritas, impedindo que sua apropriação seja universal ou aleatória. Assim, o discurso religioso define o que é aceitável ou verdadeiro ao estabelecer quem está qualificado para entrar na “ordem do discurso” e sob quais condições de sacralização essa verdade pode ser proferida. Não é, portanto, de se estranhar que a bancada evangélica no Congresso brasileiro desqualifique as causas LGBTQIA+, e as indígenas, e as de paridade de direitos entre gêneros, para citar algumas, por exemplo, tendo em vista que essas pautas conflituam com textos bíblicos (tomados sem a devida hermenêutica e sem respeitar a diferença entre esferas privadas e públicas no que diz respeito a religiões e laicidade do Estado), caracterizando-se também nisso o embate entre o conservadorismo e a Ética, aqui vinculada ao respeito do ser humano em sua constituição plural e única.

Resumidamente, por todo o exposto neste subcapítulo, fica patente, a partir do pensamento foucaultiano, que o controle não é algo apenas estatal; ele se exerce por discursos morais, práticas religiosas e normatividades sociais, mas o problema maior a tal respeito é quando a religião escapa da esfera individual e passa à pública, e os corpos dóceis, antes uma limitação da consciência crítica e ética apenas existente nos monastérios, templos e escolas confessionais, passa a ser uma exigência para a população como um todo. Quando isso ocorre, entra-se no domínio do que MF denuncia e combate em sua filosofia, a biopolítica, como será melhor apresentada mais abaixo.

4.2 BIOPOLÍTICA E AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

Conforme exposto previamente, as sociedades de controles (termo que Foucault associa aos dispositivos de segurança) surgem, também, em decorrência da expansão do domínio das sociedades disciplinares, e isso é fundamentado pelo conceito de biopolítica. E como dito antes, o controle, ou segurança, na biopolítica é exercido em espaços abertos, sobre

os fluxos populacionais, e não mais de maneira isolada, individual e privativa. MF identifica em sua proposição a transição da disciplina (que opera pela normação) para a biopolítica (que opera pela normalização). Aqui, entretanto, faz-se necessário uma explicação: embora esses conceitos – normação e normalização – pareçam sinônimos, Foucault estabelece para eles uma distinção fundamental nos mecanismos de poder. Ou seja, a normação é o processo característico das sociedades disciplinares, através das quais a norma é estabelecida *a priori* como um modelo ideal de perfeição a ser alcançado (Castro, 2009, p. 58). Neste ponto, a prioridade é a norma, a disciplina a ser estabelecida e conservada, e que começa definindo aquilo que é o “correto” e o que é o “errado”, com a intenção de ter parâmetros que sirvam para o adestramento do aluno, da esposa, do crente, do funcionário, do soldado, etc. Na sociedade disciplinar, o objetivo é treinar, decompor os gestos e curvar os corpos para que se conformem ao modelo apresentado. Daí, o “normal” é quem consegue se adequar ao modelo, e o “anormal” é quem falha. Eis o motivo por detrás do interesse conservador ocidental estadunidense, por exemplo, em querer “cristianizar” as escolas públicas – espaço laico – com a implementação do uso da Bíblia e de práticas religiosas como orações (Williams, 2010; Martin, 1996); trata-se aqui do mesmo modelo do claustro ou da escola confessional, onde o tempo e os corpos são rigidamente quadriculados para produzir um crente dócil, servil, não questionador da norma, acrítico, obtuso.

Já a normalização, em sentido estrito, é a técnica dos dispositivos de segurança e da biopolítica em si; ela não impõe um modelo externo, mas lida com os dados da própria realidade. Nesta parte, em vez de impor um modelo, o poder parte das distribuições estatísticas da realidade, tais como taxas de natalidade, frequências de doenças, etc, e faz uma aferição, a fim de identificar o que é o “normal”. Na biopolítica a regulação vem, pois, procurando reduzir riscos e desviar efeitos desfavoráveis à conservação daquilo que é considerado normal. Daí, as campanhas de vacinação ou a gestão da escassez, onde não se proíbe o fenômeno, mas se busca o equilíbrio homeostático da população – se na disciplina busca-se adestrar o corpo individual, na regulação biopolítica busca-se um equilíbrio homeostático da massa viva, isto é, da população, gerindo riscos e probabilidades para manter o corpo social dentro de níveis considerados “normais” ou aceitáveis.

Na biopolítica, o poder não tenta proibir ou eliminar totalmente um fenômeno, por exemplo, a doença ou a criminalidade, pois entende que estas são constantes estatísticas

naturais de uma população. Então, quando o eu-lírico de Gilberto Gil (1984), questiona a respeito das disparidades e injustiças sociais, na canção *Nos barracos da cidade*, dizendo: “E o poder da autoridade / Se pode, não faz questão / Se faz questão, não consegue / Enfrentar o tubarão”, pode ser que a resposta de não se eliminarem esses problemas, de não se “enfrentar o tubarão”, pode ser que a resposta seja simplesmente porque não se deseja, e isso é biopolítica. É deixar que causas exteriores, ou mesmo internas ao corpo social, coexistam a fim de assim controlá-lo, moldá-lo, reduzi-lo, segundo os interesses de quem governa. A própria concepção de família pode ser usada como um instrumento de normalização quando tomada não como uma estrutura de afeto entre pessoas, mas um aparelho de garantia biológica da espécie humana. Por exemplo, é sabido que grupos conservadores no Brasil e em outras partes do mundo ocidental utilizam-se do discurso de “política da saúde da raça” foucaultiana ou da moralidade pública para prescrever condutas sexuais e reprodutivas, rotulando o progresso sexual como ameaça epidêmica que compromete o futuro da sociedade.⁵⁶ Um outro exemplo de instrumento de normalização empregado (ou desejado) por

56 Williams (2010) denuncia em sua obra as seguintes políticas de saúde da raça ou da moralidade pública nos EUA: os líderes da direita cristã frequentemente descreviam a nação em termos médicos ou biológicos, sugerindo que desvios morais eram patologias que ameaçavam a sobrevivência do país; Jerry Falwell, um líder religioso, descreveu a homossexualidade como um “câncer espiritual” que, se permitido se espalhar, levaria à destruição dos Estados Unidos, comparando a situação ao destino de Sodoma; figuras políticas como Barry Goldwater e Richard Nixon usaram retórica sobre “podridão moral” e o declínio do “vigor nacional” para descrever a secularização e as mudanças nos costumes sexuais; a sobrevivência da nação foi vinculada diretamente à saúde da vida doméstica e familiar, enfatizado pelo evangelista Billy Graham, que alertou que o “assalto ao casamento” poderia significar o fim da América. Seu texto mostra ainda como a Direita Cristã buscou usar o poder estatal para regular esses processos biológicos fundamentais. A oposição ao aborto foi muitas vezes ligada à sobrevivência nacional. O texto menciona que, para muitos evangélicos, a legalização do aborto era vista como o Estado sancionando o “infanticídio” ou o “massacre” de futuros cidadãos, o que enfraqueceria a fibra moral e biológica do país. Também a família é apresentada como a “unidade básica” ou o “baluarte” da vida americana. A política contra a ERA (Emenda de Direitos Iguais) foi baseada na crença de que a diferenciação biológica e funcional entre homens e mulheres era essencial para a ordem social. James Dobson afirmou que a perda da família tradicional levaria a um “caos como o mundo nunca viu”. Ademais, em sua fase inicial, setores do movimento fundamentalista expressaram visões que vinculavam a pureza biológica racial à ordem divina e nacional, uma forma direta de “racismo de Estado” no sentido foucaultiano. Noel Smith, por exemplo, editor de uma influente publicação fundamentalista, atacou o movimento dos direitos civis alegando que o objetivo supremo da integração era tornar o casamento interracial comum, o que ele via como uma ameaça à integridade da nação. Jerry Falwell, em seus primeiros sermões, defendeu a segregação alegando que “o verdadeiro negro não quer a integração” e que a mistura racial era uma estratégia de forças externas (comunistas) para destruir a unidade nacional. Williams documenta como a direita cristã identificou grupos específicos como ameaças biológicas ou ideológicas à saúde nacional, por exemplo, humanistas seculares e homossexuais, tais grupos foram descritos como uma “minoridade perigosa” ou uma “cabala” que controlava as instituições e buscava recrutar crianças, contaminando a próxima geração. Como se apenas isso não bastasse, Williams demonstra como a direita cristã se levantou (e levanta) contra livros didáticos e educação sexual nas escolas (como em Kanawha County) em tentativas de “purificar” o ambiente educacional de influências “profanas” ou “anti-americanas” que poderiam corromper a saúde moral dos jovens. Em resumo, o autor descreve um movimento que vê a moralidade protestante como o padrão de saúde biológica e social da nação, buscando utilizar a política

grupos conservadores diz respeito ao controle da sexualidade periférica pela *psiquiatrização* ou patologização do prazer de minorias sexuais, doravante, identificadas como anormais. Assim, ao classificar essas minorias como casos clínicos, o poder conservador busca não eliminá-las, porém, monitorá-las e circunscrevê-las, garantindo que a sexualidade regular, majoritária, permaneça como a norma silenciosa e dominante. A crítica a esse aspecto da biopolítica, ainda que imperceptível a alguns, está presente em muitas músicas populares brasileiras, o que mostra a sua relevância como pauta social. Ainda outro exemplo a esse respeito vem do eu-lírico de Cazuza (1988) quando, em *Ideologia*, ele reclama dizendo: “O meu prazer / Agora é risco de vida / Meu *sex and drugs* / Não tem nenhum *rock 'n' roll* / Eu vou pagar a conta do analista / Pra nunca mais ter que saber quem eu sou / Saber quem eu sou.” Ou seja, delatando como o conservadorismo sobrevive criando uma “cultura do perigo”, isto é, o medo da droga, do crime, da degeneração da família, etc. E esse medo serve como justificativa para intervenções governamentais massivas⁵⁷ na esfera pública e privada para “garantir a segurança” do “cidadão de bem”, o que frequentemente resulta na estigmatização de minorias como os focos desse perigo.

É possível que nas sociedades de controle, o conservadorismo possa até tolerar certas práticas minoritárias, porém, desde que elas sejam mantidas em guetos ou subjugadas, evitando-se dessa maneira que elas alterem a curva de normalidade da população majoritária. Em suma, a regulação biopolítica conservadora atua como ajustamento social, buscando otimizar a vida da maioria dita “normal” à custa da marginalização e do controle científico-político das minorias, doravante tratadas como variáveis de risco que devem ser administradas

e a lei para extirpar “infecções” (secularismo, aborto, homossexualidade) e proteger a “linhagem” moral e familiar do país.

57 O deslocamento do poder disciplinar para o biopoder marca uma inflexão decisiva na análise foucaultiana. Em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault introduz o conceito de biopolítica para designar o conjunto de estratégias voltadas à gestão da vida, dos corpos e das populações (Foucault, 1999). A sexualidade, nesse sentido, torna-se um campo privilegiado de intervenção política, científica e moral. As instituições religiosas desempenham papel central nesse processo ao atuar na regulação da sexualidade, da família e das identidades de gênero. Longe de silenciar o sexo, como frequentemente se supõe, o discurso religioso contribui para sua proliferação normativa, classificando práticas, definindo desvios e prescrevendo comportamentos legítimos. Foucault observa que “o poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVIII, sob duas formas principais: a disciplina dos corpos e a regulação das populações” (Foucault, 1999, p. 131). Essa lógica é aprofundada nos cursos reunidos em *Segurança, território, população*, nos quais o filósofo demonstra como a população passa a ser concebida como problema político fundamental, exigindo técnicas específicas de governo (Foucault, 2008c). As instituições religiosas, ao se articularem com discursos médicos, jurídicos e morais, tornam-se agentes relevantes da biopolítica, contribuindo para a naturalização de hierarquias sociais e para a legitimação de práticas de exclusão.

para não desfazerem o equilíbrio do Estado. Seja como for, o fato é que o conservadorismo contemporâneo frequentemente utiliza a biopolítica para justificar a imposição de valores sobre minorias, tratando o progresso social como um risco à saúde ou à integridade do corpo social. Por isso, não importa às elites conservadoras dominantes a emancipação do povo pela educação, por moradia digna, saneamento, por salários mais dignos, pela redução da jornada de trabalho, por saúde pública de qualidade; elas preferem manter o corpo social numa condição de carência perene, pois assim lhe é subserviente e não ameaça sua condição de dominação e conforto, e se o Estado pode se encarregar desse “equilíbrio” homeostático, melhor para sua própria imagem, que permanecerá imaculada.

Ora, quando o Estado se encarrega de regulações biopolíticas que tolham o corpo social do desenvolvimento que lhe é devido, diz-se haver racismo de Estado. A isso se referindo, MF explica que esse racismo, que não necessariamente pode ser apenas étnico, mas biológico-social, é o mecanismo que permite ao biopoder decidir quem deve viver e quem deve ser “deixado morrer” ou ser excluído. No discurso conservador, minorias ou condutas progressistas podem ser classificadas como perigos biológicos ou agentes tóxicos que ameaçam o vigor e a pureza da população – os latino-americanos para os Estados Unidos da América; os palestinos para o Estado de Israel; negros, nordestinos e esquerdistas para o Estado de Santa Catarina, conforme noticiado na mídia ultimamente.

