



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

THIAGO GUAGLIARDO KLOHN

**ÉTICA E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DA ÉTICA NO FENÔMENO RELIGIOSO
A PARTIR DA TOLERÂNCIA EM VOLTAIRE**

CAXIAS DO SUL

2023

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

THIAGO GUAGLIARDO KLOHN

**ÉTICA E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DA ÉTICA NO FENÔMENO RELIGIOSO
A PARTIR DA TOLERÂNCIA EM VOLTAIRE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial e final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon.
Agência de Fomento: Prosuc/Capes.

CAXIAS DO SUL

2023

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

K66t Klohn, Thiago Guagliardo
Ética e religião [recurso eletrônico] : uma análise da ética no fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire / Thiago Guagliardo Klohn. – 2023.
Dados eletrônicos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Orientação: Everaldo Cescon.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>
1. Ética. 2. Liberdade religiosa. 3. Paz. 4. Voltaire, 1694-1778. 5. Religião e ética. I. Cescon, Everaldo, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE DE
CAXIAS DO SUL



“Ética e Religião: uma análise da ética no fenômeno religioso a partir da tolerância em Voltaire”

Thiago Guagliardo Klohn

Dissertação de Mestrado 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 Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 28 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Everaldo Cescon (Orientador)

Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga

Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Wander de Lara Proença

Faculdade Teológica Sul-Americana

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais Maria Aparecida (em memória) e Ruy, por terem sido meus iniciadores a uma leitura questionadora e crítica do mundo, e à minha amiga e esposa, Patrícia, por seu inquestionável apoio de múltiplas formas e em todas as etapas da realização do meu curso de mestrado.

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, pela sua preciosa ajuda, como meu orientador de mestrado, para estruturar na forma desta dissertação aquilo que, a princípio, era apenas um simples desejo meu de discorrer sobre a intolerância religiosa a partir de Voltaire; ao corpo docente do PPGFIL, pelo aprendizado proporcionado; à secretária do PPGFIL, Daniela Bortoncello, por suas palavras de incentivo, seu auxílio sempre pronto e por sua amizade de longas datas. Também agradeço à amiga Izabete Polidoro Lima, pela cuidadosa revisão textual, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual, também, não seria possível sua realização.

EPÍGRAFE

Os inquisidores colocarão fogo nos olhos do seu deus e com ele consumirão aqueles que se atreverem a ser diferentes. Os pacificadores colocarão o fogo nas lanternas e nos fogões, para iluminar, aquecer, cozer...

Rubem Alves

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito investigar o fenômeno religioso a partir do valor da tolerância com fundamentação em Voltaire. Estuda-se, pois, aqui a tolerância, a paz e a ética, elencando-se as principais religiões na França iluminista e seus conflitos. De semelhante modo, este trabalho faz uma interface com concepções atuais de intolerância religiosa, verificando sua desconformidade com ideais éticos e postulando uma solução na busca de valores universais que possibilitem o diálogo e o convívio harmonioso entre as religiões. Assim considerando, esta pesquisa parte das iniciativas teóricas lançadas por Voltaire sobre tolerância e paz e as compara com as postulações de filósofos da religião da atualidade, por exemplo, Küng, que defende a existência de uma ética universal presente em todas as religiões e que propõe a construção de um *ethos* dialógico e equitativo em que as religiões possam abdicar do fundamentalismo em prol da paz mútua e da construção de uma ética comum que culmine na paz mundial ou, ao menos, num movimento mais concreto da humanidade, crente e descrente, nessa direção. Também são examinadas nesta dissertação as proposições de Zubiri a respeito das marcas essenciais a todas as religiões, evidenciando-se o processo segundo qual essas surgem, quer enquanto religiões positivas, quer em suas formas não axiomáticas, ou seja, não institucionalizadas. Em se tratando das imbricações políticas e sociais do fenômeno religioso, essas são analisadas a partir dos registros de Voltaire, sobre seu tempo, e dos comentários de teóricos contemporâneos, como Berger, Castells e Maduro, que estudam as religiões de uma perspectiva sociológica. Já para se chegar a uma conceituação de cunho filosófico sobre a ética, busca-se ouvir, entre outras referências, as vozes de Comparato, Kant, Küng, Souza e do próprio Voltaire. Ao passo que para se conceituar a paz, são os textos de Guimarães e de Marcondes que foram apreciados, assim como os de Berger, Boff, Castells e Küng, principalmente. Enfim, após se examinar as características do fenômeno religioso, e seus desvios éticos, faz-se um levantamento dos aspectos positivos comuns entre as religiões e se apresenta uma proposta para diálogo e concórdia entre as mesmas.

Palavras-chave: Voltaire. Intolerância religiosa. Fenômeno religioso. Ética. Paz.

ABSTRACT

This thesis has as its main purpose to investigate the religious phenomenon in relation to the value of tolerance as proposed by Voltaire. Therefore, throughout this paper's studies of tolerance, peace and ethics, it is also highlighted the main religions in France during the Enlightenment and their conflicts. In a similar way, this work makes an interface with current conceptions of religious intolerance, verifying its disagreement with ethical ideals. Furthermore, it is postulated here a solution to religious conflicts in general based on universal values, which may also allow the dialogue and the harmonious coexistence between religions. All in all, this research starts from the theoretical initiatives launched by Voltaire on tolerance and peace and compares them to the postulations of contemporary philosophers of religion, such as Küng, who defends the existence of universal ethic values present in all religions. It is worth mentioning that Küng also proposes the construction of a dialogical and equitable *ethos* in which religions can abdicate fundamentalism in favor of mutual peace and the construction of common ethical principles that may lead to a peaceful world or, at least, to start a mankind movement (for both believers and non-religious people) in that direction. In addition to that, this thesis also examines Zubiri's propositions regarding the essential marks of all religions, highlighting the process by which they arise, either as positive religions or as non-axiomatic ones, i.e., as non-institutionalized religions. Regarding the political and social imbrications of the religious phenomenon, these subjects are analyzed based on Voltaire's reports about the period of time in which he lived, and the commentaries of contemporary theorists such as Berger, Castells and Maduro, which applied themselves to study religions from a sociological perspective. Moreover, in order to obtain a philosophical concept for ethics, this thesis recalls the theories by Comparato, Kant, Küng, Souza and Voltaire himself, among others, on that matter. Similarly, in order to obtain a conceptualization for peace, this work examines the texts by Guimarães and Marcondes, as well as those by Berger, Boff, Castells and Küng, mainly. Finally, after investigating the characteristics of the religious phenomenon, as well as its ethical deviations, a survey is conducted here aiming to point out two things: the positive aspects common to all religions, and a proposal for dialogue and agreement between them.

Keywords: Voltaire. Religious intolerance. Religious phenomenon. Ethic. Peace.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CONTEXTO HISTÓRICO: ILUMINISMO E VOLTAIRE	14
2.1 O Iluminismo na França	14
2.2 A figura de Voltaire	20
2.3 A intolerância religiosa no contexto de Voltaire	32
3. ASPECTOS DO FENÔMENO RELIGIOSO	39
3.1 A questão da diversidade religiosa	39
3.2 A emoção e o aspecto subjetivo religioso	46
3.3 A questão da salvação na religião	49
3.4 A questão do dogma e da verdade religiosa	59
4. PROBLEMAS RELIGIOSOS	71
4.1 Fundamentalismo, fanatismo e proselitismo	78
4.1.1 Fundamentalismo	78
4.1.2 Fanatismo	83
4.1.3 Proselitismo	88
4.2 Populismo religioso e político	93
4.3 Preconceito e intolerância	107
5. ÉTICA COMO FUNDAMENTO DA PAZ	114
5.1 A ética nas religiões	124
5.2 A necessidade de uma ética universal	133
5.3 Os limites para a tolerância	140
5.4 O parlamento das grandes religiões	148
5.5 A declaração de uma ética universal comum a todas as religiões	151
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS	161

1. INTRODUÇÃO

O momento presente, no Brasil e no mundo, é mais do que oportuno para se tratar de intolerâncias, preconceitos, segregações, injustiças sociais e todas as outras formas de violência contra aqueles, assim chamados, “diferentes”, contra os defensores de uma sociedade plural, democrática, equitativa, em que a diversidade seja não somente aceita com isonomia de direitos, mas apreciada e protegida como uma das mais belas e importantes qualidades da humanidade. Nesse sentido, este trabalho científico e dissertativo de mestrado faz lembrar o movimento multifacetado do filósofo Voltaire contra a intolerância religiosa em sua época e por um Estado laico e democrático. Sua voz é aqui feita novamente audível com a intenção de se discutir, de um viés filosófico e pautado na ética, em que medida o fenômeno religioso é um instrumento de paz, um elemento desfazedor das tensões conflitivas sociais ou instigador das mesmas. A crítica voltaireana sugere, como será visto, que os problemas religiosos surgem da descaracterização da religião da sua essência, em alguns casos, originada em esferas outras de poder, tais como a econômica e a política. Seja como for, na França iluminista ou no Brasil atual, a religião quando desprovida de uma racionalidade ética pode acabar, paradoxalmente, tornando-se um mal à humanidade, um instrumento engendrador de preconceitos e discriminação, ou, simplesmente, uma justificativa para o tolhimento das liberdades religiosas, de pensamento e de expressão, dando lugar a atitudes terroristas, perseguições, banições, emprisonamentos, torturas de múltiplas formas, suplícios e até mesmo guerras.

Assim considerando, esta dissertação, apesar de não tratar de uma investigação de caráter empírico, mas bibliográfico, parte com destino incerto, pela novidade do tema que assume, das perguntas às quais se propõe a responder e dos conceitos que terá que abordar, alguns desses inexistentes nas discussões filosóficas clássicas ou mesmo renascentistas, a citar, a intolerância religiosa, que só vai ser debatida, ao menos no Ocidente, no início da modernidade, principiando-se no Iluminismo. Os ilustres que acolheram este tema debateram-no modestamente, sem a merecida profundidade, e isso deu-se em parte pela ausência de parâmetros que surgiriam só mais adiante no curso da História, por exemplo a formulação e o reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana. Também não existia à época ferramentas mais adequadas para lidar com o fenômeno religioso e suas questões, tal como a sociologia, ou, mais especificamente, a sociologia das religiões, que surgiria só no início do século XIX. Por conseguinte, em vez deste trabalho dissertativo, por analogia, considerar-se semelhante a uma montagem de quebra-cabeças, em que se juntam peças previstas,

encaixáveis e com bordas, isto é, fechado em si – tal como o pensamento desenvolvido por um único teórico, sobre o qual se constroem conclusões ocasionalmente previsíveis, unívocas e “instantâneas” –, em contraposição a isso, esta dissertação em muito se aproxima não da montagem de um quebra-cabeças, mas de um mosaico¹, em que se foca não na análise hermenêutica de um conhecimento pré-formulado para a produção científica acadêmica, mas na produção epistêmica a partir do que vai sendo descoberto no curso da pesquisa, que é sem “bordas” e pode mudar à proporção que progride. Em outros termos, este é um trabalho que busca contemplar uma compreensão ampliada, a partir de distintas teorias e que para ser compreendido precisa ter todas essas partes contempladas em conjunto, formando um mosaico em que cada peça representam diferentes opiniões de diferentes vozes, de diferentes épocas e contextos acadêmicos, sociais, econômicos, políticos e culturais, etc, compondo uma imagem plurifacetada do fenômeno religioso e da problemática da (in)tolerância religiosa – um metatexto até –, tendo ao seu centro a figura do ilustre Voltaire.

Igualmente é importante deixar claro nesta introdução que pelo fato desta dissertação representar de determinada perspectiva um mosaico polifônico, não significa dizer que seja uma análise imparcial, neutra em sentido estrito, pois parte do conhecimento prévio do seu autor; conhecimento esse limitado às suas leituras e experiências de vida; conhecimento antes de tudo humano e que por essas razões sempre será parcial, incompleto, podendo inclusive ser tendencioso. Mas o que se quer sublinhar aqui é que esta pesquisa não parte do nada, parte de uma suspeita... da suspeita de que o problema da intolerância religiosa não se origina *do* fenômeno religioso, embora se manifeste *no* e *através* do fenômeno religioso. Essa, porém, é apenas umas das perguntas que se pretende responder neste trabalho, cujo problema de pesquisa, propriamente dito, é: a religião é um elemento harmonizador das tensões e conflitos humanos ao contrário de ser uma justificativa para a violência, intolerância e segregação? E foi tendo-se em mente essa complexa perquirição filosófica que aqui se buscou, através de uma análise crítica do fenômeno religioso e dos conflitos a ele relacionados, compreender mais aprofundadamente o poder de influência das religiões sobre as pessoas e se há como se solucionar os impasses inter-religiosos a cabo. Paralelamente, elucidou-se uma definição para a ética e se investigou se ela poderia ser um valor universal presente nas religiões, de maneira a possibilitar o diálogo entre os diferentes, divergentes, crentes e incrédulos, assim como ocasionar a construção mútua de um ambiente pacífico e tolerante, um *ethos*, por assim dizer, que viabilize também a reparação de erros do passado e o perdão. Foi, então, nesse sentido

¹ As analogias do quebra-cabeças e do mosaico foram originalmente desenvolvidas por Galiazzi (2022) em sua compreensão metodológica da análise textual discursiva acadêmica.

que a crítica de Voltaire à religião fanatizada encontrou sua relevância para este trabalho, contribuindo, também, para a compreensão de certos fenômenos culturais, sociais e históricos, e para o aprimoramento do entendimento da importância da ética à vida em sociedade em qualquer época e lugar.

Com o propósito de prover respostas ao que, como já explicado, motivou esta pesquisa, estabeleceu-se como objetivo principal analisar o fenômeno religioso a partir do valor da tolerância com fundamentação em Voltaire, e, como objetivos específicos: (a) definir a tolerância, a paz e a ética; (b) elencar as principais religiões na França iluminista e os problemas de ordem confessional da época, seus perpetradores e suas vítimas, e levantar possíveis causas para tais atitudes; (c) selecionar exemplos de atos de intolerância religiosa da atualidade, seus autores e motivos apresentados, na tentativa de verificar se, em qualquer dos casos, são validados pela falha em estabelecer e alcançar ideais éticos; (d) esboçar as relações entre os princípios e as definições de Voltaire para tolerância e paz com os da atualidade; (e) analisar os problemas religiosos levantados por Voltaire da perspectiva da ética e propor uma abordagem igualmente ética para a atualidade, a fim de que a religião se torne um meio de coesão social e de estabelecimento da convivência pacífica e de diálogo mesmo entre os diferentes e divergentes.

Para melhor abordar os objetivos supracitados, e isso de uma perspectiva puramente metodológica, a fim de facilitar a organização e confecção deste pretensioso trabalho dissertativo, estruturou-se a pesquisa em seis capítulos: 1 – *Introdução*, que apresenta a dissertação propriamente, pontuando suas motivações, metodologia, principal teórico e objetivos; 2 – *Contexto Histórico: Iluminismo e Voltaire*, que traz o que há de mais relevante sobre o principal aporte teórico e filosófico da dissertação, Voltaire, isto é, seu contexto histórico, social, econômico, político e religioso, além de se fazer um breve esboço da sua personalidade na tentativa de melhor descrevê-lo, ele que foi a maior figura de seu tempo e país; 3 – *Aspectos do Fenômeno Religioso*, em que consta a análise do fenômeno religioso naquilo que diz respeito às suas propriedades constitutivas, assim como dos processos subjetivos e objetivos, individuais e sociais, que fazem das religiões uma manifestação diversificada, universal e sempre dinâmica do sagrado; 4 – *Problemas Religiosos*, que analisa os aspectos negativos demonstrados no fenômeno religioso e a distinção desses do que é o objetivo essencial de toda religião: o bem da humanidade; 5 – *Ética como fundamento da paz*, que traz o aprofundamento e a amarração dos conceitos discutidos até então sobre ética, tolerância e paz, além da constatação de uma ética comum presente em todas as religiões, e da sugestão do diálogo, a partir dessa ética partilhada e universal e da apreciação mútua, como

caminho para se chegar, senão à solução dos conflitos inter-religiosos e outros mais que atrapalham a paz global, ao menos a um movimento nessa direção enquanto humanidade; e 6 – *Considerações Finais*, que resume os principais considerandos desenvolvidos na dissertação, com possíveis respostas aos problemas aqui tratados mas sem fechá-los, tendo em vista sua complexidade e a necessidade de constante análise e reflexão sobre os mesmos em cada distinta época e contexto existencial humano, conforme segue.

2. CONTEXTO HISTÓRICO: ILUMINISMO E VOLTAIRE

2.1 O Iluminismo na França

O Iluminismo francês é um movimento do seu próprio tempo, mas não surge do nada, como todo aspecto social humano, nasce de um processo dialético, crítico e histórico, e como antítese da corrente intelectual, econômica e política que o antecede: a renascença medieval. A esse respeito, cabe destacar que a visão negativa geralmente atribuída à Idade Média – presente no próprio termo *medievalismo*, carregado de preconceitos e com valor pejorativo – não faz jus a esse período que teve importantes contribuições filosóficas, científicas e artísticas. É inegável que essa mesma época foi marcada pelo obscurantismo do fanatismo e pela intolerância religiosa, pelas superstições e pela ignorância científica, pelas perseguições, torturas, pelos banimentos e suplícios, mas também foi o tempo do despertar da filosofia, da formulação de ideais humanistas, que foi, a cabo, a base que permitiu a construção do Iluminismo no século XVIII – que também foi um período intolerante, totalitário e violento, porém, possuidor de um cenário de desenvolvimento filosófico, científico e econômico tal que possibilitou a chegada da modernidade. Parte, inclusive, de um pensador nascido no século XV, Maquiavel (1996), a observação de que a história é cíclica e que a arte (ou astúcia) em se governar está em se reconhecer essa premissa e em se saber aproveitar as oportunidades trazidas pelo ciclo histórico. Essa consciência do próprio tempo e das chances de mudança por ele possibilitadas é que fez brotar o Iluminismo nas sociedades medievais ocidentais. Na França, em particular, o movimento contrapôs-se ao totalitarismo e à falta de liberdade de pensamento e de desembaraçada ascensão social, que viria a manifestar-se através do fomento de diferentes ideias, por exemplo: da necessidade de uma reforma política anticlerical, isto é, a construção de um Estado laico, de uma educação pública para todos e com o emprego de metodologias pedagógicas atualizadas, e de novos modelos administrativos para as províncias, de ética profissional e igualdade de direitos aos cidadãos franceses, mas não somente isso. A filosofia ilustre desenvolveu-se e caracterizou-se pela adoção de alguns princípios empiristas para justificar o racional no experimentável e comprovável, assim confrontando o pensamento filosófico metafísico de tradição escolástica e dogmática do feudalismo. Nesse sentido, a filosofia iluminista teve grandes aliados: (1) o fato de que, aos acadêmicos da Faculdade de Filosofia, que era obrigatoriamente cursada em qualquer ramo de estudo superior, se ensinava lógica e o rigor do pensamento geométrico e matemático como bases para formulações estruturadas e coerentes do pensamento; e (2) a popularização de pautas de cunho filosófico entre os esclarecidos – a rigor, naquela época, também chamada de

“era filosófica”, era comum que qualquer pensador preferisse ser identificado como “filósofo”, segundo observa Hof (1995). Além dessas características do pensamento filosófico da época, é importante destacar que, em consequência da crise de consciência pela qual passava o continente europeu, e por cautela, o fazer filosófico geralmente evitava nomear pessoas ou instituições, limitando-se a considerações teóricas gerais, até mesmo porque a crítica aberta contra, por exemplo, a Igreja ou a um monarca poderia custar a liberdade, senão a própria vida, do filósofo. Mas, mesmo nesse contexto, “Havia lugar para a malícia de um Swift, de um Voltaire ou de um Lichtenberg como para o sentimentalismo de Shaftesbury e de Rousseau.” (HOF, 1995, p. 150). Por tais motivos, a filosofia iluminista incidia geralmente sobre temas cotidianos, tais como virtudes e vícios da humanidade, porém sempre sob uma perspectiva ética, considerando a natureza antes dos dogmas religiosos e preocupada com o aperfeiçoamento da vida humana. Essa é a relação da filosofia humanista renascentista com a iluminista.

Entretanto, as nuances éticas da filosofia iluminista passam obrigatoriamente pelo diálogo, pois é por meio desse que se pode confrontar ideias antagônicas e se abandonar os sofismas, a superstição, o dogmatismo filosófico e o religioso, como bem resume Marcondes (2000, p. 53):

O diálogo é a relação verdadeira, opondo-se à violência, à força física, mas também à retórica manipuladora dos sofistas. Procura estabelecer: o que se diz; por que se diz; o que significa aquilo que é dito. Ao aceitar as regras do diálogo, os interlocutores abandonam progressivamente a opinião. Instaura-se entre eles uma nova relação, não mais baseada em interesses, desejos e inclinações particulares que dão origem a antagonismos. Trata-se agora da busca da universalidade, e o discurso que tem a pretensão de ser universal, capaz de superar as divergências de opinião e ter um caráter legislador, legitimador, é a filosofia.

Nesse sentido, o Iluminismo surge questionador e arrasador do pensamento filosófico de seu tempo, bem como da sua própria ordem social e política. O liberalismo político, por exemplo, foi um tema abordado pela filosofia ilustre, partindo da valorização da natureza e da necessidade de ruptura com um saber tradicional e desatualizado e com as instituições que o representavam. Os filósofos ilustres trataram da natureza humana como a base dos direitos e das liberdades individuais em contraposição aos valores do mundo feudal, isto é, da sujeição a regimes monárquicos absolutistas, perpetuados em nome de uma religião. Não obstante, o expoente iluminista da defesa da natureza e do conceito de “homem natural”, como fundamentos para a construção da nova sociedade e política, será Rousseau. Segundo Marcondes (2000, p. 197):

O problema central do liberalismo e da discussão política desse período parece ser assim a necessidade de conciliar as liberdades e os direitos individuais, concebidos como inerentes à própria natureza humana, com as exigências da vida em comunidade e, portanto, com o respeito ao direito do outro, imprescindível para o equilíbrio da vida social, bem como com a determinação de interesses e rumos comuns essenciais à vida social.

Em conclusão, o movimento iluminista possui, em cada um de seus intelectuais, em geral aplicados a diferentes campos do saber, conjuntos variados e numerosos de ideias que se contrapunham ao conhecimento e à ordem estabelecida da época – que não podem ser contidos neste delimitado trabalho – dos quais apenas alguns fragmentos são aqui expostos, intuindo evidenciar os actantes sociais e políticos de tal conjectura e as tensões e conflitos por eles produzidos e experimentados. Movimento aquele que também se confunde e nomeia um período da História no qual os poderes totalitário monárquico e religioso se viam ameaçados pelo surgimento da ciência, da exaltação da razão e pela reivindicação por liberdade econômica, de expressão e de pensamento, assim como de isonomia social e política.

Conforme já exposto, o Iluminismo foi consequência de uma época e ao mesmo tempo agente de transformação da mesma e, apesar de estarem suas raízes na filosofia renascentista, é somente no século XVIII, num contexto de inadequação das estruturas feudais a um mundo maior e mais dinâmico, que consegue o impulso para brotar. A esse respeito, observa-se na França, por exemplo, que as cidades entre os séculos XVI ao XVIII haviam crescido em termos populacionais e burocráticos, tendo em seu centro os interesses dos três estados, isto é: da nobreza governante, do clero, e da burguesia. A nobreza, todavia, já encontrava (não apenas na França mas em outros Estados europeus) algumas dificuldades na manutenção do seu *status quo*, visto que a partilha da herança entre as novas gerações resultava em terras cada vez menores e, portanto, menos geradoras de riquezas – esse é um dos motivos que fez com que a nobreza passasse a se interessar em se estabelecer em altos cargos públicos ou religiosos. Em contrapartida, o comércio mundial se expandira consideravelmente nesse mesmo período, trazendo consigo a ascensão da classe burguesa, que era principalmente constituída por comerciantes e novos intelectuais – a tal respeito, não pode ser esquecido que esse crescimento comercial foi proporcionado em parte pelo desenvolvimento da ciência e de novas técnicas de construção e navegação marítima e, principalmente, pela “descoberta” do Novo Mundo, do estabelecimento de colônias europeias nele e da abertura do comércio com Extremo Oriente. Enquanto isso, a imobilidade do Velho Mundo ainda representava um significativo entrave à ascensão burguesa e do comércio, mais especificamente pela ausência de Estados laicos que garantissem estabilidade e paz entre seus concidadãos, e de leis que

permitissem o livre comércio e a propriedade privada aos novos capitalizados. É, pois, precisamente nesse contexto, e com a finalidade de fazer nele as mudanças necessárias que permitissem a sua contínua ascensão ao poder, que a burguesia vai se mobilizar no período setecentista num movimento que ficará conhecido como o Iluminismo. A esse respeito, as agremiações associativas foram de extrema importância para os iluministas, sendo que foi a partir delas que discussões sobre diversos assuntos ocorriam entre círculos de amigos, que efetivamente se mobilizavam para reformar sua conjuntura cultural, política e social, ou, nas palavras de Hof (1995, p. 100): “À actividade reformadora cabia a nova missão de actuar nas áreas do desenvolvimento das ciências, da formação cultural alargada, da promoção do bem-estar social, por ora deficiente no sentido da grande utopia do Iluminismo”. Logo, a Ilustração, ou Esclarecimento, ocorrido no século XVIII, foi um movimento essencialmente burguês – classe tida na época como esclarecida, sem poder político e em ascensão social através do comércio.

No Século das Luzes, como também é conhecido esse período histórico, a França vivia sob uma autocracia monárquica em que conviviam em perfeito acordo, o clero, o rei e a nobreza, sendo desses não apenas o domínio político, mas a maior parte das propriedades no País. A concentração de riquezas e do poder estatal nas mãos destas castas privilegiadas foi um dos motivos para as muitas disputas e conflitos sangrentos envolvendo a liberdade de opinião e de credo, como será exposto mais adiante, assim como do empobrecimento das classes desprivilegiadas, incluindo a burguesia. Poppe² (1972, p. 88-89) a esse respeito comenta:

O dever de pagar impostos era, na França do século XVIII, o primeiro dos grandes privilégios consentidos ao terceiro Estado, isto é, aos pequenos burgueses, aos proletários e aos camponeses. [...] Por consequência, claramente se vê que o único meio que o clero e a nobreza tinham de conservar intactos os seus privilégios era o de também conservar cuidadosamente as rédeas do poder.

De fato, se o rei, o clero e a nobreza franceses nunca se compadeceram do sofrimento das massas pobres e exploradas, tampouco o fez a sua burguesia que, apesar de pregar que os homens são iguais por direito natural, se valeu dessa desigualdade social por convenção para manter seu prestígio na tentativa de escalar ao poder. Mas é dessa burguesia avara e insensível que surgem pessoas outras com ideais mais racionais e humanos, os iluministas. Esses intelectuais ilustres não compartilhavam exatamente do mesmo ideal burguês apesar de serem burgueses e reconhecerem que: assim como a burguesia se aproveitava da filosofia que se

2 Diferenciar do poeta britânico Alexander Pope (1688-1744).

opunha à teologia de caráter feudal (e que sustentava a monarquia), para dessacralizá-la e depauperar seu autoritarismo, a fim de chegar ao poder, também a ciência e a filosofia, por vezes, necessitavam bajular reis e poderosos para progredirem e não serem censuradas. Como um todo, eram com esses interesses que a burguesia francesa “Se declarava liberal em matéria de idéias e relações sociais, e enunciava a universalidade das leis da natureza e da inteligibilidade das ciências.” (PATY, 2005, p.197).

A ideia, então, que figurava por trás do Iluminismo francês é que este surgiu para antagonizar o obscurantismo medieval, isto é, a ignorância, a superstição, o oculto, e trazer ao conhecimento humano o real por meio da razão e da experimentação, contrapondo-se às explicações metafísicas escolásticas. Por tais motivos, a ênfase do fazer iluminista estava na consciência individual e autônoma dessa para agir e descobrir o real através dos sentidos e dos meios que a natureza lhe deu. É igualmente importante mencionar que o Iluminismo em geral abrangeu, além da ciência e da filosofia, as artes, sobremaneira a literatura, a teoria política e a doutrina jurídica, e não se limitou à França, mas assumiu em cada Estado europeu características peculiares. Seus principais representantes foram: na França: Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Fontenelle, Helvétius, Montesquieu, Holbach, La Mettrie, Diderot, d’Alembert e Condorcet; na Alemanha: J. Helder, o poeta Lessing, Kant, que, inclusive, escreve sobre a ideia do Iluminismo, e Goethe; na Inglaterra: Hume, o poeta Alexander Pope, o jurista e cientista político Jeremy Bentham, o historiador Edward Gibbon, o economista Adam Smith; na Itália, o filósofo da História Giambattista Vico, Carlantonio Pilati e o jurista Beccaria; na Espanha, Victoriano de Villa. Esses e outros ilustres acreditavam no poder transformador da luz natural presente na humanidade: a racionalidade. Era por meio dessa luz que a espécie humana deveria buscar compreender o real e construir sua sociedade, e é para esse propósito que o Iluminismo vai se valer da filosofia e da ciência que produzia.

Outro juízo a ser feito sobre a Ilustração, e esse a partir do ponto de vista de Durant e Durant, é que seu embate nunca foi algo generalizado contra as religiões em si, ainda que houvesse naquele movimento intelectuais ateus. Desenvolve nos seguintes termos, esse pensamento, o casal de filósofos e comentaristas do Iluminismo na França e de Voltaire:

Devemos ainda admitir o fato de que um *philosophe* poderia opor-se a todas as religiões à sua volta e, mesmo assim, como Voltaire, consistentemente e até o fim, professar crença em Deus. O debate que agitou as classes intelectuais no meio século antes da Revolução não foi um conflito entre a religião e a filosofia; foi principalmente um conflito entre os *philosophes* e o cristianismo católico, tal como ele existia na França de então (1965, p. 484).

Ou seja, o problema como será visto ao longo deste trabalho, como também o foi capaz de perceber Voltaire, está no desvirtuamento da religião para fins de dominação; no caso em questão, os desvios e excessos foram praticados pela Igreja católica francesa, mas poderiam e podem ocorrer em qualquer instituição religiosa (ou não), assim também em religiões não positivistas. Seja como for, foram muitos os entraves enfrentados pelo movimento iluminista e por todos que representavam de alguma maneira ameaça à ordem despótica estabelecida, quer monárquica ou clerical, e a seus paladinos e beneficiados. Poppe, a isso aludindo, comenta:

A noção de progresso racional da humanidade é assim característica desse tipo de concepção. Em contrapartida, devem ser igualmente identificados os elementos que impedem tal progresso, que se opõem à razão. Dentre esses elementos encontram-se a religião, na medida em que subordina o homem a crenças irracionais e a uma autoridade, a Igreja, baseada na submissão e nas superstições. O pensamento iluminista é assim fortemente laico e secular e até mesmo, em alguns casos, abertamente anticlerical (1972, p. 202).

Por tudo até aqui exposto, pode-se afirmar que o racionalismo iluminista vem para estabelecer a liberdade humana com base na autonomia de consciência de cada pessoa, não podendo essa ser controlada e oprimida por qualquer autoridade política ou religiosa, mas também não podendo se sujeitar a preconceitos e vícios típicos de um despotismo pessoal em nome de paixões e desejos próprios, isto é, todo fazer humano necessita de referenciais éticos como balizas. Enfim, o Iluminismo francês herdou e ampliou, pois, a concepção de Humanismo procedente do século XIV, transformando-o na base de sua cultura, ou seja, a Ilustração foi “a ruptura dessa tradição e o reconhecimento do valor da vida prática ou ativa, do trabalho e da atividade mundana,” e “o domínio humano sobre a natureza”, como “um meio para agir sobre o mundo e melhorá-lo” (ABBAGNANO, 2007, p. 518). Tendo em vista essa nova concepção do ser humano no mundo é que eclodem as propostas iluministas para libertar a humanidade das limitações impostas pelo totalitarismo, pela religião, pela superstição e pela ignorância.

É patente no curso da História, contudo, que a Ilustração falhou em alcançar seu pretensioso objetivo de libertar a humanidade da ignorância e da barbárie; e se hoje se tem essa certeza de que a razão iluminista não conseguiu tal feito, resta ao menos o consolo de que ela inaugurou a prática da consciência crítica humana sobre seu momento sócio-histórico, em qualquer lugar e a qualquer tempo, prática essa que instrumentaliza, se assim se desejar, todas as mudanças das quais se necessita efetivar na sociedade. O Iluminismo falhou em parte mas não pelo que se propôs fazer, mas pelo que lhe faltou propor: o estabelecimento efetivo de

uma ética que servisse como um acordo básico de valores universais – apesar do esforço de alguns de seus filósofos nesse sentido – que culminasse em atitudes cidadãos de tolerância, respeito e valorização dos diferentes e das minorias socioantropológicas, não se limitando à esfera dos problemas ditos “religiosos”.

2.2 A figura de Voltaire

Voltaire é o pseudônimo de François-Marie Arouet (designativo aquele adotado conforme o costume de alguns intelectuais burgueses de seu tempo) que nasceu em Paris no ano de 1694, possivelmente em 20 de fevereiro, conforme declarava Voltaire, embora oficialmente se considere seu nascimento a 21 de novembro. Seja como for, sua família burguesa lhe proporcionou uma vida e educação privilegiadas (esta de caráter jesuítica) e seu pai, tabelião na Câmara das Contas em Paris, empenhou-se desde cedo em iniciar François-Marie na carreira diplomática, fazendo-o pajem do Marquês de Châteauneuf quando este estava a trabalho na Holanda. Contudo, todo esse esforço paterno não logrou devido a um conflito amoroso entre Voltaire, considerado então católico, e uma protestante holandesa (Olympe Dunoyer, “Pimpette”), numa época marcada por profunda intolerância religiosa e conflitos violentos entre ambas confissões de fé (CHAUÍ, 1978).

De volta à França, Voltaire se tornou um bem-sucedido homem de negócios, porém, se tornaria mundialmente conhecido enquanto um enciclopedista provocativo, um historiógrafo inovador e por seus folhetins, peças teatrais, contos, romances e produções outras de cunho crítico e filosófico contra o regime monárquico absolutista de seu país e contra a intolerância religiosa principalmente. Sua língua ferina voltada em objeção à monarquia, à nobreza e ao clero, custou-lhe o cumprimento de duas ordens de prisão na Bastilha e períodos de exílio na Inglaterra, na Holanda, na província de Lorena, na Prússia e na Suíça. Voltaire morreu a 30 de maio de 1778 sendo, pouco tempo depois, reconhecido pela Constituinte o seu papel de precursor da Revolução Francesa, ocasião em que teve seus restos mortais depositados com honras no Panteão de Paris (POPPE, 1972).

Não é possível afirmar se a censura e a separação amorosa sofrida por Voltaire, quando ainda muito jovem se enamorou na Holanda por uma huguenote, foi a primeira faísca que acendeu sua indignação contra a intolerância religiosa. Contudo, é certo que ter aprendido sobre o Massacre de São Bartolomeu³, assim como ter acompanhado os casos do assassinato

³ Ação fanática que marca a história das guerras religiosas francesas, quando a população católica assassinou, por ocasião do casamento da irmã do rei católico Charles IX, Marguerite de Valois, com o protestante Henri de Navarre. O massacre iniciou-se na noite de 23 de agosto de 1572 (data da festa católica ao Apóstolo São

brutal de Jean Calas⁴ (1761), da morte de Elizabeth Sirvens⁵ (1762) e da tortura e suplício de La Barre⁶ (1765), serviram-lhe também de motivação para se dedicar a combater com sua pena e influência os problemas do preconceito, do fanatismo religioso, das superstições, da falta de um Estado laico e de liberdades de consciência e expressão.

Adicionalmente, Voltaire é considerado o divulgador maior das principais correntes doutrinárias do século XVIII, a saber: o empirismo, o ceticismo, o humanismo clássico e a religião natural, e também é tido como um filósofo teísta, acreditando que há um Deus criador de todas as coisas, apesar de seu ceticismo metafísico. A seguir enumeram-se algumas de suas obras – e que refletem os atributos da sua personalidade marcante – mediante as quais ele se tornou notário ao mundo e fez acessível ao grande público esses assuntos urgentes em sua época.

A totalidade dos trabalhos artísticos e filosóficos de Voltaire é extensa – 99 volumes –, sendo as mais celebradas: *Cartas inglesas* (1733), *Micromégas* (1738), sua participação na *Enciclopédia* (1751-1772), *O Século de Luís XIV* (1751), *Dicionário filosófico* (1752), *Ensaio sobre costumes* (1756), *Zadig, ou o destino* (1757), *Cândido, ou o otimismo* (1758) e o *Tratado sobre a tolerância* (1763).

Em *Cartas inglesas*, Voltaire compara a liberdade política e intelectual dos britânicos com a censura e tirania servis impostas aos franceses. O livro critica a ociosidade aristocrática, a usura do clero e as perseguições ideológicas na França, instigando a burguesia de seu país a conquistar sua liberdade e autonomia à semelhança da burguesia inglesa. Segundo Durant (1996, p. 207), ao tratar dessa obra, “Sem saber ou sem que tivesse tal intenção, aquelas cartas foram o primeiro canto do galo da Revolução”. De fato, a produção literária de Voltaire de maneira geral serve, não apenas como entretenimento, mas crítica da sua sociedade e de seu tempo. “Não são romances, mas novelas humorístico-picarescas; os heróis não são pessoas, mas idéias, os vilões são superstições, e os acontecimentos são pensamentos.” (DURANT, 1996, p. 208-209). Tendo isso em vista, em *Micromégas*, por exemplo, Voltaire satiriza o conhecimento metafísico em torno da alma e do universo, além de destacar como é presunçosa a ciência humana tão nova e limitada em sua maneira de examinar a realidade. Para aquele filósofo (VOLTAIRE *apud* CHAUI, 1978, p. x-xii) a

Bartolomeu) e durou várias semanas, culminando com o assassinato de 4000 franceses protestantes (VOLTAIRE, 2019).

4 Pai de família, protestante, acusado injustamente de ter assassinado o próprio filho porque este, segundo boatos, queria se converter ao catolicismo (VOLTAIRE, 2019).

5 Jovem encontrada morta em um poço que, segundo boatos, havia sido para ali empurrada porque estava por anunciar sua conversão ao catolicismo (DURANT, 1996).

metafísica⁷ é constituída “De duas coisas: a primeira, aquilo que todas as pessoas de bom senso sabem; a segunda, aquilo que jamais saberão’. Em suma, todo conhecimento seria quimérico, a não ser o resultado do cálculo da medida e da observação, vale dizer, o que se refere ao mundo físico.”

Quando d’Alembert e seu colega e amigo Diderot, figuras-chave do Iluminismo decidiram compilar todo o conhecimento disponível de seu tempo em uma obra original, e que levaria 11 anos para ser concluída, a *Enciclopédia*, Voltaire foi por eles convidado a contribuir nessa espécie de dicionário sobre artes, ciências e ofícios, desde as “belas-artes”, e conhecimentos matemáticos, físicos, astronômicos, das ciências biológicas, sociais e humanas até as técnicas industriais e artesãs. A obra tinha também um quê de crítica sociopolítica contra a monarquia e o clero, motivo pelo qual foi banida por essas em território francês. Já no tempo em que Voltaire se estabelecera em Ferney, ele escreveu o *Dicionário Filosófico*, que muitos consideram sua obra mais importante. Esse dicionário, que é uma suma da crítica voltaireana ao totalitarismo, ao obscurantismo, à superstição, ao fanatismo, à intolerância e à violência em seus dias, é uma obra composta por 138 verbetes, em sua última versão, e não possui genuinamente um caráter filosófico, antes se aproxima do gênero jornalístico-crítico, quase panfletário, e de caráter, definitivamente, satírico – não foi atoa que foi condenado à fogueira pela Faculdade de Teologia de Sorbona. Ou, nas palavras de Poppe (1972, p. 19): “Senhor de seu feudo, o terrível ancião não poupa as flechadas contra os preconceitos e os fanatismos que ainda afligem grande parte da sociedade europeia. O seu ‘Dicionário’ vai registrar com abundância e de maneira implacável esses fanatismos e preconceitos”.

Já no *Ensaio sobre costumes*, Voltaire apresenta os resultados de sua pesquisa histórica, refutando erros de registro e interpretação de História, que do seu ponto de vista decorriam da “Apologia desmesurada de heroísmos individuais, religiosos, militares ou políticos, apologia que apenas procurava manter intactos os privilégios e alimentar o fanatismo de certas classes.” (POPPE, 1972, p. 42). Além disso, para aquele filósofo, a historiografia deveria observar o princípio de que a História civilizatória humana deve tratar igualmente do percurso evolutivo da razão humana, narrando suas conquistas no domínio da ciência e da filosofia, e de sua evolução intelectual no transcorrer dos séculos. Também é defendido no *Ensaio sobre os costumes* que não basta combater a intolerância, é necessário

⁷ É importante destacar que o ceticismo com o qual Voltaire ataca a metafísica nunca se desenvolve enquanto um sistema filosófico, como o fizeram os cétricos da antiguidade greco-latina ou mesmo outros iluministas, a citar, Hume; seu ceticismo limita-se simplesmente à superficialidade com que é expresso nesta passagem, isto é, à impossibilidade de se ter certeza ou mesmo alcançar qualquer saber metafísico.

combater-se o preconceito que é um dos motivos para a intolerância – aquela é, segundo Durant (1996), a mais nobre e maior obra de Voltaire, mas há quem julgue diferente, classificando *O Século de Luís XIV*, seu melhor trabalho enquanto historiógrafo, em que se relata o reinado do “Rei-Sol”, assim chamado por ter sido o monarca francês que mais favoreceu as artes e, também, as superstições, os excessos totalitários e o fanatismo religioso (POPPE, 1972).

Zadig, ou o destino é um romance em que Voltaire se posiciona do lado da mulher e do mais fraco, por exemplo ao narrar sobre o costume *sati*, que era típico em alguns países no Oriente próximo e que consistia no suicídio de viúvas em honra aos seus recém-falecidos maridos – costume esse que Zadig, ficcionalmente, teria ajudado a mudar. Além disso, a obra retoma o tema da intolerância e introduz o otimismo leibniziano que será mais abertamente criticado na obra *Cândido, ou o otimismo*. Adicionalmente, através do protagonista, Zadig, Voltaire deixa transparecer sua concepção de Deus enquanto ser único e presente em todas as religiões, e seu ideal de tolerância religiosa, que está fundamentada no reconhecimento mútuo da legitimidade da religião alheia, por exemplo, quando Zadig apazigua os ânimos e desfaz a discórdia entre um celta, um egípcio, um caldeu, um indiano e um grego que discutiam sobre suas crenças e costumes.

Em *Cândido, ou o otimismo*, Voltaire critica a Leibniz, Rousseau e Pope. Explica-se: o protagonista no conto, Cândido, aprende os rudimentos da “metafísico-teólogo-cosmo-estultologia”, disciplina que só existe na fantasia da obra e que é uma referência irônica à teodiceia de Leibniz e sua crença de que a realidade em que vivemos é “o melhor dos mundos possíveis”. Também aí está a crítica voltaireana a Pope, que toma a vida por ótima, mesmo com todos os seus defeitos, pelo simples fato de tudo ser obra da criação divina (POPPE, 1972).

Já *O Tratado sobre a tolerância* é um embate contra o fanatismo e a intolerância ao mesmo tempo que é uma defesa da religião natural e da ideia de um Estado laico. A obra gira em torno do caso de Jean Calas, um pai de família de 68 anos de idade, condenado injustamente à pena capital, em 9 de março de 1762, pelo assassinato de um de seus filhos (Marc-Antoine) que se suicidara. A família Calas, a criada católica e um amigo do suicida (Lavaysse) foram presos enquanto manifestações de fanatismo religioso aconteciam em Toulouse a esse respeito. Voltaire (2019, p. 15), nessa obra, argumenta ainda que:

O que preparou seu suplício [de Jean Calas] foi sobretudo a aproximação dessa festa singular que os moradores de Toulouse celebram todos os anos em memória de um massacre de quatro mil huguenotes, e o ano de 1762 marcava o seu bicentenário. A

cidade inteira se engalanava para celebrar essa solenidade; nada melhor do que isso para atiçar a imaginação já esquentada do povo; logo passaram a dizer publicamente que o cadafalso sobre o qual seriam supliciados os Calas seria o maior ornamento da festa; diziam que a própria Providência lhes trouxera essas vítimas para que fossem sacrificadas à nossa santa religião.

Por fim, 8 de 13 juízes que se reuniram diariamente para dar um rápido andamento nesse processo, condenaram, sem provas, Jean Calas ao brutal suplício da roda, em praça pública. Chegou a ser sugerido que um outro filho seu (Pierre) e Lavaysse, que estavam na cena do suicídio, recebessem a mesma punição que Jean, e que a mulher desse fosse para a fogueira, porém ficou decidido que apenas Jean Calas pagaria pelo crime. Consta que ao morrer torturado, Jean tomou a Deus por testemunha de sua inocência e suplicou-lhe que perdoasse aos juízes que o condenaram injustamente. Tal fala causou tamanha impressão que os magistrados se viram na obrigação de redigir uma segunda sentença contrariando a primeira, mas como essa sentença acabaria por responsabilizá-los pelo assassinato de um inocente, retrocederam e tomaram a seguinte resolução: banir Pierre Calas (que foi encerrado em um convento de dominicanos), separar a mãe das filhas (também encerradas em outro convento) e despojar a viúva de todos os seus bens, deixando-a sozinha e na mais profunda miséria (VOLTAIRE, 2019).

A obra traz ainda o desfecho da questão e como a família Calas foi reparada – graças em muito à atuação de Voltaire no caso, em quem a família fugida foi buscar auxílio (DURANT, 1996) – além de outros exemplos de intolerância e brutalidade religiosa na França. O *Tratado sobre a tolerância* defende ainda a implantação de um Estado laico francês e de mais cuidado do judiciário para agir somente baseado em evidências e de acordo com o estabelecido pela lei.

Há ainda outra obra de Voltaire que não poderia deixar de ser comentada nesta dissertação e isso não pelo seu valor esclarecido contra a intolerância religiosa, antes pelo contrário. O texto em questão, embora não figure entre seus mais populares, é *O túmulo do fanatismo*, de 1736, obra paradoxal em que Voltaire, em parte, contradiz seu discurso a favor da tolerância religiosa, isso devido ao tom injurioso com que ele critica aquilo que considera como superstições mas que são elementos constitutivos do judaísmo, isto é, as narrativas em seus textos sagrados e seus costumes. O linguajar zombeteiro e rude adotado por Voltaire em tal obra revela o sentimento antissemita seu e de sua sociedade. De fato, esse não foi um caso isolado na produção do Ilustre. Em outros textos de sua autoria, semelhante posicionamento preconceituoso e intolerante se faz notar, por exemplo, na crítica que faz a Pascal, em *Cartas filosóficas*, quando Voltaire (2006a, p. 141) afirma que apenas a religião cristã é verdadeira:

“Não se trata de saber se Jesus Cristo deve levar a melhor sobre Aristóteles, mas de provar que a religião de Jesus Cristo é verdadeira e que a quela de Maomé, dos pagãos e todas as outras são falsas.”, para citar uma das muitas ocorrências⁸ do tipo. De qualquer forma, *O tumulto do fanatismo*, traz aspectos importantes do pensamento filosófico de Voltaire, a saber, seu posicionamento contrário a qualquer conhecimento metafísico, como na seguinte passagem no preâmbulo da obra e que, decerto, influencia seu entendimento sobre o sagrado e sobre as religiões:

Essa prodigiosa multidão de seitas no cristianismo já provoca a forte suposição de que são todos sistemas equivocados. O homem sábio pensa consigo mesmo: Se Deus quisesse me fazer conhecer seu culto, seria porque esse culto é necessário para a nossa espécie. Se fosse necessário, ele mesmo o teria dado a todos, assim como deu a todos dois olhos e uma boca. Seria uniforme por toda parte, pois as coisas necessárias a todos os homens são uniformes. Os princípios da razão universal são comuns a todas as nações civilizadas, todas reconhecem um Deus: podem portanto acreditar que esse conhecimento é uma verdade. Podem portanto concluir que, embora tenha razão de adorar um Deus, estão erradas em tudo o que imaginaram além disso (VOLTAIRE, 2006b, p. 6-7).

Além disso, tal obra é um convite à leitura crítica dos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo – prática com a qual se ocupa a teologia contemporânea –, para além de leituras românticas, superespiritualizadas, e que tomam por crível, na literalidade, tudo aquilo que, em tais obras sagradas, é posto em palavras, ignorando-se a historicidade dos mesmos textos (que lhe atribuem o aspecto humano e lhe removem a autoria divina) e a contrariedade lógica, comprovável experimentalmente, factual e histórica – que são os fundamentos da ciência iluminista: o empirismo. Matérias essas que ressurgem em outra obra de Voltaire, *Questões sobre os milagres*, de 1765, que é uma coletânea de cartas verossímeis, escritas por e para pessoas da criação do filósofo, e que questionam a existência e/ou a necessidades de milagres diante do argumento da perfeição e onipotência do Deus criador e estabelecedor das leis físicas que regem o universo. A obra tem um tom satírico, trata também de crimes de intolerância religiosa e, além de colocar a razão esclarecida como juíza da religião, transparece a crença teísta de Voltaire e uma maneira, por assim dizer, mais “polida” desse

⁸ Ambivalentemente à atribuição concedida a Voltaire como uma das figuras mais importantes no combate ao fanatismo e à intolerância religiosa de seu tempo, não se pode afirmar que o antissemitismo (quer contra judeus, quer contra muçulmanos) esteve presente apenas nos seus primeiros escritos, no que se poderia supor ter sido uma fase sua menos amadurecida, pois mesmo em textos posteriores a *O tumulto do fanatismo*, e que passaram por várias reedições, inclusive com correções e ampliações – e isso até próximo de sua morte –, como o *Dicionário Filosófico*, por exemplo, trazem marcas desse defeito de postura de seu autor. Um forte argumento a esse favor é o fato de *O tumulto do fanatismo* também tratar de maneira ofensiva ao cristianismo, atitude essa que, posteriormente, mudou no discurso voltairiano. Diante do exposto, cabe-se perguntar: por que trabalhar Voltaire no que tange ao problema da intolerância? Porque, apesar dessa e de outras incoerências em sua postura, não se pode ignorar seu combate e produções outras contra a intolerância e o fanatismo religioso, por mais que, em determinados momentos de seu pensamento, ele tenha se contradito.

tecer suas críticas àquilo que ele entendia como superstições – das quais se valeriam os líderes religiosos para dominar as massas – e ingenuidade – à qual se entregariam os fiéis fanatizados pela sua religião. Na verdade, em qualquer dessas duas obras, longe de insultar gratuitamente a judeus e cristãos, o que Voltaire está a dizer é que tanto a crença em “superstições”, como a obediência cega e assassina a autoridades – por vezes movida pelo discurso religioso – são consequências da ausência de um questionar a realidade e de um pensamento crítico para isso, ou seja, da razão iluminista, e de uma ética universal, a que ele chama de “moral sadia” e “benevolência prática” (2003, p. 104). Por isso ele escreve em *Questões sobre os milagres*:

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. Certamente quem tem o direito de tornar-vos absurdo tem o direito de tornar-vos injusto. Se não opuserdes às ordens de acreditar a impossível inteligência que Deus colocou-vos no espírito, não ireis opor às ordens de agir mal a justiça que Deus colocou-vos no coração. Uma faculdade de vossa alma sendo uma vez tiranizada, todas as outras faculdades devem sê-lo igualmente. E foi isso que produziu todos os crimes religiosos que inundam a terra (2003, p. 104).

Por isso ele escreve na conclusão de *O túmulo do fanatismo*: “Quanto mais esclarecidos forem os leigos, menos mal poderão fazer os padres. Tentemos esclarecê-los, fazê-los corar com seus erros e levá-los pouco a pouco a serem cidadãos.” (2006b, p. 159).

Em suma, Voltaire foi um homem segundo seu tempo, com as virtudes e os vícios da sua sociedade, nem por isso foi mais humano (ou menos) que outros de sua época. Tecer críticas à sua pessoa e às suas atitudes, tendo como parâmetros o conhecimento, os valores e o desenvolvimento atuais, seria tão fácil quanto superficial e injusto, pois não se pode adequadamente julgar sem se considerar não apenas o contexto exterior, mas as motivações e crenças que cada um leva dentro de si. Ainda assim, é interessante notar alguns comentários a respeito daquele filósofo como, por exemplo, o feito por seu contemporâneo e amigo achegado, o enciclopedista d’Alembert. Consta que d’Alembert sofreu com a intolerância sendo, à semelhança de Voltaire, discriminado e perseguido, principalmente depois que publicou a obra *A destruição dos jesuítas na França*, que traz traços da sua personalidade defensora do exercício da liberdade e da tolerância e avessa a autoridades abusivas. E esse é um ponto no qual d’Alembert se diferencia de Voltaire:

Voltaire às vezes tinha algumas fraquezas por alguns “poderosos” que acreditava haver conquistado, sugerindo que “a filosofia” se acomodasse a eles: tais compromissos eram desaprovados por d’Alembert que suspeitava da nobreza e do poder, proclamava isso abertamente, e era, por essa razão, muito mal visto na corte (PATY, 2005, p. 60).

Eis nesse específico contraste estabelecido entre os dois filósofos, que se apreciavam mutuamente, uma medida mais adequada e fiel para se avaliar a parcialidade de Voltaire. Entretanto, assim como Voltaire, d’Alembert, nas palavras de Paty (2005, p.66), “Era um dos porta-estandartes – talvez o principal – da corrente de idéias que lutava contra a intolerância religiosa e filosófica e contra o absolutismo monárquico”, sendo esse o motivo pelo qual vivenciou censuras da parte dos partidários da ordem estabelecida.

Outros traços a respeito de Voltaire que Paty ressalta em contraste com d’Alembert são: primeiro, um caráter atizador, quando, ao manifestar-se sobre o verbete “Genebra”, de d’Alembert, na *Enciclopédia*, onde este critica o obscurantismo clerical papal e atribui ideias heréticas aos calvinistas, Voltaire assim se expressa:

O verbete do qual parecem queixar-se é um golpe importante, cujos frutos não se deve deixar perder. Ele desmascara os inimigos da Igreja, e isso é muito. Ele os força a aviltar-se, negando sua crença, ou a concordar tacitamente que não foram caluniados (*Carta a Diderot apud PATY, 2005, p. 191*).

Em segundo lugar, um caráter elitista:

Voltaire dava valor às distinções, à posição, ao nome. Teria ele se tornado um amigo tão próximo de d’Alembert se este não fosse de origem aristocrática? D’Alembert, por sua vez, lamentava essa fraqueza e repreendia a Voltaire o fato de poupar os nobres sob o pretexto de fazê-los servir “à causa”, e de com isso se comprometer, sem receber nada em troca, na maioria das vezes (PATY, 2005, p. 194).

E ainda: “Ao contrário de Voltaire, que fazia negócios e se enriquecia, d’Alembert não se interessava pessoalmente pelo dinheiro ou pelo comércio, preocupava-se essencialmente em fazer avançar o poder das ideias.” (PATY, 2005, p.198).

Outro comentarista que coleta críticas a Voltaire é Marcondes (2000). Esse destaca a importância que John Locke e outros empiristas ingleses, como Berkeley e Clarke, tiveram sobre Voltaire, moldando-lhe um posicionamento crítico para analisar a realidade e, maiormente, para combater o fanatismo religioso, a intolerância e a superstição – outros ingleses com os quais Voltaire teve a oportunidade de intercambiar pensamentos foram os literatos ilustres Swift, Pope, Gay e Young. Marcondes destaca ainda que, ao se estabelecer na Suíça, Voltaire alugou uma casa em Lausana e depois comprou a propriedade das *Délices*, próximo a Genebra, não lhe faltando recursos para isso, visto que recebia muitas pensões e legados, além de uma fortuna pessoal feita por meio de especulações inescrupulosas com fornecimentos ao exército francês, assim como pela prática de usura em grande escala.

Também é frisado que Voltaire era “Irrequieto, ambicioso e soberbo; a tudo queria pegar, ocupar o primeiro lugar, brilhar nos salões e nos teatros, nas disputas literárias e nos debates políticos e filosóficos.” (MARCONDES, 2000, p. 132). Em outro trecho em que comenta sobre a produção filosófica de Voltaire, Marcondes deixa claro que o propósito da filosofia para aquele estaria para além de questões metafísicas distantes da realidade cotidiana das pessoas; que sua filosofia tinha valor prático e imediato, como, por exemplo, questionar a ordem política e social numa França autocrática, censuradora e violenta:

Filósofo não é aquele que enfia palavras como outras pérolas, nem aquele que brinca com abstrações de que o homem comum não compreende coisíssima nenhuma. O pensamento que se fechasse numa concha ficaria cortado da realidade viva deste mundo, retém o pensamento de vir à rua encontrar-se de frente com pensamentos diversos, para que esse confronto faça progredir a humanidade. O pensamento tem ainda de inspirar e fecundar a acção dos homens. [...] O melhor sistema filosófico não passaria de jogo mental ou brincadeira de amador se ficasse desinteressado das aplicações práticas. Os clamores contra o fanatismo religioso não passariam de simples retórica se não tivesse defendido Calas, vítima desse mesmo fanatismo (2000, p. 133).

Ainda outro aspecto criticado no filósofo diz respeito à sua produção literária e dramática, generalizada equivocadamente por alguns como vulgar e demasiadamente simples. Ora, no contexto no qual Voltaire viveu e redigiu suas obras literárias e dramáticas, era mister que essas possuíssem enredos e linguajar simples, vulgarizando⁹ e ironizando pautas, a fim de fazê-las públicas conforme julgava importante. Por outro lado, não pode ser esquecido que Voltaire produziu obras de caráter mais “erudito”, fruto de laboriosas pesquisas e de grande valor histórico e literário para seu país, tais como as já citadas: *Ensaio sobre os costumes*, *O Século de Luís XIV*, a *História de Carlos XII*, além de suas contribuições na *Enciclopédia*, e seus textos de cunho mais filosófico – geralmente enquanto comentários sobre as ideias de outros filósofos, pensadores e teólogos – como: *Cartas inglesas*, *Elementos da Filosofia de Newton*, e o *Dicionário Filosófico*.

Segundo Durant (1996), Voltaire durante um tempo de sua vida residiu em Ferney com Émilie du Châtelet, com quem mantinha um caso amoroso que não era segredo para ninguém, nem para o marido (o marquês Florent-Claude du Chastellet-Lomont). Émilie du Châtelet era uma intelectual altamente gabaritada em física e matemática, tendo sido por influência dela que Voltaire produziu suas obras de teor histórico que se valiam da filosofia

⁹ Durant e Durant (1965) destacam que de fato a obra de Voltaire costumava ser chamada de “vulgarização” pelos franceses, por tentar transformar coisas difíceis e recônditas mais amplamente conhecidas, como, por exemplo, quando em 1741 aquele filósofo publicou sua tradução do *Elementos da Filosofia de Newton*.

para explicar e conectar os acontecimentos, transformando, a partir de então, os livros de História em narrativas lógicas, isto é, fazendo filosofia da história pela primeira vez, em contraste com as obras existentes na época, mero amontoado de feitos e datas. Ademais, Voltaire sustentava um posicionamento feminista, defendendo a igualdade de direitos entre os gêneros. Durant (1996, p. 208) compartilha de semelhante interpretação ao comentar algumas das falas daquele filósofo dirigidas à sua amante, a marquesa du Châtelet: “[Voltaire] dizia que ela era ‘um grande homem cujo único defeito era ser mulher’; devido a ela e ao grande número de mulheres altamente talentosas que então havia na França, ele formou sua convicção da igualdade mental inata dos sexos.”

Enfim, foram as polêmicas em torno de seus textos, a sagacidade na sua forma de escrever e os ataques que dirigiu a seus opositores que consagraram Voltaire. Além do mais, é inegável a grandiosidade do espírito ilustre e humanitário desse filósofo. Um espírito incompatível com a religião enquanto instrumento absolutista, censurador do pensamento investigativo e da razão. Ou, como melhor resume Marcondes (2000, p. 123):

Recorremos ainda a subtil análise psicológica de Voltaire esboçada pelo historiador Hipolite Taine, que descobriria no escritor iluminista uma natureza combativa e impulsiva, incapaz de moderar os sentimentos, os entusiasmos e os ódios; a primeira impressão é que era a determinante para Voltaire. Vinha dela o impulso donde nasciam as suas acções ou os seus escritos. Não obstante o seu estilo directo e rápido (que constituirá, aliás, o encanto da sua prosa). Voltaire foi mestre na arte de simplificar ou vulgarizar o mais inacessível assunto que resolvesse abordar.

Uma segunda crítica aqui considerada sobre Voltaire e seu trabalho é a de Chauí, que reconhece nele, como um de seus principais motores, a repugnância à intolerância religiosa e ao fanatismo disfarçados de filosofia e de direito. Para Voltaire, a tolerância é um direito/dever que circunscreve o espaço social público de maneira tal que opiniões comuns e particulares não podem se confundir entre si. Entretanto, Chauí (1978) não identifica Voltaire como um filósofo no rigor do termo, visto que ele detestava especulações abstratas e sua obra não desenvolve nenhuma reflexão analítica¹⁰, limitando-se à crítica ou defesa de ideias alheias. Hof (1995, p. 149), em contrapartida, comentando a concepção do que era fazer filosofia na época iluminista e, por conseguinte, o que fazia de alguém “filósofo”, generaliza o conceito nos seguintes termos: “Digamos que, neste século, a palavra ‘filosofia’ designa, em particular, a expressão crítica e livre acerca de todos os problemas e assuntos, sem medo de sofrer discriminações.” Logo, dessa perspectiva, Voltaire também foi um filósofo.

¹⁰ O aspecto fragmentado e disperso do pensamento de Voltaire – em muitos textos de diferentes gêneros e propósitos – também torna custosa sua análise, organização lógica e reconhecimento como filosófico.

De qualquer maneira, Chauí (1983) defende o brilhantismo de Voltaire pela forma como ele divulgou na França o conhecimento filosófico e metodológico empirista que adquiriu na Inglaterra, e o descreve como alguém que defendia a igualdade cidadã entre as pessoas, ainda que elas fossem diferentes por natureza, costumes, educação e inteligência, e também o descreve como alguém que reconhece a fraqueza de vontade e intelectual do ser humano, fazendo a todos igualmente falíveis, dentre eles o próprio filósofo:

Em 1717, algumas anedotas contra o regente, Duque de Orléans, são atribuídas a Voltaire e valem-lhe uma primeira passagem pela Bastilha. Na mesma época, começa a aparecer como homem de negócios, nem sempre muito honesto. Com o sucesso do Édipo faz investimentos financeiros, empresta dinheiro a nobres arruinados, torna-se fornecedor dos exércitos e rouba no abastecimento. Financia todo tipo de tráfico, inclusive o de escravos, excelente negócio na época (CHAUÍ, 1978, p. viii).

Além disso, Chauí (1983) defende que a ironia, ora encontrada na obra voltaireana, é uma tentativa de convencer o “insensato” contra a intolerância não por meio de um discurso moralista e dogmático, mas da irracionalidade, do absurdo e da intolerância. Aí jaz parte do brilhantismo da obra voltaireana, isto é, no jogo de contrastes usado para filosofar e criticar aquilo com que o Ilustre discorda, como salienta novamente Chauí (1983, p. 119) na seguinte passagem sobre o conto *Cândido*:

Candide é um libelo contra a intolerância em sua forma mais grotesca e cruel: o otimismo leibniziano. Desprovido de proporção e de medida, o mundo percorrido por Cândido e seus amigos é irracional, mas não é desprovido de sentido. Porém, o que Voltaire jamais poderá admitir é que esse sentido seja oferecido por uma teodicéia. O melhor dos mundos possíveis não é apenas uma fábula de mau gosto, nem mais um erro da filosofia, mas uma superstição e burrice.