Mas como as instituições religiosas se encaixam nesse problema? São elas vítimas ou causas dessas violências contra o corpo social? Certamente, algumas delas são a causa do problema e isso sempre que, através da governamentalização, assumem a forma de um dispositivo de segurança; quando deixam de ser apenas um adestramento disciplinar interno (normação) e se tornam um projeto de gestão da população, passando a atuar na biopolítica. Por exemplo, tome-se os debates mais recentes da política brasileira em torno da saúde da mulher, da inviolabilidade do corpo feminino e do aborto legal, principalmente no período compreendido entre 2024 e 2026, em que se evidencia uma intensificação do conflito entre princípios constitucionais fundamentais, como a laicidade do Estado e a autonomia corporal, e a atuação organizada de agentes políticos conservadores fortemente influenciados por matrizes religiosas classificadas como evangélicas. Ora, esse embate se inscreve em um quadro jurídico historicamente restritivo, estabelecido pelo Código Penal de 1940, que criminaliza o aborto nos artigos 124 a 126, excetuando apenas três hipóteses: quando a

gravidez resulta de estupro, quando há risco de morte para a gestante e, desde 2012, nos casos de anencefalia fetal, conforme decisão do Supremo Tribunal Federal na ADPF 54. Apesar de essas exceções estarem consolidadas no ordenamento jurídico brasileiro, elas passaram a ser objeto direto de contestação política recentemente. Daí, a judicialização do tema ganhou centralidade com a ação apresentada ao Supremo Tribunal Federal para questionar a violação de princípios fundamentais da Constituição nº 442, proposta em 2017, que questiona a constitucionalidade da criminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Assim, em setembro de 2023, a então presidenta do STF, ministra Rosa Weber, proferiu voto favorável à descriminalização nesse período inicial, fundamentando sua posição nos direitos fundamentais à dignidade da pessoa humana, à saúde, à autonomia reprodutiva e à igualdade de gênero. Contudo, o julgamento foi interrompido e permanece inconcluso, o que produziu um vácuo decisório e deslocou o eixo do conflito para o Poder Legislativo, onde se estruturou uma reação conservadora articulada. O principal marco dessa reação foi a apresentação, em 2024, do Projeto de Lei nº 1904, de autoria do deputado federal Sóstenes Cavalcante, filiado ao Partido Liberal (PL-RJ). O parlamentar é pastor da Igreja Assembleia de Deus e integrante destacado da Frente Parlamentar Evangélica, bloco suprapartidário que reúne deputados e senadores majoritariamente vinculados a denominações evangélicas de orientação pentecostal e neopentecostal. O projeto propõe equiparar o aborto realizado após a 22ª semana de gestação ao crime de homicídio simples, com penas de até 20 anos de reclusão, inclusive para a gestante, mesmo nos casos atualmente permitidos por lei, como a gravidez resultante de estupro. Trata-se, portanto, de uma tentativa explícita de recriminalização do aborto legal, ampliando o alcance do direito penal sobre o corpo feminino e sobre práticas reconhecidas no âmbito da saúde pública.

Enfim, o PL 1904/2024, também conhecido por “PL do Estupro”, por afrontar o direito da mulher de autonomia sobre seu corpo, recebeu apoio significativo de parlamentares vinculados tanto à Frente Parlamentar Evangélica quanto à Frente Parlamentar Católica Apostólica Romana, esta última composta por agentes políticos associados ao catolicismo conservador. Entre os apoiadores políticos e ideológicos do projeto figuram nomes como Nikolas Ferreira, Carla Zambelli, Mário Frias, Eduardo Bolsonaro e Damascos Alves – ex-ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, pastora evangélica ligada à Igreja do Evangelho Quadrangular. Sabe-se contudo, que, embora nem todos sejam formalmente

autores da proposição, suas manifestações públicas e estratégias de mobilização discursiva reforçam uma narrativa de defesa da “vida desde a concepção”, sustentada por fundamentos morais e teológicos questionáveis, frequentemente apresentados como valores universais. Essa estratégia revela um processo recorrente de tradução de doutrinas confessionais em linguagem jurídica, tensionando diretamente o princípio constitucional da laicidade do Estado brasileiro.

A ofensiva conservadora a tal respeito não se limitou ao plano federal. Em estados e municípios, sobretudo naqueles governados ou influenciados por coalizões políticas com forte apoio de igrejas evangélicas e setores católicos tradicionalistas, foram aprovadas leis e atos administrativos que impõem obstáculos indiretos ao acesso ao aborto legal. No estado de Goiás, por exemplo, foi sancionada uma lei que obriga mulheres vítimas de violência sexual a se submeterem à realização de ultrassonografia com a audição dos batimentos cardíacos fetais antes do procedimento de aborto legal, medida defendida por parlamentares ligados a igrejas evangélicas sob o argumento de “conscientização pela vida” e que não deixa de ser mais uma violência psicológica contra a já vítima de estupro. No município do Rio de Janeiro, em 2025, foi aprovada lei determinando a afixação de cartazes antiaborto em hospitais públicos, com mensagens de cunho moral e informações contestadas por entidades médicas, iniciativa apoiada por vereadores associados a grupos cristãos conservadores. Já no âmbito administrativo federal, a suspensão, em 2024, de uma nota técnica do Ministério da Saúde que orientava o atendimento humanizado e sem barreiras ao aborto legal no Sistema Único de Saúde ocorreu sob intensa pressão de parlamentares vinculados a bancadas religiosas. Embora formalmente apresentada como decisão técnica, tal suspensão evidencia a permeabilidade das políticas públicas de saúde à influência de agendas morais religiosas, com efeitos concretos sobre o exercício de direitos já reconhecidos em lei.

Do ponto de vista teórico, esse conjunto de iniciativas pode ser interpretado a partir de três eixos analíticos centrais. Em primeiro lugar, a laicidade do Estado, princípio estruturante da Constituição de 1988, é ameaçada quando agentes públicos mobilizam fundamentos religiosos explícitos para legislar sobre direitos fundamentais, especialmente no campo penal. Em segundo lugar, o debate sobre o aborto, como aqui exposto, constitui um campo paradigmático da biopolítica, nos termos formulados por MF, uma vez que envolve estratégias de regulação estatal da vida, da reprodução e dos corpos, definindo quais vidas

devem ser protegidas e sob quais condições. Nesse sentido, a criminalização do aborto opera como uma tecnologia de poder que incide de forma desigual sobre mulheres pobres, negras e periféricas. Em terceiro lugar, a atuação de parlamentares-pastores e de frentes parlamentares confessionais pode ser compreendida como manifestação de um poder pastoral deslocado para o interior do Estado, no qual a orientação normativa das condutas individuais se converte em coerção jurídica e penal.

Considerando o exposto, nesse contexto, a disputa política em torno do aborto no Brasil entre 2024 e 2026 não se restringe à ampliação ou restrição de um direito específico, mas revela um conflito mais profundo acerca dos limites da intervenção estatal no corpo das mulheres, da legitimidade da influência religiosa na produção das leis e do papel do direito penal como instrumento de moralização da vida social. O resultado é um cenário de insegurança jurídica e esvaziamento material do aborto legal, nos quais direitos formalmente existentes são progressivamente limitados por iniciativas legislativas e administrativas inspiradas por agendas religiosas conservadoras, em tensão permanente com os princípios constitucionais da laicidade, da dignidade da pessoa humana e da autonomia corporal. Dito em outras palavras, existe uma gestão de interesses conservadores em nossa sociedade e, nesse cenário, a religião não atua apenas pela proibição (lei) – como supracitado – mas pela regulação de desejos e comportamentos do crente para garantir a homeostasia social, em termos foucaultianos, ou, simplesmente, a manutenção do *status quo* de um grupo social. Na biopolítica essa condição também pode ser garantida através do pastorado de Estado, que consiste em o Estado assumir a função de “pastor” da população, utilizando a moral religiosa para conduzir as práticas dos cidadãos através de mecanismos sutis de segurança e de vigilância invisível.

Em referência ao supracitado, mais especificamente à assunção da função pastoril⁵⁸ pelo Estado moderno, como é descrita por MF, tem-se com isso o fenômeno da governamentalização do Estado: um processo no qual as técnicas de poder individualizantes, oriundas do pastorado cristão, foram integradas à estrutura política soberana. Esse novo modelo de exercício de poder não se restringe ao controle territorial, mas volta-se para a condução minuciosa da conduta dos indivíduos e da população. Segundo Foucault (2014a, p.

58 Para o rigor desta análise, importa sublinhar que o poder pastoral aqui mencionado constitui uma forma histórica específica de exercício do poder religioso – não uma regra –, cuja lógica pode ser reativada em determinados contextos políticos contemporâneos.

163), em suas próprias palavras, “a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado”. Porém, para compreender esse processo, faz-se necessário analisar a transição entre o poder pastoral arcaico e a racionalidade política moderna.

Com efeito, o modelo do pastorado tem suas raízes no Oriente pré-cristão e na cultura hebraica, caracterizando-se por ser um poder que se exerce sobre uma multiplicidade em movimento, e não sobre um território estático. Diferente do deus grego, que era um deus territorial e residia no templo, o deus hebraico é aquele que conduz seu povo. Foucault (2008c, p. 169) observa que “o poder do pastor se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento”. Esse poder é definido por seu caráter benfazejo e salvífico, onde o pastor deve zelar pelo rebanho para garantir que cada ovelha seja alimentada e protegida. A característica central dessa tecnologia é que ela individualiza: o pastor deve conhecer seu rebanho no conjunto e em detalhes, operando sob a lógica do *omnes et singulatim* (todos e cada um). Conforme explica o filósofo, “o pastor deve ser informado das necessidades de cada componente do rebanho, e de satisfazê-las quando é necessário” (Foucault, 2008c, p. 223). Entretanto, com a institucionalização do cristianismo como Igreja, esse poder pastoral foi sofisticado e transformado em uma “arte de governar os homens” (Foucault, 2008c, p. 219), e a Igreja cristã acabou por criar uma rede institucional complexa que visava o governo cotidiano das almas em sua vida material e espiritual. A tal respeito, MF destaca que o pastorado introduziu uma economia dos méritos e deméritos, fundamentada na obediência integral do indivíduo a outro indivíduo e na produção de verdades ocultas por meio do exame de consciência e da confissão. Esse regime de obediência é descrito como um fim em si mesmo, diz ele: “o cristianismo concebe a relação entre o pastor e suas ovelhas como relação de dependência individual e completa” (Foucault, 2008c, p. 229). Com isso, Foucault sublinha que a especificidade do poder pastoral não reside na imposição de leis externas ou objetivos temporais, mas na criação de um vínculo de dependência absoluta e incondicional. Trata-se de uma tecnologia de individualização na qual a vontade do crente é permanentemente dirigida pelo pastor, exigindo uma sujeição integral sustentada pela obrigação de “dizer a verdade” sobre si mesmo através do exame de consciência e da confissão. Compreender essa estrutura de dependência completa, que outrora visava apenas a

salvação da alma, é o passo necessário para analisar como o poder civil, ao integrar essas técnicas, deu início ao processo de governamentalização do Estado, permitindo que a administração política passasse a gerir a vida das populações com o mesmo rigor minucioso que o pastor dedicava ao seu rebanho.