Outra crítica tecida por aquela filósofa, e que interessa particularmente à produção desta dissertação, está na qualidade limitada da tolerância defendida por Voltaire. Segundo ela (CHAUÍ, 1983), a tolerância voltaireana se resume à virtude burguesa do trabalho, da sociedade privada e do seu fechamento em si, tal como se deixa transparecer no encerramento de *Cândido*. Ali, observa-se a exaltação de uma pequena sociedade tolerante que cultiva silenciosamente um jardim onde é naturalizado o problema entre ricos e pobres pela alienação da liberdade e autonomia destes à submissão irrefletida àqueles e à ordem socioeconômica vigente. Em outros termos, o que se expressa no fechamento de *Cândido* é a ideia equivocada de que só é pobre quem não trabalha. Compensatoriamente, ao avaliar tal obra em si, Chauí considera adequado seu estilo “superficial”, pois essa era uma maneira eficiente de criticar os

sistemas teológico-metafísicos de seu tempo e que se colocavam acima da razão:

Ora, acreditamos que se Voltaire simplifica e deforma, se seu estilo é galhofeiro e superficial, a despojar o dado de interioridade, ou seja, de sentido, isto ocorre porque no *Cândido* o alvo não é o próprio dado, mas a justificativa que este recebe nos sistemas teológico-metafísicos. O alvo é a linguagem filosófica, glossário vazio que recobre a realidade, escamoteando as coisas, a ponto de torná-las incompreensíveis. Mais ainda. Como a filosofia, ao se popularizar, passa a governar o discurso do senso comum, este fica desorientado, pois ancora-se numa região onde os laços da percepção com a linguagem forma desfeitos (1983, p. 125).

E ainda:

Quando Voltaire passa a dizer o mundo com os recursos dessa pseudo linguagem, sua frase torna-se necessariamente absurda. Seu estilo não é leviano. É a denúncia de uma linguagem semanticamente vazia, enquanto linguagem filosófica, mas semanticamente plena, enquanto linguagem política (1983, p. 127).

Chauí constata em Voltaire o empenho em fomentar a ideia de que é imprescindível a separação entre religião e Estado, a fim de se estabelecer a ordem social sob as formas de tolerância e igualdade cidadã. Sendo que para Voltaire o fanatismo religioso tem sua origem na política, que a esse artifício recorre para se perpetuar, e, na interpretação da filósofa sobre o tópico diz: “O fanatismo é uma gangrena e a metafísica, longe de ser um remédio, é a crosta que encobre o mal. Por isso Voltaire não tentará mostrar que a metafísica é uma ilusão inevitável da razão. Sua fúria pretende demolir um sistema falso e louco.” (CHAUÍ, 1983, p. 127).

Em outras palavras, a crítica de Chauí a Voltaire diz mais respeito àquilo que o futuro revelaria como objeto das lutas entre as classes do que, propriamente falando, ao trabalho em si daquele filósofo ilustrado, que dedicou a maior parte da sua vida para combater os preconceitos, a superstição e a desmedida do poder civil. E, nesses embates, é que Voltaire se fez “Pedagogo da humanidade para a Razão” (CHAUÍ, 1983, p. 117), lançando os fundamentos para a Revolução Francesa, algo não apenas reconhecido após sua morte, mas em vida:

Diderot: numa carta a Maigeon, reconhecia ele a Voltaire o mérito de ter desencadeado um violento ataque, embora desordenado, contra a superstição nas suas diversas formas, e de ter contribuído enormemente para fazer nascer o espírito de liberdade que haveria de caracterizar esse século (MARCONDES, 2000, p. 121).

Tal-qualmente, Durant (1996, p. 200-201) se expressa a respeito de Voltaire:

Contemporâneo de um dos maiores séculos (1694-1778), ele foi a sua alma e essência. “Citar Voltaire”, disse Victor Hugo, “é caracterizar todo o século XVIII.” A Itália teve uma Renascença, e a Alemanha teve uma Reforma, mas a França teve Voltaire; ele foi, para seu país, tanto Renascença como Reforma, e meia Revolução. Ele levou adiante o anti-séptico ceticismo de Montaigne e o saudável humor grosseiro de Rabelais; combateu a superstição e a corrupção com mais selvageria e eficiência do que Lutero e Erasmo, Calvino ou Knox, ou Melanchthon; ajudou a fazer a pólvora com que Mirabeau e Marat, Danton e Robespierre explodiram o Antigo Regime.

Entre tantos reconhecimentos da relevância histórico-social de Voltaire para França e para o mundo, Durant (1996, p. 199) não se esqueceu de citar alguns dos defeitos mais lembrados dessa importante figura, nem suas qualidades humanas:

Pouco atraente, feio, fútil, irreverente, obsceno, inescrupuloso, às vezes até desonesto, Voltaire era um homem com os defeitos de sua época e de sua cidade, praticamente não lhe faltando nenhum. E, no entanto, esse mesmo Voltaire se revela ter sido incansavelmente bom, atencioso, pródigo quanto a sua energia e a sua bolsa, tão aplicado em ajudar amigos quanto em esmagar inimigos, capaz de matar com um golpe de sua pena e, no entanto, desarmado pela primeira proposta de conciliação. Como é contraditório o ser humano.

Seja como for, Durant registra esse importante Ilustre como o escritor de maior influência política enquanto vivo, a despeito de suas prisões, seus exílios e do banimento de seus livros pelo Estado a mando da Igreja. Voltaire e Rousseau expressaram a ânsia por mudanças econômicas e políticas do povo francês e que culminou com o fim da aristocracia feudal e o início de um governo da classe média. De qualquer maneira, essa transição só foi possível, em parte, porque a burguesia rica apoiou o racionalismo de Voltaire e o naturalismo de Rousseau, como destaca Durant (1996, p. 201) colocando esses dois iluministas não como causa da Revolução, mas como “Co-resultados, com ela, das forças que fervilhavam e engrossavam sob a superfície política e social da vida francesa.”

2.3 A intolerância religiosa no contexto de Voltaire

Voltaire no verbete *tolerância*, em seu *Dicionário Filosófico*, além de definir o termo, descreve como seria o convívio tolerante e fraterno entre negociantes de diferentes religiões nas bolsas de valores de Amsterdã, Londres, Surata (na Índia) e Basra (no Iraque), assim fazendo suas negociações, em vez de se matarem, e conclui sua descrição com a seguinte pergunta: “Por que, pois, nos degolamos quase sem interrupção desde o primeiro concílio de Niceia?” (2018, p. 453). Ora, o que Voltaire deixou transparecer neste seu verbete – para além do poder da sua imaginação – foi o contraste gritante entre a França de seus dias e o restante

do mundo, por assim dizer, no que tange à questão dos conflitos inter-religiosos. Ao questionar-se Voltaire sobre como seria possível que, em outros lugares do mundo, povos de diferentes culturas religiosas negociassem e convivessem em paz e para o bem comum, ao passo que na França seus compatriotas matavam-se entre si, ele não apenas tornou evidente a estupidez do ato intolerante, assim como denunciou e deixou registrado o conflito religioso do seu próprio país. Mas em que consistia, mais objetivamente, essa hostilidade entre os religiosos criticada por Voltaire?

Sabe-se que a Reforma iniciada por Lutero, em 1517, difundiu-se por toda a Europa, fomentando nela o anseio pela organização de Estados politicamente independentes da Igreja católica. Wittemberg tornou-se na ocasião o centro da Igreja luterana, ao passo que Genebra, o da Igreja calvinista. Em 1566, a Igreja calvinista tornou-se a religião oficial da República Holandesa, que estava em guerra contra a Espanha católica. Quanto à Inglaterra, em 1534, fundou-se a Igreja anglicana; já a Escócia, em 1560, se converteu ao calvinismo. Na França o avanço protestante não seria diferente sendo que, ali, foram os protestantes chamados “huguenotes” que se tornaram o grupo protuberante e, também, o motivo da guerra civil francesa – que, em verdade, foram vários conflitos violentos iniciados em 1562 e que se estenderam até 1599. Mas, o que importa é que, em aproximadamente 50 anos, com o avanço do protestantismo, ocorreram profundas mudanças no panorama político e religioso europeu. A Igreja católica não se manteve imparcial e, em 1545, iniciou a Contrarreforma, que foi como ficou conhecida sua ofensiva ao protestantismo, com a reafirmação das bases doutrinárias e litúrgicas da Igreja romana sobre as “insurgentes”, reforçando-se na ocasião, também, a autoridade papal e da Santa-Inquisição. À vista disso, como se já não fosse suficiente todo sangue derramado até então em nome das religiões, no século consecutivo, tem início em quase toda Europa outra guerra de cunho religioso: a Guerra dos Trinta Anos (1618-48), em que, novamente, católicos e protestantes lutaram entre si. (MARCONDES, 2000). Obviamente que há muito a ser dito sobre todos esses conflitos, porém, a esta dissertação interessa apenas mencioná-los brevemente com o intuito de debuxar um panorama da França no período imediatamente anterior ao de Voltaire, muitos desses inclusive comentados por ele como influenciadores da intolerância religiosa em seu tempo.

Enfim, a partir da obra voltaireana, fica evidente que havia, já no século XVIII, duas religiões principais na França: a católica apostólica romana (e suas ordens) e a huguenote (ou calvinismo francês), embora essas não fossem as únicas igrejas, ou mesmo religiões existentes naquele contexto. Outras religiões, a título de ilustração, porém com menor número de adeptos, a respeito das quais Voltaire escreve como presentes na França são: a luterana; a

valdense (um grupo que surge anteriormente à reforma protestante de Lutero mas que termina diluindo-se no calvinismo); a albigense (religião de origem bizantina que professava o eterno dualismo entre um deus bom e outro mal, tendo a reencarnação como meio de salvação); a hussita (de origem boêmia e que, à semelhança da valdense, também era considerada como protoprotestante); e o judaísmo. Dentre esses grupos religiosos Voltaire também destacou os jansenistas que, apesar de não formarem uma religião em si, pois já faziam parte da Igreja católica, acabaram estigmatizados dentro dessa, sofrendo perseguições e outros tipos de violência oriundos da intolerância religiosa, por sustentarem um posicionamento doutrinário que se alinhava ao calvinismo, e o jesuítas (ordem católica que fazia oposição ao jansenismo). Outro grupo distinto que também foi alvo de semelhante intolerância atrelada à realeza foram os jacobinos/jacobitas, que eram pequenas associações de burgueses, que se opunham à monarquia em favor da criação de uma república na França, motivo pelo qual sofreram perseguição tal qual os religiosos (VOLTAIRE, 2019).

Embora no contexto da França setecentista não tenham ocorrido conflitos religiosos maiores que pudessem vir a ser denominados de guerras, as perseguições, os banimentos, as prisões e, por vezes as execuções individuais, aos que se opunham à Igreja católica ou, mesmos aos que não fossem necessariamente contrários a ela, porém adeptos de outras religiões, mantinham um clima de terror e uma constante tensão de que algo terrível, em maior escala, uma guerra religiosa, pudesse irromper a qualquer momento. Ao tratar desses fanáticos, em seu *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire mostra o desvio da Igreja católica, transformada em organização persecutória e terrorista. Lê-se a título de exemplificação:

Houve tempos, que conhecemos bem demais, em que essas confrarias eram perigosas. Os irmãozinhos flagelantes causaram agitações. A Liga Católica começou a partir dessas associações. Por que eles precisavam se distinguir assim dos demais cidadãos? Consideravam que eram mais perfeitos que os outros? Apenas isso seria um insulto ao resto da nação. Queriam eles que todos os cristãos entrassem na confraria? Seria um belo espetáculo, a Europa inteira usando capuzes compridos e máscaras, só com dois buraquinhos redondos em frente aos olhos! Será que eles pensavam de boa-fé que Deus preferia essa indumentária a um gibão? Há muito mais por trás disso: essas vestes são um uniforme de litigantes que adverte seus adversários de que o melhor que têm a fazer é se armarem; podem provocar uma espécie de guerra civil nos espíritos, que talvez terminasse em excessos funestos se o rei e seus ministros não fossem tão sábios quanto os fanáticos são insensatos. Sabe-se bem demais quais foram os custos desde que os cristãos começaram a disputar por dogmas: correu sangue, seja nos cadafalsos, seja nas batalhas, desde o século quarto até os dias de hoje. Vamos nos limitar aqui às guerras e aos horrores que as querelas da Reforma excitaram e veremos qual foi a fonte disso na França. Talvez um quadro detalhado e fiel de tantas calamidades possa abrir os olhos de algumas pessoas pouco instruídas e tocar os corações bem-orientados (2018, p. 23).

Como esse excerto, há muitos outros semelhantes, na obra de Voltaire, nos quais ele reprocha a Igreja católica mas não diretamente, causando no leitor a sensação de que o Ilustre lança um ataque desordenado aos problemas de ordem religiosa. Por esse motivo, em lugar de deter-se a tais tipos de passagens, e a inúmeros comentários a elas referentes, na tentativa de identificar mais aproximadamente a quais eventos e/ou pessoas se referiam, este subcapítulo abordará, brevemente, apenas um dos acontecidos de maior repercussão nos dias de Voltaire e que, junto a outros, o motivou a se envolver com suas causas. A dizer: o caso de Jean Calas.

A execução precedida de tortura de Jean Calas, na época com 68 anos de idade, a 9 de março de 1762, não foi apenas mais um assassinato movido por pessoas leigas não esclarecidas e fanatizadas pela religião, mas um caso singular envolvendo, além desses, o clero e o gládio judiciário de Toulouse. Aquele ancião, segundo investigou Voltaire (2019) era um conhecido comerciante havia mais de quarenta anos, cujo testemunho local era de um bom pai de família. Toda sua família era protestante exceto um de seus filhos, Louis Calas, a quem o pai sustentava com uma pensão. Consta também que Jean, mesmo protestante, aprovara a conversão de Louis ao catolicismo, não lhe sendo a diferença de credos motivos para conflitos e discriminações – a própria família Calas tinha a seu serviço uma criada católica praticante, vivendo sob seu teto havia mais de trinta anos. Durant (1996), entretanto, contradiz, em parte essas informações, acrescentando que Jean Calas tinha ainda uma filha que se tornara católica. Nada obstante, quer devido à natureza das atividades comerciais que tal família desempenhava na cidade, quer não, aquela casa aprendera a conviver de forma tolerante e harmoniosa com os crentes de outras religiões.

Acontece, porém, que um dos filhos de Jean Calas, Marc-Antoine, não obtendo sucesso nas letras, nem nos negócios da família, nem conseguindo ser recebido na ordem dos advogados (pois não possuía certificados de catolicismo), se enforcou. E, na época, havia em Toulouse uma lei que dizia que “Todo suicida deveria ser colocado despido numa armação de madeira de bruços, arrastado assim pelas ruas e depois dependurado em um patíbulo, exposto ao escárnio do público.” (DURANT, 1996, p. 229). Ora, o suicídio em questão acontecera durante um jantar de família, ocasião em que deste participava um amigo íntimo de Marc-Antoine, Lavaysse. O jovem Calas, após tirar a própria vida, foi encontrado naquela noite pela família no andar térreo em que funcionava seu comércio. Ele estava vestido apenas com as roupas íntimas, não tendo no corpo qualquer contusão ou ferida que sugerisse um enforcamento forçado. O pai, não obstante, para evitar a humilhante execução da lei do suicida, pediu a parentes e amigos que declarassem ter sido sua morte natural. Como foi descoberta a farsa, Jean Calas foi preso e boatos circularam por toda cidade de que ele havia

cometido filicídio, por não aceitar a conversão de Marc-Antoine ao catolicismo. Segundo Durant (1996), a família fugiu para Ferney à procura da ajuda de Voltaire, que os recebeu em sua própria casa e os assistiu.

E como essa tragédia familiar se desenvolveu da calúnia e difamação aos crimes oficialmente cometidos contra a família Calas? Voltaire (2019) relata que parte do povo toulousiano, supersticiosa e movida por intolerância aos protestantes, se reuniu diante da casa dos Calas e começou a protestar dizendo que Jean havia enforcado o próprio filho enquanto outros acrescentavam que o motivo seria a conversão deste ao catolicismo. A agitação tomou tamanha proporção e, em pouco tempo, ninguém mais duvidava que essas calúnias eram fatos. Então, furiosa, a população da cidade persuadiu-se de que o casal Calas haveria de assassinar todos seus filhos assim que soubessem que eles estavam decididos a se converterem ao catolicismo. Como essa, outras confabulações conspiratórias surgiram na ocasião, inclusive uma que envolvia protestantes de cidades próximas, acusando-os de haverem se reunido à véspera, para deliberarem sobre como seria executado o assassinato de Marc-Antoine. Ademais, por quanto Toulouse já tinha um histórico de perseguições, torturas e execuções por intolerância religiosa, tendo alguns desses crimes sido transformados até em festivais religiosos anualmente observados – apesar dos decretos do conselho municipal que os proibiam –, seus habitantes foram arrebatados pelo desejo cruel de verem executados os Calas. E a cura católica pouco fez para esclarecer os fatos e resolver com justiça a questão. Narra ainda Voltaire (2019, p. 14) que, diante daquele quadro de oportunismo político e de ausência de leis e práticas justas para lidar com situações do tipo, a fim de garantir a ordem e o bem-estar social: “O senhor David, capitol de Toulouse, excitado por tais rumores e querendo alcançar prestígio entre o povo por meio de uma rápida execução, ordenou um procedimento contra todas as leis e ordenanças do reino.” Nesse ínterim, porém, a família Calas, a empregada católica e Lavaysse foram presos.

A despeito da determinação da pena capital arbitrária de Jean, as manifestações fanático-religiosas seguiram se desenvolvendo em cenas cada vez mais esdrúxulas, por exemplo: existia na província de Languedoc quatro confrarias religiosas, explica Voltaire (2019): a branca, a azul, a cinzenta e a negra. Esses congregados se vestiam com longos capuzes presos a uma máscara de lã, com dois buracos na altura dos olhos. Aqueles que eram da confraria branca realizaram uma solenidade em memória de Marc-Antoine Calas – nunca nenhuma igreja dali havia celebrado uma festa a algum mártir com maior pompa do que a que fora feita ao jovem Marc-Antoine. Consta que, em sua homenagem, foi montada uma magnífica plataforma sobre a qual havia um esqueleto que se movimentava representando

Marc-Antoine. O esqueleto segurava com uma das mãos uma folha de palmeira e, com a outra, a pena com que assinaria sua abjuração ao protestantismo. Havia fanáticos que passaram a considerá-lo um santo, alguns, inclusive, o invocavam, outros sobre seu túmulo rezavam, pedindo-lhe milagres, e ainda outros contavam os milagres realizados pelo falecido. Relata Voltaire (2019) que um monge chegou a erguer a lápide de Marc-Antoine Calas e lhe arrancou alguns dentes para servir de relíquias. Mas, o mais importante quanto a esses relatos é que havia, entre os magistrados que condenaram Jean Calas, aqueles que pertenciam à confraria dos penitentes brancos. Fato que, naquele contexto de ausência de um Estado laico, de isonomia de direitos para os protestantes, e de um judiciário atuante somente baseado nas leis, tornou inevitável o suplício daquele injustiçado pai de família.

Das motivações ao suplício de Jean Calas levantadas por Voltaire (2019) tem-se que: (1) os moradores de Toulouse estavam motivados, conforme já explicado; (2) a aproximação da festa singular em que se celebrava a memória do massacre dos quatro mil huguenotes, sendo que aquele ano, 1762, marcava o seu bicentenário; (3) a crença, publicamente anunciada, de que fora Deus que providenciara Jean Calas para ser torturado e morto no cadafalso como sacrifício ao catolicismo; (4) os juízes de Toulouse, não encontrando provas para o crime imputado a Jean, tomaram o fato de a família Calas ter a religião “errada” no lugar das provas; e (5) a ausência efetiva de um defensor público para os Calas até o veredito – consta no *Tratado sobre a tolerância* (2019) que, embora seis dos magistrados quisessem condenar diretamente Jean, seu filho Louis e Lavaysse ao suplício da roda, e a esposa daquele à fogueira, sete outros juizes, mais moderados, defendiam que os acusados fossem ao menos interrogados (o que não ocorreu); mas um dos juízes que estava convencido da inocência dos Calas e da impossibilidade da questão ter sido um crime cometido por terceiros, tornou-se advogado público dessa família, porém, após se envolver em acalorado debate com outro magistrado (de posicionamento contrário), sentiu-se obrigado a se demitir do processo.

Por fim, Jean Calas foi condenado e executado, e sua família, e Lavaysse, receberam as penas já comentadas. O que é interessante ser apreciado sobre tais crimes de intolerância é que, mais ou menos por esse mesmo tempo (1762), deu-se a morte de Elizabeth Sirvens e, uma vez mais, boatos caluniadores diziam que ela havia sido empurrada, por protestantes, para dentro de um poço por estar prestes a anunciar sua conversão ao catolicismo. Já em 1765, La Barre, um adolescente com 16 anos, foi preso e torturado sob a acusação de ter mutilado crucifixos, sendo, por fim, decapitado e depois lançado à fogueira diante dos aplausos da multidão (DURANT, 1996).

Enfim, diante de todo o enquadramento heterogêneo religioso e intolerante de seu tempo, Voltaire (2018), mais do que tomar partidos, acreditava que o melhor seria a população dedicar-se a atitudes de tolerância, pois as mesmas gerariam mais tolerância, e que não caberia a ninguém combater as gerações presentes pelos crimes passados motivados por pautas religiosas. Em sua crítica, cada geração deveria responder pelos próprios erros e deveria haver um esforço para que esses não se repetissem no futuro. Ademais, apesar de ter ajudado a solucionar casos pontuais de injustiça em decorrência da intolerância religiosa e de ter “esmagado a infâmia”¹¹ com sua pena e a seu modo, essas ações não trouxeram uma solução efetiva e universal ao problema da intolerância religiosa. Voltaire, mesmo devidamente aclamado como a figura mais importante de sua época, não conseguiu resolver os problemas que surgiram no e em consequência do fenômeno religioso. E seria demais e injusto esperar que ele sozinho o fizesse. Até mesmo porque a solução para uma questão tão abrangente como essa é demasiadamente complexa, tanto de uma perspectiva de sua compreensão fenomenológica, como para a concepção da mais adequada forma de lidar com ela. A esse respeito, cabe salientar que tampouco esta dissertação tem a pretensão de resolver o assunto; aqui há apenas o empenho em delinear-lo e examiná-lo com os aportes filosóficos disponíveis na atualidade, objetivando responder se o próprio fenômeno religioso deve ser responsabilizado pelos problemas de violência em seu entorno e em seu nome, e se sugerir possíveis caminhos a serem tomados rumo à solução do problema da intolerância religiosa para a paz mundial. Para tanto, foi fundamental para se construir este trabalho, a partir de uma conjunção histórica, o protesto de Voltaire, crítico de seu tempo e que apaixonadamente levantou a questão da intolerância na aurora da modernidade. Isso posto, compreende-se que apenas uma análise histórica da intolerância religiosa não é suficiente para se chegar aos objetivos aqui almejados. É mister, igualmente, buscar-se uma compreensão daquilo que é e constitui o fenômeno religioso em si, conforme se propõe fazer no capítulo seguinte.

11 “*Écrasez l’infâme*” era um mote de Voltaire e, por vezes, como ele encerrava suas publicações e cartas. Tal infâmia, a que desejava ver esmagada, era o obscurantismo, o fanatismo e as perseguições religiosas, assim como, conforme sugerem Durant e Durant (1965), a maneira pela qual a religião católica estava organizada na França para propagar a superstição e a intolerância, controlando a educação e exercendo a censura de seus opositores. Também é interessante notar que, até 1751, quando completou 57 anos de idade, Voltaire evitara qualquer ataque direto e público ao cristianismo ou à Igreja católica. Mas, diante da suspensão da *Encyclopédie* por esta Igreja e das explicações ortodoxas da mesma ao terremoto de Lisboa, além das ferozes execuções de Jean Calas e do jovem de la Barre, ele sentiu-se na obrigação e declarou guerra à “infâmia”.

3. ASPECTOS DO FENÔMENO RELIGIOSO

3.1 A questão da diversidade religiosa

O problema da intolerância religiosa é tão vasto em exemplos históricos quanto a própria diversidade das religiões em si. Aquela se manifesta de formas múltiplas e não necessariamente apenas pela hostilidade ideológica e física entre grupos religiosos antagônicos, podendo inclusive materializar-se sob a forma de violência estruturais. Geralmente as violências estruturais estão ligadas a regimes governamentais totalitários e/ou teocráticos. Contudo, é possível que, mesmo em Estados que se declarem laicos, elas ocorram sempre que políticas e leis façam concessões restritivas, ou causem exclusões de alguma outra maneira, e permitam a construção e solidificação de estereótipos e preconceitos a respeito de determinadas crenças religiosas ou valores culturais. Um curioso exemplo disso é o preâmbulo da Constituição Federal brasileira que, apesar de evocar ideais laicos, democráticos, de isonomia de direitos sociais e individuais, de liberdade, fraternidade, pluralismo e harmonia entre diferentes e da ausência de preconceitos, contradiz-se ao conjurar “Deus” como concedente e protetor de sua promulgação:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (BRASIL, 1994, p. 1).

Ora, que Deus é esse? Por que esse e não outro(s)? Questionamentos dessa espécie sobre a Lei maior do País é sintomático de que, talvez, o Estado Brasileiro não seja tão laico quanto o pretenda ser; revela também que a religiosidade é uma questão atual e presente na política brasileira e que, justamente pelo seu aspecto generalista, pode trazer latentes preconceitos e intolerâncias. Mas esse viés particularista-restritivo nas leis brasileiras é um assunto que foge ao escopo desta dissertação e que será abordado de maneira indireta, devido a sua amplitude, aqui servindo apenas para preanunciar como é extenso o campo investigativo sobre a intolerância religiosa. Apesar disso, isto é, da impossibilidade de se examinar holisticamente a matéria, este trabalho baliza-se em questões pontuais, a fim de identificar as características da intolerância religiosa, compreender seus motivos, e conjecturar possíveis soluções à mesma.

Com tais propósitos, sugere-se, pois, neste terceiro capítulo, inicialmente apontar o que torna diversificado o fenômeno religioso e se essas distinções podem e devem ser evitadas. Em segundo lugar, alude-se às suas matizes emotivas e subjetivas. Depois, busca-se delinear o que as religiões têm em comum, seu aspecto salvífico, ou sua contribuição à humanidade, por assim dizer; e intenta-se elencar as principais características que as fazem tão semelhantes umas às outras e que deveriam antes ser motivo para o bom convívio entre as mesmas do que para situações conflituosas. Por fim, refere-se à questão do dogma e da verdade religiosa, e de como esses podem influenciar na manifestação do fenômeno religioso socialmente e gerar atitudes reciprocamente excludentes. Em qualquer das perspectivas de análise, sempre que possível e necessário, são utilizados exemplos de controvérsias religiosas a partir da vivência e da crítica de Voltaire.

Conforme o exposto, tem-se que o fenômeno religioso 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. Contudo, grosso modo, a religião distingue-se da filosofia não apenas pela sua subjetividade argumentativa, mas por afirmar ser possível modificar a realidade por meios ritualísticos e da interação com o sagrado/divino. Similarmente, o fenômeno religioso também pode ser interpretado como uma tentativa humana de fugir do aniquilamento existencial imposto pela morte, da ausência de sentido, e das dúvidas a respeito de tais assuntos. Faz-se momentoso notar que a grande perquirição filosófica em se tratando das religiões, porém, não gira em torno da 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), como dita o senso comum, pois inquestionavelmente estes existem na imanência transcendental humana, como constructo seu, ou, nas palavras de Küng: “Deus não existe acima ou fora deste mundo, mas neste mundo: transcendência na imanência.” (2004, p. 432, tradução nossa); a questão é como a representação do divino (ou do sagrado) pode, através do fenômeno religioso, materializar-se sob tantas maneiras distintas e, por vezes, até se antagonizando umas às outras, gerando conflitos sociais, preconceitos e desafiando a capacidade ética humana. Talvez, numa primeira e breve tentativa de se abordar essa problemática, possa-se afirmar que o problema da diversidade religiosa esteja na própria constituição da pessoa humana que é única em sua forma diversificada de ser. O também filósofo das religiões, Zubiri, compartilha de semelhante ponto de vista ao tratar da manifestação do divino (enquanto categoria metafísica) na representação da realidade pela consciência de cada pessoa. Coloca ele: “E devo dizer então 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.” (ZUBIRI, 1993, p. 73, tradução nossa). Logo, tal qual as pessoas são diferentes, também, inevitavelmente, as religiões serão diferentes. Outro aspecto dessa diversidade é o próprio caráter histórico da subjetividade humana em si que se constitui pelas e nas relações com a realidade, 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. Ainda sobre esse assunto, cabe ressaltar, seria até ingênuo, principalmente para fins de uma investigação de perspectiva filosófica, esperar que o fenômeno religioso se manifestasse de maneira *sui generis*, quando não há para aquela o entendimento lógico de que a realidade possa se apresentar de forma absoluta e concreta à compreensão humana. Mesmo porque, se esse fosse o caso, parafraseando Souza, R. T. (2004), o ser humano seria, então, onisciente e não necessitaria aprender nada. Por fim, a pluralidade de opiniões se torna ainda maior ao se tratar da matéria intangível, etérea, com a qual se ocupam as religiões, isto é: a eternidade; a alma humana; o divino ou sagrado; e o início, o propósito e o fim de todo o existente. Assim considerando, desloca-se, então, o aspecto da necessidade de homogeneização da diversidade no problema religioso, tarefa inviável tanto pela sua extensão como por se tratar de uma questão de identidade dos grupos, para a necessidade da formulação conjunta de uma ética universal que possibilite uma cultura da convivencialidade entre as religiões.

Ainda outro aspecto sobre a diversidade religiosa diz respeito ao fato de que a religião não é simplesmente um conceito, uma opinião, sobre divindades ou sobre o sagrado, tampouco um mero aglomerado de normas de caráter litúrgico e/ou moral a serem observadas, mas o reflexo da realidade humana codificada de maneira a lhe fazer sentido. E o *sentido* aqui está para além de conceituações, pois abrange a unidade essencial da subjetividade: a emoção. Mas esse pormenor passional do fenômeno religioso será tratado no subtítulo *A emoção e o aspecto subjetivo religioso*. O que importa de momento é considerar que as instituições, os rituais, e as organizações coletivas 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 nossa) – 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 nossa).

Fazer essa distinção, conforme ainda será abordado detalhadamente, é de fundamental importância na discussão sobre até que ponto a religião é um instrumento apaziguador social ou causador e/ou intensificador de conflitos.

Outra propriedade comum às religiões, e que será melhor esquadrinhada mais adiante, é o *bem*, e que neste trabalho será tratado também pelo termo *salvação*, tomado emprestado e ressignificado como a probidade, o benefício, que as religiões buscam alcançar ou promover a seus seguidores ou à humanidade em geral – *bem*, *salvação*, *probidade*, *benefício*, todos termos indistintos, vazios de definições absolutas e precisas, e que pouco ajudam na tarefa acadêmico-filosófica descritiva. Aproveitando o travessão, é importante esclarecer que não é propósito deste trabalho aprofundar-se em definições terminológicas e, tal-qualmente, não se almeja 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. Derrida *et al.* (2000) em seu artigo exordial, à obra *A Religião*, alerta o leitor para o fato 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. Então, diante da impossibilidade de se chegar a uma precisão terminológica cabal e única 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 define. 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, por exemplo, aquela venha a ser a beatitude, o perdão dos pecados, pela confissão, e/ou pelo sacrifício de animais, ou por uma vida de oração, ou qualquer outra concepção. O que importa é que essa salvação seja entendida como um bem almejavável e que só se pode alcançá-la mediante a religião. Em outras palavras, a discussão filosófica a que se propõe esta dissertação não diz respeito a uma tentativa de transposição metafísica neopositivista dos temas religiosos *per se* à realidade cotidiana perceptível – como que para validá-los mediante sua constatação –, mas à verificação de padrões que sejam comuns a todas as religiões. A tal respeito, a título de ilustração, pode-se dizer que, assim como são distintas as peças num jogo de xadrez e a maneira como elas se movimentam sobre o tabuleiro, porém, tendo em comum o próprio tabuleiro, os objetivos e as regras do jogo, tal-qualmente se equiparariam as religiões umas às outras em seus substratos. Semelhante opinião sustenta Gargani ao propor 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 (*apud* DERRIDA *et al.*, 2000, p. 129).

Recapitulando, 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 ensejam alcançá-la. Entretanto, as diferenças e cisões religiosas são também o resultado da evolução das próprias religiões, que acabam sofrendo mudanças paradigmáticas por variados motivos. Alguns desses podem ser de origem interna, por exemplo, quando o questionamento a respeito dos postulados religiosos parte dos próprios adeptos de determinada religião; mas também pode 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. Seja como for, no universo das religiões, ao longo da história, paradoxalmente ao ideal de bem almejado pelas mesmas, são inúmeros os dissensos que têm surgido e se agravado, suscitando o questionamento sobre até que ponto a religião é um instrumento humanizador do fazer social e, a partir de onde, uma justificativa para a intransigência e defesas de interesses outros. Pelo exposto, é com razão que Voltaire ao tratar do verbete referente ao livro neotestamentário *Apocalipse*, em seu *Dicionário Filosófico*, coloca que um mesmo texto de caráter religioso, violada sua hermenêutica e ignorado seu contexto original, é muitas vezes utilizado como justificativa política, cita-se:

Cada comunhão cristã atribuiu a si própria as profecias contidas nesse livro; os ingleses viram nelas as revoluções da Grã-Bretanha; os luteranos, as convulsões da Alemanha; os reformados da França, o reinado de Carlos IX e a regência de Catarina de Médicis; todos tinham igualmente razão (2018, p. 86).

Portanto, para se interpelar esse assunto, isto é, a intolerância religiosa, optou-se por tomar como objeto investigativo inicial a diversidade religiosa na França do século XVIII, bem como a interpretação a esse respeito expressada pelo filósofo Voltaire. Questão essa de caráter universal, não se limitando à época e ao espaço geográfico em que viveu aquele Ilustre, embora, ali, tal problemática tenha alcançado níveis extremos, culminando em guerras

religiosas, prisões, banimentos, torturas e suplícios, tudo em nome da religião, indistintamente se movidos pelo fundamentalismo e/ou fanatismo religioso de alguns ou por mera manipulação política de outros. Quanto a Voltaire, sua crítica é de grande valor pois, estando ele ciente da impossibilidade de determinar méritos para resolver a questão, tomando-se por base posicionamentos doutrinários religiosos apenas, e cômico da complexidade e diversidade dos credos e das religiões existentes não somente na França de seus dias mas em todo o mundo, ele apela à razão como solução mais adequada para os conflitos de tal ordem. Expressa-se Voltaire (2019, p. 36) a esse respeito, em *Tratado sobre tolerância*, nos seguintes termos:

Há fanáticos ainda entre a população calvinista, mas é inegável que existe um número suficiente deles na população católica convulsionada por agitações. O rancor dos insensatos de Saint-Médard nem é levado em conta pela nação, enquanto o dos profetas calvinistas é aniquilado. O melhor método de diminuir o número dos maníacos, se é que existe, é o de deixar essa doença do espírito sob o controle da razão, que esclarece aos homens lentamente, mas de maneira infalível. A razão é doce, é humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda que a força pode obrigar a cumpri-las.

Na presente citação, Voltaire, ao alinhavar sua sugestão de solução para o problema da intolerância, em vez de tomar partido ou julgar méritos, deixa transparecer um pouco mais da sua “ética universal” baseada no racionalismo, na harmonização entre as partes diferentes, no respeito mútuo. Vale destacar que por racionalismo, aqui, quer se referir não a determinadas correntes protestantes que surgiram, também, no período iluminista, mas a uma definição genérica para qualquer orientação filosófica que recorra à razão (ABBAGNANO, 2007). De fato, o empenho para que a razão seja a guia crítica do conhecimento e do fazer humano é uma das marcas do Iluminismo francês, período em que estão inseridos, historicamente, Voltaire e sua obra. Então, antes de ser a defesa do pensamento de uma época, tem-se por razão um sinônimo de tolerância (“indulgência”), de empatia (“abafa a discórdia”), de humanização da pessoa humana (“fortalece a virtude”), de reconhecimento de direitos iguais para se professar qualquer religião e da necessidade de um Estado laico (“torna agradável a obediência às leis, mais ainda que a força pode obrigar a cumpri-las”). Aqui cabe ainda mencionar que a ética voltaireana é a própria racionalidade ao assumir uma característica relacional entre múltiplos e diferentes; esta é, pois, uma ética da tolerância.

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. Ademais, é interessante ressaltar que, conforme expõe Souza, R. T. (2004), a ética é uma manifestação da natureza humana vinculada obrigatoriamente a um lugar, ao mundo das realizações interpessoais, estando constantemente presente também no fenômeno religioso. O que, por sua vez, parece estar de comum acordo com o pensamento voltairiano, segundo se observa no diálogo¹² travado entre um conselheiro e um brâmane sob o verbete *Estados, governos*, em seu *Dicionário Filosófico*:

Acredita, perguntou o homem da Europa, que as leis e religiões sejam feitas para os climas, do mesmo modo que se necessita de pele em Moscou e tecidos leves em Délhi? – Sim, sem dúvida, respondeu o brâmane. Todas as leis que se relacionam com o físico são calculadas pelo meridiano em que se habita; para um alemão uma mulher é suficiente, mas um persa precisa de três ou quatro. Os ritos da religião são de mesma natureza. Como haveria de querer que eu, se fosse cristão, dissesse a missa em minha província, onde não há pão nem vinho? (2018, p. 238).

Além disso, Souza, em seu trabalho, retoma um fundamento previamente lançado por Voltaire e outros iluministas, isto é, o de que a tolerância deveria ser um direito e desejo da humanidade. Nesse sentido, Voltaire entendia a religião como circunscrita no espaço social, ou seja, num lugar público onde convivem pessoas privadas e, portanto, local em que opiniões particulares e comuns não poderiam ser confundidas entre si. Contudo, tal ideia de tolerância a partir da mera separação das esferas privadas e públicas, umas das outras, será tratada mais adiante. Por agora importa retomar e arrematar que a diversidade religiosa é uma consequência inevitável da diversidade do espírito humano e da forma como este interage com a realidade. Zubiri (1993) agrega que é mister considerar tais atos da individualidade 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 o *sagrado*.

Segundo Zubiri (1993), o sagrado enquanto objeto religioso não se trata precisamente dos deuses em uma crença religiosa, pois há aquelas que não os possuem, mas da oposição temática e polar em relação ao profano. Além disso, para ele, a distinção entre esses dois

¹² Voltaire redigiu suas obras num contexto em que era mister que elas possuísem enredos descomplicados e linguajar simples, direto e, por vezes, jocoso, irônico e banal, pois ele objetivava chamar atenção, contrastar e criticar tudo que, em seu julgamento, era merecedor e precisava ser levado a debate público. No fragmento em questão, Voltaire, quando cita por que alguns povos eram poligâmicos, o faz em termos de zombaria a Montesquieu que defendia o caráter físico-climático do terreno como determinante da moral nas sociedades humanas.

conceitos é de ordem meramente arbitrária, a fim de cumprir algum propósito dentro da religião. Zubiri 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 (1993, p. 19, tradução nossa).

O sagrado não é, então, para esse filósofo das religiões, 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 dentro o universo maior profano aquilo que lhe interessa sacralizar, ou seja, separar para o uso exclusivamente religioso. Por esses motivos, o sagrado ou os deuses em si não podem servir de parâmetro para se avaliar o fenômeno religioso; faz-se necessário inquirir algo anterior à própria religião e à sociedade que a constitui. Por isso, também, 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; realidade essa cujo “caráter está especificamente inscrito na inteligência do homem e excluído na do animal.” (ZUBIRI, 1993, p. 30, tradução nossa). Eis mais precisamente por que a religião é um fenômeno exclusivamente humano e por que se torna diversificada.

3.2 A emoção e o aspecto subjetivo religioso

Outra peculiaridade do fenômeno religioso é a emoção como parte constitutiva do sagrado, e isso fica em parte retratado na arte religiosa da época ao Iluminismo: o barroco (1600-1750). E se a filosofia ilustre é uma retomada da filosofia renascentista, conforme já comentado, sua arte também o é, pois, à semelhança da Renascença, buscava temas religiosos – esses eram representados na pintura por meio de técnicas de *chiaroscuro* (claro e escuro), figuras expressivas, em cores intensas e tons fortemente contrastantes (HODGE, 2020) –, e, assim, esperava ajudar na catequização pela sua técnica e com a beleza intelectual religiosa que retratava, segundo, também defende, Massaud Moisés (1990). Além disso, para ele, este movimento nas artes surgiu motivado e financiado pela Contrarreforma católica:

Trata-se duma arte dirigida, norteadas por intuítos pragmáticos, às vezes bem nítidos. Oferecendo espetáculos de estesia plástica à fruição sensível do leitor, e por isso objetivando envolvê-lo num clima de ludismo verbal, o Gongorismo parece encerrar

uma intenção moralizante que desde logo o afasta de qualquer forma de arte pura ou de arte pela arte: a educação pelos sentidos, a anestesia conseguida pela orgia de cores e formas, faz do entretenimento um fim calculado e certo, espécie de processo entorpecedor das consciências, para impedi-las de tomar contacto com perigosas e heterodoxas realidades (MOISÉS, 1990, p. 69).

Dessa perspectiva, leva-se a crer que o sujeito barroco, na França iluminista, fosse ele leigo ou clérigo, era alguém com uma compreensão extremista da ordem do mundo, daquilo que deveria ser considerado certo ou errado, do que era sagrado e do que era profano; compreensão essa não epistemologicamente fundamentada, mas enquanto um saber bruto, sem uma hermenêutica filosófica (ou mesmo teológica) adequada. Ou seja, tratava-se de uma compreensão dogmática enquanto inquestionável mas, ao mesmo tempo, do senso comum, independentemente se procedente do ensino da Igreja ou oriunda da própria subjetividade pessoal, de credices ou da superstição. O homem e a mulher barrocos eram, pois, sujeitos para quem a realidade se apresentava inquestionavelmente apenas em dois possíveis lugares: ou na luz ou nas trevas, ou como santa ou como pecaminosa, sem meios termos, sem concessões, sem tolerância.

No que se refere ao sagrado no religioso, a qualquer tempo, lugar e cultura, 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 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 nossa).

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 se animaliza o crente e aquela se contradiz ao opor-se ao bem do próprio ser humano e/ou de sua sociedade e do seu lar planetário – por isso as aspas no início do parágrafo ao se tratar deste outro entendimento do surgimento do sagrado.

Mas, como se comentava, aquilo que há de comum a todas as religiões, 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”. Ora, 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 de si próprio e como reconhecimento de que há algo de grandioso (Deus?) por trás da realidade perceptível; ao passo que aquele vai descrever o mesmo termo como “sentimento de criatura”, com similar ideia. 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 que algumas pessoas têm de buscar e relacionarem-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 seguras, diante das incertezas do porvir, mediante 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 de lhes possibilitar um relacionamento pacífico e harmonioso com esse sagrado, a fim de se obter sua benevolência. Mas não somente isso, 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, ou entre a tolerância e a intolerância.

Em outro momento, ainda sobre o aspecto da emoção e o sagrado, Otto dilucida que o *sentimento de criatura*, a que ele se refere, “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 nossa). 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 com o respeito e a liberdade do indivíduo para crer e expressar uma heterodoxia, logo contrabalanceando aquela, é um potencial agravante para os conflitos entre as diferentes religiões, ou mesmo dentro de um mesmo sistema confessional, sempre que haja divergências de percepção ou de posicionamento em relação ao sagrado. Portanto, de tal ponto de vista, parece ficar também mais manifesto como foi possível que em “nome de Deus” crimes contra a vida humana, crimes de intolerância, tenham sido cometidos na França iluminista e ainda hoje sejam cometidos em diferentes partes do mundo. Por isso, também, é válido perguntar-se se a religião é, afinal de contas, um instrumento para o bem ou para o mal da humanidade; se ela serve apenas para gerar conflitos e mortes ou poderia prestar-se também para trazer a concórdia e a paz. A que, afinal, se propõem as religiões?

3.3 A questão da salvação na religião

O que mais interessa, do ponto de vista filosófico, no fenômeno religioso é seu aspecto ético, que aqui será tratado sob a terminologia, já comentada, *salvação*¹³, e que é geralmente referenciada por alguns filósofos/pensadores que abordam o tema como *bem*, *moral*, *bem moral*, *normas de conduta*, ou mesmo como *senso comum*, para citar Voltaire (1975 e 2018). Hans Küng (2004), por exemplo, 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.

13 Não se ignora que haja um aspecto místico transcendental para a salvação na maioria das religiões, que é do domínio da teologia. A este trabalho, interessa, no entanto, um enfoque filosófico e, por vezes, sociológico, visto que a ética é por constituição um conceito que só existe em relação à alteridade.

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 benfeitoria da religião para com a pessoa humana, suas sociedades e o planeta como um todo. Em outras ocasiões, nada obstante, tais mudanças na compreensão da salvação 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 econômico vinculada à religião ou a ela apoiando a fim de subsistir. Um dos vários exemplos apresentados por Küng a esse respeito é o seguinte sobre o hinduísmo:

Através das proibições de práticas religiosas cruéis foi possível humanizar o hinduísmo: proibição da autoincineração 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 Índia até hoje mantém 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 nossa).

Voltaire também reconhece que as religiões mudam conforme explicado. Infelizmente, de sua experiência de vida, os exemplos que ele traz são de como a religião cristã desvirtuou-se da prática da tolerância e do amor ao próximo para outra intolerante e assassina. No excerto abaixo, do *Tratado sobre a tolerância*, além de mencionar a guerra religiosa movida por um Estado francês católico contra seus compatriotas protestantes, Voltaire denuncia a festividade católica em Toulouse, oficializada por essa Igreja, em que se comemorava o aniquilamento de milhares de protestantes por toda a França no evento conhecido como o *massacre da noite de São Bartolomeu*, mas que, na realidade, foi um evento que se estendeu por semanas:

Não teriam sido tratados como nós mesmos tratamos os valdenses, os albigenses, os hussitas e as diferentes seitas de protestantes? Nós os matamos e queimamos aos montes, sem distinção de idade nem de sexo. Existe, por acaso, em qualquer das perseguições anteriores que foram confirmadas, um único aspecto que se aproxime da noite de São Bartolomeu ou dos massacres da Irlanda? Existe algum que se assemelhe à festa anual que ainda hoje celebram em Toulouse, essa festa cruel, que deveria ser abolida para sempre, em que uma população inteira agradece a Deus em procissão e se regozija porque seus antepassados, há duzentos anos, mataram quatro mil de seus concidadãos? (2019, p. 59-60).

O tema da intolerância será tratado em pormenores no capítulo quarto deste trabalho. Por agora, interessa expor e argumentar que as religiões têm essencialmente uma função salvífica, apesar de seus desvios históricos contra a vida e a liberdade humana, de suas falhas em não conseguir pautar suas concepções de salvação segundo referenciais éticos; toda religião tem por fim o bem e mesmo aquelas que ainda se apresentam dissonante a esse respeito podem se permitir mudanças que lhes restituam seu caráter mais 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 ética humanizadora e tolerante – talvez nessa premissa esteja a sua crença de que seja possível se bosquejar uma ética universal pela qual se torne realizável a harmonização entre as religiões e os povos, mas também esse é um assunto a ser desenvolvido mais para frente.

Assim, a moral religiosa, que está intrincada a seu aspecto salvífico, tem o importante papel de despertar o crente para tal dimensão, 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 humano e, concomitantemente, aprimorar suas relações sociais. Essa proposição vai ao encontro do pensamento de Alves 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.” (2004, p. 50) e que ao “Tomarmos as instituições como ponto de partida, concluímos, 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). Dessa perspectiva, à primeira vista, é a ética 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. 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, as religiões não positivas. Assim, a esse respeito, referindo-se especificamente à religião aborígine, no continente australiano, e, por conseguinte, à 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 nossa).

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 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, de seu temor em questionar o sagrado como estabelecido. 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:

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 nossa).

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 em tempos outros, 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, entre outras, 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 do 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 introyecção 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. Mas também esse é um assunto que será tratado mais à frente, no tocante à *voz da consciência*, sua origem e como é interpretada. Já do ponto de vista da sociologia das religiões, como bem-expressa Maduro (1983, p. 44) esse “encobrimento” do aspecto sócio-histórico deve-se ao seu caráter complexo e conflitivo:

Talvez a mais interessante e fecunda das idéias desta nova disciplina que é a sociologia das religiões: a idéia 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.

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 que, sem dúvidas, se deve a dificuldade reiteradamente do diálogo inter-religioso e da flexibilização de práticas nas esferas públicas que possibilitem o bom convívio e a harmonia entre os diferentes grupos religiosos. É aqui, pois, que a salvação proposta pelas religiões encontra seu momento contraditório, quando, ao invés 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 a partir das concepções dicotômicas antagônicas metafísicas entre o bem e o mal. Ou seja, conforme já visto em 2.1, ao selecionar dentre o universo das entidades profanas aquilo que será considerado sagrado, determinada religião acaba por condenar em parte, ainda que involuntariamente, todo o restante deixado de fora de sua escolha, inclusive aquilo que pode ser considerado sagrado por outras religiões. É nessa distinção que 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 cívico 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 religiosas díspares ou mesmo inexistentes. Por exemplo, um hindu não pode esperar que um judeu se abstenha de comer carne bovina, por ser esse um preceito moral do primeiro, ou, similarmente, um judeu esperar que um ateu guarde o sábado, ou um cristão católico esperar que um muçulmano faça orações diante de uma imagem, e assim por diante. É nesse sentido que aquilo que há de particular na forma constitutiva da religião de

determinado grupo não pode ser universalizado a grupos participantes de religiões distintas ou mesmo a grupos não religiosos. 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.

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 nossa) e não o inverso. Ou seja, a contrariedade na prática religiosa, e que não pouco comum incide em conflitos inter-religiosos, está na distinção entre as esferas do que é sagrado e daquilo que é profano. 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 nossa), 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 (SMITH, 2013).

Recapitulando, a religião parece falhar ao radicalizar a questão do sagrado – que deveria ser tomada apenas conceitualmente – e ao ultrapassar a esfera subjetiva religiosa para impor sua opinião em outras esferas em vez de construir nessas uma opinião 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 segundo o cristianismo – 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 supraexposto 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. Tais construções são denunciadas por Voltaire como desvirtuamento da religião e como motivo condutor de alguns ao fanatismo e à intolerância religiosa, ao passo que, a outros, ao abandono da fé e à adoção do ateísmo. Comenta aquele filósofo em seu *Tratado sobre a tolerância*:

Todos esses falsos milagres com os quais vocês abalam a fé devida aos verdadeiros, todas essas lendas absurdas que acrescentais às verdades do Evangelho só servem para extinguir a religião dentro dos corações; muitas pessoas que desejam se instruir e que não têm tempo para se instruir o suficiente dizem: “Os catequizadores de minha religião me enganaram, portanto a religião não existe; é melhor jogar-se nos braços da natureza que nas garras do erro; prefiro depender da lei natural a depender das invenções dos homens”. Outros têm a infelicidade de ir ainda mais longe: percebem que usaram imposturas para lhes pôr um freio e não querem mais saber sequer do freio da verdade; inclinam-se para o ateísmo; tornam-se depravados porque os outros foram trapaceiros e cruéis (VOLTAIRE, 2019, p. 61).

Por mais que à primeira vista tenha-se a impressão de que Voltaire (2018) assume no fragmento supracitado um papel apologético da religião cristã, mais especificamente da católica, não é esse de fato o caso, pois é sabido que ele, conforme consta em seu *Dicionário filosófico*, ao tratar sobre os verbetes *Metafísica* e *Milagre*, era um crítico da metafísica e desacreditava em fenômenos *trans naturam*, como, por exemplo, a existência, por assim dizer, de milagres, alegando que se havia um ser supremo que a tudo criou e controla de maneira soberana, não haveria necessidade, pois, de ab-rogar as leis físicas de sua criação para o agrado ou benefício de alguém. Assim se posicionando, Voltaire, em parte, se alinha à crença spinozista de que milagres, enquanto violações das leis naturais, não existem, pois admiti-los seria aceitar uma contradição na natureza estabelecida por obra da soberania perfeita divina.

O que não significa dizer que Voltaire não acreditasse, em outros termos, no milagre da vida, isto é, no milagre enquanto coisa admirável, ou como “*prodigium*, que anuncia algo espantoso; *portentum*, portador de novidades; *monstrum*, coisa a ser mostrada por sua raridade” (2003, p. 10) presentes na criação e escondidas do saber comum e superficial humano, a respeito dos quais trata brevemente em *Questões sobre os milagres*. Decerto, como deísta que era, Voltaire acreditava no poder miraculoso e na sabedoria sobre-humana com os quais Deus a tudo criou. Porém, para o filósofo, não haveria necessidade, depois da divindade haver criado todo o universo, que continuasse a “mexer” ou atuar na criação para o benefício apenas de alguns, ou como ele próprio argumenta:

Por que Deus faria um milagre? Para realizar um certo desígnio relativo a alguns seres vivos! Diria então: Não consegui por meio da fábrica do universo, de meus decretos divinos, de minhas leis eternas, cumprir certo desígnio; vou mudar minhas idéias eternas, minhas leis imutáveis, para tentar executar o que não pude fazer por seu intermédio. Seria uma confissão de fraqueza, e não de potência; seria, ao que parece, nele, a mais inconcebível contradição. Assim, pois, ousar imputar milagres a Deus é realmente insultá-lo (se homens podem insultar a Deus). É dizer-lhe: Sois um ser fraco e inseqüente. É pois absurdo acreditar em milagres, é de algum modo desonrar a Divindade (VOLTAIRE, 2003, p. 4-5).

Enfim, o que se observa na passagem mais acima do *Tratado sobre tolerância* (2019), assim como em outros textos semelhantes de Voltaire, é uma preocupação em colocar a criticidade, isto é, a razão, como pedra de toque para a ética religiosa. Posto de outro modo, Voltaire não se posiciona contrário às religiões, mas à manipulação do ser humano por meio do discurso de autoridade *per se*, um problema que não se limita ao contexto setecentista religioso europeu. Ademais, Voltaire sustenta, em *Cartas Inglesas*, que a multiplicidade religiosa na sociedade pode ser um fator contribuinte para o estabelecimento de uma condição social pacífica, sendo problemático apenas em situações polarizadas quando, por exemplo, as religiões se resumem a uma ou duas. Diz o filósofo: “Se houvesse uma única religião na Inglaterra, o despotismo seria temível; se houvesse duas, uma degolaria a outra; mas como há trinta, vivem felizes e em paz.” (VOLTAIRE, 2006a, p. 41). Obviamente não se pode deixar de considerar uma determinada omissão da parte de Voltaire quando afirma existirem plenos direitos naturais na Inglaterra de seus dias; direitos esses que permitiriam aos cidadãos gozar de plena liberdade religiosa sem serem molestados por isso. Durant e Durant (1965, p. 301-302) destacam a esse respeito que:

Voltaire deveria saber que apenas uma parte da população gozava desses “direitos naturais”; que a liberdade da pessoa não tinha segurança contra os grupos de pressão; que havia limites para a liberdade de falar sobre religião e política; que os

dissidentes e os católicos eram excluídos das funções públicas; que os juízes podiam ser comprados para violar a lei. Ele não estava descrevendo as realidades inglesas de uma forma desapaixonada; estava usando a Inglaterra como açoitador para agitar a revolta, na França, contra a opressão por parte do Estado ou da Igreja.

Seja como for, ao se posicionar naqueles termos, Voltaire não apenas reconhece o caráter antagônico que pode existir entre as religiões, mas a possibilidade de uma sociedade plurirreligiosa e tolerante, desde que não haja o embricamento da religião com o Estado, nem a concessão de poder ou privilégios a nenhuma confissão de fé em detrimento às outras. De fato, o valor salvífico da religião, ou sua contribuição social, é amplamente reconhecido por Voltaire principalmente no estabelecimento de valores morais, pois qualquer sistema religioso conta, essencialmente, com um código de conduta. Enfim, esses são os pontos que Voltaire destaca como positivos no fenômeno religioso, preferindo ele uma sociedade composta por crentes do que por ateus, como fica evidente nesta assertiva do *Tratado sobre a tolerância*: “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.” (2019, p. 103).

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 popular¹⁴, 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

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

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 nossa).

Conclui-se, pois, esta subseção do 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. Todos esses fatores são ao mesmo tempo uma consequência do dogma religioso e da verdade religiosa a que a religião está submetida, como se explicará no subcapítulo seguinte. Ao passo que para Voltaire, sem entrar nos méritos da sua crença teísta e que o leva a criticar os que dela diferem – que é notadamente uma contradição da sua parte –, o que realmente importa no trato das diferenças religiosas, além da criticidade para avaliar-se a si próprio e seu fazer ético, é o respeito ao espaço do outro para crer e expressar sua religião a seu modo e livremente.

3.4 A questão do dogma e da verdade religiosa

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 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 exteriores¹⁵. 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 nossa) 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 não 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, a possibilidade da existência de uma ética universal nas religiões, assunto que será tratado mais adiante.

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 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, dentro do fenômeno religioso. (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 dogmas¹⁶ estão as diferenças fundamentais entre as religiões, ao passo

15 Isso não implica dizer que Zubiri nega a inter-relação sociedade-religião para a formação de ambas. No contexto em questão, ele não está, contudo, se referindo à formação da religião, mas da 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 não de, por certo, variar historicamente.” (BERGER, 2013, p. 61).

16 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 nossa). Ou seja, a formulação dogmática pede não apenas constante

que na verdade religiosa, aquilo que elas têm em comum. Voltaire, que foi católico e se tornou um teísta no curso de sua vida, não se posicionava contra as religiões em si, sendo inclusive criticado por seus colegas enciclopedistas por isso, como destaca Durant (1996, p. 233): “Não se suponha, com base nisso tudo, que Voltaire não tivesse religião alguma. Ele rejeita, decisivamente, o ateísmo, tanto que alguns dos enciclopedistas se voltaram contra ele, dizendo: ‘Voltaire é um fanático, ele acredita em Deus’.” Contudo, sua crítica vai de encontro ao problema dos dogmas religiosos. Esses, onde divergiam, serviam muitas vezes (e servem ainda hoje) como pretextos para movimentações políticas de interesses outros, não religiosos. Considere-se a esse respeito o seguinte, no verbete *Dogmas*, em seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire tece, na forma de uma epifania fantástica sobre o dia do juízo final, abaixo exposta fragmentada em duas citações, sua crítica aos dogmas primeiramente demonstrando que o sagrado não possui um modo fixo de ser alcançado, visto que cada religião encontra, à sua maneira, um meio de sublimar-se ao divino:

Subi ao céu, como o sabem todos os meus amigos. Mas não foi a jumenta Borac de Maomé que me serviu de montaria; não foi o carro em chamas de Elias que me serviu de carruagem; não fui levado no dorso do elefante de Samonocodom, o siamês, nem no dorso do bel cavalo de são Jorge, patrono da Inglaterra, nem no lombo do porco de santo Antão (2018, p. 225).

Em segundo lugar, Voltaire demonstra o quanto um dogma pode distanciar-se do sagrado e do ético, militando contra a vida e contra o ser humano – motivo pelo qual seus autores são condenados ao castigo eterno. Por fim, conclui o filósofo ilustre reafirmando as religiões que se pautam acima de dogmas por meio da prática da justiça que se manifesta na defesa da vida e na caridade para com o próximo:

Ouvi então uma voz terrível que lhes perguntou: “Qual foi o bem que fizeram aos homens?” [...] Quando todos esses processos foram concluídos, ouvi então ser proferida esta sentença: “Em nome do eterno criador, conservador, remunerador, vingador, perdoador, etc., que seja notório a todos os habitantes dos cem mil milhões de bilhões de mundos que nos aprouve formular que nunca vamos julgar nenhum dos mencionados habitantes com base em suas ideias ocas, mas unicamente por suas ações, pois esta é nossa justiça (VOLTAIRE, 2018, p. 226).

Semelhante posicionamento é retomado sarcasticamente, mais adiante, no verbete *Religião*, de que vale a citação direta:

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.

Depois da nossa santa religião, que sem dúvida é a única boa, qual será a menos má? Não seria a mais simples? Não seria aquela que ensinasse muita moral e poucos dogmas? Aquela que tendesse a tornar os homens justos sem torná-los absurdos? Aquela que não obrigasse a crer em coisas impossíveis, contraditórias, injuriosas à divindade e perniciosas ao gênero humano, e que não ousasse ameaçar com penas eternas quem tivesse o senso comum? Não seria aquela que não sustentasse sua crença por meio de carrascos e que não inundasse a terra de sangue por causa de sofismas ininteligíveis? Aquela em que um equívoco, um jogo de palavras e duas ou três cartas sobrepostas não fizessem um soberano e um deus de um sacerdote muitas vezes incestuosos, homicida e envenenador? Aquela que não submetesse os reis a esse sacerdote? Aquela que só ensinasse a adoração de um Deus, a justiça, a tolerância e a humanidade? (VOLTAIRE, 2018, p. 425).

Voltaire, neste último verbete, também argumentou que a religião cristã mudou quando a Igreja conseguiu atingir uma estrutura mais fixa – o que seguramente pode se estender a outras manifestações religiosas no mundo, no curso da História, conforme exposto por Küng em múltiplas passagens da sua obra *Em busca de nossas pegadas: a dimensão espiritual das religiões do mundo* (*En busca de nuestra huellas: la dimensión espiritual de las religiones del mundo*). Seja como for, para Voltaire, a institucionalização da fé tem, muitas vezes, por objetivo beneficiar não à religião em si, mas àqueles que dela se valem para ditar regras e dominar. Por isso, ele contende dizendo que: “A antiga máxima era que é preferível obedecer a Deus que aos homens; a máxima oposta é hoje aceita, ou seja, que seguir as leis do Estado é obedecer a Deus. [...] Assim, não se usa mais nenhum andaime que serviu para construir o edifício.” (VOLTAIRE, 2018, p. 245). Ou seja, depois que a verdade religiosa é dogmatizada, ela perde sua legitimidade enquanto manifestação livre da espiritualidade popular para sua forma axiomática.

A verdade religiosa está, pois, no campo da liberdade de consciência. Sua sobrevivência é de certo modo subversiva ao dogma e, sendo intrínseca ao ser humano, não tem como ser subjugada de fora para dentro pelas instituições alheias à sua razão, à sua ética. 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 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 institucionalizado oficial e único aceitável, como será abordado no subtópico *Populismo religioso e político*, nesta dissertação. Entretanto, outro aspecto da verdade religiosa a se 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 destaca Zubiri (1993). Logo, para este 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, a verdade religiosa não abarca de maneira perfeita e completa a ideia do divino, enquanto se constitui um movimento através do *mistério religioso* em direção ao divino mas distinto deste (ZUBIRI, 1993). Ou, em suas próprias palavras:

Comecemos pelo segundo ponto da pergunta: nenhuma verdade religiosa é ou pode ser totalmente adequada. E não apenas no caso de religiões que seriam consideradas imperfeitas. Tomemos como exemplo as definições dogmáticas da Igreja. Embora o crente as aceite como verdades incontestáveis no sentido de conformidade, isso significa que uma definição dogmática é perfeitamente adequada e que não há graus de adequação? Isso seria absolutamente falso. E isso não é uma teoria, é uma mera descoberta (1993, p. 155, tradução nossa).

É de se questionar, porém, 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. A resposta a tal indagação é que a verdade religiosa, mesmo em seu aspecto multifacetário de compreensão do divino, 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. Zubiri explica isso assim:

O fato de haver uma multiplicidade de ideias religiosas é a dimensão negativa do que constitui positivamente o que chamei de difração¹⁷. É a difração da única realidade divina, pessoal e transcendente, no fundo do espírito humano e de todo o universo. Ela, então, aparece em uma forma múltipla; e essa multiplicidade é essencial como possibilidade de marcha do pensamento religioso (1993, p. 150, tradução nossa).

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 divino, algumas de maneira mais lógica e conceitual, ao passo que outras, mais fantástica, mitológica até. Seja como for, a verdade religiosa, de onde deriva a ideia 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 ou compreende o divino.

Neste quarto subtópico, do capítulo terceiro, já se comentou que a verdade religiosa é uma representação do sagrado pertencente ao campo da liberdade de consciência e que está em posição subversiva ao dogma, além de ter caráter subjetivo, pois é um *eu* em cada indivíduo que a constrói, conforme esse *eu* percebe a realidade, a fim de alcançar o divino. 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

17 A difração, termo da Física que Zubiri toma emprestado, diz respeito à maneira como um fenômeno manifesto sob a forma de ondas, por exemplo, a luz ou o som, sofre interferência em sua propagação devido à presença de obstáculos em seu caminho. No caso do fenômeno religioso, essa “difração” (que pode ser ocasionada por aspectos culturais, sociais, políticos e da própria personalidade e interesses particulares do indivíduo humano) produz a multiplicidade de ideias e práticas religiosas.

sucedido com algumas religiões – por exemplo, entre o judaísmo, o cristianismo e o islamismo que, para se afirmarem, anulam-se mutuamente –, como esperar que haja diálogo, cooperação e harmonia entre as mesmas? Existiria de fato uma única religião verdadeira e, por conseguinte, todas as demais seriam falsas? 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 *εχκλησια*¹⁸ é confuso e enganoso. O que quero dizer não é 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 *εχκλησια* 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 *εχκλησια*. 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 nossa).