Retomando os pontos centrais, o fenômeno da governamentalização do Estado é um processo no qual as técnicas de poder individualizantes, oriundas do pastorado cristão, são integradas à estrutura política soberana. Esse modelo de exercício de poder não se restringe ao controle territorial, mas volta-se para a condução minuciosa da conduta dos indivíduos e da população. Para compreender como esse processo se estabeleceu, faz-se necessário analisar a transição entre o poder pastoral arcaico e a racionalidade política moderna. Ora, a transição desse modelo eclesiástico para o Estado moderno ocorreu entre os séculos XVI e XVII, com a ruptura do *continuum* teológico-cosmológico que sustentava a soberania medieval. Ou seja, enquanto na Idade Média o rei deveria imitar o governo de Deus na terra, a nova razão de Estado surge como uma racionalidade intrínseca à prática governamental, desvinculada de modelos externos – isso significa que o poder deixou de ser justificado por uma ordem divina externa para se tornar um cálculo técnico e autônomo baseado nas necessidades do próprio Estado. Foucault (2008c, p. 317) afirma que, nesse período, “o que caracteriza o pensamento político no fim do século XVI e no início do século XVII é justamente a busca e a definição de uma forma de governo que seja específica relativamente ao exercício da soberania”. Foucault (2008c) sugere ainda que o Estado, então, passaria a ser o princípio de inteligibilidade e o objetivo estratégico da política e que essa nova governamentalidade se apoiou em dois grandes conjuntos tecnológicos: (1) um sistema diplomático e militar, para manter o equilíbrio de forças entre os Estados na Europa; e (2) a polícia em si, compreendida como um conjunto de meios para fazer crescer as forças do Estado a partir de sua ordem interna – uma autogestão. No século XVIII, porém, a polícia passou a ser concebida como a “arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” (Foucault, 2008c, p. 422), e, através dessa polícia, o Estado assumiu a função pastoral de zelar pelo “viver” e pelo “melhor que viver” dos indivíduos, transformando a felicidade e a saúde da população em utilidade estatal. Nesse sentido, para Foucault (2008c, p. 439), a polícia consistiria em “fazer da felicidade dos homens a utilidade do Estado, [e] fazer da felicidade dos homens a própria força do Estado”. Assim, a entrada da população como sujeito-objeto da política marca o

nascimento da biopolítica. O Estado não lida mais apenas com súditos de direito, mas com o “homem-espécie”, atravessado por processos biológicos como natalidade, mortalidade e saúde. A biopolítica é a maneira como o poder se incumba da vida, exercendo uma gestão calculista sobre ela. Foucault (2014b, p. 131) esclarece a respeito que “o poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII em duas formas principais: a disciplina dos corpos e a regulação das populações”. Enquanto a disciplina adentra o corpo individual (anátomo-política), a regulação biopolítica assegura a homeostasia do corpo social, tratando dos fenômenos de massa. É nesse cenário que o Estado assume a função de pastor ao integrar a tecnologia da confissão e do exame à administração pública; e é dessa maneira que a pessoa se torna um “animal confidente”, obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo não mais apenas ao sacerdote num templo, mas a instâncias médicas, judiciárias e administrativas. Ou seja, a veridicção⁵⁹ – aqui no sentido de ato de dizer a verdade – que antes pertencia ao foro íntimo do crente, é estatizada para fundamentar as ciências humanas e as técnicas de normalização. Daí, o Estado governamentalizado combina a totalização do biopoder com a individualização do pastorado, resultando numa estrutura onde o poder “recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores” em benefício de uma “ortopedia moral” (Foucault, 2014c, p. 12).

Em conclusão, quando o Estado assume a função de pastor, isso significa dizer que o poder político moderno não se contenta mais em controlar a esfera política pública; ele quer agora governar de maneira plena todas as esferas sociais, assumindo inclusive o encargo de regular a conduta das pessoas. Essa governamentalidade é uma síntese paradoxal que mantém o aparato da soberania (a lei) enquanto opera por mecanismos de segurança e disciplina (a norma). Foucault (2008b, p. 9) resume essa complexidade afirmando que vivemos num Estado que é “correlato de [análogo a] uma certa maneira de governar”, que é o resultado ou o efeito de práticas, táticas e racionalidades específicas de governamentalidade, em que a finalidade não é mais apenas a submissão, mas o vigor e a produtividade da vida humana. O pastorado de Estado é, portanto, a laicização da salvação, agora traduzida como segurança, saúde e bem-estar social no interior de uma racionalidade econômica e política, e, sobretudo

59 Importa deixar claro que Foucault, ao tratar do regime do verdadeiro (dimensão histórica e institucional), dará ao termo veridicção um outro significado, representando o conjunto de regras, práticas e instâncias que determinam quem pode dizer a verdade, em que condições, por quais procedimentos e com quais efeitos em uma sociedade.

enquanto homeostase social.

4.3 ESTRUTURAS DE PODER E A RELIGIÃO

O poder de dominação religioso, conforme já apresentado nesta tese, em muito se caracteriza por suas hierarquias, mas não se resume a essas, pois a religião, enquanto estrutura de poder descentralizada, é capaz de produzir sujeitos obedientes sem coerção direta, pois seus crentes, à medida que internalizam as normas que lhe são propostas, passam a se auto vigiar e, por tais motivos, pode-se dizer que a religião também domina pela moral e por um autoritarismo difuso por não se limitar aos templos, mas infiltrar-se na conduta cotidiana, na alma e na identidade dos crentes de forma ininterrupta. A tal respeito, a análise foucaultiana do poder rejeita a ideia de uma estrutura unívoca e centralizada. Por exemplo, em *História da Sexualidade: a vontade de saber*, Foucault (1999, p. 89-90) afirma que “o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”. Portanto, o poder trata-se de uma rede de relações que atravessa instituições, discursos e práticas sociais. É por isso que a religião, nesse sentido, não opera apenas por meio de hierarquias formais, mas sobretudo pela internalização de normas e pela autovigilância dos sujeitos.

Diante de tudo que até aqui levantei, tenho que o fenômeno do conservadorismo religioso contemporâneo, quando analisado sob a ótica da genealogia do poder de Michel Foucault, revela-se não como uma simples reação arcaica ao progresso, mas como uma sofisticada tecnologia de governamentalidade. E esta, conforme definida pelo filósofo, compreende o conjunto de instituições, procedimentos e táticas que permitem o exercício de uma forma específica de poder sobre a população, tendo como alvo a “condução das condutas” (Foucault, 2008c, p. 143). Nessa conjuntura, a religião atua como um dispositivo que transcende a lei proibitiva para se instalar na subjetividade dos indivíduos, produzindo sujeitos que se governam a si mesmos de acordo com regimes normativos apresentados como verdades naturais ou divinas. Doravante, tem-se que o pastorado cristão sofisticou a arte de governar as almas (e os corpos!), estabelecendo uma relação de dependência integral em que a obediência não é um meio para um fim, mas um “fim em si mesmo”, um estado permanente de sujeição (Foucault, 2008c). Logo, o conservadorismo religioso, ao ocupar espaços na

esfera pública, utiliza a moralidade como um instrumento de pressão política que opera de cima para baixo, confiscando mecanismos de vigilância que outrora pertenciam ao âmbito privado da fé para transformá-los em ferramentas de controle social. Ou seja, para o poder do Estado moderno, essa transição para a biopolítica foi fundamental, pois, enquanto as sociedades disciplinares operavam pela “normação” – a imposição de um modelo ideal a ser alcançado por meio do adestramento dos corpos (Foucault, 2008c, p. 75) –, os dispositivos de segurança e o conservadorismo biopolítico atuam pela normalização. Aqui, a religião não busca apenas proibir comportamentos desviantes, mas regular as taxas de natalidade, a saúde e a moralidade da população para garantir a homeostase do corpo social. O sujeito religioso conservador não é, portanto, apenas alguém crer obedecer a um deus, mas alguém que tem sua própria vida, seu corpo e seus desejos sob a égide de uma “verdade”, de uma moral religiosa que serve aos interesses de quem as dita quase sempre para a manutenção do *status quo*.

A adesão voluntária a esses regimes normativos pode, como já dito, assumir contornos de um autoritarismo difuso. Em seu prefácio à obra de Deleuze e Guattari,⁶⁰ Foucault alerta para o “fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora” (Foucault, 2004, p. 5). No conservadorismo religioso, esse “fascismo cotidiano” manifesta-se quando o crente deseja ser governado, encontrando na submissão à norma moral uma forma de segurança frente a uma cultura do perigo constantemente alimentada em sua mente. O medo da degeneração moral ou da desintegração da família tradicional – ou de simplesmente de ir para o inferno – justifica o aumento das pressões normalizadoras e a vigilância invisível sobre a vida privada. Este processo de subjetivação é garantido pela tecnologia da confissão. Em acordo ao já comentado, MF observa que o Ocidente transformou o ser humano num animal confidente obrigado a extrair do fundo de si mesmo uma verdade que o vincula ao poder (Foucault, 1999, p. 59). Pois bem, no conservadorismo religioso, a fala de si – seja no confessionário católico ou nos testemunhos públicos evangélicos – não é um ato de libertação, mas uma engrenagem de sujeição. Ao enunciar seus pecados ou sua conformidade à norma, o sujeito fixa sua própria identidade e se coloca sob o olhar examinador do pastor (ou da comunidade que assume essa função), permitindo uma

60 *O Anti-Édipo*, que constitui o primeiro volume do projeto *Capitalismo e Esquizofrenia*.

ortopedia moral, isto é, que lhe tolhe a chance do desenvolvimento de suas potencialidades críticas e libertárias.⁶¹

Recapitulando, é dessa maneira que a imposição conservadora contra minorias e movimentos progressistas revela, então, o papel do racismo de Estado dentro da biopolítica. Para Foucault, o racismo é o mecanismo que permite introduzir um corte no contínuo biológico da espécie humana, definindo quem deve viver e quem deve ser “deixado morrer” ou ser excluído (Foucault, 2010, p. 215). O discurso conservador religioso frequentemente classifica identidades dissidentes como “anomalias” ou perigos que ameaçam a saúde da população majoritária – não é de se estranhar, então, que um ex-presidente, representante desse segmento social, tenha proferido publicamente as infames assertivas: “As minorias têm que se curvar às maiorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem.” (Jornal da Paraíba, 2025). Assim, segundo MF, a regulação dos desejos visa sua circunscrição e monitoramento dentro de limites estatisticamente aceitáveis para que não rompam o equilíbrio homeostático da sociedade. A eficácia desse poder reside no fato da moral religiosa conservadora ser apresentada como “verdade absoluta” que ordena o discurso⁶² e exclui outras possibilidades de existência. O discurso, portanto, não é apenas o que manifesta o desejo, mas é aquilo por que e pelo que se luta. Assim, ao reservar o “direito de falar” e o “discurso verdadeiro” a instâncias autorizadas (pastores, líderes religiosos, políticos, etc.), o conservadorismo limita a pluralidade discursiva, direciona as opiniões em uma única direção e reforça relações assimétricas, onde a verdade⁶³ é utilizada como uma arma de coerção (Foucault, 2014a, p. 38). Consequentemente, vivemos num Estado em que a

61 Por curiosidade, obviamente que Voltaire não conhecia a terminologia “ortopedia moral”, mas parece claro que ele pensava nessa mesma direção quando escreveu que: “Em qualquer lugar em que houver uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; as leis reprimem os crimes conhecidos, enquanto a religião se encarrega dos crimes secretos.” (Voltaire, 2019, p. 103).

62 Para o rigor desta análise, compreende-se o discurso como o conjunto de práticas que constituem sistematicamente os próprios objetos por elas enunciados, ou seja, o discurso não deve ser reduzido à acepção comum de mera fala ou opinião, pois ele funciona como uma tecnologia de poder que não apenas descreve, mas institui as verdades e as normas que fabricam a realidade social, fixando identidades e delimitando o campo do que pode ser pensado e praticado.

63 Entende-se por verdade, nesta acepção, o regime de verdade: o conjunto de regras e procedimentos institucionais que determinam como o “verdadeiro” é produzido, validado e circulado, e não deve ser compreendida como um dado universal, objetivo ou uma descoberta factual sobre a realidade. No contexto do discurso conservador, essa verdade atua como um dispositivo de poder que fixa identidades e normaliza condutas, utilizando a autoridade religiosa para coagir a pluralidade social.

governamentalidade liberal-conservadora utiliza a liberdade de alguns para justificar a vigilância de todos. A liberdade, no regime do liberalismo conservador, não é um dado natural, mas algo fabricado a cada instante e gerido sob o prisma do risco, como diria Foucault (2008b); e o sujeito que “se governa a si mesmo” de acordo com preceitos conservadores acredita exercer sua autonomia, quando, na verdade, está reproduzindo táticas de poder que visam a utilidade e a docilidade sua e da população.

Em síntese, o conservadorismo religioso atua como um potente dispositivo de governamentalidade que mescla o antigo poder pastoral à moderna biopolítica. Ele limita a pluralidade social ao impor regimes de verdade que *patologizam* o desvio e sacralizam a norma. A resistência a esse “fascismo cotidiano”, portanto, não pode ser feita apenas pela via do direito formal, mas exige, como sugere MF, uma “arte de não ser governado assim, por esses princípios e por esses procedimentos” (Foucault, 2004, p. 4). Trata-se de uma luta no nível da subjetividade: recusar a identidade imposta pelos sistemas de normalização e inventar novas formas de vida que escapem à tirania dos discursos moralizantes. Somente através dessa “indocilidade refletida” é que se torna possível romper as assimetrias de poder e abrir espaço para a verdadeira multiplicidade humana.

4.4 REGRAS DE VERDADE E CONSERVADORISMO RELIGIOSO

Neste subcapítulo explico como funcionam as regras internas de validação do discurso conservador, mostrando que a verdade religiosa é regulada, não espontânea, e consegue conectar fé, poder simbólico e política. Além disso, demonstro como o conservadorismo religioso opera dentro de um regime de verdade própria, com normas, exclusões e sanções. Para tanto, importa ter em mente que, dentro do pensamento foucaultiano, a produção da verdade implica necessariamente a existência de regras que determinam quem pode falar, a partir de que lugar e com que efeitos. Em *A ordem do discurso*, por exemplo, MF afirma que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída” (Foucault, 2014, p. 8). Essas regras são fundamentais para a manutenção dos regimes de poder. No conservadorismo religioso, tais regras manifestam-se por meio da autoridade clerical, da interpretação tida por “legítima” dos textos sagrados e da exclusão de discursos dissidentes. Conforme MF demonstra em *O homem e o discurso*, a

constituição do sujeito falante está diretamente vinculada às condições históricas de possibilidade do discurso (Foucault, 1996). Assim, a verdade religiosa não é apenas uma crença, mas um dispositivo de poder que organiza práticas sociais e orienta posicionamentos políticos.