Enfim, por *sagrado*, Zubiri se refere, em termos gerais, aos deuses (apesar de nem toda religião os possuir); por *comunidade cultural*, ele quer dizer aqueles que se dedicam atos cômicos 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. Todavia, o elemento fundamental a toda religião verdadeira, destaca Zubiri, é sua divindade pois é a partir dela que serão determinados

18 Em grego, /ecclesiae/, isto é, “igreja”.

a prática cültica, a moral e crença escatológica da comunidade religiosa. Cita-se para melhor esclarecimento suas próprias palavras:

Por verdadeira religião entende-se que, de uma forma ou de outra, é o deus que é pivô dessa religião, a quem o homem em sua fê se entrega, a partir da qual ele determina sua teologia e sua concepção de mundo e na qual ele exerce sua própria vida religiosa. O que torna uma religião verdadeira é precisamente o deus. Nossa religião se caracteriza justamente por ter seu deus. Esse deus não é apenas uma realidade absoluta, mas também um deus essencialmente religioso; isto é, um deus no qual a vida de cada um dos indivíduos se baseia como fundamento último, capacitador, impulsionador e, além disso, como o articulador (ou religador) de todo o corpo social ao qual pertence a civilização em questão. Ele é um deus essencialmente e formalmente religioso (1993, p. 125, tradução nossa).

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 fê, por assim dizer.

Quanto à verdade religiosa da perspectiva da fê, 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”, como diz o senso comum, e do 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, 1974).

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, assumindo, 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 da realidade presente indesejada para outra melhor, num devaneio, um arrebatamento, que leva o crente até o divino. 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, etc, e como resposta momentânea ao sofrimento hodierno humano. Na literatura fantástica, esses momentos de êxtase religioso e de separação da realidade natural sensível, são, por vezes, representados pela possibilidade de se acessar mundos paralelos sempre que se é ameaçado no mundo presente, a exemplo, *As Crônicas de Nárnia*, de Lewis, que alude a esse aspecto da verdade religiosa cristã, porém de forma maravilhosa.

Além desse lado transcendente, escapista, da verdade religiosa, e focado exclusivamente no divino, 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 fé alguém desprezível e impotente em sua vida secular cotidiana pode passar a assumir papéis importantes e prestigiados, 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 fé, a carnavalização¹⁹ da realidade, como na tradicional celebração popular onde o “plebeu” vira “rei”, o carnaval. Essa suspensão do real pela carnavalização, mediante a fé, não deixa de ser uma maneira de relativizar o dogma e de questionar sua legitimidade – lembrando que: a verdade religiosa é por essência subversiva ao

19 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 transcendental, mas carnavalesca, com o empoderamento dos fracos.

dogma –, e de possibilitar, justamente, o discurso de denúncia profética à ordem social estabelecida e, por vezes, delatando a própria instituição religiosa, suas práticas, seu clero e o autoritarismo. Nesse sentido, em vez de ser um aspecto alienante da verdade religiosa, elusivo da realidade, seria conscientizador e renovador.

Em suma, a verdade religiosa, da perspectiva da fé, 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. Em conclusão, 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. Zubiri (1993) concorda com essa opinião ao afirmar que, em todos os vieses pelos quais se tomar a verdade religiosa segundo a fé – transcendência, imanência e imersão –, em qualquer deles, efetivamente, o crente ascende à divindade. 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, 1974). 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 humano²⁰ 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

20 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.

aspectos da vida humana (religiosos, sociais, familiares, trabalhistas, etc), proporcionando ao indivíduo autonomia intelectual e moral, dignidade, igualdade de direitos, respeito em sua diversidade, libertação de preconceitos e de qualquer forma de opressão. Essa razão humana, que se aproxima em muito do racionalismo crítico kantiano e suas máximas²¹, é um importante parâmetro para se avaliar o bem no fenômeno religioso, assim como para a construção de uma ética universal entre as religiões, mas esse é um assunto que só será aprofundado no quinto capítulo, ao se tratar especificamente da necessidade de uma ética universal.

No âmbito do tema estrutural desta dissertação, a tolerância religiosa, 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, e (2) de que essa profusão religiosa não necessariamente é gerante de intolerância e conflitos entre os diferentes grupos, embora, por vezes, esses 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. Se ao menos, porém, os que têm essa experiência do “derradeiro” no sagrado em dada religião suspeitassem que outros em outras religiões também a vivenciarão, cada um a seu modo! Estaria nesse reconhecimento a solução aos conflitos inter-religiosos ou haveria outras exigências a serem cumpridas, não apenas aquelas de segurança psicológica existencial trazida pelas convicções religiosas pessoais que alguém possua? Talvez uma dessas exigências a serem satisfeitas ainda para o estabelecimento da paz entre as religiões seja o reconhecimento de que o discurso religioso, seja ele qual for, nem sempre serve apenas a propósitos, por assim dizer, espirituais. Talvez haja quem se valha da força do discurso da fé e da força que emana das convicções passionais para conduzir o crente ao conflito contra seu diferente. Se esse for o caso, Voltaire (2018) estaria certo ao atribuir não às religiões em si, mas aos que almejam poder e prestígio social, a responsabilidade pelos

21 “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.

conflitos de ordem religiosa. Reflexão essa que será explorada no capítulo seguinte mas que não poderia ser desenvolvida adequadamente sem primeiramente se ter investigado, como neste capítulo, a verdade religiosa, o dogma e sua importância para a constituição do fenômeno religioso e para a compreensão aqui apresentadas sobre suas semelhanças e contradições.

4. PROBLEMAS RELIGIOSOS

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 recalçadas 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 políticos e econômicos. O mesmo cabe dizer a respeito dos “problemas religiosos” denunciados por Voltaire na França iluminista e que, via de regra, ocorriam em outros Estados da Europa setecentista, quando os reis se valiam das religiões e essas das monarquias, para enriquecerem e exercerem a dominação.

Diante do exposto, cabe esclarecer que este capítulo 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, visto que esse desvirtuamento do fenômeno religioso também pode ser político e, como pontua a História, ocorre com maior tendência em instituições centralizadoras de riquezas e controle, seja sob a forma de governos despóticos ou sob a forma de um clero

cúpido e totalitário, atrelado a tais Estados. 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 os problemas religiosos, por assim dizer, a saber o fanatismo, o proselitismo, o populismo e a intolerância 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 resignificação 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 divino), os preceitos e as práticas das religiões – embora Comparato (2006) argumente que no mundo antigo era quase impossível se distinguir e opor entre si religião, moral e direito enquanto esferas separadas de regulação do comportamento humano. Entretanto, 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 dissertação 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 se 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 falha – e que serão abordadas detalhadamente neste capítulo nos subtópicos *Fundamentalismo*, *fanatismo e proselitismo* e *Populismo religioso e político* – que engendram os conflitos sociais religiosos.

Certamente a aceitação de que a compreensão do divino, inclusive dos preceitos de dada religião pelo crente, que depende da própria percepção da realidade, assim como do grau de importância que ele atribui a seus múltiplos aspectos, em concordância ao já exposto, 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 gera os conflitos religiosos – embora possa servir de justificativa. Zubiri, na mesma obra, ainda demonstra como as concepções religiosas do divino evoluem por linhas lógicas de pensamento a partir da realidade do crente e, por fim, evidencia como aquelas encontram dificuldades para ser aceitas por diferentes grupos de diferentes realidades sociais e religiosas. Novamente, o que se quer deixar claro aqui é que o fato de, havendo uma determinada interpretação do divino, 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 engendram, 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 nossa):

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 diferentes sistemas, 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, como no contexto da França de Voltaire, mas sempre com a intenção de 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.”

Ora, se na França iluminista as vicissitudes causadas em nome da religião tinham uma repercussão em escala individual, atualmente elas assumem uma escala global a ponto de causarem a morte não apenas de pessoas, mas de culturas e de outras religiões autóctones 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 experimentarem o divino e serem salvas.

Igualmente poderia 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, isto é, numa “guerra santa” (CASTELLS, 2002).

O caso presente da intifada palestina²², por exemplo, desloca a discussão da violência religiosa para outro patamar, com indagações que fogem ao objetivo desta dissertação, tais como: a intifada seria de fato justificada como forma de autodefesa e por ser um movimento libertador do povo palestino ou seria, meramente, um caso de manipulação religiosa com interesses, antes de tudo, políticos e econômicos de uma minoria abastada saudita? Quais limites da ação humana separam a barbárie da autodefesa? Mas também indagações às quais se propõe tratar direta ou indiretamente: 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; se a questão de emprego ou não da violência, ou da busca de caminhos outros, está intrinsecamente vinculada aos dogmas de uma religião e deve, por isso, ser entendida somente em seu âmbito, ou 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

22 Campanha de resistência popular, geralmente violenta, contra a ocupação militar de territórios árabe-palestinos na Faixa de Gaza e na Cisjordânia por israelenses.

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), ou 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 passagens²³ 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 na França de Voltaire não se tratava de uma questão de autodefesa de sua população católica – antes da dominação, do luxo e de regalias político-econômicas da nobreza e do clero –, muito menos de um procedimento doutrinário segundo os preceitos da Igreja Católica, mas de desvirtuamento do discurso religioso e manipulação dos religiosos então fanatizados. Voltaire, a esse respeito, assim se manifesta (*apud* DURANT, 1996, p. 233):

Não são as pessoas comuns [...] que têm provocado essas ridículas e fatais disputas, as fontes de tantos horrores. [...] Homens alimentados por vocês num ócio confortável, enriquecidos pelo seu suor e pela sua miséria, lutavam por adeptos e escravos; inspiraram vocês com um fanatismo destrutivo, para que pudessem ser os seus senhores; transformaram vocês em supersticiosos não para que vocês pudessem temer a Deus, mas para que temessem a eles.

O que se observa na França iluminista é a concorrência entre duas forças econômicas: uma reacionária e empoderada, representada pela nobreza e pelo clero; e outra libertina, não no sentido de dissoluta e viciosa, como hoje se compreende o vocábulo, mas na acepção original do termo e que referenciava o “livre-pensador”, que, segundo Abbagnano (1994), deve ser interpretado como o defensor do libertinismo, isto é, do conjunto de doutrinas e atitudes, sobretudo na França, próprias dos literatos, magistrados, políticos, filósofos e de todos mais que criticavam as crenças tradicionais e, conseqüentemente, os poderes que as

23 É cabível salientar aqui que, geralmente, os textos sagrados tendem, como característica própria, mesclar os sentidos denotativos e conotativos em suas narrativas. Com isso, acabam por se tornar desafiadores a seus hermenutas, principalmente aos menos estudados, que terão dificuldade em estabelecer as devidas separações de sentidos discursivos e da contextualização do seu conteúdo. Esse fato também foi observado por Voltaire que, em *Questões sobre os milagres* (2003, p. 35-36), satiricamente critica a ambiguidade de sentidos presente nos textos sagrados do cristianismo, chamando atenção para uma das falas de Jesus comumente utilizada, sem a devida preocupação hermenêutica, como justificativa para assassinatos e crimes contra a pessoa humana: “Do mesmo modo, se tomássemos ao pé da letra a maioria das expressões hebraicas que encontramos em abundância no Novo Testamento, nos exporíamos a nos escandalizar. ‘Não vim trazer a paz, mas o gládio’ (Mt. 10.34) é um discurso que assusta os fracos. Dizem que é anunciar uma missão destrutiva e sanguinária; que essas palavras serviriam de desculpa aos perseguidores e aos massacres durante mais de quatorze séculos, e que essa ideia é um pretexto para que muitas pessoas odeiem a religião cristã.”

representavam, ou seja, a monarquia e a Igreja – vale ressaltar que, paradoxalmente, os libertinos, embora tenham sido responsáveis pelo Iluminismo e pela derrubada da monarquia e laicização da França, inicialmente, mantinham suas críticas e discussões no âmbito privado para não pôr em perigo, com sua difusão, as instituições e os costumes tidos como indispensáveis para o governo político e a ordem social. Enfim, essa segunda força opositora à ordem estabelecida na época era representada principalmente pela burguesia ascendente e por seus intelectuais. Ainda sobre esse assunto é importante destacar que:

O libertinismo não é uma filosofia ou um corpo coerente de doutrinas, mas um movimento cultural composto que usa e endossa, como instrumentos de crítica ou libertação, doutrinas pertencentes a vários sistemas. Filosoficamente é importante como episódio da luta pela razão que domina a filosofia dos séculos XVII e XVIII: um episódio cuja condição é o domínio político que o catolicismo havia conquistado nos países latinos, com seu séquito de intolerância e condenação (ABBAGNANO, 1994, p. 216, tradução nossa).

Assim, as monarquias europeias, em geral, recorreram às instituições religiosas para fins de legitimação própria. No caso da França, por um lado havia uma nobreza aterrorizada com os ideais confederacionistas e republicanos que ganhavam mais espaço nas pautas nacionais e dalém mar, sobretudo nas colônias da América do Norte (e que, em 1776, resultariam na Independência dos Estados Unidos, que, por sua vez, influenciariam grandemente também na Revolução Francesa, de 1789-1799), e, por outro, havia a Igreja Católica temerosa de uma obliteração política, tal como a que havia ocorrido nos Estados alemães, em decorrência da Reforma Luterana, e na Inglaterra, depois que o monarca Henrique VIII rompeu com a Igreja Católica Romana e a estatizou como Igreja Anglicana em todos os territórios do domínio inglês. É nesse contexto que a realeza francesa parte em defesa da Igreja Católica como a única ramificação fiel, soberana e legítima cristã, e o clero católico se posiciona em defesa do rei e da monarquia enquanto magistrado e ordem política estipulados por Deus e, por isso, irrevogáveis. Factualmente, não houve rigidez em sustentar tais posicionamentos devido às alternâncias de regentes católicos e protestantes na França, bem como de conflitos de interesses outros entre os monarcas e a Igreja. Entretanto, é possível afirmar que os problemas religiosos, em tal local e período histórico, tenham brotado maiormente de ideais por dominação das esferas sociais e econômicas, o que não significa dizer que aqueles problemas estejam de todo alheios de implicações religiosas num sentido mais restrito. 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 seu proselitismo, assim como do fanatismo, como será visto a seguir.

4.1 Fundamentalismo, fanatismo e proselitismo

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, 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.

4.1.1 Fundamentalismo

O que vem a ser o fundamentalismo? Para melhor responder a este quesito é importante retomar, brevemente, os conceitos de verdade religiosa e dogma. Ora, pelo primeiro compreende-se que seja o fundamento do fenômeno religioso, oriundo da percepção livre e espontânea do sagrado pelo indivíduo, feita com base na sua cosmovisão, isto é, na sua

compreensão da ordem no mundo, no seu cultural como meio para prover respostas e significações para questões existenciais não patentes na realidade sensível. Além disso, 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 –, mas, também, como algo de caráter objetivo, pelo fato de, apesar de ser multiforme, implicar obrigatoriamente na existência de valores morais intrínsecos a ela, numa concepção do sagrado, numa comunidade cultural e numa escatologia. Já por dogma entende-se que seja a forma axiomática da verdade religiosa – se a 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 (no sentido de figura com autoridade para deliberar a respeito desse mesmo dogma, 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. Agora, 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, ignorando ao acessá-lo até mesmo os aspectos semânticos, polissêmicos, históricos e culturais embutidos na língua que o preserva, quer em forma redigida ou apenas oralmente. A respeito do fundamentalismo, o teólogo brasileiro, Boff, corrobora o seguinte:

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 (2009, p. 49).

Portanto, o fundamentalismo não é um traço exclusivo da religião católica dos tempos de Voltaire, nem mesmo 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, conforme já mencionado, 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.

Outra maneira de explicar o fundamentalismo é a proposta por Küng (2015) 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. No mesmo sentido, Castells (1994, 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 (1994) 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, 1994, 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, 1994, 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) 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 – não fora diferente no tempo de Voltaire e não o é na atualidade. Porém, não se restringem a essas duas situações a ocorrência do fundamentalismo. Castells (1994), 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 o brasileiro 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 o suíço 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; de, por vezes, serem utilizados 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 aqueles 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,

e que serão abordados a seguir.

4.1.2 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 – cada época e contexto tem as suas verdades; e (2) sempre que, assumindo uma atitude fundamentalista, busca a universalização forçada de seus dogmas, assim como, tão somente, da sua interpretação ao vocabulário deôntico dos quais 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, possam igualmente aceitar 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 moral²⁴ e nos prazeres sensíveis e racionais. Logo, caberia apenas a uma razão fundada

24 O que aqui se intenciona com a expressão *bem moral* sobrepasa 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, àquele a que se dedicam as religiões em sua essência: a salvação da humanidade, das suas relações, do seu bioma, etc. Curiosamente, para Voltaire, a questão do bem e

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.

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. 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 acumulação 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 politicamente 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

do mal não diz respeito a Deus, pois esses seriam atributos da sociedade em matéria do que seria útil ou prejudicial a si própria. Voltaire, de fato, raramente utiliza a expressão “bem moral”, e quando o faz (como na parábola do lobo e do cordeiro) é para elucidar que seu Deus é apenas o autor da ordem do mundo físico, não da moral (ABBAGNANO, 1999). Entretanto, em seu *Dicionário Filosófico*, ao tratar do verbete *bem*, Voltaire (2018) deixa transparecer, ao explanar sobre o mal moral, que o bem moral seria, por analogia inversa, a negação do mal físico, ou seja, seria um estado de bem-estar físico ou, ainda, qualquer ação boa que se pudesse fazer a alguém.

superioridade e dominação), mas esse é um assunto que será abordado detalhadamente apenas no subcapítulo *4.2 Populismo religioso e político*. O que importa, por enquanto, é que, assim como o fanático age ora por motivações religiosas, 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 nossa).

Para Küng (2015) 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 (1994) 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, 1994, 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 lhes são negados pela sociedade, no caso dos que se encontram na condição de oprimidos, e a maneira para outros perpetuarem seu luxo e sua dominação, no caso de governantes e de classes privilegiadas que se encontram na posição de opressores.

4.1.3 Proselitismo

Na França até os dias de Voltaire, o proselitismo era uma prática comum entre as religiões ali presentes – exceto pelo judaísmo que, devido ao seu caráter étnico, é uma religião, por assim dizer, fechada ao ingresso de quem não possua, primeiramente, parentesco consanguíneo judaico. Tanto é o caso que, por exemplo, os huguenotes na França não eram estrangeiros, mas franceses a essa crença convertida. Nesse sentido, o protestantismo em geral tinha um apelo mais “racionalmente convincente” para converter as massas, trazendo um discurso de oposição a credices e superstições, e de resgate moral através da reinterpretação da Bíblia cristã e dos seus dogmas. “Segundo o ponto de vista de Voltaire, a Reforma protestante foi apenas um passo em direção à razão.” (DURANT; DURANT, 1965, p. 590) – porém, diga-se de passagem, uma “razão” protestante e não de uma máxima (ou de uma ética) universal. “Apesar disso, Voltaire recomendava que o culto protestante fosse tolerado na França e que fosse permitido o retorno dos huguenotes banidos.” (DURANT; DURANT, 1965, p. 579). Para aquele filósofo, os protestantes apenas queriam a proteção da lei natural, assim como a validade para o casamento, segurança para criarem seus filhos, além do direito de herdar os bens de seus pais. (DURANT; DURANT, 1965). Já o catolicismo possuía um apelo convertedor de fiéis, sem dúvidas, mais “racionalmente conveniente”, assim dizendo, por ter sido, até então, a religião católica a que mais tempo perdurou como a oficial do Estado francês, criando leis e condições que a beneficiassem sobre as demais. Com isso, a fim de que se pudesse desfrutar plenamente dos direitos cidadãos, oferecidos à época, era mister ser católico. A tal respeito, Durant e Durant denunciavam:

Os huguenotes e outros protestantes franceses ainda eram considerados fora da lei, mas pequenos grupos deles reuniam-se clandestinamente. Legalmente, a esposa de um protestante francês era uma concubina; os filhos eram considerados ilegítimos e não podiam herdar propriedade. No reinado de Luís XV houve várias ameaças de perseguição. Em 1717, 74 franceses apanhados num culto protestante foram mandados para a galés, e suas mulheres foram feitas prisioneiras. Um edito de 1724 decretava a morte para pregadores protestantes; todas as pessoas presentes a uma reunião protestante sofreriam confisco da propriedade, os homens seriam condenados às galés e as mulheres teriam sua cabeça raspada e seriam encarceradas

por toda a vida. [...] Em 1749, o parlamento de Bordéus ordenou a separação de 46 casais que tinham se casado pelo rito protestante. Filhos de pais suspeitos de protestantismo podiam ser separados dos pais para serem criados em casas católicas; [...] Entre 1744 e 1752, cerca de 600 protestantes foram presos, e 800 outros foram condenados a várias penalidades. Em 1752, o pregador protestante Bénézet, de 26 anos de idade, foi enforcado em Montpellier (1965, p. 212).

Na atualidade brasileira, a citar, o que se observa quanto ao protestantismo, precipuamente entre os neopentecostais, é um movimento paradoxal (pois contrários aos ideais de tolerância religiosa e laicidade estatal dos reformadores), contrário à razão e armado com discursos de ódio e intolerância ao catolicismo e, sobretudo, às religiões de matizes africanas. Os crentes daquelas ramificações cristãs geralmente “demonizam” em seus discursos religiosos as religiões diferentes (e algumas minorias socioantropológicas também) e têm por objetivo institucional 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 das suas, mesmo sendo o Brasil um Estado constitucionalmente laico onde, em princípio, dever-se-ia respeitar e defender a liberdade de culto e de consciência em seus domínios. Alves referindo-se a tal desvio da ética protestante comenta:

A palavra “evangélico” foi cunhada pelos protestantes antigos para diferenciá-los dos “papistas”. Mas o fenômeno “evangélico” de hoje nada tem a ver com o protestantismo. Eles constituem uma nova religião, são uma nova versão do Cristianismo em que o centro de interesse se deslocou do “outro mundo” (a salvação da alma) e da “ética” (a justiça social) para a resolução dos problemas do cotidiano individual. Feitos os atos de magia prescrito o Pássaro Engaiolado canta e os milagres acontecem: o câncer é curado, o desempregado arranja emprego, o casamento acontece, os negócios dão certo, o pobre fica rico (2004, p. 11).

Novamente, a proposta desta dissertação de mestrado não é teológica, não cabendo, pois, aqui se expressar juízos sobre a teologia de religião alguma, muito menos assumir um discurso preconceituoso e/ou difamador – o que seria uma contradição enorme visto o propósito essencialmente apologético da tolerância religiosa deste trabalho. O que se deseja, todavia, ao se elucidar questões da contemporaneidade brasileira é esclarecer que o problema do proselitismo religioso se faz presente na prática das igrejas não apenas protestantes aqui instaladas, mas das católicas, apesar de ser este problema mais evidente naquelas, do que nestas (LIMA, 1987). Também é um ensejo deste trabalho demonstrar as motivações que jazem tanto nas intenções dos prosélitos como dos proselitistas religiosos. E, conforme mencionou Alves no excerto acima, essas motivações, ao menos no contexto presente brasileiro, são de cunho materialista (saúde, prosperidade financeira, acúmulo de bens e de

capital), são segundo o “evangelho da prosperidade”, essa corrente teológica fortemente presente no movimento protestante pentecostal²⁵ e neopentecostal²⁶, que visa o enriquecimento e dominação das denominações religiosas que o adotam, e que defendem a prosperidade material como evidência da benevolência divina (LIMA, 1987).

O proselitismo é, portanto, um dos aspectos mais perniciosos do desvio das religiões, não somente por ser um meio pelo qual essas alienam as massas politicamente e possibilitam a manutenção de uma condição de dominação religiosa ou estatal (no caso de Estados não laicos associados à religião dominante), mas pela condição de subjugação da consciência dos que são convertidos e de outros sistemas religiosos à religião que deseja preponderar. Assim, ignorando essa violência moral, as religiões proselitistas lançam-se ao trabalho de conversão das massas corrompendo os valores tradicionais (morais, religiosos, culturais, etc) do seu público-alvo, a fim de substituí-los pelos seus valores. Valem-se também esses missionários da pregação religiosa para fazerem, paralelamente, o proselitismo político – esse muitas vezes patrocinado por Estados e organizações políticas, grandes corporações, como multinacionais mineradoras interessadas na sujeição de povos autóctones pela religião, para explorarem suas terras (LIMA, 1987). Exemplos adicionais de subsidiadores do proselitismo religioso, são os grupos financeiros e industriais (além dos extrativistas) e Estados que, interessados na subjugação e exploração de outros países, comissionam instituições religiosas e pessoas. Um caso conhecido a esse respeito, claramente de caráter inescrupuloso, cúbido e aproveitador das desigualdades sociais, e da ingenuidade religiosa e política dos povos, é o que gira em

25 O pentecostalismo é uma ramificação do cristianismo que tem início ainda no século II sob a liderança de Montanus que, conforme destaca Proença (2006, p. 96-137), ao se tornar cristão e ser batizado, entrou em êxtase e começou a falar em línguas desconhecidas (glossolalia). Tal episódio fora, então, classificado por seus contemporâneos como uma manifestação do Espírito Santo semelhante à que ocorrera na festividade judaica de Pentecostes, descrita em *Atos dos Apóstolos*, quando alguns cristãos teriam tido uma experiência mística que lhes possibilitou anunciar a mensagem cristã a pessoas de outras nacionalidades sem nunca terem aprendido seus idiomas. Porém, não somente aí está a raiz do pentecostalismo, mas também no movimento puritano protestante conhecido por Quaker, do século XVI, que rejeitava o estudo e o ministério profissional dos clérigos, a fim de afirmar a necessidade de uma “iluminação interior” no crente, segundo a qual esse estaria apto a ensinar a mensagem da Bíblia. Adicionalmente, o pentecostalismo se enraíza no “avivamento metodista” do século XIX, e em outros similares no início do século XX, que se opunham aos controles dogmáticos e institucionais, ao passo que partiam em defesa da experiência mística e direta com o Espírito Santo, evidenciada por êxtases e fortes emoções (PROENÇA, 2006, p. 97).

26 O neopentecostalismo é um movimento que surgiu do pentecostalismo clássico e que, grosso modo, foca em elementos tais como: o sincretismo religioso com crenças populares, mesmo as consideradas afro-brasileiras; a centralização na figura de líderes carismáticos; o desenvolvimento de um tipo de messianismo ao redor de tais figuras de liderança; a prosperidade material como evidência da benevolência divina; práticas ritualísticas de aspecto “comercial” (pelo pagamento de dízimos e ofertas) como meio para alcançar a graça de Deus; múltiplas e constantes estratégias de arrecadação financeira para a instituição religiosa; abstenção de bens materiais em prol da instituição religiosa; usufruto daquilo que o tempo presente tem a oferecer como sinal de alcance do “reino de Deus” (PROENÇA, 2006).

torno do Relatório Rockefeller, produzido por Nelson Rockefeller, no final dos anos 1960, a pedido do então presidente estadunidense Richard Nixon. Em tal relatório, Rockefeller abertamente condena a educação politizadora e cidadã – a chamada teologia da libertação – promovida pela Igreja católica entre as comunidades pobres e de trabalhadores desses países sul americanos, por onde ele passara visando levantar, para Nixon, todos os empecilhos ao avanço dominador capitalista norte americano (MADURO, 1983; LIMA, 1987). Resumidamente, o episódio Nixon-Rockefeller, de cuja análise foge ao escopo deste trabalho, exemplifica concretamente o que vem sendo afirmado ao longo do corpo desta dissertação, que é a forte suspeita de que as religiões por si sós não são más, salvo quando há interesses outros a elas atreladas que não estejam ancorados em ideais morais de caráter universal. É pesaroso confirmar que, como inculpa Lima (1987, p. 153), “Hoje, muitos missionários e assemelhados agem exatamente como os antigos religiosos espanhóis e portugueses do século XVI, que queriam impor uma cultura alienígena aos povos conquistados, a qualquer preço.”

Ora, Voltaire tinha plena convicção de que o Estado deveria ser laico para o benefício de todos seus concidadãos por ser essa, antes de tudo, uma questão de razão e de humanidade, diz ele:

Estamos, portanto, em um tempo de degustação, de saciedade ou, antes, em um período de razão que se pode abraçar como uma época e um penhor de tranqüilidade pública. A controvérsia é uma moléstia epidêmica que está chegando ao fim, e essa peste, de que nos curamos, exige agora apenas uma autoridade branda (2019, p. 37).

Ponderando sobre tudo o que até aqui foi exposto, é de se perguntar se a um Estado plenamente laico deveria haver não apenas leis que permitissem plena liberdade cívica mas, também, que restringissem o proselitismo, ou até mesmo o proibissem por completo, como é o caso atual no Estado moderno de Israel. Medidas nesse sentido não apenas dificultariam o aliciamento por grupos políticos das religiões, como evitaria as constrangedoras abordagens públicas feitas por grupos religiosos na tentativa de arrebanhar novos convertidos. Por outro lado, deve-se ter o cuidado para não sair de um extremo onde “tudo é permitido”, para outro onde “nada é permitido”. Küng e Maurer (2008) advogam que a paz entre as religiões não surge do fato de que as pessoas não possam mais, por exemplo, desejar “Feliz Natal” umas às outras, pois se não puder haver diálogo despreocupadamente entre as pessoas de diferentes crenças, como poderão elas se entender? Portanto, a preocupação em proteger a sociedade do proselitismo deve ser pensada levando-se em conta que também não se pode ferir a cordialidade, a liberdade de expressão e a oportunidade do diálogo. Também se deve ter o

cuidado, em não se anular a dimensão política, isto é, do fazer social e cidadão das religiões (que não necessariamente implica relação com partidos políticos), pois desprovê-las desse aspecto, seria o mesmo que esvaziá-las daquilo que lhes é uma característica essencial: a salvação da humanidade dos males que a afligem em termos substanciais, tais como os sistemas opressores e injustos de dominação, exploração e destruição da vida humana e planetária, e não apenas de uma salvação de perspectiva metafísica.

Mas tal tema, devido à sua extensão, somente será tangenciado nesta dissertação, apesar de reconhecermos que poderia igualmente contribuir para a solução de alguns problemas inter-religiosos. Além do mais, o enfoque escolhido para este trabalho está mais voltado para o que as religiões podem fazer, primeiramente, entre si, para que haja acordo e paz entre as mesmas, o que, por conseguinte, instrumentalizaria melhor essas religiões para que, conjuntamente, pudessem influenciar os Estados onde estão a adotarem leis para o reconhecimento, a tolerância, o respeito e a inclusão social da multiplicidade religiosa.

Em suma, o proselitismo é a maneira pela qual as religiões ganham corpo, isto é, adeptos e poder de influência e/ou dominação. Para que haja o proselitismo, faz-se necessário que, primeiramente, exista a crença 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 de um sistema religioso aos outros ou, para usar o termo adotado por Zubiri (1993), o proselitismo é a maneira como se estabelece a *supremacia* de uma religião sobre as demais; desrespeitando-se, portanto, a opinião diferente, e assediando-se, obrigatoriamente, a liberdade de consciência alheia. Adicionalmente, o proselitismo pode ser (e frequentemente tem sido no transcorrer da História) uma maneira velada de Estados e grupos hegemônicos exercerem dominação, e isso não apenas mediante o financiamento de determinadas religiões para que, embutido no seu discurso religioso, propaguem suas ideologias. Exemplos desse tipo de incutimento de interesses extrarreligiosos no discurso religioso seriam: o descredenciamento de Estados, governos e formas de governo e/ou organizações sociais divergentes aos interesses por lucro e exploração das massas ou territórios dos subsidiadores das religiões, mas não somente isso, as religiões também são apoiadas financeiramente para que legitimem em seu discurso tais grupos e governos que as patrocinam, para que legitimem a dominação e exploração que exercem sobre o povo e/ou seu território. A esse respeito, Lima (1987) denuncia uma missão evangélica estadunidense, governamentalmente sustentada e infiltrada entre povos indígenas, na América Latina, sob a alegação de que estariam “traduzindo a Bíblia cristã” para esses povos – traduções essas contestada por outras organizações religiosas que a consideram como modificações grosseiras

e ideológicas dos textos a partir dos quais são feitas, como atesta, igualmente, Lima. Enfim, diz o sociólogo:

Ideologicamente, as equipes missionárias do “Verano” são visceralmente anticomunistas. Sua doutrinação estabelece mesmo uma ligação entre a ação diabólica de Satanás e o comunismo ateu e materialista. A pregação religiosa faz-se paralelamente ao proselitismo político, usando os estudos lingüísticos apenas para mistificar os dois objetivos. Em verdade, o trabalho do “Verano” é sectário e nada tem de científico, servindo tão somente para confundir e descaracterizar línguas, culturas e crenças dos povos indígenas, onde quer que seja desenvolvido (1987, p. 62).

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, implica a superação de uma outra forma de desvirtuamento manifesta no fenômeno religioso, e que será tratado a seguir: o populismo.

4.2 Populismo religioso e político

Ao se incluir este subcapítulo à dissertação, para tratar do populismo, duas coisas se tinha em mente: a primeira delas é que, por vezes, o fenômeno religioso torna-se vítima de práticas populistas por grupos de influência, ou mesmo pela figura de um líder, que surge da própria comunidade religiosa e por ela são 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 “encarna” (ao menos em seu discurso) pautas e valores correntes na religião na qual busca apoio político.

Tendo o supracitado em vista e partindo, antes do mais, do problema do populismo nas religiões, “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.” (ALVES, 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 como “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, recebe da Igreja todas essas coisas prontas. Para ele, que não teve a 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 citar 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 levianamente 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 e autoria, isto é, como uma única obra; muitos dentre esses livros possuem diferentes versões e variantes textuais, não sendo raro o emprego da linguagem coloquial em sua redação (onde se incluem erros de concordância, entre outras “anomalias”), alguns registrando até mesmo expressões de sentido impreciso ou incompreensível (como o livro *Jó*), mas que assumem forma coesa e impecável nas bíblias impressas de uso comum pelos crentes; sem falar de obras outras que faziam parte do uso litúrgico corriqueiro do cristianismo, desde o seu surgimento até o século IV, mas que foram deixadas de fora do cânon bíblico (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. Uma das possíveis respostas é: por meio do populismo.

Segundo Sampaio (*apud* 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 *apud* CANAS, 2020). Outra maneira de delimitar o populismo é a ideacional que, conforme Barreiros (*apud* 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 de outro 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 (*apud* 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 (*apud* 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 (*apud* 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 autoinvestidura como “salvador” se serve o líder populista, seu discurso é difamatório e caluniador, desqualificando pessoas e opiniões que lhes sejam 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 surge apenas nos século XIX. Logo, não há como se referir nesses termos, nos dias de Voltaire, a tal tipo de influência sociopolítica e religiosa. Todavia é inegável que existam pontos de semelhanças entre o populismo e o discurso intolerante do catolicismo francês setecentista. Um discurso que partia em defesa não literalmente dos termos “Deus, pátria e família” – como demagogicamente tem sido feito no cenário político contemporâneo brasileiro –, mas que era similarmente leviano, moralista, preconceituoso, antipluralista e segregacionista, pois na França setecentista, escudar o catolicismo representava a preservação da única religião “verdadeira”, da identidade da nação

francesa e dos ideais morais da família católica – sendo esses alguns dos objetos de crítica de Voltaire (1975) na obra *O Ingênuo*. Posto de outra maneira, naquela conjuntura, a cosmovisão reinante, e difundida pelo clero católico francês, era de que somente o catolicismo era a religião correta; naquela compreensão de mundo extremista católica – com o perdão do pleonasma – não havia “meios-termos”. Meramente, o que não era católico, não era de Deus e precisava ser rejeitado, combatido ou convertido. Não é diferente hoje, quando se sabe que há religiões que utilizam essa mesma tática para se expandirem, isto é, demonizam as religiões e práticas cúlticas alheias e se apresentam como únicas religiões legítimas. Valem-se de um discurso sobre realidades antagônicas que compelem o crente a estar do seu lado, o “correto”, do contrário estará do lado “errado” – qualquer outro lado, que não o seu, é “errado”, não podendo todos estar igualmente corretos na busca da verdade religiosa.

Recapitulando, o manipulador, ou o que emprega o populismo para dominar, vale-se, portanto, do preconceito, já existente como conhecimento do senso comum nas massas, e vale-se da ressignificação de palavras e conceitos, intrínsecos a tais preconceitos, a fim de exercer o controle sobre aquelas. Um exemplo recente a respeito, no contexto político atual brasileiro, é o adotado por determinadas figuras em cargos políticos ao taxarem por “comunismo” tudo aquilo que vai de encontro aos interesses reacionários e dominadores seus e das oligarquias que representam. Tais políticos considerando que, primeiramente, as massas já possuem uma ideia negativa e distorcida do que vem a ser o comunismo (geralmente associada à autocracia e ausência de liberdades, isso em parte, por existirem Estados comunistas de caráter totalitários e repressivos, e, em parte por tudo o mais que pôde ser caluniosamente dito a respeito). Então, para aqueles políticos, basta chamar de “comunismo”, mesmo, por exemplo, ao que é claramente de postura keynesiana – tratando-se ainda de partidos e posturas políticas no Brasil –, para afastar o incauto daquilo que não se quer que ele se aproxime. É valer-se do preconceito latente nas massas para consumir o controle sobre elas – mas também este é um assunto que será aprofundado mais adiante. O que importa aqui é que tais atitudes manipulatórias estão, também, em instituições religiosas, que não tratam com seus prosélitos apenas sobre assuntos religiosos, mas político-partidários e de ordem social, por vezes transformando suas comunidades religiosas em “currais eleitoreiros”.

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 nossa). 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 nossa).

O problema, novamente, é que a construção de tais conceitos metafísicos abordados também pelas religiões geralmente é feita com o emprego de termos deônticos (a justiça, o bem, o mal, etc), 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 aquelas e outras palavras deônticas, 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 aprez. 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, ainda segundo Maduro, 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 – e que pode vir a ser a pessoa de um manipulador. O curioso é que esse processo de construção cosmológica não é de responsabilidade exclusiva da personalidade carismática, ou,

no caso específico do objeto argumentativo deste subcapítulo, o manipulador, mas da coletividade dos crentes. Ei-lo, porém, nas próprias palavras de Maduro:

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 (1993, p. 116-117).

Assim, sendo o trabalho religioso tanto de caráter individual (subjetivo) como coletivo (objetivo), Maduro está a defender que é essa mesma coletividade que participa e determina, direta ou indiretamente, na 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:

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 (1999, p.110-111).

Ao se entender o trabalho religioso como de predicado 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 nesta dissertação, 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 nós) 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 citamos, serve adequadamente aos propósitos desta investigação dissertativa, complementando as demais propostas explicativas a respeito do surgimento do fenômeno religioso. Segue, porém, um fragmento do texto em que Maduro aborda, diretamente, a pauta desta 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 com 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*²⁷ (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 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

27 Nomologia é um termo utilizado para indicar a ciência da legislação (ABBAGNANO, 2007).

permitir moldar e alienar pela religião; 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 microcósmino 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 “natureza²⁸ das coisas”, 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, 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 humana assumindo a imagem desde em seres espirituais locais a grandes divindades cósmicas, que podem ainda, preferencialmente, ser 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 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.

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

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

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.

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 presente. 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, segundo Berger, há ainda outro processo significativo para garantir a ordem nas sociedades humanas: o processo da legitimação, que seria, segundo ele, 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, nas palavras do próprio Berger:

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. 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 (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, Berger apresenta sua fundamentação para essa teoria sua 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 ainda: “Esse tipo de tradição popular legitimante pode ser ulteriormente desenvolvido e transmitido sob a forma de mitos, lendas ou contos populares.” Então, haveria 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 superstições, credices, preconceitos, enfim, argumentos irracionais e/ou generalizações que o populista há de empregar com o propósito de manipular o crente. 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 comunidade, dando-lhe uma cosmovisão, ditando-lhe seus valores morais, fixando a ordem social como, a seu ver, deve ser observada. Em vista disso, vale ressaltar o que coloca Berger (2013, p. 105) ao se considerar a alienação do crente de seu pensamento crítico por meio da modelagem da sua opinião pelo discurso religioso:

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.

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 opor tais estruturas opressivas e classificá-las em seu discurso como antagonicas 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, 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 nesta dissertação, que elas desviaram-se da sua função por excelência. Berger diz o seguinte sobre o discorrido:

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 *qua* 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 (Berger, 2013, p. 57-58).

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, como os protestantes franceses no tempo de Voltaire, não gozaram do mesmo destino e sofreram, no curso de sua existência, injustiças, infâmias, violências, torturas e assassinatos. Outros, na atualidade, por exemplo, 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. 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. Discurso que visa tirar vantagens de crentes e não crentes por meio de apelos preconceituosos, da antagonização a grupos diferentes do seu, que é sempre insinuado como o “correto”, enquanto os outros são os “errados”. Eis aí outra maneira de também se fazer vítimas do populismo religioso e/ou político.

4.3 Preconceito e intolerância

A intolerância religiosa não é um problema exclusivo a religiosos. Conforme já citado, no próprio círculo de amizades ilustres de Voltaire havia aqueles que se opunham à religião generalizadamente, classificando-as todas como superstições e a seus crentes como fanáticos. Em qualquer dos casos, o que há de comum na atitude intolerante são os preconceitos como sua motivação. Preconceitos, aqui, no sentido de sentimento hostil motivado por julgamentos habituais ou generalizações apressadas. Esses, como já observado, não são os únicos motores dos conflitos inter-religiosos no mundo, mas, certamente, estão presentes em inúmeros conflitos humanos, o que faz da sua compreensão algo de grande valia no combate à intolerância em qualquer de suas manifestações. Assim considerando, um dos vieses que pode ser adotado para a investigação da origem dos preconceitos é o *modelo causativo* proposto pelo filósofo escocês, também iluminista, David Hume²⁹.

Hume, motivado pela crítica científica empirista contrária ao pensamento filosófico metafísico, porém sem abandonar os princípios de objetividade e universalidade, foi de encontro ao posicionamento dos empiristas, ao alegar que, a fim de se obter um conhecimento científico melhor fundamentado sobre qualquer assunto, far-se-ia necessária uma metodologia que levasse em conta não apenas o que estaria sendo observado e como isso estaria sendo feito, mas que examinasse conjuntamente o próprio observador. Segundo a compreensão daquele filósofo, o conhecimento de um observador sobre dado objeto é produzido e, por vezes, deturpado durante o próprio processo de sua construção, mediante suas inferências a

29 Pede-se licença para a autocitação, a seguir, de algumas reflexões a respeito retiradas de um trabalho mais extenso sobre o tópico, porém da perspectiva de Hume, e publicado em 2021 como um capítulo do livro *XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS – Filosofia Moderna/Hegel/Marx/Filosofia Política. Vol. 3.*

respeito das impressões que possui sobre o objeto em questão. Essa seria, grosso modo, a maneira segundo a qual seriam geradas ideias e que, conforme suas qualidades (abrangência, veracidade e relevância), poderiam vir a caracterizar-se como preconceitos. Hume, então, propunha, em sua obra *Da origem das ideias* (Livro I, Parte I, Seção I), que haveria dois mecanismos distintos de percepção da mente humana: as impressões e as ideias, e que a diferença entre esses dois gêneros estaria no grau de vividez ou intensidade com que penetrariam o pensamento ou a consciência de alguém. Por assim dizer, as ideias seriam o mais fraco desses dois mecanismos, pois dependeriam das impressões para existir, sendo daquelas apenas imagens ou reflexos no pensamento e/ou no raciocínio. Hume igualmente defendia a classificação das percepções humanas sob duas formas: simples ou complexas. Para ele, percepções simples seriam, por exemplo, uma cor, ou um sabor, ou uma temperatura de um objeto tomados isoladamente. Já um exemplo de percepção complexa seria qualquer coisa tomada inteiramente, uma maçã que fosse, pois, sendo um só objeto, teria simultaneamente várias impressões distintas e não correspondentes entre si: cor, cheiro, sabor, textura, peso, dentre outras qualidades perceptíveis aos sentidos. De similar maneira, toda ideia simples derivaria de uma impressão simples que lhe corresponderia e representaria com exatidão. O mesmo, contudo, não se pode dizer de uma ideia complexa, pois ainda que alguém pudesse, por exemplo, pensar na cor vermelha (ideia simples) de uma rosa, cuja imagem em sua mente fosse exatamente igual à cor do objeto imaginado, o mesmo não poderia ocorrer ao se imaginar um objeto complexo, por exemplo, uma cidade em que se esteve, pois essa imagem seria incompleta e inexata. Em todos os casos, conclui o filósofo sobre como são formadas as ideias:

Vemos que qualquer impressão, da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e da qual difere apenas nos graus de força e vividez. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões (HUME, 2001, p. 29).

Hume também reconhece que poderiam existir ideias que se formariam a partir de outras ideias. Consequentemente, ele se convenceu de que não haveria ideias inatas, nem mesmo as que se referissem à paixão e ao desejo, que seriam precedidas de outras percepções das quais derivaram e às quais representam. Hume destaca ainda que as impressões poderiam ser “de sensação”, quando têm origem na alma e seriam de causas desconhecidas, ou “de reflexão”, se provenientes em sua maior parte das ideias. Ou seja, quando dada impressão

atingisse um sentido, a mente faria uma “cópia” dessa impressão que permaneceria sob a forma de ideia nova mesmo após seu fim. Essa ideia nova, por sua vez, que teria um valor em si de prazer ou dor, ao retornar à mente, produziria novas impressões de desejo ou repulsa às quais Hume denominou “impressões de reflexão”. Por sua vez, as impressões de reflexão seriam, então, copiadas novamente pela memória e pela imaginação, gerando novas ideias e assim sucessivamente. Na *Seção III* de seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume assenta mais elementos à base da sua teoria causativa ao explicar e diferenciar as faculdades da memória e da imaginação. Segundo suas reflexões, as impressões reapareceriam à mente por meio de duas faculdades: a memória (ideias que, ao ressurgirem, possuem uma vividez semelhante à percepção original de seu objeto) e a imaginação (que seria uma ideia completamente desprovida de sua vividez inicial). Seria, pois, mediante este mecanismo mental que a imaginação teria, enfim, a liberdade para transpor e transformar ideias originais. Além disso, as ideias da imaginação poderiam ser conectadas entre si através de propriedades por Hume denominadas de *semelhança*, que consistiria no câmbio de dada ideia por outra parecida (o caso das fantasias); *contiguidade*, que diz respeito à qualidade da imaginação em interconectar objetos espaço temporalmente; e *causa e efeito*, que trata de como dadas ideias evocariam outras à mente. A tal respeito o filósofo assim se manifesta:

Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações, devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações (HUME, 2001, p. 35).

O encadeamento descrito no supracitado trata unicamente da assertiva de que as relações recíprocas das ideias se enfraqueceriam a cada interposição e que é isso que Hume denomina de *causalidade*³⁰ ou *causa e efeito*. Logo, Hume acreditava que as probabilidades de causa seriam variadas, porém, todas derivariam do princípio da associação de ideias a dada impressão presente. Aquelas, todavia, poderiam ser classificadas como: (1) *associação por conjunção*, quando a frequência com que dados objetos são observados juntos conduziria à crença de que estariam sempre relacionados ou se equivaleriam, por exemplo, por órgãos de imprensa veicularem frequentemente notícias sobre atentados terroristas sendo executados por grupos islâmicos, a opinião pública passa a crer e a associar (equivocadamente) o terrorismo ao islamismo e vice-versa, de maneira que, mesmos se tomadas isoladamente tal atitude

30 Segundo o autor, a causalidade seria, inclusive, a razão pela qual as pessoas se subordinariam a regras sociais e a governos, ou seja, seria pela ideia de autoridade atribuída, ou associada, a dada instituição e/ou pessoa que alguém, a tais, se submeteria – o chamado argumento de autoridade (HUME, 2001).

desesperada de violência e a religião islâmica, a ideia de associação entre ambas se faz presente amiúde; (2) *contrariedade da experiência observada*, quando existe dada contrariedade na experiência e na observação. Explicativamente, haveria inferências que surgiriam não tendo por base a quantificação numérica majoritária de determinadas ocorrências mas, justamente, suas exceções, isto é, de já, em algum momento, ter existido ao menos uma contrariedade ou falha em tais ocorrências, o que Hume chama de *crença hesitante quanto ao futuro* – por exemplo, há pessoas que acreditam que viajar de avião não é seguro (por mais que dados estatísticos provem o contrário) e a explicação para isso está no simples fato de já haver ocorrido acidentes aeronáuticos em momentos pontuais da história.

Nas postulações acima, observa-se que Hume buscou uma compreensão do papel da imaginação para a produção de juízos, os quais, conforme explicado, nem sempre seriam coerentes com a realidade e, por isso, engendrariam ideias errôneas e generalizações equivocadas, ou seja, segundo aquele, assim seriam gerados os preconceitos. A esse respeito, Hume aduz ainda que por mais que determinada generalização perca seu poder de influência sobre a razão, depois que dados objetos seus fossem, em parte, equivocadamente associados entre si, tais distorções tenderiam a perdurar, e acrescenta: “Quando nos acostumamos a ver um objeto unido a outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que não pode ser evitada por ela.” (HUME, 2001, p. 180). Por tais motivos é que se poderia afirmar que os estereótipos possuem um poder social destrutivo uma vez habitando o conhecimento popular e, depois, sendo disseminados com o passar das gerações.

Por não se tratar da ênfase investigativa desta dissertação, não há de se aprofundar de que forma é que determinados objetos podem ter sua perspectiva alterada, no curso do tempo, na mente humana segundo Hume. Nada obstante, aqui resumidamente, Hume, no *Livro I, Parte IV* de seu tratado, explica que pelo fato de a natureza humana não conseguir acompanhar constantemente o estado dos objetos ao seu redor, sua mente encontra uma forma de gerar uma sensação de ciência do mundo exterior por meio das faculdades da memória e/ou da imaginação que guardam ou modificam a imagem do objeto, cada uma a seu modo, para uso posterior. Isto é, em concordância ao já explicado, a mente acostumada a determinados estímulos e fazendo costumeiras associações a seu respeito, assume determinada regularidade às apreensões do tipo causa e efeito – a tais “leviandades de juízo” Hume denominou *circunstâncias supérfluas* – , que por aparecerem frequentemente em conjunção às causas essenciais de algo, dirigem a mente a conclusões infundadas,

influenciando decisivamente na imaginação de alguém, mesmo quando as causas essenciais de algo estão ausentes.

Enfim, a causalidade humeana traz uma possível explicação para como são engendrados os preconceitos, entretanto, a questão é que apesar de os costumes exercerem considerável influência na formação de juízos, aqueles não são os únicos responsáveis pela construção da opinião a respeito de algo e dos preconceitos. Hume mesmo, ao tratar sobre o conceito das *regras gerais*, assume que há uma medida de contradição referente à atuação destas no estabelecimento de uma crença. Para ele, isso se torna evidente quando deveria haver a sobreposição de regras gerais novas sobre outras anteriores, mas, na prática, os efeitos destas ainda incidem sobre a razão, pela disposição de caráter da pessoa. Resumidamente, isso implica dizer que para Hume a questão moral pessoal é um fator decisório de juízos, independentemente se racionais ou não. Para ele a razão é algo distinto da moral e esta não deriva daquela. Segundo ainda suas observações, a moral exerce influência sobre afetos e ações, sobrepondo-se às regras gerais e, por fim, decidindo sobre os juízos. Em seus próprios termos: “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões da razão.” (HUME, 2001, p. 497). Ou seja, o que este filósofo está afirmando é que a razão quando da formação de juízos, só é geralmente aceita se puder servir como pretexto ou confirmação a algo que é lhe anterior, tais como crenças pessoais, desejos, valores morais, quer bons ou ruins, etc. Enfim, o argumento racional acaba sendo apenas um alibi para se conseguir aquilo que já era desejado independentemente se este é moralmente correto ou não.

Em síntese, os argumentos dispostos por Hume se por si sós não tornam evidente de forma plena e indubitável como são formados os preconceitos, ao menos levantam a suspeita de que esses sejam em parte oriundos de associações generalizadas, conscientemente ou não, e, em parte, procedentes de valores morais e/ou motivações outras de caráter pessoal. E como tal, os preconceitos seguem como motivação para injustiças e conflitos de ordem social, não sendo raras as ocasiões em que, conforme anteriormente mencionado, são transformados em discursos de ódio e de intolerância, com intenções políticas e repercussões violentas.

Em seu *Dicionário filosófico*, Voltaire (2018), ao tratar do vocábulo *Preconceitos*, não o define no sentido de hostilidade e/ou de desprezo por algo ou alguém, antes como uma opinião sem fundamento sério ou análise crítica, formada antecipadamente. Contudo, valendo-se ainda dessa definição, ele não deixa de tecer suas críticas à religião institucionalizada e estatizada de sua época, preocupada apenas com a doutrinação e não com

o ensinamento da compreensão e do livre-pensamento – eis, a título de explicitação um fragmento do referido:

O preconceito é uma opinião sem julgamento. Assim, em toda a terra, se inspira às crianças todas as opiniões que se quiser, antes que elas possam julgar. Há preconceitos universais, necessários, e que constituem a própria virtude. Em toda parte se ensina às crianças a reconhecer um Deus remunerador e vingador; ensina-se a respeitar, a amar os pais; a considerar o roubo como um crime, a mentira interesseira como um vício, antes que possam imaginar o que é um vício e uma virtude. Há, portanto, preconceitos muito bons: são aqueles que o juízo ratifica quando se raciocina (VOLTAIRE, 2018, p. 413).

Sem embargo, o que também se observa nesse excerto é o caráter ensinável do preconceito, como ele pode ser passado entre gerações. Esse é precisamente outro ponto que interessa ser comentado neste subcapítulo, pois também aqui é possível se traçarem paralelos comparativos entre o preconceito, a moral, a tradição e a intolerância. Como exemplo disso e da citação de Voltaire, tome-se a seguinte assertiva: “Toda criança nasce ateuista.” (HOLYOAKE, 1847, p. 519, tradução nossa) – sendo que “ateuista” aqui está no sentido de desprovidimento de crenças religiosas. Ora, se todo ser humano nasce desprovido de religião, todos se tornam crentes, via de regra, apenas por intermédio de seus pais ou da sociedade em que vivem, sendo assim ensinados a crer na existência do sagrado como poder regente de sua vida, da ordem estabelecida e do universo. De semelhante modo as novas gerações aprendem a odiar e rechaçar ou a respeitar e acolher o, assim chamado, “diferente”. São, pois, as gerações presentes que ensinam às novas a serem preconceituosas e intolerantes, mas, igualmente, é cada geração e cada indivíduo, motivados por suas próprias ambições, que desenvolvem e se utilizam dos preconceitos e da intolerância, a fim de conseguirem o que lhes é de interesse. Além disso, considerando as reflexões de Hume supracitadas, pode-se afirmar que as pessoas que lançam mão de preconceitos e da intolerância, também o fazem justificados pelos valores morais imperantes na sociedade a que pertencem. Valores morais esses que, por sua vez, também surgem como justificativas para a dominação dos mais fortes, isto é, das maiorias socioantropológicas (em nosso contexto globalizado ocidental atual: o macho, branco, heterossexual, norte-americano ou europeu, protestante ou simplesmente “cristão”, patriarcal, conservador, etc); valores morais esses desprovidos de valores éticos, pois a ética é, por natureza epistemológica própria, um conceito que, obrigatoriamente, levam em consideração a alteridade, o que evidentemente não é o caso quando os preconceitos e a intolerância se fazem presentes.

Resumindo, o que se viu neste capítulo é que a falha em se reconhecer a espécie humana como múltipla em sua caracterização e formas de expressão, quer de uma perspectiva ontológica, quer socioantropológica, é uma falha ética, é uma falha por não se atribuir aos outros isonomia de direitos, de liberdades e de participação social. É nesse sentido, portanto, que se desloca o problema da intolerância, inclusive da religiosa, para o âmbito da ética, independentemente se tal falha é acidental ou deliberada. É por isso que se faz imperiosa a reflexão filosófica³¹ às religiões verdadeiras (aquelas que têm uma preocupação humanística), a fim de que a construção das suas cosmologias sejam éticas. Por quê? Porque estando a reflexão filosófica descompromissada com a verdade religiosa, consegue avaliar, sem tomar partidos, as relações humanas e suas estruturas sociais, buscando os fundamentos universais à ética, que é a única base sólida para fundamentar a construção comunitária de uma sociedade que almeja concórdia e equidade entre seus concidadãos.

31 Segundo Chauí (2000), a reflexão filosófica significa um movimento pelo qual o pensamento volta-se para si próprio e se questiona. E se questiona sobre o quê? Sobre os motivos, as razões e causas, sobre o conteúdo e o sentido, e a intenção e finalidade de tudo que se pensa, se diz e faz. Não se está aqui sugerindo que a filosofia se ocupe em avaliar e determinar as práticas religiosas, mas que as religiões se valham de um pensamento sistemático e crítico, isto é do pensamento filosófico, para se avaliarem a si próprias – também se está afirmando que não cabe a um cristão, por exemplo, dizer como um umbandista deve viver sua religião. A reflexão filosófica deve partir de cada religião para a si própria avaliar, para avaliar a sua cosmovisão em particular. Ou como diz Marcondes: “A filosofia corresponde a um método para se atingir o ideal em todas as áreas pela superação do senso comum, estabelecendo o que deve ser aceito por todos, independente de origem, classe ou função. É isso que significa a universalidade da razão.” (2000, p. 51).

5. ÉTICA COMO FUNDAMENTO DA PAZ

Conforme exposto no capítulo primeiro deste trabalho e, indiretamente, nos demais, o Iluminismo ocidental não deu conta de resolver todos os problemas que envolvem as religiões em seu tempo, muito menos os demais embates éticos da humanidade, deixando de herança à Pós-modernidade a “crise da razão” como debate filosófico permanentemente aberto. Enquanto isso, o mundo testemunha a manutenção de semelhantes estruturas de dominação às do período Iluminista (apenas, agora, em roupagens novas), e que são responsáveis por injustiças e violências sociais, duelando contra a ética e destruindo a paz humana. É como se a Razão – aqui personificada – tivesse perdido a razão e abandonado a ética, fixando-se apenas nas necessidades materialistas imediatas de exploração dos recursos planetários e humanos, para acúmulo de capital das grandes corporações, multinacionais e instituições financeiras, que herdaram o espaço conquistado pela burguesia esclarecida. É como se assistíssemos à revitalização do mundo feudal, em que superestruturas de cunho capitalista assumem o papel de reinos; em que a mídia, uma formação escolar não crítica, tecnocrata apenas, e, novamente, as religiões alheias à realidade socioeconômica humana e à ética, assumem o papel de modelagem e controle das massas; onde os Estados e seus cidadãos assumem o papel servil e oprimido de sustentar a abundância e o luxo desses novos suseranos.

Portanto, se assim considerarmos que o racionalismo iluminista acabou por ocupar-se mais com a preocupação científica em manusear a matéria e a preocupação política e econômica em manter, com a derrubada das monarquias, o poder e os privilégios dos que assumiram o lugar da nobreza, então fica mais fácil compreender a crítica que Trías faz ao racionalismo burguês ao falhar na moldagem de um devir ético e justo, e das religiões em alcançar um ideal ético comum entre as mesmas, condições essas *sine qua non* para a paz mundial. Ou em suas próprias palavras: “Essa razão proclamada por nossos antepassados ilustrados foi cega em relação a tais substratos religiosos que agora surgem com inusitada força e vigor.” (*apud* DERRIDA *et al.*, 2000, p. 109). Por “substratos religiosos”, Trías se refere aos grupos fanatizados que têm se soerguido num mundo de ordem excludente, injusta e violenta. Esses substratos surgem, então, em nome da religião e de um mundo justo segundo seus ideais de justiça, porém com o emprego da violência, do discurso de ódio aos seus diferentes, de práticas intolerantes e de crenças supersticiosas³², assim agravando os conflitos

32 Aqui não apenas o desvio do sentimento e motivação religiosa para credices, para a irracionalidade, mas no sentido literal do termo latino *superstitiōne*, isto é, ao *resto de velhas crenças*. Mas não, obviamente, significando os substratos religiosos anteriores a imposição pelo Império Romano de sua religião oficial, quando o termo foi forjado (TRÍAS *apud* DERRIDA *et al.*, 2000), mas referindo-se àquilo que está “desatualizado” nos sistemas religiosos vigentes em relação às exigências do mundo globalizado do século XXI.

sociopolíticos no mundo e, também, dificultando a construção coletiva de um *ethos*³³ pacífico, tolerante e apoiador da diversidade humana em todas as suas formas de expressão, não apenas nas relacionadas ao fenômeno religioso.

Evidentemente, Chauí (2000) sobre o tema da violência e da ética, aqui comentado, argumenta que as várias culturas e sociedades, não definem a violência da mesma maneira, dando-lhe conteúdos diferentes, segundo tempos e lugares. Todavia, malgrado tais diferenças, determinados aspectos da violência são percebidos do mesmo modo ainda que em culturas e sociedades distintas, permitindo-se assim a construção de valores éticos comuns (universais, portanto) para regular as relações intersubjetivas e interpessoais, e, assim, garantir tanto a integridade física e psíquica de seus membros, como a conservação de tais organizações sociais. De fato, esse também é o ponto de vista compartilhado por Voltaire que nos seguintes termos defende a ideia de uma ética universal:

Creio, pois, que as idéias de justo e de injusto são tão claras, tão universais quanto as de saúde e de doença, de verdade e de falsidade, de conveniência e de inconveniência. Os limites do justo e do injusto são muito difíceis de estabelecer, assim como é difícil de limitar o estado intermediário entre saúde e doença, entre a conveniência e a inconveniência das coisas, entre o falso e o verdadeiro. Mesclam-se os matizes, mas as cores definidas ferem todos os olhares. Por exemplo, todos os homens admitem que se deve devolver aquilo que se pediu emprestado; mas sabendo, com certeza, que aquele a quem devo dois milhões irá usá-los para subjugar minha pátria, devo devolver-lhe essa arma funesta? Eis onde os sentimentos se dividem. Entretanto, de modo geral, devo manter meu juramento desde que dele não resulte algum mal. Disso ninguém jamais duvidou (VOLTAIRE, 1978, p. 319).

Ou seja, a crença de ambos os filósofos na possibilidade de uma universalidade ética converge para um mesmo entendimento de paz, o da não violência, o da inviolabilidade da vida humana. Aquela renomada filósofa brasileira complementa esse pensamento nas seguintes palavras:

Nossa cultura e sociedade nos definem como *sujeitos* do conhecimento e da ação, localizando a violência em tudo aquilo que reduz um sujeito à condição de objeto. do ponto de vista ético, somos *pessoas* e não podemos ser tratados como coisas. Os valores éticos se oferecem, portanto, como expressão e garantia de nossa condição de sujeitos, proibindo moralmente o que nos transformem em coisa usada e manipulada por outros (CHAUÍ, 2000, p. 337).

A ética é, pois, normativa por determinar o alcance das ações humanas. Mas, para que haja ética se faz necessário, primeiramente, que haja o agente consciente, e é nesse sentido que a razão, objeto da exaltação iluminista, tem a sua importância já que é por meio dela,

33 Diz-se da cultura de características determinantes duma coletividade.

também, que o ser humano consegue avaliar seu mundo sem as lentes da religião ou de qualquer outra forma de dogmatismo, é por meio dela que se consegue compreender e separar juízos de fatos e juízos de valores (CHAUÍ, 2000). Ou nos termos próprios da filósofa:

Para que haja conduta ética é preciso que exista o agente consciente, isto é, aquele que conhece a diferença entre bem e mal, certo e errado, permitido e proibido, virtude e vício. A consciência moral não só conhece tais diferenças, mas também reconhece-se como capaz de julgar o valor dos atos e das condutas e de agir em conformidade com os valores morais, sendo por isso responsável por suas ações e seus sentimentos e pelas consequências do que faz e sente. Consciência e responsabilidade são condições indispensáveis da vida ética (CHAUÍ, 2000, p. 337).