Em termos gerais, para Michel Foucault, a verdade em si não constitui um conjunto de descobertas a serem desveladas por meio de um esforço contemplativo, mas sim um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulamentação, distribuição e circulação de enunciados. Em sua conferência “Verdade e Poder”, ele é enfático ao propor que “verdade [...] é o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (Foucault, 2021, p. 53). Portanto, a análise do conservadorismo religioso sob uma ótica arqueológica e genealógica exige, como prioridade, o estabelecimento do seu regime de verdade. A verdade, nesse sentido, vincula-se circularmente a sistemas de poder que a produzem e a apoiam, induzindo efeitos de poder que a reproduzem e a estendem. Como isso acontece? Primeiramente pela definição das regras de formação do discurso conservador religioso. Enquanto formação discursiva, esse grupo opera sob regularidades que prescrevem o que pode ser dito e por quem. Em *A Arqueologia do Saber*, MF esclarece que uma formação discursiva não é definida pela coerência de um objeto único,⁶⁴ mas pelo “jogo das regras que tornam possível, durante um período dado, o aparecimento dos objetos” (Foucault, 2008a, p. 37). No caso do conservadorismo religioso, esses objetos, como a “família tradicional”, a “lei natural” ou a “vontade divina”, são recortados por medidas de discriminação e instâncias de delimitação. Para que esse discurso seja validado, é necessário que o sujeito que fala ocupe uma posição específica e autorizada. Foucault (2008a, p. 56) pergunta: “Quem fala? Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem é seu titular?” No conservadorismo, a fala não pode vir de qualquer um; seu valor e eficácia são indissociáveis do personagem – seja o líder religioso ou o guardião da moral, seja um livro sagrado, seja um

64 Foucault rejeita a hipótese de que a unidade de um discurso provenha de um objeto único (como a “loucura”), pois ele é insuficiente para individualizar enunciados. Primeiro, o objeto não é estável: a loucura do século XVII não possui a mesma identidade daquela descrita no século XIX. Segundo, ele varia conforme o campo institucional, diferindo entre enunciados médicos, jurídicos e policiais. A insuficiência reside no fato de que o objeto não preexiste ao discurso como uma realidade externa; ele é constituído pelo conjunto do que é dito sobre ele. Foucault define o discurso como uma “prática que forma sistematicamente os objetos de que fala”. Assim, a unidade não está na permanência de um objeto, mas nas regras de formação que regem o processo de formação de objetos, conceitos e enunciados em dado período.

dogma – que detém o direito de articulá-la. Mas, mesmo assim, não se pode chegar uma resposta terminativa, inquestionável, do que vem a ser uma família ideal, ou a respeito da inflexibilidade de uma lei, ou mesmo do que é a “vontade de Deus”, ou mesmo se ele possui uma vontade, pois tudo que se entende sobre esses conceitos (e outros mais) está sujeito ao conhecimento de um campo de saber de um período, do seus enunciadores, e do acúmulo do que tem sido já enunciado a respeito e que constrói uma (ou várias) definições para cada uma dessas coisas e que pode, afinal, não ser, factualmente, sequer verdade quanto ao objeto em si.

Nada obstante, as religiões em geral têm a prerrogativa da fé, de cuja definição, segundo o cristianismo, por exemplo, serve como prerrogativa acrítica para persuadir o crente a enxergar o que não existe: “A fé é certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que não se veem” (Hebreus 11.1). Esse verso da Bíblia é muitas vezes traduzido nos púlpitos das igrejas em paráfrases de *A roupa nova do rei*, de Hans Christian Andersen, sob a forma de promessas e histórias engenhosas com a única intenção de modelagem e dominação. Em geral, tal dominação é reforçada por rituais de enunciação que impõem formas normatizadas para sinalizar a distância entre o sagrado e o profano, como já foi comentado neste trabalho. Outrossim, as religiões em geral atuam como uma forma de disciplina que fixa os limites por meio de uma reatualização permanente das regras, estabelecendo uma “polícia” discursiva onde só se está “no verdadeiro” ao se obedecer a preceitos específicos. Além do mais, a religião funciona por meio de “doutrinas” (religiosas, políticas ou filosóficas), que constituem o inverso de uma sociedade de discurso. Daí, enquanto uma sociedade de discurso limita o número de indivíduos que falam, para conservar a ordem e o domínio de quem tem esse poder, a doutrina por aqueles proferida tende a difundir-se para vincular indivíduos a um mesmo conjunto de enunciados que os tornam “iguais” ao mesmo tempo que lhes tolhe a liberdade e a autonomia. Assim, parafraseando Foucault (2014, p. 41), a religião realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos aos discursos e dos discursos ao grupo de crentes. A fundamentação desse regime de verdade revela que a vontade de verdade do conservadorismo religioso é uma maquinaria de exclusão não apenas pela taxação da diferença, conforme já comentado, mas pela própria delimitação de quem tem o direito do discurso e pela planificação em si dos diferentes. Similarmente, a vontade de verdade conservadora religiosa mascara o fato de que o discurso verdadeiro está ligado ao exercício do poder. Nas palavras de Foucault: “o discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera

do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (Foucault, 2014, p. 19). Em suma, ao estabelecer o que é verdadeiro ou falso dentro de sua lógica, o conservadorismo religioso institui uma “ortopedia social” que corrige as virtualidades dos sujeitos,⁶⁵ garantindo que o corpo social permaneça dócil e produtivo dentro de uma curva de normalidade.

Portanto, estabelecido o regime de verdade, o que se têm é o fenômeno contemporâneo da pós-verdade, e que pode ser compreendido como uma mutação nos regimes de veridicção – agora ressignificado para o conjunto de regras, práticas e instâncias que determinam quem pode dizer a verdade, em que condições, por quais procedimentos e com quais efeitos em uma sociedade, ou, nas palavras do próprio Foucault: veridicção é “o lugar onde se forma a verdade, onde um certo número de regras de jogo são definidas, regras de jogo essas, a partir das quais vemos nascer determinadas formas de subjetividade”⁶⁶ (Foucault, 2002, p. 9). Por exemplo, na história da governamentalidade liberal, o mercado tornou-se um lugar de veridicção, de prestação de contas, mas não mais ao suserano e sim ao próprio mercado, às regras não de um rei, mas do comércio liberal, como já mencionado no começo desta tese. A tal respeito, Foucault argumenta que se na Idade Média o mercado era um domínio de jurisdição regrado pela justiça distributiva e pelo justo preço. Porém, a partir do século XVIII ele passa a ditar a verdade para a prática governamental: “o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade. [...] O mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir [...] falsificar ou verificar a prática governamental.” (Foucault, 2008b, p. 43-45). Já o conservadorismo religioso contemporâneo opera de maneira análoga⁶⁷ ao tentar transformar sua própria esfera doutrinária em um lugar

65 Em *A ordem do discurso*, Foucault rompe com a concepção clássica do sujeito soberano, consciente e fundador do sentido, pois o sujeito do discurso não precede o discurso; ele é produzido por ele. O que pode ser dito, por quem, em que condições e com que efeitos é regulado de fora do sujeito. Então, por “virtualidades do sujeito”, aqui, entenda-se não como potências internas dele, quer psicológicas, quer metafísicas, mas como possibilidades discursivas delimitadas historicamente.

66 Importa esclarecer que dentro do contexto em que Foucault usa, aqui, o termo “subjetividade”, ele não está se referindo à interioridade psicológica, identidade pessoal, ou consciência de alguém, mas a formas historicamente produzidas de constituição do sujeito; formas essas que emergem a partir de regras de um regime de verdade.

67 Para Foucault, o deslocamento análogo operado pelo conservadorismo religioso contemporâneo refere-se à transição da esfera religiosa de um domínio focado em leis e proibições para um lugar focado na produção e validação da verdade – e por verdade dentro deste fragmento do pensamento foucaultiano não é em si a qualidade do verdadeiro, do autêntico, ou de uma verdade absoluta, ou eterna, mas ao conjunto de regras e

que deve ditar a regra para a prática do Estado. Nesse cenário, explica o filósofo, a pós-verdade não deve ser entendida como um simples acidente ou ideologia no sentido clássico, mas através da política da verdade. Foucault desenvolve esse tema mostrando que o problema político (e que afeta diretamente o corpo social) não está simplesmente em criticar conteúdos ideológicos, mas em “saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a ‘consciência’ das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (Foucault, 2021b, p. 54). Nessa acepção, Foucault esclarece que ao embate político não interessa simplesmente a desconstrução de crenças individuais, mas a transformação dos mecanismos institucionais que validam o que é aceito como verdadeiro. Assim, a pós-verdade conservadora não deve ser lida, portanto, como uma simples falha de “consciência”, mas como uma estratégia deliberada de poder que institui seu próprio regime de veridicção para normalizar condutas e excluir a diferença, como será visto a seguir.

4.5 PÓS-VERDADE E O CONSERVADORISMO RELIGIOSO

Neste subcapítulo eu retomo a discussão a respeito do termo “verdade religiosa”, mas não com o mesmo sentido e significado abordado no Capítulo 3; aqui a expressão, dentro do pensamento foucaultiano, passa a ser analisada enquanto uma construção discursiva, enquanto a substituição de fatos por narrativas morais, no uso estratégico da fé, dentro do contexto da pós-verdade. Posto doutra forma, o que proponho é que o conservadorismo religioso não rejeita a verdade – ele produz sua própria verdade: a pós-verdade.

Para início de argumentação, a emergência do fenômeno da pós-verdade pode ser compreendida, à luz de Foucault, como uma intensificação das disputas em torno dos regimes de verdade. Em *A arqueologia do saber*, por exemplo, o filósofo demonstra que a verdade não é um dado universal, mas o resultado de condições históricas específicas de produção discursiva, sendo que cada formação discursiva estabelece seus próprios critérios de validade e legitimidade (Foucault, 2008). Já no campo religioso conservador, conforme previamente exposto neste trabalho, observa-se a construção de narrativas que privilegiam a autoridade

procedimentos que permitem que um enunciado seja aceito como verdadeiro em um determinado campo ou contexto.

moral e a fidelidade doutrinária em detrimento da verificação empírica. A tal respeito, em *Isto não é um cachimbo*, MF problematiza a relação entre representação e verdade, demonstrando que o discurso não reflete a realidade de maneira transparente, mas a constrói simbolicamente (Foucault, 2016). Esse deslocamento é fundamental para compreender como narrativas religiosas podem se apresentar como verdades absolutas, mesmo quando desconectadas de dados factuais.

A pós-verdade surge, portanto, como uma estratégia de combate pelo estatuto da verdade e pelo papel que ela desempenha no poder. E esse combate em torno da verdade, conforme demonstrado por MF, “não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha” (Foucault, 2021, p. 53). Assim, o conservadorismo religioso se vale da “insurreição dos saberes sujeitados” – aqueles saberes que são desqualificados pela hierarquia científica, como o saber “ingênuo” do crente ou as tradições religiosas locais – para atacar a hegemonia do discurso científico e estatal. Foucault define tais saberes sujeitados como “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (Foucault, 2019, p. 8). Então, ao se utilizarem desses saberes, o grupo conservador não busca apenas uma opinião diferente, mas tenta impor um novo regime de veridicção onde suas crenças funcionem como a evidência suprema da verdade.

Daí, o confronto de regimes torna-se uma batalha estratégica. A pós-verdade é a manifestação de um regime de verdade religiosa que entra em choque com o regime científico-estatal. Esse confronto não visa a demonstração lógica, mas a vitória política. O poder, desse ponto de vista, não é uma propriedade, mas uma estratégia, e seus efeitos não são consequência de uma “apropriação”, mas das disposições, das manobras, das táticas, e das técnicas (Foucault, 2014b, p. 30). É dessa forma, pois, que o conservadorismo religioso utiliza a verdade como arma, como um “mais de força” que desequilibra as relações de poder em seu favor. Como observa MF: “a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2021b, p. 52). Nesse sentido, o discurso conservador reativa a parresía – a coragem de dizer a verdade, socrática a respeito da qual Foucault tanto falou em seus cursos – mas de forma enviesada. Então, enquanto a parresía filosófica exige o risco de se opor ao poderoso, o conservadorismo

frequentemente utiliza o “benefício do locutor”⁶⁸ para posar de transgressor, atacando o “sistema” ou a ciência, enquanto se utiliza desses mesmos ataques para consolidar formas de dominação. Ora, Foucault alerta para o perigo da “logofobia” de nossa sociedade, isto é, um temor de coisas ditas e da desordem do discurso, e que, ao mesmo tempo, conduzem a um desejo de organizar esses discursos (Foucault, 2014a, p. 47-48). Ao passo que, a pós-verdade conservadora responde a essa logofobia ao oferecer uma verdade fechada, protegida por rituais doutrinários, que promete segurança e homeostase social em troca da submissão a uma autoridade pastoral estatizada – ideia essa muito próxima do *nomos* bergeriano tratado na subdivisão de subcapítulo 3.5.4 desta tese.

Em última instância, a transição para a pós-verdade no conservadorismo religioso revela que vivemos num Estado que, analogicamente, funciona como um conjunto múltiplo de engrenagens de “micropoderes” e táticas que se organizam de determinada forma, mas que não são controladas por um único centro (Foucault, 2008c, p. 144). Enquanto isso, a governamentalidade liberal-conservadora se estabelece, por exemplo, pela cultura do perigo e o medo da degeneração moral para justificar intervenções que regulam a vida e o desejo da população. É por isso que o combate em torno do estatuto da verdade torna-se o ponto de maior intensidade política; estatuto da verdade esse que diz respeito não apenas a quem tem o poder do discurso, mas, mais profundamente, ao conjunto de regras e condições institucionais que definem o que é aceito como verdadeiro em uma sociedade e quais efeitos de poder essa “verdade” pode produzir. Seja como for, a resistência a esse regime, como sugere Foucault, não passa por um retorno ao universalismo abstrato dos valores e das coisas, mas pelo reconhecimento das suas singularidades e pela “indocilidade refletida”, que permite interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade.

A pós-verdade é um assunto demasiadamente sensível em se tratando das religiões, até porque são elas próprias as responsáveis por sua produção, mormente religiões proféticas como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, e, sobretudo, suas vertentes conservadoras e fundamentalistas. Para essas, seus livros sagrados, relatos, dogmas e rituais – a própria concepção do deus ao qual se dedicam – não podem ser vistos como construtos humanos, mas

68 No contexto em que Foucault (1999, p. 12) forja essa expressão, ele estava analisando por que sua “hipótese repressiva” (a ideia de que o sexo foi silenciado e reprimido pela burguesia) é tão atraente para nós. Ele explica que o “benefício do locutor” reside no fato de que, ao falarmos sobre sexo como algo proibido, temos a sensação de praticar uma transgressão e, ao fazer isso, o falante sente-se livre, sente-se “fora do alcance do poder”, como se estivesse desafiando a ordem estabelecida através de uma fala supostamente subversiva.

como epifanias, como revelações vindas diretamente de Deus. Isso representa, a meu ver, um problema ético básico, na ordem da honestidade intelectual, e que diz respeito a apresentar crenças religiosas de maneira categórica, sem as devidas fundamentações. E aqui eu não me refiro ao simples fato das religiões lidarem com o que é de aspecto metafísico e, que só por isso já se tornam verdades contestáveis, mas pelo esforço deliberado fundamentalista nelas em tentar apagar o aspecto humano de sua formação como um todo. Entendo ser isso um problema de ordem ética também pelo fato de envolver e lidar com a espiritualidade humana, manuseando e explorando indiscriminadamente a confiança cega do crente; um problema ético que muitas vezes tem repercussão social e política, gerando conflitos em vez de soluções – e nesse sentido Williams (2010) está correto em responsabilizar, não nestas palavras, aos evangélicos pelas guerras, pelo ódio e pela destruição movidos pelos EUA nos séculos XX e XXI até o presente momento.⁶⁹

A gênese desses problemas de ordem político-religiosa está na maneira como o discurso da pós-verdade surge como instrumento manipulativo das massas, operando por meio da desinformação sistemática e da mobilização emocional, o que contribui para a condução deliberada de grupos sociais contra a ordem pública, o Estado de direito e a democracia. Tal dinâmica pôde ser observada na tomada do Capitólio em Washington, D.C., nos Estados Unidos da América, em 6 de janeiro de 2021, quando apoiadores do então presidente Donald Trump, influenciados por alegações infundadas de fraude eleitoral, invadiram o Congresso durante a certificação do resultado eleitoral, e, de modo análogo, na

69 Dois exemplos entre outros, a esse respeito, trazidos por Williams são: o apoio evangélico como pilar moral para a Guerra do Vietnã, quando o presidente Lyndon Johnson dependia do apoio do pregador evangélico, Billy Graham, para neutralizar a oposição religiosa à guerra, apresentando o conflito como uma missão divina para salvar a civilização cristã do comunismo. Williams registra que Graham incentivou Johnson pessoalmente, afirmando: “Talvez Deus o tenha trazido ao reino para uma hora como esta – para detê-los [os comunistas]. Ao fazer isso, você poderá ser o homem que ajudou a salvar a civilização cristã” (2010, p. 79, tradução minha). Essa retórica evangélica transformou o esforço de guerra em um dever religioso, isolando os clérigos liberais que pediam a paz. O segundo exemplo diz respeito à Guerra do Iraque e a demonização de inimigos dos EUA no século XXI. Williams aponta que, após os ataques de 11 de setembro, a visão evangélica de uma batalha espiritual entre o bem e o mal foi o que sustentou a invasão do Iraque. Ele destaca que “a população evangélica como um todo foi mais favorável à guerra do que qualquer outro grupo demográfico” (2010, p. 256, tradução minha), sendo que muitos líderes religiosos influentes, como Richard Land e Charles Colson, escreveram ao presidente Bush instando-o a atacar Saddam Hussein. Williams ressalta que essa visão de política como uma batalha espiritual levou os evangélicos a apoiarem não apenas as ações no Afeganistão, mas especificamente a guerra no Iraque, enxergando o regime de Hussein como “satânico”. Além desses pontos, Williams observa que o movimento evangélico na política estadunidense transformou a agenda política nacional e a política externa americana ao longo de quase todo o século XX e início do XXI, vinculando a fé cristã a uma postura militar agressiva e à defesa de uma identidade nacional excludente.

invasão e depredação das sedes do Congresso Nacional, do Supremo Tribunal Federal e do Palácio do Planalto, em 8 de janeiro de 2023, em Brasília, protagonizada por apoiadores do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, entre os quais se encontravam numerosos indivíduos mobilizados por discursos de cunho religioso-messiânico e por uma retórica antidemocrática que defendia explicitamente a ruptura institucional e a instauração de um golpe militar, em aberta negação do resultado das eleições de 2022. E como isso foi conseguido? Com a construção – tanto nos EUA, como no Brasil – de uma figura mítica, messiânica, de um líder político alegadamente escolhido por Deus para governar a nação, mas que, por meio de suposta fraude dos mecanismos democráticos e legítimos de eleição, o voto – individual e secreto – teria sido impedido de chegar ao poder.

Desse modo, o conservadorismo religioso não rejeita a verdade, mas institui um regime próprio de veridicção, isto é, de quem pode dizer a verdade, como e com quais efeitos sociais, no qual a autoridade da fê se sobrepõe a todos os outros critérios de validação do conhecimento. Resta-me nesta última parte da minha investigação amarrar o que descobri e expus a respeito do conservadorismo.

4.6 CONSERVADORISMO: UM DISCURSO POLÍTICO OU RELIGIOSO?

A análise do fenômeno do conservadorismo contemporâneo a que me propus, especialmente em sua interface com a religiosidade, exigiu um deslocamento das explicações essencialistas, morais ou teológicas para uma investigação fundamentada nas relações de poder, verdade e subjetividade⁷⁰. Para tanto, escolhi como referencial teórico o pensamento de Michel Foucault, através do qual me foi possível compreender que o conservadorismo não é meramente uma crença ou opção de vida, mas uma tecnologia política que mobiliza discursos de verdade para produzir corpos dóceis e subjetividades governáveis. Nesse sentido, as fontes que utilizei demonstram que o conservadorismo utiliza a religião como um dispositivo político de poder, convertendo dogmas em técnicas de gestão social, sem ser necessariamente determinado por fundamentos metafísicos, mas sim por uma lógica de manutenção do *status quo* e de governo das condutas.

⁷⁰ No sentido de formas produzidas de constituição do sujeito, ancoradas dentro de contextos históricos e que emergem a partir de regras de um regime de verdade.

Historicamente, essa simbiose entre o político e o religioso manifesta-se na aliança entre o “trono e o altar”, como observado na França do século XVIII, onde o clero legitimava o direito divino dos reis para reprimir dissidências e manter a hierarquia social. Na contemporaneidade, esse modelo foi sofisticado e implementado no Estado moderno e na atual conjuntura das religiões dominantes, como exemplificado pela convergência entre o neoconservadorismo intelectual e o movimento da “Maioria Moral” nos Estados Unidos entre as décadas de 1970 e 1980. Assim, enquanto o neoconservadorismo fornecia a linguagem política, a legitimação intelectual e um projeto de Estado, a base religiosa oferecia mobilização popular, legitimidade moral e um eleitorado fiel. Esse cenário guarda profundas semelhanças com o Brasil atual, onde se verifica uma simbiose entre políticos de direita e extrema-direita e setores pentecostais e neopentecostais, resultando em dispositivos de poder como a bancada evangélica, que atua para criminalizar comportamentos e enfraquecer políticas de equidade sob a justificativa de combater o “pecado” ou a “ideologia de gênero”. Ora, o fundamento dessa estratégia reside na governamentalização do Estado, processo no qual o poder civil absorve e sofisticando o poder pastoral de origem religiosa. Poder pastoral esse, nascido nas comunidades antigas, e que se caracteriza por ser uma modalidade de poder que não se exerce sobre um território, mas sobre uma multiplicidade em movimento, exigindo do pastor o conhecimento minucioso de “cada um e de todos” (*omnes et singulatim*). Coube, então, à religião cristã transformar esse cuidado em uma “arte de governar”, baseada na obediência integral e na produção de verdades sobre si mesmo através da confissão e do exame de consciência. No Estado moderno, essa tecnologia foi estatizada, e o governo já não apenas dita leis, mas assume a função de “pastor” da população, utilizando a moralidade para conduzir as práticas dos cidadãos através de mecanismos sutis de segurança e vigilância.

Nesse contexto, a religião funciona como o meio, um instrumento de ortopedia social, e não como o fundamento último do conservadorismo. O objetivo é o manejo das condutas, garantindo que os indivíduos se autogerenciem em função de uma ordem social superior. Esse controle se dá pela transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle ou de segurança. Ou seja, enquanto a disciplina opera pelo confinamento (em templos, escolas ou fábricas) e pela normação – a imposição de um modelo ideal de “normalidade” a ser alcançado pelo adestramento dos corpos –, a biopolítica contemporânea atua em espaços abertos, gerindo a população através da normalização. Na normalização biopolítica, o poder

parte das estatísticas da realidade para reduzir riscos e manter o equilíbrio homeostático do corpo social, tratando minorias e condutas dissidentes como variáveis de risco ou anomalias que devem ser monitoradas ou excluídas. Um exemplo contundente dessa instrumentalização da fé para o governo das condutas é o debate sobre o aborto no Brasil entre 2024 e 2026, quando iniciativas legislativas como o PL 1904/2024, conhecido como “PL do Estupro”, buscaram equiparar o aborto após a 22ª semana ao homicídio, inclusive em casos permitidos por lei, revelando uma tentativa de converter doutrinas confessionais em coerção jurídica penal. Aqui, a biopolítica manifesta-se na regulação estatal da vida e da reprodução, definindo quais vidas devem ser protegidas e quais corpos (majoritariamente de mulheres pobres e, possivelmente, negras, por não disporem de recursos financeiros, principalmente, para garantirem autonomia sobre seus corpos, quer pelo embate litigioso ou pelo refúgio em Estados que lhes garantam esse direito) devem ser submetidos ao controle soberano. A atuação de parlamentares-pastores demonstra como o poder pastoral foi deslocado para o interior do Estado, utilizando a “defesa da vida” como uma narrativa de mobilização que mascara o exercício do poder sobre a autonomia corporal.

Também constatei que a eficácia desse discurso político conservador e de cunho religioso depende da criação de um regime de verdade específico. Para Foucault, a verdade não é um dado absoluto, mas um sistema de procedimentos para a produção e circulação de enunciados que produzem efeitos de poder. Eis, então, o porquê do conservadorismo religioso instituir suas próprias regras de validação, onde a fala autorizada (do líder ou do dogma) define o que é aceitável, criando dessa maneira uma condição de dupla sujeição: dos sujeitos aos discursos e dos discursos ao grupo de crentes. Ademais, conforme observamos no cotidiano, esse regime opera frequentemente na lógica da pós-verdade, em que a verificação empírica é substituída por narrativas morais e pela vontade de verdade,⁷¹ que exclui qualquer pluralidade discursiva. Além disso devemos atentar à questão da pós-verdade, que surge como uma estratégia de combate que utiliza saberes sujeitados (conhecimentos descredenciados pela ciência) ou crenças ingênuas para atacar a hegemonia científica e estatal, impondo uma nova veridicção que atenda aos interesses políticos do grupo empoderado. Essa construção de verdades alternativas geralmente ressurgem na política do medo ou na “cultura do perigo”. E é

71 Vontade de verdade no conceito foucaultiano é o mecanismo invisível, porém poderoso, que decide o que pode e deve ser considerado um saber válido, e que, ao fazer isso, exerce uma forma de poder constringedora, no sentido de que nos conformamos a ela sem percebermos.

assim, que ao alimentar o medo da degeneração moral, da destruição da família ou de ameaças externas, o conservadorismo justifica intervenções governamentais massivas e a vigilância invisível sobre a vida privada. Como consequência disso, a pessoa, temendo o caos ou a condenação, passa a desejar ser governada, encontrando na submissão à norma religiosa uma forma de segurança. É o que se pode chamar, em termos foucaultianos, de “fascismo cotidiano”, e que faz com que os indivíduos amem o poder que os domina e explora.