Seja como for, o estudo da ética é extenso e mesmo não sendo poucos os que dedicaram a refiná-lo a ética kantiana ainda serve como uma importante base para se pensar o fazer humano, como no trecho do pensamento de Chauí supracitado, que relembra a máxima kantiana que diz que nunca se deve tomar o ser humano como um meio, mas como um fim em si. Máxima essa que, reafirmando o valor da pessoa humana e de sua dignidade, justifica ser um dever ético lutar pela emancipação de todas as formas de domínio e opressão humana. Entretanto, importa acentuar que a ética voltaireana não é exatamente a kantiana, isso quanto ao seu ponto de órbita. Ou seja, enquanto Kant a centra no respeito da ideia de um ser humano considerado em sua integralidade como fim, nunca como meio, nas relações sociais; Voltaire centraliza sua ética na liberdade de pensamento, de expressão e de espaço para construir a sociedade a seu modo. Não que ele deixe de considerar, conforme já mencionado, também o aspecto defendido por Kant, ele certamente a considera, mas vai mais além, acreditando que a ética estaria na convivência pacífica e respeitadora de diferentes sistemas morais. Em outras palavras, enquanto Kant acreditava numa moral universal, procedente de Deus, Voltaire entendia que essa não necessariamente era única, podendo inclusive ser múltipla, atribuindo-lhe inclusive características hobbesianas, contratualistas. Diz Voltaire no verbete *Moral universal*, em *O filósofo ignorante*:

A moral parece-me tão universal, tão calculada pelo Ser³⁴ que nos formou, tão destinada a servir como contrapeso a nossas paixões funestas e a aliviar as penas inevitáveis desta curta vida, que desde Zoroastro até Lorde Shaftesbury, vejo todos os filósofos ensinarem a mesma moral, embora todos tenham idéias diferentes sobre os princípios das coisas. Vimos que Hobbes, Spinoza, o próprio Bayle, que negaram os primeiros ou duvidaram deles, entretanto, recomendaram energicamente a justiça e todas as virtudes. Cada nação teve ritos religiosos particulares e, frequentemente, opiniões absurdas e revoltantes em metafísica, em teologia. Mas, desde que se trate de saber se é preciso ser justo, todo o universo está de acordo (1978, p. 322).

34 Neste excerto evidencia-se uma entre as muitas contradições de François-Marie: atribuir a Deus a moral que, noutra parte, ele descreve como produto tão somente social e humano.

Em suma, é importante fazer essas distinções também se tencionando começar a delinear as conclusões às quais se está chegando nesta dissertação. Uma delas é a defesa de uma ética centrada no respeito à pessoa humana, em sua individualidade, mas também que leve em consideração a multiplicidade de opiniões em como essa ética do respeito ao ser humano e da alteridade se deve representar dentro dos sistemas morais, quer laicos, quer religiosos. Logo, não partindo de um único grupo majoritário ou dominador. René Descartes, em *O Homem* (apud DURANT; DURANT, 1965, p. 310), defende que “A ética deve procurar um código moral independente da crença religiosa; não deve depender de Deus para dirigir os homens à moralidade”. Mas a recíproca também é verdadeira aqui, como declara o filósofo contemporâneo Gargani (apud DERRIDA, 2000, p. 138): “Podemos observar que a doutrina política e ética necessita, como todas as coisas, de uma reflexão que é filosófica e também religiosa.”, pois como já amplamente comentado, a religião também tem uma importante função social a cumprir. Enfim, o que se propõe é a ida das religiões, para além de seus preconceitos e dogmatismos, em busca do ser humano e de sua necessidade de ser reconhecido como fim e não como meio para fins, de ser reconhecido em suas liberdades e direitos enquanto indivíduo, salvando-o incondicionalmente pelo bem-fazer, e reescrevendo as práticas religiosas na sociedade – obviamente aqui está inserido o cuidado com outros sujeitos, tais como os animais e os ecossistemas, visto que a existência humana é deles indissociável.

É igualmente relevante lembrar que a ausência de uma preocupação e engajamento das religiões com a construção conjunta de uma ética universal inviabiliza o fenômeno religioso, seja pelos conflitos que esse desengajamento com a salvação (no sentido mais amplo) humana gera, seja pela própria descaracterização das religiões verdadeiras, que têm por finalidade o bem da humanidade. Bem esse que, em sua polissemia, também abarca o conceito de paz para a humanidade. Interessantemente, quando Voltaire, por exemplo, trata da questão da intolerância, ele demonstra uma compreensão de que aquilo que realmente importa é a condição de paz entre as pessoas. De fato, o primeiro termo que está em oposição semântica ao conceito de *intolerância* é a forma positiva do próprio vocábulo – desprovida do prefixo *in*, de valor negativo –, *tolerância*. Mas não somente esse termo está em oposição semântica à intolerância, a palavra *paz* também. E essa ânsia pelo estabelecimento da paz social perpassa toda a obra voltaireana. Talvez, num nível mais profundo e velado do seu pensar filosófico, Voltaire acreditasse que o fim de todas as coisas fosse um estado de repouso absoluto, como expressado neste fragmento do fechamento do *Tratado sobre a tolerância*, “Hoje, quando uma sombra de *paz* deixa em *repouso* todas as sociedades cristãs, após séculos de

carnificinas” (2019, p. 127, ênfase nossa). Claro, de uma perspectiva filosófica político-histórica, tal como a desenvolvida (em parte) por Voltaire, esse “repouso”, essa “paz”, a se perseguir enquanto finalidade existencial humana seria a diluição das tensões e dos conflitos sociais, embora em momento algum ele tenha deixado isso explícito em sua obra. O que se tem de mais “concreto” a respeito em seu trabalho são excertos em que ele defende a ideia de paz social em oposição à intolerância religiosa, por exemplo: ao tratar da relação entre líderes políticos muçulmanos na Turquia e cristãos de diferentes denominações, “Saíamos de nossa pequena esfera e examinemos o resto de nosso globo. O Grão Senhor dos turcos governa em paz vinte povos de diferentes religiões” (VOLTAIRE, 2019, p. 31); ou ao tratar dos protestantes *quakers* no Novo Mundo: “Que diremos dos primitivos, aos quais denominamos quakers por troça, mas que, apesar de certos costumes talvez ridículos, foram tão virtuosos e ensinaram a paz inutilmente ao restante dos homens? Existem cem mil deles na Pensilvânia” (VOLTAIRE, 2019, p. 33). Entretanto, estava nítido para Voltaire que essa paz social só poderia se materializar por disposições políticas em instituir leis que estabelecessem as liberdades de consciência individuais e cúlticas entre as diversas religiões, assim como a laicização do Estado. Dito de outra forma, o Ilustre estava certo de que, para que houvesse uma paz social duradoura, não dava para se fiar meramente na disposição individual em ser tolerante. Por isso ele encerra o *Tratado sobre a tolerância* fazendo o seguinte alerta:

Contudo, hoje, quando uma sombra de paz deixa em repouso todas as sociedades cristãs, após séculos de carnificinas, é neste tempo de tranqüilidade que a infelicidade dos Calas deve causar uma maior impressão, tal como uma trovoadas que retumba na serenidade de um dia de sol. Esses casos são raros, mas acontecem e são o efeito dessa sombria superstição que induz as almas fracas a imputar crimes a qualquer um que não pense como elas (VOLTAIRE, 2019, p. 127).

De fato, em seu *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire (2019, p. 35) dedicou todo um capítulo (intitulado *Como a tolerância pode ser admitida*), para o desenvolvimento dessa opinião. Lê-se nele: “A Alemanha seria hoje um deserto coberto pelas ossadas de católicos, evangélicos, reformados e anabatistas, assassinados uns pelos outros, se a paz de Vestfália não tivesse finalmente produzido a liberdade de consciência.” E ainda:

Não é necessário que tenham templos públicos, nem direito a exercer cargos municipais, nem a receber dignidades: os católicos não os têm em Londres nem em vários outros países. Não se trata em absoluto de conceder-lhes privilégios imensos, nem posições no governo a membros de uma facção, mas de permitir que pessoas pacíficas vivam em paz, de amenizar editos que, em épocas passadas, talvez tenham sido necessários, porém não mais o são (2019, p. 35-36).

Desse modo, faz-se necessário, na compreensão de Voltaire, um movimento político em direção à paz para que essa seja alcançada. Movimento esse que é político não apenas por dizer respeito às esferas administrativas de um Estado organizado e às leis probas para a manutenção dessa forma de associação humana, mas por ser uma ação social tendo como interlocutor o próprio Estado ou seu governo. Trata-se, portanto, de um movimento por direitos e deveres, pela tolerância, pelo respeito ao diferente. O movimento pela paz é, pois, um movimento essencialmente cidadão. Entretanto, um dos empecilhos à sua realização é justamente essa falta de compreensão de seu aspecto político. Silva (*apud* SÍVERES; NODARI, 2021) por exemplo, em seu artigo sobre a história da paz, traz duas conceituações distintas para a ideia de paz: uma a partir da cultura judaico-cristã, outra a partir da cultura romana; a primeira traz uma compreensão de “passividade”, isto é, da ausência de uma ação liberada e prática em direção ao estabelecimento da paz como resolução dos problemas – ela simplesmente estabelece que a paz é a ausência, grosso modo, de problemas. Já a ideia de paz romana remete a uma compreensão de que a paz não acontece por si só, mas que há determinadas situações em que é preciso se arrazoar a respeito e se chegar a termos pelo diálogo ou, por assim dizer, através de “contratos”, para se alcançá-la. Ou nas palavras do próprio Silva:

O hebraico *šalōm* é usado para definir tanto o bem-estar coletivo (ausência de conflitos bélicos entre povos, progresso econômico, alimento para a população) como o individual (ausência de conflitos entre vizinhos, saúde e moradia para cada pessoa). Sem perder as demais dimensões, o termo grego *eirēnē* é preponderantemente utilizado para definir a ausência de guerras. Quanto ao termo *pax*, embora nenhum texto bíblico tenha sido escrito originalmente em latim, a tradução para esta língua imprimiu ao conceito de “paz” uma carga interpretativa provinda do direito romano: paz é um dos efeitos de acordos e contatos entre povos e entre indivíduos (*apud* SÍVERES; NODARI, 2020, p. 227).

Em qualquer dos casos, essas duas concepções de paz, vindas da cultura judaico-cristã e da romana, se tornaram a base cultural e moral da França de Voltaire, assim como do Ocidente em geral. Já Guimarães (2005), por outro lado, argumenta que esse conflito de interpretações sobre a paz traz em si a própria questão do sentido e da possibilidade do conceito do que seria educar para a paz, levando-nos ao questionamento se determinadas práticas de educação para paz não estreitariam sua abrangência, desvirtuando assim tanto a educação para a paz, como o próprio conceito de paz como uma sociedade equitativa, democrática e tolerante.

Na obra, *Educação para paz*, encontra-se a seguinte citação direta que corrobora o posicionamento supracitado:

A paz é uma meta que se pode alcançar somente através do acordo, e dois são os meios que conduzem a essa união pacificadora: um é o esforço imediato de resolver sem violência os conflitos, isto é, evitar a guerra: o outro é o esforço prolongado de construir estavelmente a paz entre os homens. Ora, evitar os conflitos é obra da política: construir a paz é obra da educação (MONTESSORI *apud* GUIMARÃES, 2005, p. 44).

Presentemente, não é objetivo desta dissertação tratar especificamente da questão da educação para a paz, mas se espera aproveitar algumas das reflexões desenvolvidas por Guimarães (2005), em torno da conceituação de paz, para elucidar o que se deseja com a tolerância religiosa e o que tem sido feito em escala mundial nesse sentido, apesar de termos a percepção de que a “defesa da paz” também se faz pela educação formal e informal. Assim considerando, dentre os muitos entendimentos associados à paz, tem-se que ela pode ser um estado mental ou de espírito mediatizado por atitudes, comportamentos, estilo de vida e valores morais, mas também pela ausência da guerra e de qualquer outra forma de violência, incluindo a estrutural manifestada nas desigualdades de renda, de alfabetização ou educação, de acesso a serviços médicos existentes, de poder decisório acerca da distribuição de recursos públicos, etc. Além disso, as diferentes concepções para a paz resultaram, entre outros movimentos, nos assim chamados pacifismos. Esses, por sua vez, assumiram variados vieses, por exemplo: o heroico não violento liderado por Gandhi; o pacifismo idealista e dogmático estruturado em apelos pela paz feitos por líderes religiosos; o pacifismo do liberalismo econômico baseado na liberdade de trocas; o pacifismo jurídico que se vale do direito legal, tal como o conceberam Kant e Abbé de Saint-Pierre; o semipacifismo comunista e socialista marxistas, que estabelecem sociedades sem classes; o pacifismo da hegemonia imperialista que impõe a “paz” pela subjugação militar; e o pacifismo cultural cosmopolita, que visa produzir a paz pela educação e pela cultura. Assim, ao se tratar de paz, evidencia-se que nem todos necessariamente podem ter uma mesma compreensão a respeito. Por conseguinte, a estruturação da paz mundial exige, também, a superação do desconhecimento da multiplicidade de sentidos presentes nas tradições humanas (a grega; a romana; a judaico-cristã; a estoica; a platônica-agostiniana; a humanista-renascentista cristã; a iluminista e a modernista; a romântica; a socialista; a liberal-burguesa; a dos movimentos pacifistas do século XX; a desenvolvida pelo movimento contracultural e da *New Age*, entre outras) sobre a paz (GUIMARÃES, 2004). Por exemplo, no mundo antigo, no imaginário grego, a paz assume a conotação de fecundidade e opulência, relacionada com a Idade Áurea (séc IV a.C.) daquela civilização, período em que vários tratados de paz foram feitos por ela. Mas não

somente isso, a associação da paz com a justiça e a equidade, que os gregos faziam, remete à existência de uma ordem maior, harmônica e bela dada pelos deuses, que as pessoas deveriam zelar e proteger. Por isso a imagem de Atena, a deusa grega da civilização possui tanto uma conotação pacífica (representada com um ramo de oliveira) como guerreira (representada com um capacete). Ao passo que a conhecida *pax romana* é uma acentuação desse conceito grego. Segundo Guimarães (2004), foi Sêneca quem primeiro utilizou essa expressão, ao afirmar que sem a presença do Imperador, como chefe do Exército, a paz romana, imposta militarmente pelo extermínio ou pela sujeição de grupos de oposição, ruiria e conseqüentemente o Império como tal. De fato, de acordo com Zampaglione, sob o domínio imperial romano “o vocábulo *pax* assume gradativamente o significado de segurança estabelecida sobre um sistema centralizado, na qual a ideia de autoridade ocupava uma posição de primado em relação à liberdade.” (ZAMPAGLIONE *apud* GUIMARÃES, 2004, p. 97). Nesse contexto, a paz não seria uma conquista social, mas um dom concedido pelos dominadores para os dominados, desde que estes se submetessem, obviamente, à subserviência daqueles.

Portanto, é a partir da subjugação violenta de pensamentos e grupos divergentes à ordem vigente que aparecem os verbos pacificar e apaziguar, restringindo o conceito de paz à ausência de contrariedades aparentes. Uma reconceituação que, contudo, violenta o próprio caráter democrático e de submissão voluntária à ordem social e ao respeito às liberdades e direitos alheios. Ou seja, com a militarização da paz essa “Deixa de ser associada à justiça e à equidade, como na Grécia, para se vincular à guerra e à vitória.” (GUIMARÃES, 2004, p. 98) – a esse respeito se pode afirmar que a paz militarizada é um movimento assimétrico, emergente como uma ação apenas do Estado ou de uma fração social nele empoderada e não como um movimento coletivo e igualitário; a paz militarizada não é, pois, um ato civilizatório, mas uma atitude repressiva travestida de paz.

Ainda uma outra concepção de paz mencionada por Guimarães (2004) em sua obra é a platônica, que a associa à ordem estabelecida, à concórdia, à calma, à temperança, ao domínio das paixões; paz como atributo do justo, como subordinação das paixões à razão; paz não tanto como o contrário da guerra, mas como elemento unificador de contrários. Uma paz que sobrevém da oposição entre contrários pelo diálogo e pela submissão ao argumento racional. Conceituação essa que será retomada e ressignificada na Patrística e assume, doravante, uma conotação religiosa, isto é, a paz passará a ser o resultado da submissão à vontade de Deus e à ordem estabelecida pela Igreja. Já na Renascença, com o enfraquecimento da cristandade medieval, a organização dos Estados nacionais, a emergência do capitalismo, a ascensão da burguesia, e o surgimento da racionalidade moderna, a simbólica da paz retoma um aspecto

humanístico e racional, naquilo que ficará conhecido como “humanismo cristão”, cuja ênfase recai na ética. Guimarães (2004) traz à lembrança que um dos expoentes do humanismo cristão foi Erasmo de Roterdã (1469-1536) e que defendeu a tese de que a guerra é contrária à natureza e à religião, reafirmando o caráter pacífico da humanidade, uma vez que a própria natureza ensinaria a concórdia, do seu ponto de vista. Erasmo propôs que uma guerra só poderia ser realizada com o consentimento de toda nação, assim atribuindo à paz um aspecto democrático – “O humanismo cristão contribuiu para desconstruir a simbólica romana de paz com sua mediação da guerra, ao mesmo tempo que retoma aspectos do imaginário cristão, tais como a concepção de acordo, pacto e arbitragem.” (GUIMARÃES, 2004, p. 112).

Já na Modernidade reforça-se novamente uma justificativa racional para a paz através da filosofia iluminista, mais especificamente pelo gênero literário da filosofia moderna do direito, como destaca Guimarães (2004), ao tratar da então chamada “paz perpétua”, postulando um direito comum a todos os povos e trazendo um fim para a doutrina da guerra justa defendida na Patrística pela Igreja. Novamente, como proposto por Platão, as querelas entre as pessoas e as nações deveriam ser resolvidas não pela violência, mas pelo diálogo e este fundado na razão e no direito, tendo contribuído enormemente para essa tendência as obras de *Leviatã*, de Thomas Hobbes (1588-1679), e *Tratado Político*, de Espinosa (1632-1677), especialmente por enfatizarem o papel do Estado na consecução da paz. Muitas outras obras produzidas entre os séculos XVII e XVIII também corroboraram essa tendência – interessante, salienta Guimarães (2004) é dentro dessa discussão que Kant lança a semente do que séculos mais tarde se tornaria a Organização das Nações Unidas (ONU), pois propunha ele que tal qual as pessoas livres se associassem para instaurar a paz, os Estados deveriam se confederar para instituir a tal paz perpétua, formando-se assim uma federação de paz. Para esse ilustre, tal liga não visaria ao domínio de um Estado sobre os demais, mas à conservação e à garantia da liberdade a todos os Estados. Em suma, se inicialmente, neste capítulo, defendeu-se a paz como um movimento envolvendo apenas a esfera dos governados e a esfera dos governantes, rumo à liberdade e à equidade, na Modernidade a ideia evocada pela paz perpétua é muito mais abrangente. Ela é um movimento racional, dotado de *status* epistemológico, laico, humanístico, dialógico e de mútua cooperação entre esferas maiores, os Estados organizados. Dessa perspectiva, então, a instituição da paz, deve ser vista como um movimento progressivo, histórico e jurídico, cujo elemento precípua é a reflexão crítica e humanística, fundada no diálogo. A esse respeito Guimarães (2004, p. 115) faz uma interessante reflexão:

Entender a paz como imperativo da razão não significa, porém, compreendê-la como natural, mas sim que deva ser instaurada e instituída. Como a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz, é preciso detalhar positivamente em que consiste o estado de paz internacional. Isso implica uma fundação político-jurídica da paz, pela instituição de relações novas e duradouras: seja internas a um Estado, mediante a democracia, seja externas ao Estado, mediante uma liga de povos, seja universais e relativas a todos, cidadãos e Estados, mediante um relacionamento cosmopolita entre homens e Estados.

Ou seja, a paz foi vastamente conceituada ao longo do curso histórico humano e não pode ter seu *status* epistemológico reduzido à ausência de guerras, ou de conflitos, ou aos armistícios, ou a um estado de tranquilidade da consciência, o repouso, o relaxamento, a passividade, servindo dessa forma, inclusive, como discurso alienante das contradições, das injustiças e mazelas sociais que geram o conflito, e da responsabilidade política que recai sobre todos quanto ao estabelecimento da paz. A paz é um processo que precisa de agentes e do meio sociopolítico para acontecer, pelo que vale a paráfrase de Heidegger feita por Guimarães:

Assim como o broto é na brotação e a semente é na semeadura, a paz é na sua efetuação como realidade, justiça, democracia e direitos humanos. A paz entendida como *physis*, isto é, como algo que nunca declina, aproxima-se da vida e de todas as suas determinações: resplandecimento, penetração, irrupção, mas também surge para..., desabrochar, abrir-se para o aberto (2004, p. 193).

Ou ainda, como se expressou Paulo Freire na ocasião em que a Unesco lhe concedeu, em 1986, o Prêmio *Educação pela Paz*:

De anônimas gentes, sofridas gentes, exploradas gentes, aprendi, sobretudo que a paz é fundamental, indispensável, mas que a paz implica lutar por ela. A paz se cria, se constrói, na e pela superação das realidades sociais perversas. A paz se cria, se constrói, na construção incessante da justiça social. Por isso, não creio em nenhum esforço chamado de educação para paz que, em lugar de desvelar o mundo das injustiças, o torna opaco e tenta miopizar suas vítimas (FREIRE *apud* GADOTTI, 1996, p. 52).

Em suma, é essa percepção política, social e objetiva da conceituação de paz – inclusive superando aquela concepção de paz como negatividade, como a ausência de algo, a citar, das guerras ou dos conflitos físicos –, que é desenvolvida por Küng ao propor a fórmula: “Não há paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não há diálogo entre religiões sem padrões éticos globais. Não há sobrevivência do nosso globo sem uma ética global, sem uma ética universal.” (2004, p. 429-430, tradução nossa). É, pois, essa paz como positividade, associada a experiências humanas tais como a justiça, os direitos humanos, a democracia, a equiparação dos direitos de acordo com as necessidades geradas

pelas diferenças e a não violência, que se compreende como antagônica ao problema da intolerância, inclusive da religiosa. Portanto também está na busca do estabelecimento dessa mesma paz a superação do problema das intolerâncias. Obviamente, conforme tudo que foi levantado sobre o assunto neste trabalho, a questão do estabelecimento da paz mundial não diz respeito apenas às religiões. Não obstante, cabe indagar sobre quais podem ser as contribuições éticas das religiões para a solução dos conflitos a elas referentes e, conseqüentemente, para a instauração da paz universal. Assunto esse que será apresentado a seguir.

5.1 A ética nas religiões

Ao longo desta pesquisa verificou-se, dentre outros apontamentos, que há uma compreensão da religião como instrumento regulador social, pelo papel que ela desempenha na determinação da moralidade ao estabelecer normas de conduta segundo sua cosmovisão, o que não significa necessariamente dizer que aquilo que se dogmatiza e se regulamenta como prática moral pela religião para o crente seja ético. Até mesmo porque, como defendem Nodari e Cescon (*apud* TORRES, 2014, p. 490): “A ética trata de estabelecer o fenômeno moral, fundamentá-lo, dar razões de por que preferimos uns valores a outros ou umas normas a outras, ou simplesmente responder à questão de por que temos de ser morais.” Outra compreensão que se pode ter em relação à religião como instrumento moral na sociedade procede não tanto da análise ética daquilo que ela delibera a respeito, mas da ideia que habita o senso comum de que, por se tratar de uma instituição sacra, a religião obrigatoriamente está comprometida com aquilo que há de correto em termos de valores éticos. Mas será que, impreterivelmente, existe tal justaposição do ético com a religião? Nodari e Cescon deixam patente, na já referida fonte, que para os eticistas laicos reconhecerem a ética como procedente da religião, isto é, como procedentes de uma deidade, é o mesmo que renunciarem à razão, pois não há, em termos concretos, a manifestação da vontade – da palavra, por assim dizer – de um deus no mundo sensível, apenas da subjetividade humana que experimenta o sagrado dentro de um contexto cultural. Ao passo que para as religiões, mormente às reveladas, a distinção entre o bem e o mal, ou seja, o discernimento ético não pode partir do ser humano, apenas de Deus, que é a origem do *Ser*, do *Bem* e da *Verdade*. A respeito desse impasse, a resposta trazida no Iluminismo, ao menos a partir de Kant, não foi objetivamente uma resposta, mas uma evasiva, pois Kant, ao tratar de Deus e da razão, desloca aquele da posição de princípio de tudo para a de uma

[...] mera ideia da razão teórica que carece de base empírica e que, portanto, não pode ser nem conhecido nem demonstrado, mas apenas pensado e a razão prática passa a ser o lugar legítimo para pensar a questão de Deus na medida em que se pode insistir na função moral da referência a Deus e na complementaridade entre moral e religião (NODARI; CESCOON *apud* TORRES, 2014, p. 495).

O que implica dizer que o importante a respeito de Deus não é a comprovação da sua existência, mas a influência que o conceito *Deus* exerce sobre a deliberação moral humana. Posto de outra forma, o que temos, a cabo, em Kant não é a resposta se a moral procede ou não de Deus, mas a apresentação de um referencial ético para avaliar a moral: o ser humano, e esse enquanto valor absoluto; um ser que possui valor, nunca preço; que só pode ser tomado como fim, nunca como meio, conforme já comentado.

Enfim, a resposta à questão da submissão da ética à religião não é simples pois, quando acontece essa submissão, corre-se o risco de se incorrer nos problemas do fundamentalismo, do fanatismo e do proselitismo. Por outro lado, como colocam Nodari e Cescon (*apud* TORRES, 2014), não se pode, também, simplesmente reduzir a religião a dada compreensão ética, pois a religião também comporta símbolos, crenças e ritos com valores e identidades próprias, além da responsabilidade com o estabelecimento da moral de seus adeptos. Ademais, a própria ética não possui em si um valor absoluto, ainda que ela seja tomada como um parâmetro para se aferir a moral. A ética, como a moral, forma-se em decorrência de determinado contexto sócio-histórico; ela é consequência do conhecimento de cada época e, portanto, está em constante evolução relativa, segundo o saber humano. Tome-se, por exemplo, a questão do aborto na cultura ocidental contemporânea, quando se entende que é contrário à moral qualquer ato contra a vida gestativa humana. A ética, que reflexiona sobre o correto nas relações entre o seres, corroborará esse posicionamento, porém, somente até o momento em que descobre que: a vida embrionária humana só se torna um ser humano depois de um determinado número de semanas de gestação, não podendo se considerar um aborto como um atentado contra a pessoa humana antes disso (KÜNG, 2015); que uma maternidade não planejada em uma família de baixa renda pode ter tanto o custo da exclusão radical da participação dessa mãe – da mulher antes de tudo – enquanto sujeito social e produtivo, dentro de uma sociedade com direitos assimétricos pelo fato de ser patriarcal, como coloca em risco de sucumbência a própria família em questão por falta de recursos (MURARO, 1985); que uma gestação por malformação fetal, levada até o fim, pode custar a vida da mãe; que uma gestação nem sempre é da vontade da mulher que a sustem. Diante dessas e de outras condições (que não estiveram patentes em todos os momentos do

conhecimento humano) é que se vai buscar uma compreensão ética para avaliar uma moral taxativa contra o aborto. Mas esse é um assunto que extrapola o campo investigativo desta dissertação, aqui trazido, em primeiro lugar, para exemplificar o caráter não absoluto da reflexão ética, mas que pode igualmente servir para demonstrar a influência da moral religiosa sobre a população crente, tendo-se em vista que, no presente contexto sociopolítico e religioso brasileiro, esse tema é abordado de maneira simplista e reducionista por igrejas – isto é, limitando à luz do “não matarás” da Bíblia, sem hermenêutica, sem análise conjuntural –, e de maneira populista por políticos representantes de elites e oligarquias conservadoras no País, cujo interesse está não nas pautas moralistas que defendem (do contrário as aprofundariam com as devidas reflexões e considerações sociais e econômicas), mas na manipulação da opinião pública para tentar impedir a chegada de uma nova proposta social, não patriarcal, com isonomia de direitos entre os sexos, entre as minorias socioantropológicas, e com a partilha mais justa dos frutos do trabalho humano e das responsabilidades sociais.

Recapitulando, Nodari e Cescon, em seu artigo *Ética e religião* (*apud* TORRES, 2014), contribuem para este debate demonstrando que ética e religião são autônomas, possuindo identidade própria e que, apesar de ser possível pensar a ética sem religião e de não ser possível pensar a religião sem a ética, é importante à humanidade o diálogo entre ambas, não apenas porque pelo diálogo a ética pode dar à religião racionalidade e autocrítica, mas porque tanto a ética como a religião têm em comum o bem humano. Posto nas palavras de Nodari e Cescon (*apud* TORRES, 2014, p. 502):

No final, percebemos a necessidade de diálogo entre ética e religião. Dialogar é uma necessidade irrenunciável para todos e dialogar nos humaniza e nos torna pessoas. É difícil para todos. todos temos de buscar métodos e modos adequados. E isso não é questão de fé, mas de razão.

Portanto, de uma perspectiva filosófica, pode-se dizer que não há obrigatoriedade para uma sobreposição entre ética e religião. A própria História tem demonstrado diversas ocasiões em que a religião falhou em atingir ideais éticos, a citar, o próprio objeto de estudo deste trabalho: a intolerância religiosa. De fato, é a partir desse problema que se questiona aqui o valor da religião na sociedade. Afinal, a religião é um elemento harmonizador das tensões e dos conflitos humanos ou uma justificativa para os preconceitos, as violências, as intolerâncias e as segregações? Da conclusão do primeiro capítulo do *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire parece ter em mente esse mesmo questionamento ao pedir que se avalie a natureza do caráter ético da religião:

Ou os juizes de Toulouse, impulsionados pelo fanatismo do populacho, fizeram supliciar um pai de família inocente, uma atitude que não tem qualquer justificativa; ou esse pai de família e sua mulher estrangularam seu filho mais velho, ajudados nesse parricídio por um outro filho e por um amigo, algo que não se encontra na natureza. Em qualquer desses casos, o abuso da religião mais santa que existe acabou por produzir um grande crime. É, portanto, do interesse do gênero humano que examinemos se a religião deve ser caridosa ou bárbara (2019, p. 20-21).

Ao levantar tal incerteza sobre a religião, mais especificamente sobre o catolicismo, o que o filósofo indica é que é mister a construção de uma ética, em nome da humanidade, dentro do fenômeno religioso, se esse quer ter preservado seu espaço na sociedade, a fim de edificá-lo e preservá-lo. Ora, conforme já comentado, os valores morais surgem como justificativas para a ordem estabelecida de dada associação humana, da necessidade de se prover respostas práticas, imediatas, ao que não se tem uma compreensão muito clara e, por vezes, falha-se de uma perspectiva ética em se separar o “certo” do “errado”, sem a devida reflexão crítica a respeito dos fatos, sobretudo quando envolvem a heterogeneidade da pessoa humana em todos os seus aspectos.

Hans Küng (2004), em seu trabalho investigativo sobre a ética no fenômeno religioso, convenceu-se de que existe uma ética primordial nas religiões apesar de eventuais contradições. Ao tratar, por exemplo, de normas éticas não escritas entre os povos autóctones australianos, ele afirma que não há, entre eles, povo sem religião e muito menos sem um código ético, ou seja, sem regras e critérios muito precisos. Essas religiões e o código ético desses povos são, todavia, transmitidas e preservadas através de histórias, parábolas e símiles de suas tradições orais, sendo, em última análise, a base de sua sociedade e, por comparação, de todas as outras formas de associação humana. Ou seja, existem certos padrões éticos básicos muito similares em todo o mundo; padrões a que ele chama de “ética primordial” e que constitui segundo seu entendimento o núcleo de uma ética comum à humanidade, de uma ética universal. Por exemplo:

Os “povos primitivos” não receberam tábuas da lei, com um mandamento como “não furtarás”, mas têm senso de reciprocidade, justiça, generosidade (por exemplo, quando dão presentes uns aos outros). Eles não têm um mandamento como “não matarás”, mas têm um profundo respeito pela vida (por exemplo, na forma de resolver conflitos e punir a violência). Eles não conhecem o mandamento “não fornicarás”, mas conhecem certas regras para a coabitação dos sexos (por exemplo, aquela que proíbe o incesto e rejeita a licenciosidade). Eles não conhecem o mandamento divino de “honrar seu pai e sua mãe”, mas professam grande respeito pelos idosos (e, ao mesmo tempo, amor pelas crianças) (KÜNG, 2004, p. 45, tradução nossa).