Além disso, o conservadorismo utiliza a religião para aplicar o racismo de Estado, um mecanismo biopolítico que introduz fragmentações na população para decidir quem deve ter espaço e prosperar. Por exemplo, discursos que classificam identidades LGBTQIA+, movimentos progressistas ou minorias étnicas como agentes tóxicos ou ameaças à saúde do corpo social servem para legitimar a negligência seletiva e a violência institucionalizada. Por fim, a fraseologia messiânica de líderes políticos, que se apresentam como “escolhidos por Deus”, serve para galvanizar as massas contra as instituições democráticas, levando-as a atitudes extremas, como visto nas invasões ao Capitólio nos EUA e às sedes dos Três Poderes no Brasil, onde a retórica religiosa-messiânica foi um dos motores da tentativa de ruptura institucional. Aqui cabe relembrar Voltaire (2003, p. 103-104) quando ele critica a falta de leitura crítica de mundo pelo crente e de como ele acaba, por vezes, se tornando um coagente de injustiças e do erro ao se permitir manipular: “Houve pessoas que disseram em outros tempos: Acreditastes em coisas incompreensíveis, contraditórias, impossíveis, porque assim ordenamos; fazei, pois, coisas injustas porque assim estamos ordenando. Essas pessoas raciocinavam à maravilha.⁷² Certamente quem tem o direito de tornar-vos absurdo tem o direito de tornar-vos injusto.”

Dessa forma, fica evidente que o conservadorismo religioso opera como um dispositivo de governamentalidade que mescla o antigo poder pastoral à moderna biopolítica. E a religião não é o motor imóvel, mas a ferramenta que confere sacralidade à norma e naturaliza as hierarquias. Isso porque o poder, como defende Foucault, não emana de um centro único, mas circula em uma rede de relações que atravessa a alma e o cotidiano dos

72 Entenda-se “raciocinar à maravilha” com valor semântico positivo e irônico ao mesmo tempo, significando algo como “raciocinavam perfeitamente”, “de maneira impecável”, “com grande habilidade”. Porém, Voltaire, ao afirmar que essas pessoas “raciocinavam maravilhosamente”, mobiliza uma ironia crítica dirigida à lógica religiosa aparentemente “impecável” subjacente a tal raciocínio; trata-se da mesma lógica que, ao maquiar com o “pó” de sacralidade a absurdos, injustiças e violências, se manifesta, ainda hoje, nos dispositivos de poder acionados tanto pela religião quanto pela política, conforme aqui analisado.

crentes, tornando-os agentes de sua própria sujeição. Portanto, o conservadorismo deve ser entendido como um projeto de gestão da população que instrumentaliza a fé para garantir a utilidade e a docilidade social, mantendo as elites em sua condição de dominação enquanto o corpo social é mantido em uma carência perene e subserviente.

Finalizo compreendendo e concordando com Foucault que a resistência a esse modelo não pode se limitar ao campo do direito formal, mas exige uma “indocilidade refletida”, uma “arte” de não ser governado por esses princípios e procedimentos. Trata-se de recusar as identidades e as “verdades” impostas pelos sistemas de normalização conservadores, desmascarando a religião como o meio de um discurso político que visa, em última análise, o controle absoluto sobre a multiplicidade humana. Nesse sentido, a religião funciona como meio de legitimação simbólica, mas não como fundamento exclusivo do conservadorismo. Trata-se de uma estratégia de governo das condutas, que mobiliza afetos, crenças e valores morais para produzir adesão política e reforçar estruturas de poder. Assim, o conservadorismo não se configura como expressão necessária da religião, mas como uma apropriação política de seus dispositivos discursivos. Não nos deixemos enganar, o conservadorismo, ao apropriar-se do sagrado, não busca a salvação da alma, mas a estatização da moral para fins de hegemonia política e governo das vidas.

5 UMA PROPOSTA ÉTICA DE VALORIZAÇÃO E INCLUSÃO DO DIFERENTE E DE EQUIDADE SOCIAL PARA O SÉCULO XXI

Para abordar a problemática do conservadorismo e propor uma via de valorização do diferente e de equidade social, faz-se necessário, primeiramente, recapitular as estruturas que sustentam o pensamento reacionário, seus porquês e algumas das formas de sua manifestação sociopolítica, tal como, sucintamente elenquei neste trabalho. Dessa forma, a proposta que segue se divide em duas partes fundamentais: a primeira expondo os entraves e as patologias do conservadorismo político e religioso; e, a segunda, apresentando-se uma proposta em si a partir de um viés da Ética, acessada através de um debate, uma “mesa redonda” polifônica entre filósofos, historiadores, sociólogos e teólogos. E, nessa tessitura de múltiplos pensamentos filosóficos, sobre os quais fundei esta tese da pluralidade e da ética do outro, apresento, por fim, algumas ideias para a superação dos conflitos oriundos da ganância por poder nos campos da religião e da política.

5.1 O ENTRAVE CONSERVADOR: PROBLEMAS, PODER E DISCURSO

O conservadorismo, em suas vertentes política e religiosa, não deve ser compreendido como uma doutrina estática ou um conjunto de valores morais perenes, mas sim como um dispositivo de poder que atua na manutenção da ordem vigente e na preservação de privilégios de elites dominantes. Ao analisarmos a estrutura social brasileira, percebe-se que a expressão conservadorismo funciona como um subterfúgio utilizado para o cerceamento de direitos de minorias e da plebe sob o pretexto de defender a família, a pátria, ou ainda os valores da religião ou ainda, supostamente, de Deus. Historicamente, essa postura reacionária opõe-se à dúvida e à contestação, agindo como um entrave ao desenvolvimento ético da sociedade e impedindo a aceitação do considerado “diferente”, isto é, do outro, em paridade de direitos.

O problema central do conservadorismo reside na falha em reconhecer a pluralidade como a característica constitutiva essencial da humanidade. Essa falha não é acidental, mas estratégica: ao impor um modelo único e conclusivo de moralidade, o discurso conservador busca produzir subjetividades governáveis. Via de regra, as instituições religiosas, sob esta

ótica, operam como sociedades disciplinares ou de controle, moldando a cosmovisão das massas conforme os interesses das elites por meio da manipulação de sentimentos como o medo de contrariar a “vontade de Deus”. Esse controle é exercido através de normas de verdade⁷³ que definem o que é aceitável, frequentemente *patologizando* traços naturais humanos, como a homossexualidade, e, ignorando bases biológicas e evolutivas aceitas pela ciência quanto a isso ou contra qualquer outro aspecto que confronte os interesses econômicos de grupos empoderados.

No âmbito político, o conservadorismo brasileiro revela uma raiz profundamente individualista e elitista, herdada do período colonial e pombalino. A união entre o “trono e o altar” permitiu que a religião fosse utilizada para legitimar a desigualdade, tratando a escravidão e as hierarquias sociais como desígnios divinos. Na atualidade, essa simbiose se manifesta na governamentalização do Estado, onde o poder civil absorve o antigo poder pastoral cristão. Consequentemente, o Estado deixa de apenas ditar leis para assumir uma função pastoral da população, utilizando a moralidade para conduzir as práticas dos cidadãos através de mecanismos sutis de segurança e vigilância. Um dos problemas mais agudos desse fenômeno é a biopolítica, onde o poder estatal passa a gerir a vida e o corpo social através da normalização. E é dessa maneira que o conservadorismo contemporâneo utiliza a biopolítica para decidir os privilégios de alguns e o cerceamento de direitos de outros. Algo que também acontece por meio da negligência seletiva e do racismo de Estado, que fragmenta a população para excluir minorias. Um exemplo contundente disso é a atuação de bancadas religiosas no Congresso brasileiro, que utilizam o terrorismo de costumes para barrar direitos de segmentos da população que sejam divergentes da moral religiosa de maior representatividade no Congresso. Como exemplo de tais opositores à ordem conservadora tem-se: as pessoas que são LGBTQIA+, as mulheres que lutam por questões relacionada à sua autonomia reprodutiva, como visto, por exemplo, em projetos de lei que visam recriminalizar o aborto mesmo em casos de estupro. Vale mencionar que as causas conservadoras que se contrapõem a políticas públicas plurais, democráticas, fundamentadas nas ciências e na Ética, não se resumem a essas aqui enumeradas. Muito poderia ser dito ainda sobre as questões ambientais, o negacionismo climatológico, as campanhas contra as vacinas, o genocídio movido contra os

73 Norma de verdade, aqui, no contexto foucaultiano, significando os mecanismos para determinar o que venha a ser um discurso aceitável, “verdadeiro”, mas não necessariamente num sentido factual ou lógico racional.

palestinos no centro geográfico da religiosidade judaico-cristã, etc., e de como, os evangélicos, por exemplo, aceitam tais posturas pela crença de assim estarem facilitando o cumprimento escatológico de suas crenças. Mas esses são assuntos que ultrapassam o escopo deste trabalho.

O discurso conservador também se sustenta no populismo religioso, onde líderes carismáticos autoinvestem-se como “salvadores”, utilizando narrativas maniqueístas para polarizar a sociedade. Esse populismo opera na lógica da pós-verdade, substituindo a verificação empírica por saberes sujeitados e narrativas morais que alimentam a cultura do perigo. Portanto, ao internalizar esse medo da degeneração moral, não é de se estranhar que o indivíduo passe a desejar ser governado, o que Foucault denomina fascismo cotidiano. Assim, o conservadorismo instrumentaliza o sagrado não para a salvação da alma, mas para a estatização da moral e a manutenção de um *status quo* patriarcal, machista, misógino, homofóbico, racista e classista.

5.2 A ÉTICA DO DIFERENTE E A EQUIDADE SOCIAL

Diante do diagnóstico das patologias do conservadorismo, a proposta de valorização do diferente e de equidade social exige uma reestruturação profunda do pensamento ético e das relações de poder. Esta solução se fundamenta no reconhecimento do fenômeno da pluralidade como qualidade constitutiva humana e não como um desvio. O caminho para um mundo equânime passa pela superação de um imperialismo ontológico e pela adoção de uma ética que acolha a alteridade radical, que acolha o ser humano em sua totalidade e a totalidade da humanidade. A isto considerando, eis o que proponho aos problemas que enumerei ao longo deste percurso discursivo-filosófico:

5.2.1 A ontologia da pluralidade e o bem teleológico

A primeira medida para a inclusão social é fundamentar a ética no respeito à pessoa humana em sua singularidade e heterogeneidade. Baseando-me em Platão, compreendo que a humanidade é, ao mesmo tempo, una e múltipla, pois no gênero supremo do Ser, a Mesmice e a Alteridade se unificam; portanto, a multiplicidade das coisas emana da unidade do Ser.

Aceitar essa realidade significa entender que qualquer forma de violência contra qualquer tipo humano é um ato que fere a humanidade como um todo.

Portanto, diferente de um naturalismo ingênuo que tenta fixar modelos ideais, a solução proposta exige ver o ser humano como um processo complexo, diversificado e inacabado. O Bem teleológico reside na construção de um mundo pacífico onde a diferença não seja apenas tolerada, mas celebrada como o motor da evolução intelectual e ética da espécie. A equidade social surge, dessarte, quando o paradigma da homogeneização forçada é substituído pelo reconhecimento da condição dinâmica da existência.

5.2.2 Gilles Deleuze: a diferença como potência criadora

Para superar o aprisionamento do ser a modelos normativos, a proposta que trago adota a inversão do platonismo sugerida por Deleuze. Assim, a diferença não deve ser pensada em relação a uma identidade anterior, mas como algo positivo por si só. Valorizar o diferente significa romper com a lógica da representação, que marginaliza tudo o que escapa à norma. A inclusão real exige que o humano seja visto como um processo de diferenciação aberto e singular, e não como uma essência fixa. A diferença é, também, o motor do pensamento verdadeiro; ela nos obriga a pensar o novo, desestabilizando sistemas prontos e conservadores. Portanto, a solução para a equidade social envolve a criação de novos conceitos que acolham o que é minoritário e inclassificável. Dessa maneira, ao afirmar a diferença como força vital, a sociedade resiste ao poder conservador que só reconhece o que se encaixa em formas pré-existentes. A identidade, nesta nova ótica, deixa de ser uma substância fixa para ser vista como um efeito momentâneo e fluido da diferença.

5.2.3 Emmanuel Levinas: a Ética como hospitalidade e responsabilidade

Complementando a visão ontológica, a ética de Levinas oferece a base para a hospitalidade social, pois a ética sob tal ponto de vista nasce da irredutibilidade do Outro. Assim, a descoberta da alteridade é o único acesso à nossa própria humanização, e a solução para o conflito social reside em se passar da totalidade (que reduz o outro ao Mesmo) para o infinito (que reconhece o outro como estrangeiro livre e transcendente). A partir dessa

perspetiva, uma sociedade equânime é aquela onde o Eu não se impõe como medida única do outro, e não somente isso, é o lugar que reconhece que o rosto do próximo é uma epifania que rompe a totalidade e exige uma resposta ética de cuidado e responsabilidade. Isto posto, a equidade social exige o abandono do egoísmo ontológico; o estranho levinasiano que bate à porta não é uma ameaça, mas um chamado à transformação e à satisfação das necessidades presentes que a alteridade traz. A justiça, sob este prisma, não é uma norma abstrata, mas uma resposta concreta à singularidade do Outro. Importa reconhecer, também, para que esta proposta não se encerre em uma idealização utópica, que a hospitalidade levinasiana não tem por objetivo a eliminação dos conflitos sociais inerentes à convivência humana. Politicamente, ela opera como um horizonte crítico e realista que estabelece limites éticos inegociáveis para a gestão de tais tensões, impedindo que a busca por ordem ou tradição se converta em violência totalizante contra o diferente.

5.2.4 A atualização ética das religiões e o diálogo inter-religioso

É possível promover uma atualização ética da moral religiosa sem ferir seus fundamentos essenciais. As religiões, em sua essência, buscam o Bem ou a Salvação, mas esses conceitos devem ser reinterpretados como o bem comum, a dignidade e a liberdade humana. A solução exige que as religiões abandonem a agressividade do proselitismo e a pretensão de supremacia, práticas que são antiéticas por desrespeitarem a liberdade de consciência alheia. Com semelhante importância, percebo que a proposta de inclusão nas religiões deve se fundamentar em uma hermenêutica dialógica e contextualizada. Quanto aos textos sagrados e dogmas, esses não devem ser tomados literalmente, principalmente quando afrontam direitos fundamentais, mas sim atualizados conforme a evolução do conhecimento humano. Até mesmo, porque, conforme visto, uma religião só pode ser considerada verdadeira se sua proposta salvífica beneficiar o ser humano de forma integral, promovendo autonomia intelectual e libertação de preconceitos. Ademais, o sagrado deve permanecer como uma qualidade da relação religiosa individual, sem nunca ser imposto como regra universal de comportamento social, muito menos em um Estado laico.

5.2.5 Michel Foucault: a prática da indocilidade refletida

Para desconstruir os mecanismos de controle das sociedades conservadoras, a solução reside no que Foucault chama de “indocilidade refletida”. Trata-se de uma postura consciente de não se deixar governar por procedimentos de normalização que visam apenas a utilidade e a docilidade dos corpos. Importa sublinhar, para evitar leituras equivocadas, que a indocilidade refletida não implica a recusa de toda normatividade ou a proposição de uma ausência de governo – Foucault não defende o caos – antes, porém, ela constitui a problematização contínua das formas pelas quais somos governados, servindo como uma ferramenta crítica para questionar se as normas vigentes promovem a autonomia ou se são meros instrumentos de sujeição. Além disso, tal resistência deve ocorrer no nível da subjetividade, ou seja, dentro também do contexto histórico em que a humanidade está inserida, levando-se em consideração os avanços científicos e éticos do seu tempo, recusando-se identidades impostas, e desmascarando-se a instrumentalização do sagrado pela política. Concomitantemente, faz-se necessário dar voz às minorias, possibilitando-as de travarem diálogo com a sociedade e os poderes políticos e religiosos estabelecidos, questionando-os, confrontando-os, a fim de que surja – como sugere Foucault em *História da Sexualidade* – em nosso planeta um *ethos* de respeito e inclusão do diferente, da diferença, e que acolha um devir múltiplo, plural, heterogêneo, rizomático,⁷⁴ multilinear, polimorfo, polifônico e multifatorial, que já existe e sempre existirá.

Diante de tudo até aqui exposto, fica patente, que para haver equidade social, faz-se necessário o fim do pastorado de Estado – que é quando o governo utiliza a moralidade para conduzir condutas – e que seja implantado em seu lugar diretrizes governamentais que promovam letramento político, capacitando o cidadão para perceber e refutar discursos populistas e manipulações que se valham da fé religiosa como ferramenta de dominação.

74 Em *Capitalismo e esquizofrenia*, Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam o rizoma como um modelo de organização não hierárquica em que qualquer ponto pode conectar-se a outro, elementos heterogêneos interagem, e não há um centro nem linha fixa. O devir, nesse contexto, é um processo de transformação relacional, contínuo e sem finalidade predeterminada, em que algo se constitui ao se conectar com outras forças, rompendo identidades fixas. Ou seja, um devir rizomático obedece a uma lógica não linear, múltipla e aberta, constituído por conexões contingentes e agenciamentos provisórios. Diferente de trajetórias hierárquicas ou teleológicas, ele se expande em rede, produzindo novas relações e trajetórias inesperadas. Esse conceito contrasta com modelos conservadores de poder e pensamento centralizados, propondo uma ontologia da multiplicidade, da diferença e da conexão, em que a transformação é contínua e distribuída. Assim, o devir rizomático não busca um ponto final nem se subordina a uma identidade fixa; ele é processual, relacional e expansivo, oferecendo uma forma de pensar a mudança e a experiência como multiplicidade conectada, em oposição à ordem linear e hierárquica tradicional.

Nesse sentido, a efetivação da cidadania dos sujeitos excluídos condiciona-se ao exercício permanente de problematização dos regimes de verdade, e da afirmação da vida em sua potência criadora.

5.2.6 A garantia da laicidade e a defesa das minorias

Uma sociedade plural depende da separação estrita entre Estado e religião. Isso porque a laicidade protege a liberdade de consciência e garante que minorias (indígenas, negros, LGBTQIA+, mulheres, entre outros tipos humanos) não sejam subjugadas por dogmas confessionais transformados em leis civis. Além disso, importa sublinhar que a laicidade não elimina as disputas morais no espaço público, as quais são inerentes e até saudáveis em uma democracia plural; sua função precípua é, todavia, impedir que uma visão particular – por mais majoritária que seja – se converta em norma universal coercitiva. Garantir a laicidade do Estado, facilita a defesa do progresso social e o combate ao racismo de Estado e à patologização da diferença. O reconhecimento da diferença pura – aquela que escapa às representações fixas – permite que a sociedade se reinvente continuamente, garantindo que o múltiplo não seja reduzido a uma diversidade administrável pelo poder. Nesse sentido, a política (enquanto campo das práticas de organização, disputa e produção do social) deve ser um espaço de acolhimento da diferença, onde a democracia e as políticas distributivas sejam validadas como instrumentos de equidade.

5.2.7 Síntese articulatória: o devir humano e a sociedade ética

Em última análise, a valorização do diferente e a equidade social não são objetivos estáticos, mas um processo contínuo de diferenciação e abertura. Superar o conservadorismo reacionário exige um compromisso com a análise filosófica crítica constante e com a ética da alteridade. Somente ao aceitarmos que a humanidade é um conceito em constante devir, sempre aberto à pluralidade, poderemos construir um mundo onde a justiça seja uma resposta concreta à singularidade de cada ser. Logo, cabe à Filosofia e a uma sociedade consciente acolher a diferença como o motor da vida ética e do pensamento verdadeiro. A salvação da sociedade não reside na conservação de estruturas fixas, mas na coragem de abraçar o Infinito

presente no rosto de cada ser humano.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão desta tese, em resposta à perquirição-problema que a motivou, e, sob a perspectiva de uma análise ética do conservadorismo enquanto discurso político e religioso, chega-se a uma resposta multifacetada e rizomática, que me faz lembrar a analogia da viagem em um percurso muito sinuoso, com a qual iniciei o que agora se encerra não enquanto fechamento do assunto, mas enquanto trabalho acadêmico formal e que possui suas próprias regras e limites. Em todo caso, o que se permitiu observar ao longo deste percurso é que a humanidade não pode ser encerrada em um modelo único, estático ou conclusivo de ser e de se organizar. Restou, pois, demonstrado que a tentativa de fixar uma essência humana ou um modelo de sociedade ideal – frequentemente baseada em tradições – atua mais como um dispositivo de poder e controle do que como um reflexo fiel da realidade existencial. Portanto, a valorização da pluralidade e o reconhecimento da evolução social como um aspecto ético são as chaves para a superação dos conflitos que impedem a construção de um mundo mais equânime.

O primeiro ponto fundamental desta conclusão é o reconhecimento de que não há uma forma única de ser humano. A investigação partiu da premissa de que a característica constitutiva essencial da humanidade é a sua pluralidade. Seja pela ótica de Platão, que via no Uno a emanção da multiplicidade, ou pela de Deleuze, que propõe a diferença em si como fundamento do real, o ser humano revela-se como um grupo difuso, heterogêneo e cambiável. A falha ética do conservadorismo reside precisamente na tentativa de ignorar essa natureza múltipla, buscando produzir corpos dóceis através de regras de verdade que patologizam o que é meramente diferente. Além disso, ao contrário do que sugere o senso comum conservador, traços como a orientação sexual ou identidades de gênero não são desvios de uma norma divina ou natural, mas expressões da riqueza biológica e existencial da espécie humana.

Nessa direção, esta tese sustenta que não há uma forma única de sociedade. As estruturas sociais, incluindo a família e o Estado, não são dados metafísicos imutáveis, mas construções históricas sujeitas a constantes ressignificações. Através da análise de Michel Foucault, cheguei ao entendimento que o conservadorismo opera como uma tecnologia de governamentalização, utilizando o poder pastoral para modular as condutas e manter o *status*

quo. No entanto, a realidade social é dinâmica e o caminho evolutivo humano passa obrigatoriamente pela superação de preconceitos e pela inclusão das minorias socioantropológicas. Por tais motivos, uma sociedade que se pretende justa deve renunciar a qualquer imperialismo ontológico que tente reduzir o Outro à mesmidade do Eu, reconhecendo que a alteridade radical é o que nos torna verdadeiramente humanos.

Compreendo que a evolução social deva ser assimilada como um aspecto ético humano, logo, ao longo desta obra, argumentou-se que a moral não é um conjunto de leis eternas, nem se constitui, necessariamente, como ética – mesmo a moral religiosa – mas, como todo produto humano está sujeita a melhorias e que essas só podem ser alcançadas, algumas vezes, por meio de um processo de indocilidade refletida contra mecanismos de normalização opressores. Ademais, a Ética, como propõe Levinas, nasce da irredutibilidade do rosto do Outro, que nos convoca à responsabilidade e ao acolhimento. Portanto, o movimento em direção ao progresso social – o *pro gradi* – não deve ser entendido como uma ameaça à ordem, mas como uma chance de se chegar à realização do Bem teleológico. Negar a mudança e a evolução, sob o pretexto de defender pautas conservadoras, é um desvio ético por negar a liberdade ao ser humano de criar, construir e contemplar novos mundos. Neste trabalho, contudo, restringi-me a demonstrar, basicamente, como o conservadorismo no ocidente instrumentaliza o sagrado para fins de dominação e manutenção de privilégios de elites. Porém, devido às suas características, imagino que ele falhe em alcançar ideais éticos em qualquer regime político, sistema religioso e organização social planetária, não apenas neste contexto que aconteceu de ser a minha pesquisa.

Igualmente, ficou demonstrado nesta tese que a pluralidade se manifesta em qualquer campo – não apenas no biológico – a citar, no fenômeno religioso, que é intrinsecamente diversificado e cambiável. Quanto a isso, evidenciou-se que as religiões evoluem e se humanizam à medida que dialogam com o contexto histórico e com os avanços científicos e éticos de seu tempo. Portanto, a tentativa conservadora de dogmatizar a verdade religiosa e torná-la um instrumento de exclusão é, em última análise, uma traição à função salvífica da própria religião, que deveria buscar o bem comum e a liberdade humana. Não existe, sob qualquer aspecto, o “sempre foi assim e sempre vai ser assim”; mesmo os textos sagrados e os rituais são reinterpretados ao longo dos séculos, e a exigência ética atual demanda que as religiões se adéquem ao paradigma da inclusão e da equidade social.

Além disso, a partir da crítica de Foucault à biopolítica, mostrei que o controle exercido pelo conservadorismo – que decide quem deve ter espaço na sociedade e quem deve ser “deixado morrer” através da negligência seletiva – é um mecanismo de racismo de Estado que precisa ser combatido. A resistência a esse modelo não é apenas política no sentido de técnica de governo e uma dimensão constitutiva da vida humana, mas um imperativo ético de afirmação da vida em sua potência criadora. O reconhecimento da diferença pura, aquela que escapa às representações fixas, permite que a sociedade se reinvente continuamente, garantindo que o múltiplo não seja sufocado por uma diversidade meramente administrável pelo poder.

Por fim, esta tese propõe uma Ética do Diferente para o século XXI. Esta ética se fundamenta no respeito à pessoa humana em sua singularidade absoluta, rejeitando qualquer projeto de homogeneização forçada. O momento conclusivo a que chego a tal respeito é que a salvação da sociedade não reside na conservação de estruturas fixas ou em discursos populistas de “salvadores da pátria”, mas na coragem de abraçar o Infinito levinasiano presente no rosto de cada ser humano. O ser humano é um processo inacabado, um ser-no-mundo em constante devir; e a sociedade ética é aquela que atua como um espaço de hospitalidade para todas as formas de existência.

Diante do exposto, o caminho para a verdadeira cidadania dos excluídos e para o desenvolvimento pleno humano exige um constante questionamento das regras de verdade impostas pelas alas conservadoras. É necessário desmascarar a instrumentalização da fé e da política que visa produzir corpos dóceis e mentes submissas. A evolução social, pautada pela aceitação da diferença como qualidade constitutiva e não como desvio, é o único caminho para superar o “fascismo cotidiano” que nos faz amar o poder que nos domina.

Em suma, a mensagem final desta investigação é de que a humanidade é múltipla e o seu futuro depende em muito da nossa capacidade de garantir a laicidade do Estado, a autonomia corporal e o respeito à pluralidade de visões de mundo. Somente ao aceitarmos que não somos o modelo único de ser humano e que não possuímos a forma final de sociedade, poderemos construir um mundo onde a justiça seja uma resposta concreta à singularidade de cada ser. Cabe à Filosofia e a uma sociedade ética acolher a diferença como o motor da vida e do pensamento verdadeiro, transformando a convivência humana em um exercício contínuo de liberdade e responsabilidade social.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AL-HOUT, B. N. **Sabra and Shatila**: September 1982. London: Pluto Press, 2004. E-book.
- ALAGHA, M. et al. **Biological, genetic, neurological and environmental influences on homosexuality**: a narrative review. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, v. 19, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.3389/fnbeh.2025.1574713>. Acesso em: 6 abr. 2026.
- ALVES, R. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Editora Escala, [20--].
- AZEVEDO, T. de. **Igreja e estado em tensão e crise**: a conquista espiritual e o padroado na Bahia. São Paulo: Ática, 1978.
- AZZI, R. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BADIOU, A. **Deleuze**: o clamor do ser. Tradução de Lucy Magalhães. Revisão técnica de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BARRETTO, V. **Curso de introdução ao pensamento político brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOFF, L. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz**: desafio para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848**, de 7 de dezembro de 1940. Diário Oficial da União: Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 02 fev. 2026.
- BRASIL. **Projeto de Lei nº 1904, de 2024**. Altera dispositivos do *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal)* para acrescentar parágrafos aos arts. 124, 125, 126 e 128 e dá outras providências. Câmara dos Deputados, apresentado em 04 jun. 2024. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2434493>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BRASIL. **Projeto de Lei nº 2524, de 2024**. Dispõe sobre os direitos do nascituro na ordem civil, estabelecendo a presunção absoluta de viabilidade fetal a partir da vigésima segunda semana de gravidez. Senado Federal, apresentado em 21 jun. 2024. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/164278>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BRASIL. **Projeto de Lei nº 478, de 2007 (Estatuto do Nascituro)**. Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e dá outras providências. Câmara dos Deputados, apresentado em 19 mar. 2007. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=995289&filename=PRL+2+CFT+%3D%3E+PL+478%2F2007. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BRASIL. **Projeto de Lei nº 709, de 2023**. Altera a Lei nº 8.629/1993 para dispor sobre impedimentos aplicados aos ocupantes e invasores de propriedades rurais e urbanas. Câmara dos Deputados, apresentado em 28 fev. 2023. Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2349493>.

Acesso em: 30 dez. 2025.

BRASIL. **Projeto de Lei n.º 1217, de 2025**. Dispõe sobre medidas de crédito rural e securitização de dívidas de produtores rurais afetados por eventos climáticos adversos.

Senado Federal, apresentado em 26 mar. 2025. Disponível em:

<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/167736>. Acesso em: 30 dez. 2025.

BRASIL. **Projeto de Lei n.º 1838, de 2025**. Altera dispositivos da Lei n.º 8.629/1993 sobre reforma agrária, priorizando assentamentos existentes e critérios de consulta municipal.

Senado Federal, apresentado em 24 abr. 2025. Disponível em:

<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/168226>. Acesso em: 30 dez. 2025.

BRASIL. **Proposta de Emenda à Constituição n.º 3/2021** (PEC da Blindagem). Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2273046>. Acesso em: 28 set. 2025.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito**

Fundamental n.º 54. Relator: Min. Marco Aurélio. Julgado em 12 abr. 2012. Disponível em:

<https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/adpf54.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2026.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito**

Fundamental n.º 442. Relatora: Min. Rosa Weber. Voto proferido em 22 set. 2023.

Disponível em:

<https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/Voto.ADPF442.Versa771oFinal.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2026.

CANAS, V. (Coord.). **Estudos sobre populismo**: uma perspectiva panorâmica. Lisboa: AAFDL, 2020.

CANELLA, A. K. C. **Determinismo bio-lógico: uma análise pós-colonial sobre a relação dos conceitos de sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual**. In: AGUIAR, Airan Milititsky et al. (org.). *Filosofia contemporânea III*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. v. 4, p. 129-146. (Série Filosofia, 111). DOI: <https://doi.org/10.36592/9786554600095-08>. Acesso em: 6 abr. 2026.

CASTELLS, M. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura; v. 2. O poder da identidade. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009

CAZUZA. **Ideologia**. In: *Ideologia*. Intérprete: Cazuza. Rio de Janeiro: Philips, 1988.

Disponível em: <https://open.spotify.com/track/5qK8p2ecyyFy0ansjOBtF1>. Acesso em: 01 fev. 2026.

COMPARATO, F. C. **Ética**: direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 17-106, 270-286.

COPI, I. M. **Introdução à lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 1979.

CRITCHLEY, S. **The ethics of deconstruction**: Derrida and Levinas. 3. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Tradução de

- Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. (Coleção TRANS).
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. São Paulo: Loyola, 2014a.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Lisboa: Edições 70, 2021a.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: M. Fontes, 2019.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade saber. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. **Isto não é um cachimbo**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 11ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021b.
- FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **Por uma vida não-fascista**. Organização de Coletivo Sabotagem. [S. l.]: Coletivo Sabotagem, 2004.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão técnica de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008c. (Coleção Tópicos).
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 42ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.
- FOUCAULT, M.; et al. **O homem e o discurso**: (a arqueologia de Michel Foucault). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- FREITAS, M. T. de A. **Vygotsky e Bakhtin**. São Paulo: Ática, 1994.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001.
- GIL, Gilberto. **Nos barracos da cidade**. In: Raça humana. Intérprete: Gilberto Gil. Rio de Janeiro: WEA, 1984. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/0H9rQ0hL4QbSJyS4GQwS3m>. Acesso em: 01 fev. 2026.
- GUITTON, J. et al. **Deus e a ciência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- HAMILTON, R. **U.N. Commission Finds Israel Is Committing Genocide in Gaza**. Just Security, 2025. Disponível em: https://www.justsecurity.org/120762/coi-genocide-israel-gaza/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 23 mar. 2026.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2009.
- KLOHN, T. G. **A incontinência e a intemperança tomista e aristotélica face à tecnologia política do corpo foucaultiana**: o caráter não absoluto da moral. Fluxo Contínuo, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 1-12, 2026. DOI: <https://doi.org/10.52521/kg.v23i1.16711>. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/16711>. Acesso em: 01 fev. 2026.
- KLOHN, T. G. **Ética e religião**: uma análise da ética no fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire. 2023. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-

- Graduação em Filosofia, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/11760>. Acesso em: 08 out. 2023.
- KLOHN, T. G. O modelo causativo de Hume na desconstrução de preconceitos e superação da intolerância. In: ROSA, Brandon Jahel da; Brandon Jahel da; COSTA, Antônio Carlos da Rocha; JUNG, João H. S.; SOUZA, Matheus Hein (org.). **XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Filosofia Moderna / Hegel / Marx / Filosofia Política**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, v. 3, p. 45-59. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/140hegelmarx>. Acesso em: 08 out. 2023.
- KLOHN, T. G.; SANGALLI, I. J. **Da imobilidade social à superação da vontade de saber: uma análise do discurso aristotélico a partir da crítica foucaultiana**. Kalagatos, Fortaleza, v. 21, n. 1, p. 01-11, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.23845/>. Acesso em: 01 fev. 2026.
- KUIAVA, E. A. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas**. 2. ed. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2023.
- KÜNG, H. **A igreja tem salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.
- KÜNG, H. **En busca de nuestra huellas: la dimensión espiritual de las religiones del mundo**. Barcelona, Espanha: Debate, 2004.
- KÜNG, H.; KUSCHEL, K. **Hacia una ética mundial: declaración del parlamento de las religiones del mundo**. Madrid: Trotta, 1994.
- KÜNG, H. **Islam: past, present and future**. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- KÜNG, H. **Para que um “ethos” mundial? religião e ética em tempos de globalização conversando com Jürgen Hoeren**. São Paulo: Loyola, 2015.
- LEVINAS, E. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.
- LEVINAS, E. **Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad**. Tradujo Daniel E. Guilloit. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.
- LEVINAS, E. **Totality and Infinity: an essay on exteriority**. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- LIMA, C. C. **Dialética para Principiantes**. Porto Alegre: Escritos, 2017.
- LIMA, D. M. **Os demônios descem do norte**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1987.
- MADURO, O. **Religião e luta de classes**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MARTIN, W. **With God on our side: the rise of the religious right in America**. Broadway Books, 1996.
- MARTINS, R. J.; LEPARGNEUR, H. **Introdução a Levinas: pensar a ética no século xxi**. São Paulo: Paulus, 2014.
- MCDONALD, L. M. **A origem da Bíblia: um guia para os perplexos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de José da Silva Leme. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2008.
- OLIVEIRA, L. M. de. **Conservadorismo religioso e políticas LGBT no Brasil: da redemocratização até o governo Bolsonaro**. In: ENCONTRO BRASILEIRO DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA, 10., 2023, Brasília, DF. Anais do X Encontro Brasileiro de Administração Pública. Brasília, DF: Sociedade Brasileira de Administração Pública, 2023. ISSN 2594-5688.
- OSIAS, S. **Jair Messias Bolsonaro em suas palavras**. Jornal da Paraíba, 17 nov. 2025.

Disponível em: <https://jornaldaparaiba.com.br/cultura/silvio-osias/jair-bolsonaro-em-suas-palavras>. Acesso em: 04 fev. 2026.

OTTO, R. **Lo Santo**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**: O banquete – Fédon – Sofista – Político. Tradução José Cavalcante de Souza (O Banquete) e Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução e apresentação e notas Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **República**. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto, ou, da ciência**. 2. ed. Lisboa, Portugal: Inquérito, 1990.

SANTOS. M. F. d. **O um e o múltiplo em Platão**. São Paulo: Editôra Logos, 1958.

SCHÖPKE R. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2012.

SOUZA, R. T. de. **Uma introdução à ética contemporânea**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 1. ed. São Paulo: Vozes, 2021.

SANTOS. M. F. D. **O um e o múltiplo em Platão**. São Paulo: Editôra Logos, 1958.

SMITH, M. S. **O memorial de Deus**: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

UNITED NATIONS. **Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, and Israel**

(A/HRC/60/CRP.3). Geneva: United Nations Human Rights Council, 2025. Disponível em: https://www.un.org/unispal/document/commission-of-inquiry-report-genocide-in-gaza-a-hrc-60-crp-3/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 23 mar. 2026.

UNITED NATIONS. **Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Occupied Palestinian Territory**. Geneva: United Nations, 2025. Disponível em:

https://www.un.org/unispal/document/report-of-coi-14aug25/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 23 mar. 2026.

UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS OFFICE (OHCHR). **Israel has committed genocide in the Gaza Strip, UN Commission finds**. Geneva: United Nations, 16 set. 2025. Disponível em:

https://www.ohchr.org/en/press-releases/2025/09/israel-has-committed-genocide-gaza-strip-un-commission-finds?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 23 mar. 2026.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Lafonte, 2018.

VOLTAIRE. **Questão sobre os milagres**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Porto Alegre: L & PM, 2019.

WILLIAMS, D. K. **God's own party**: the making of the Christian right. Oxford University Press, 2010.

ZUBIRI, X. **El problema filosófico de la historia de las religiones**. Alianza Editorial: Madrid, 1993.