Tal ética universal teria assim (sincronicamente) seu fundamento não apenas nas normas básicas comuns às diferentes religiões, mas (diacronicamente) nas normas básicas das civilizações humanas, normas essas que já eram válidas antes mesmo que houvesse fontes escritas, cujo valor ético foi (e é) posto à prova pelo tempo, pela evolução da compreensão humana de si e do seu agir em relação ao outro. É justamente nesse sentido que as diferentes religiões trazem consigo muito a contribuir para a elaboração de uma norma ética coletiva que sirva de parâmetro para a intercooperação entre as mesmas. A ética universal de Küng é, pois, provada e modelada pelo tempo; uma ética que vê unidade nas religiões justamente pelas reformas que elas se permitem sofrer. Uma ética que se funda não apenas no relacionamento do ser humano com o divino, mas daqueles entre si e com as outras formas de vida no planeta e seus sistemas. Como exemplo disso, ao citar³⁵ o monge hindu Swami Vivekananda, Küng escreve:

Uma condição indispensável da ética é, segundo Vivekananda, a orientação, possível de múltiplas maneiras, em relação ao divino: “Toda alma é potencialmente divina. O objetivo é manifestar essa divindade interior, controlando a natureza interior e internamente. Faça isso por obras ou por culto religioso ou por controle psíquico ou filosofia – ou por todas ou apenas por uma dessas coisas – e seja livre. Essa é toda a religião; doutrinas, dogmas, rituais, livros, templos ou formas: tudo isso são detalhes de segunda ordem.” Como um bom hindu, Vivekananda não só ataca a hipervalorização da doutrina, dogma e ritual, mas, ao mesmo tempo, defende a compatibilidade e complementaridade dos três ou quatro caminhos práticos do hinduísmo: ou o caminho da meditação (yoga) ou o caminho do conhecimento. (*jnana*), sejam obras (*karma*) ou amor a Deus (*bhakti*), todos eles levam ao mesmo objetivo, o único Deus (VIVEKANANDA *apud* KÜNG, 2004, p. 139, tradução nossa).

Curiosamente Swami Vivekananda presidiu o primeiro evento do Parlamento das Grandes Religiões, em 1893, tendo sido sua proposta na ocasião o esforço entre as religiões para a criação de uma religião ideal universal para todas as pessoas. Entretanto, um século mais tarde o mesmo parlamento publicaria, em vez disso, uma declaração sobre uma ética universal, ou seja, a favor de uma ética humana comum às pessoas de todas as religiões e filosofias – assunto esse que será tratado mais adiante neste capítulo a respeito do qual interessa adiantar apenas que já existe um movimento de escala global preocupado com a paz inter-religiosa que compartilha uma compreensão de que os imperativos éticos aos quais as pessoas devem obedecer são fundamentalmente os mesmos em todas essas religiões. Tanto é o caso que essa influência ética deixada pela religião tem possibilitado a edificação de

³⁵ Lamentavelmente não há como citar todos os exemplos dados por Küng, nem esses abrangem por si todas as religiões. Então, esta dissertação se limita a citações que seu autor julga de maior relevância.

sociedades pluriculturais, onde impera a harmonia étnico-religiosa. Um exemplo a esse respeito é a cidade-estado de Singapura onde milhões de pessoas das mais variadas culturas e religiões convivem pacificamente; um lugar onde guetos não são permitidos, onde o governo tem seguido programaticamente uma política de equilíbrio multicultural e de harmonia religiosa, onde diferentes religiões têm direitos iguais, e a incitação ao ódio e à discórdia é severamente punida por lei. Um lugar onde os assim chamados “valores asiáticos”, que são uma herança do confucionismo, fundamentam as práticas sociais, sendo eles: a comunidade tem precedência sobre o indivíduo, mas a comunidade respeita e protege o indivíduo; a família é a base da sociedade; os problemas devem ser resolvidos por consenso, não por confronto; a harmonia étnico-religiosa deve ser promovida (KÜNG, 2004).

Em se tratando do confucionismo, esta é sem dúvidas uma das religiões mais preocupadas com questões práticas da ética entre as pessoas. Para ele não importam as decisões dos oráculos, mas sim as decisões éticas das próprias pessoas. É uma religião que não está interessada em despertar as forças mágicas da natureza, mas as forças morais do homem. Em outros termos, não importa o que prega a religião, mas que transformações éticas ela traz ao ser humano. A ética do confucionismo é uma ética político-moral ancorada na família, uma ética que vê um vínculo entre a virtude pessoal e o bem do Estado. Nesse sentido sua preocupação é estabelecer uma ética social. Portanto, as pessoas, dentro do confucionismo, devem aspirar a uma relação harmoniosa entre si e com a natureza (KÜNG, 2004).

Outro exemplo da ética confucionista, e que se assemelha com a cristã, séculos mais tarde, é a trazida por Küng no excerto abaixo:

Foi perguntado a Confúcio: “Existe uma palavra que possa servir de padrão de conduta ao longo da vida?” Aqui está sua resposta: “Reciprocidade (*shu*)”. Porque “humanidade” significa, de forma concreta, consideração e tolerância mútua: *shu*, para Confúcio a fórmula abreviada da regra de ouro que segue: “O que você não deseja para si mesmo, não faça para os outros” (15.24). Aqui, então, meio milênio antes do Sermão da Montanha de Jesus, a mesma regra geral de comportamento que no Evangelho é formulada positivamente: “Tudo o que você quer que os homens façam a você, faça a eles também.” (Mt 7.12) (KÜNG, 2004, p. 175, tradução nossa).

Na citação acima, estão dois exemplos de que a *humanidade* (no sentido de cuidado, bondade, benevolência) poderia ser o fundamento de uma ética básica comum planetária, mas também no sentido de reconhecimento, respeito e apreciação da pessoa humana no outro. Ora, no terceiro capítulo desta dissertação foi sugerido que a humanidade fosse a medida para avaliar a veracidade das religiões. Agora essa mesma opinião é retomada segundo o

pensamento de Kūng e que está fundamentado nas máximas universais presentes nas religiões mais populares do mundo.

Segundo a norma básica de uma humanidade autêntica, é possível distinguir, de forma muito elementar e válida para todos, o *bem* e o *mal*. Porque para os chineses não existe nada mais “além do bem e do mal”. Existem apenas dois caminhos, eles afirmam que Confúcio disse: humanidade e desumanidade. Por isso, são precisamente os chineses que estão mais de acordo quando se formula o seguinte, como critério básico geral para uma ética universal: fundamentalmente bom é o que ajuda o homem a ser autenticamente homem. Quer dizer: o homem, como indivíduo e como comunidade, não deve se comportar, como muitas vezes acontece, de maneira desumana, anti-humana, bestial. O homem, por outro lado, seja como indivíduo ou em comunidade, deve se comportar de maneira autenticamente humana: com seu próximo, com a sociedade e também com a natureza (KÜNG, 2004, p.178, tradução nossa).

Também é parte da ética nas religiões a humildade em reconhecer que nenhum conhecimento humano, mesmo o de cunho religioso, é pleno. No taoismo, por exemplo, religião que surge como contraponto ao confucionismo a ideia de tolerância é fundamentada no reconhecimento de que ninguém possui o todo, quer em termos de conhecimento, quer de prática, possibilitando assim ao outro também contribuir para a construção do bem comum. Essa ideia de complementabilidade entre esses dois sistemas filosóficos/religiosos chineses será consolidada alguns séculos após o surgimento do taoismo, pelo pensamento Yin-yang (KÜNG, 2004).

Pelo até aqui exposto, a ética nas religiões estaria principalmente no seu aspecto humanitário, no respeito à alteridade e na sua capacidade de se atualizar, isto é, evoluir, para o bem comum, como também foi o caso do confucionismo. O confucionismo em determinado momento da sua história passou a dedicar-se apenas a estudos estéreis e a favorecer uma sociedade de relações hierárquicas sem reciprocidade; era uma religião que defendia a dominação permanente dos pais sobre os filhos, dos homens sobre as mulheres, ou seja, da ordem social patriarcal – certamente uma postura sem muito a oferecer para uma ética mundial. Ao contrário disso, porém, é uma proposta mais atual do confucionismo, que retorna a seus valores originais, livre do culto do imperador e do serviço público, valorizando o ser humano e fortalecendo sua vontade de autoafirmação, seu senso de realidade, suas qualidades morais e sua capacidade de resistência. Essa proposta de confucionismo preserva o humanitarismo, a “verdadeira humanidade”, como seu valor central, entendendo o ser humano como parte de uma comunidade e não como um indivíduo isolado. Indivíduo esse, que, na sociedade, estabelece relações fundamentais com os outros sobre valores éticos de validade

geral, desvinculados de interesses momentâneos. Mas, talvez, diante do quadro uma nova ordem mundial, o mais importante a comentar-se sobre o confucionismo seja aquilo em que essa religião sempre insistiu: a prioridade da ética sobre a economia e a política, e a prioridade da pessoa ética sobre qualquer instituição, defende Kūng. Porém, não somente isso, mas uma ordem econômica que, embora admita o interesse pessoal, oriente as pessoas ao dever moral e à responsabilidade social. O mesmo também tem-se a dizer sobre a ordem política que não deve, então, ser determinada pelo poder do mais forte, mas pela “Regra de Ouro” supracitada. Harmonizando-se, assim, o ser humano entre si e com o meio ambiente e seus ciclos naturais, e conciliando a economia com a ecologia (KÜNG, 2004).

Entre as religiões orientais, também o budismo tem a sua contribuição ética de valor universal. Em seus postulados éticos básicos, escreve Kūng (2004), que todas as pessoas devem cumprir, e que já estava dito de maneira germinal nas “religiões tribais”, encontra-se os mesmos: “não mate”, “não minta”, “não roube”, “abstenha-se de desarranjos sexuais”, só que desprovidos de um deus que ordene tais preceitos, pois esses são seguidos enquanto uma parte da responsabilidade pessoal moral, “auto-obrigações”, e social cabível a cada ser humano. “Não viole a integridade física. Não viole a posse ou propriedade. Não viole a verdade da palavra ou ação. Não viole a fidelidade conjugal. Essas quatro ou cinco regras éticas (*sila*) constituem uma espécie de compêndio da moralidade budista.” (KÜNG, 2004, p. 243, tradução nossa). E a essas também é acrescentada a “Regra de Ouro” que, no budismo, assume a seguinte indagação: “Como posso fazer algo a outro, que não deveria fazer a mim?” (KÜNG, 2004, p. 243, tradução nossa).

Mais adiante, Kūng vai ressaltar aquilo que o Budismo tem a oferecer a uma ética mundial:

Mas a contribuição específica do budismo para uma ética universal é que algo é exigido da pessoa individual em todos os lugares. Cada pessoa tem que andar sozinha. O homem se torna o que é. Ele se torna um ser humano exercitando-se no comportamento humano. O fundamental é esquecer o *eu* o máximo possível, praticar o altruísmo. Nesse altruísmo que é condição indispensável para que todos os seres vivos sejam dispensados: em vez de rejeição e discriminação, benevolência ilimitada (*maitri*), em vez de frieza e insensibilidade, compaixão universal (*karuna*), em vez de inveja e ciúme, alegria silenciosa de solidariedade (*mudita*) e, finalmente, em vez de anseio por poder, sucesso e prestígio, serenidade inabalável (*upekkha*) (2004, p. 271-272, tradução nossa).

Assim como essas três mais populares religiões sapienciais orientais, as três maiores religiões proféticas da atualidade, a saber, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, também têm, à sua maneira, a contribuir com uma ética mundial. O legado ético mais lembrado entre

as três, e seu fundamento comum, é o “decálogo” ou os “dez mandamentos”, presente originalmente na Torá judaica, mas adotado também pelos cristãos, com paralelos no Alcorão islâmico. Além disso, esses três sistemas monoteístas distintos – apesar de crenças num mesmo Deus – compartilham da determinação de seus profetas em estabelecer, em diferentes épocas e lugares, uma ética básica fundada nas exigências humanas por justiça, veracidade, paz, felicidade e amor (KÜNG, 2004, 2007). O que é difícil de acreditar, quando se leva em conta a imagem distorcida veiculada pela mídia no Ocidente sobre o islamismo, geralmente apenas focando em grupos fanáticos; ou quando se observa a maneira desumana, brutal, como o Estado moderno de Israel trata os palestinos, tomando-lhes gradualmente territórios e assassinando-os em nome da “paz”. E o que falar dos grupos fanatizados cristãos da atualidade que estão se aliando ao armamentismo, praticando a intolerância religiosa, perseguindo minorias e apoiando políticas e políticos de cunho ultraconservadores, fascistas até, supostamente “em defesa de Deus, da pátria e da família”? Tal questionamento conduz a um outro aspecto da ética presente nas religiões, a ética da restauração dos valores humanísticos dentro do fenômeno religioso por aqueles que não se deixaram levar pelo fundamentalismo, pelo fanatismo, pelo proselitismo, pelo populismo religioso e/ou político e pelos preconceitos e pela intolerância. Essa “ética da restauração” pressupõe a presença de virtudes outras para que possa ocorrer, tais como: a humildade em reconhecer erros cometidos; a coragem para pedir perdão a quem se prejudicou; a perseverança para consertar o agravo. Küng conta que:

No Islã de hoje há também aqueles “construtores de pontes”, aqueles inovadores religiosos e políticos, que defendem um Islã reformado pós-moderno e que só tomam o Alcorão como diretriz. Precisamente no Alcorão existem valores, normas e atitudes humanas, embora, à semelhança da Bíblia, não tenham entrado em vigor como direitos individuais (no sentido do Estado constitucional ocidental). Com base no Alcorão e dentro do Islã, os muçulmanos podem acessar os direitos humanos e trabalhar por uma ética universal para o bem da paz mundial e da justiça no mundo. “Deseje aos homens o que você quer para si mesmo, assim você será muçulmano”, disse certa vez o profeta Maomé e com isso formulou a Regra de Ouro (2004, p. 429).

Neste subcapítulo, tratou-se da ética universal nas religiões, mas a ética universal, como o nome já diz, é para todos, também a agnósticos e ateus, que também podem ter moral. O que se intentou aqui foi deixar patente elementos éticos comuns a diferentes manifestações do fenômeno religioso que fundamentariam uma ética universal. Também constatou-se nesse percurso investigativo que as religiões não estão absortas da realidade presente do sofrimento humano, mas que lhe propõem, cada uma a seu modo, soluções. E não somente isso, reconhecem a necessidade de se aproximarem umas das outras por uma ética social e

humanística para o bem comum. Uma ética que não desprezaria as virtudes teológicas da fé, da esperança e da caridade, mas as complementaria com uma maneira amadurecida e racional de enxergar o ser humano e suas necessidades, superando suas divergências e fundamentalismos presentes ainda em estratos de praticamente todas as religiões.

5.2 A necessidade de uma ética universal

Atualmente, conforme argumentam Küng e Kuschel (1994), numa era globalizada como esta, caracterizada mais do que qualquer outra por realidades mundiais interconectadas nos campos da política, das tecnologias, da economia e civilizacional, não cabe a alguém se perguntar ainda sobre a necessidade de haver uma ética mundial que sirva aos povos como um acordo básico de valores vinculantes, critérios inamovíveis e atitudes pessoais essenciais. Para aqueles, sem um consenso inicial sobre ética, toda sociedade se encontra ameaçada pelo caos ou pela ditadura, sendo essa, pois, a razão pela qual uma ordem mundial melhor não é possível sem que haja uma ética mundial.

De outra feita, também propõe Küng (2015) que o mundo necessita de uma ética universal que sirva de guia às demais éticas (médica, biológica, religiosa, etc), embora, igualmente, reconheça que uma ética universal por si só não constitui solução a todas as questões humanas, precisando-se, para tanto, também de éticas específicas para distintos campos, todas, porém, fundamentadas em certos princípios gerais constituintes de uma ética universal. Uma ética que para ser global deve submeter todo ser humano, sem distinção de gênero sexual, idade, raça, classe social, cor da pele, capacidade intelectual ou física, língua, religião, ideias políticas, nacionalidade ou origem social. Uma ética da dignidade inviolável e inalienável humana obrigada a ser observada e protegida por indivíduos e Estados. Uma ética perante a qual a economia, a política e a mídia, os centros de pesquisa e as empresas deveriam sempre considerar o ser humano como esse sujeito de direitos, como pessoa que deva ser sempre um fim em si mesma, nunca um meio para o lucro.

Diante dessa desafiante realidade, entende-se que as religiões têm um importante papel a cumprir, como também concorda o físico estadunidense, Gerald O. Barney, que esteve envolvido no projeto da declaração de tal ética universal, no início da década de 1990 (assunto esse que será tratado em por menores no final deste capítulo), quando teve o cuidado de lembrar criticamente às religiões sobre sua responsabilidade em relação à paz mundial e à preservação do ecossistema:

As religiões do mundo exercerão uma poderosa influência sobre o futuro da Humanidade. Hoje, cerca de quarenta guerras estão sendo travadas no mundo, e a beligerância inspirada em certas religiões constitui fator determinante em praticamente todos esses conflitos. As convicções da fé religiosa são muitas vezes um obstáculo que nos impede de assumir uma série de questões críticas. O exemplo mais conhecido é a atitude de várias religiões em relação ao planejamento familiar, mas igualmente importantes são certas doutrinas que dizem respeito ao “progresso” ou à diferença entre necessidades e desejos. Por isso, é extremamente importante que os líderes religiosos mundiais se engajem no diálogo sobre as questões críticas do futuro (BARNEY *apud* KÜNG, 1994, p. 90, tradução nossa).

Também é do nosso entendimento que, conforme já explanado, embora se proponha a partir das religiões a construção de uma ética mundial, essa não se restringe aos crentes, como também não gira em torno de questões metafísicas de difícil solução (senão impossível) tais como o significado da vida e da morte, ou da dor, para citar algumas – questões essas que cabem, certamente, para além de uma proposta de ética global, ser discutidas pelas religiões (e pela Filosofia) em suas privacidades. A ética mundial, expõe Küng (2015), lida com esses e outros assuntos, não de um viés metafísico, mas prático. “Trata, por exemplo, do sofrimento das mulheres, das mulheres estupradas, das forçadas à prostituição, do sofrimento causado pelo abuso de crianças, dos deserdados socialmente e dos oprimidos politicamente.” (KÜNG, 2015, p. 175, tradução nossa). A ética universal encontra, pois, sua justificativa na luta contra as violências de todos os tipos, individuais ou coletivas, na forma de ideologia de classe, racismo, nacionalismo ou sexismo. Ela entende que as violências, quaisquer que sejam, são antiéticas porque militam contra a natureza diversificada humana. A ética universal é uma ética da coletividade, uma ética global, contrária ao individualismo, porém respeitadora da individualidade, como também esclarece Küng (2015, p. 193, tradução nossa) da seguinte forma: “A autodeterminação e a autorrealização só são plenamente legítimas quando não estão separadas da responsabilidade individual para consigo e para com o mundo, quando estão ligadas à responsabilidade para com o próximo e para com o planeta Terra.”

Recapitulando, o Iluminismo, como menciona Oliveira (2009), elegeu a razão empírica e ética como juiz do fazer humano, porém só a razão nesses moldes não pode se desenvolver e se universalizar efetivamente sem o diálogo, sem a existência do reconhecimento autêntico do *logos* do outro. Para aquele, em citação indireta de Paulo Freire, o diálogo seria um espaço interativo e educativo que propiciaria e encaminharia à libertação comunitária. Nessa prática, saberes diferentes seriam socializados, revendo situações, limites, posturas e decisões, num movimento que desafiaria o individual e o coletivo, mesclando o objetivo e o subjetivo num desejo por uma nova consciência. Consciência nova essa focada no

agir ético para com a alteridade. Enfim, o que aí se observa é uma releitura, talvez, da moralidade kantiana que se preocupa com as relações das ações humanas e suas finalidades. Uma moralidade que se apoia na racionalidade e na vontade do sujeito, “Cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.” (KANT, 2009, p. 76). Kant vai argumentar ainda, no curso do mesmo texto, que sendo tais máximas, pela sua natureza, um atributo dos seres racionais como legisladores universais, as ações segundo aquele princípio é que constituem o dever enquanto obrigação moral de todos em igual medida. Entretanto, Küng e Maurer também sustentam que só o argumento racional não é suficiente para a prática ética. Dizem eles:

O problema da filosofia kantiana se mostra no alto valor que ela dá à razão. Kant acredita que toda pessoa racional pode desejar o bem. Mas como há pessoas que não querem ou não podem, deve haver alguma falha na razão. Ora, esse defeito na razão é característico de todos os humanos. Este é também o motivo pelo qual, sem um relacionamento com Deus, todas as demandas racionais de coexistência pacífica na Terra estão fadadas ao fracasso. Isso se torna ainda mais evidente quando, na polêmica com os fanáticos, se vê como é difícil uma discussão racional. Pois bem, justamente os fanáticos têm a convicção de que suas ações são lógicas e boas. De uma perspectiva ética, os fanáticos não são maus, mas destrutivos (KÜNG; MAURER, 2008, p. 56, tradução nossa).

Ou seja, o que Küng e Maurer, estão defendendo é que há uma motivação anterior ao argumento racional nas ações humanas – como igualmente já foi comentado neste trabalho ao se tratar dos preconceitos a partir de David Hume. Essa motivação é construída pelo discurso religioso e por suas máximas, e que se vale da razão apenas como justificativa quando ambas coincidem na mesma direção. Por isso, também, há a necessidade de se construir uma ética universal a partir do fenômeno religioso, visto ser esse um aspecto intrínseco, quase inseparável, da humanidade.

Enfim, o entendimento a que se chega é que o paradigma imposto à humanidade pós moderna exige não apenas ciência, mas sabedoria para evitar o mau-uso da pesquisa científica; exige não apenas tecnologia, mas energia espiritual, para manter sob controle os riscos imprevisíveis da alta tecnologia de extraordinária eficiência; exige não apenas a indústria, mas a ecologia que se opõe à economia em constante expansão na era da globalização; exige não apenas a democracia, mas uma ética que possa se contrapor à escalada gananciosa por poder de determinados grupos hegemônicos (KÜNG, 2004). Ou seja, a preocupação por uma ética global também é uma preocupação com os modelos sociais e

econômicos mundiais. Nesse sentido, também se pode arguir, por exemplo, que a economia mundial não pode se amoldar aos princípios neoliberais – que são essencialmente enfraquecedores de Estados, predadores vorazes do meio ambiente e alargadores das diferenças socioeconômicas no planeta –, mas tem que ser regida por certas leis trabalhistas e sociais que protejam os mais fracos economicamente; leis que possibilitem aos Estados autonomia para investirem em políticas públicas que garantam a todas as pessoas seus direitos fundamentais; leis que protejam os ecossistemas e que regulem sábia e irmanamente a divisão e utilização dos recursos naturais planetários; leis que impeçam a proliferação de armas e engenhos para a guerra. E para tanto se necessita da formulação de uma ética mundial. “Sem uma ética mundial, a política mundial e a economia mundial correm o risco de acabar no caos mundial. Seja como for: sem uma ética mundial não existe uma ordem mundial melhor ou mais justa, coloca Küng (2004, p. 232, tradução nossa).

Küng (2004) também chama atenção ao fato de que, em geral, as sociedades humanas pós-modernas, desenvolvidas industrial e economicamente, carecem de correspondente progresso no campo da moralidade e da ética, tendo em vista a destruição ambiental que têm promovido, os golpes de Estado, as guerras territoriais e por recursos minerais e energéticos. Similarmente, os países menos desenvolvidos (e geralmente explorados tanto em termos de recursos naturais, como economicamente, pelas corporações e instituições financeiras localizadas nos países mais ricos) também carecem de um progresso ético moral, considerando a maneira como seus líderes políticos sujeitam seus Estados e seu povo a um neocolonialismo. O ser humano pós-moderno (isto é, consumista, individualista e imediatista) carece de uma referência para suas ações, algo que o humanize e lhe dê um propósito solidário para existir. E não é justamente a esse tipo de carência que se refere a ética?

Souza (R. T., 2004) explica que a palavra *ética* provém do termo grego *ethos*, que significa *costume, hábito, uso, forma de agir* e, também, pode ser referência à disciplina filosófica, com o mesmo nome, que se ocupa da teoria ou do estudo do agir humano em suas diversas formas e manifestações. Na contemporaneidade, porém, a palavra *ética* denota uma grande quantidade de sentidos, mas todos têm em comum o fato de abordarem a questão do agir humano. Um desses significados para a *ética* destacados por Souza, e que interessa a este trabalho, diz respeito à articulação íntima entre a *ética* e a *política* e que pode ser posto da seguinte forma: “*Ética* é a construção do sentido da vida humana desde o encontro com o outro.” (R. T., 2004, p. 56). Ora o “outro”, é o “não eu”, é o “diferente”, é “uma outra opinião”, é a “confrontação da minha verdade”. Souza diz ainda que o *outro* representa um problema não apenas teórico, mas enquanto acontecimento concreto; um problema que

desestabiliza certezas do *eu*, não podendo ser determinado por esse mas apenas aceito, compreendido e, em parte, conhecido. Nada obstante, o *eu* pode aproximar-se desse *outro*, pode encontrá-lo, e esse encontro é uma questão fundamentalmente ética e prática, pois diz respeito à aceitação (ou não) do *outro*. Esse encontro também diz respeito às reações que o “diferente”, o *não eu*, causa no *eu* – verdade é que o encontro com o *outro* nem sempre pode ser entendido como um momento de curiosidade e deleite diante do novo, do diferente, pois tal encontro pode representar, igualmente, algo ameaçador por contrastar diferenças ou por revelar semelhanças que não se quer admitir. Em qualquer dos casos, o encontrar o *outro* pode suscitar questionamentos sobre os fundamentos que sustentam a cosmovisão e os valores, já sedimentados, do *eu*. Além disso, Souza (R. T., 2004, p. 59) vai dizer o seguinte sobre a importância do encontro com o *outro*:

A forma como o mundo é originalmente concebido determina, de certo modo, a racionalidade deste mundo, a forma de compreendê-lo posteriormente. Se o mundo não é primordialmente concebido e pensado desde princípios lógicos abstratos ou desde a articulação pura e simples de interesses de poder, e assim desde encontros humanos reais em sua infinita variedade, isso significa que é possível a concepção de uma outra racionalidade em meio às já existentes – a racionalidade ética.

Ou seja, nessa relação interpessoal, o ético – ao qual Souza chama de “racionalidade ética” – é a ação que se estabelece com o *outro* quando desprovida de interesses próprios, principalmente interesses de dominação, de poder, sobre esse outro. Dessa perspectiva, a insegurança do encontro com o diferente pode ser justificada, também, pela falha ética (a antiética) em se reconhecer a autonomia do *outro* para existir em sua individualidade, para ser livre, não sujeito ao meu *eu*, à minha opinião, ao meu querer. A insegurança ou o desinteresse em encontrar o *outro* pode ser indício da falha ética em reconhecê-lo igualmente como sujeito com um fim em si mesmo, com os mesmos direitos que quero para mim. Assim, aceitar o encontro, de uma perspectiva ética, com o diferente deve ser um ato de negação da supremacia do *eu* sobre o *outro*; é negar ao *eu* a possibilidade de tomar o *outro* como um objeto, como um meio para fins, como alguém que deva ser subjugado pelo *eu* ou pela sua cosmovisão.

O que se desprende dessas reflexões é que o diferente não é sinônimo de antagônico, que o outro não é sinônimo de inimigo. O ético é reconhecer o espaço que o outro também necessita para existir à sua maneira. “Uma racionalidade ética não pressupõe que toda e qualquer idéia de realidade e de mundo até agora deva ser destruída para a instituição de algo completamente novo.” (SOUZA, R. T., 2004, p. 59). O que se está dizendo aqui é que a ideia

de uma ética universal não implica se ter uma única cosmovisão, mas em fundamentar a ação humana no respeito à individualidade e à inviolabilidade do ser humano, que deve sempre ser tratado como um fim em si mesmo.

Encontrar o Outro significa assim muito mais que um acontecimento trivial como outro qualquer; significa encontrar uma razão de viver, um motivo para perdurar na existência. A longo prazo, significa a possibilidade da construção de um sentido do humano em meio às agruras e dificuldades da vida. Pois, para que se vive, senão para encontros, encontros com a realidade sempre nova que palpita no ritmo da temporalidade que passa? O ser humano, emerso da multiplicidade dos seres, traz em si igualmente a vocação para além de si, para o Outro que está adiante de suas idéias, de seus preconceitos, até mesmo de suas carências (SOUZA, R. T., 2004, p. 60-61).

Posto de outra forma, o que Souza está a dizer no extrato acima, ao afirmar que há uma inclinação natural do ser humano para a socialização com o diferente, é que a racionalidade ética também é um aspecto constituinte da essência humana – embora nem todos a observem. Uma racionalidade que não necessariamente determina o agir humano, mas que bem faria a todos se sempre fosse consultada antes de se agir. Voltaire parece compartilhar de semelhante ideia, embora em seus escritos ele não diferencie moral de ética (tratando as duas palavras como sinônimos), muito menos tenha se dedicado a desenvolver um raciocínio abstrato a respeito das implicações desses dois vocábulos para a Filosofia. Todavia, em seu *Dicionário filosófico*, no verbete *moral*, ele deixa transparecer sua compreensão de que a ética é universal e está acessível a todo ser humano pela razão, logo, podendo servir como uma referência para a concórdia entre as pessoas. Diz o Ilustre:

Há somente uma moral, senhor Le Beau, assim como há uma só geometria. Mas poderão me dizer, a maioria dos homens ignora a geometria. Sim, mas desde que se apliquem um pouco em seu estudo, todos se põem de acordo. Os agricultores, os operários, os artistas nunca seguiram cursos de moral; não leram o livro de *Finibus (Dos fins)* de Cícero, nem a *Ética de Aristóteles*; mas contanto que reflitam, são, sem saber, discípulos de Cícero; o tintureiro indiano, o pastor tártaro e o marinheiro da Inglaterra conhecem o justo e o injusto. Confúcio não inventou um sistema de moral como se constrói um sistema de física. Ele o encontrou no coração de todos os homens. [...] Nunca será demais repetir que todos os dogmas são diferentes e que a moral é a mesma em todos os homens que usam a razão (VOLTAIRE, 2018, p. 387, 388).

Novamente, semelhante compreensão de que o ser humano é dotado por natureza de um senso ético racional, e que lhe deveria servir de guia, é expresso no pensamento de Küng (2015, p. 109-110, tradução nossa): “Todo ser humano, dotado de razão e consciência, é obrigado a agir de modo verdadeiramente humano e não desumano, a fazer o bem e evitar o mal.” Nada obstante, conforme já dito anteriormente, a razão por si só não pode desenvolver

uma ética universalizável sem que haja o diálogo com o outro, sem que haja uma escuta empática do interlocutor com que se conversa. Ora, um senso ético provê a uma pessoa a noção, por exemplo, que roubar é errado, mas a racionalização sobre o que vem a ser *roubar*, e porque isso é *errado*, leva a uma compreensão mais completa desses dois conceitos. Compreensão essa que pode ser mais ampla e facilmente alcançada quando há outros arrazoando a respeito em conjunto, tal como num diálogo. Cassirer (1994), ao ponderar sobre o pensamento do também filósofo iluminista Pierre Bayle (que defendia a liberdade religiosa não para servir a uma fé particular mas a um fim universal, puramente filosófico, com um princípio válido para todos sem distinção de convicções religiosas), chega também à conclusão da necessidade do diálogo para a construção de uma ética universal. Lê-se:

O mundo não precisa simplesmente de uma liberdade universal religiosa, tampouco de uma única religião ecumênica e universal, mas do reconhecimento mútuo entre as religiões, do diálogo inter-religioso e da construção conjunta de uma ética da paz e da solidariedade entre seres humanos e demais seres vivos e do planeta se seus biomas (CASSIRER, 1994, p. 228).

É justamente isso, ao se aproximar do fim deste trabalho dissertativo, que se propõe aqui: uma moral anterior a qualquer tradição religiosa que deva ser o parâmetro para um acordo de tolerância e respeito entre as religiões e as pessoas em geral. Mais isso será tratado mais adiante em *5.5 A declaração de uma ética universal comum a todas as religiões*. Por agora o que interessa é explicitar que por ética mundial não se entende, neste trabalho, uma nova ideologia, nem uma religião universal unitária além das religiões já existentes, muito menos a predominância de uma religião sobre as demais. O que aqui se quer expressar por ética universal é o que Küng e Maurer também entendem: “Um consenso básico sobre uma série de valores obrigatórios, critérios inamovíveis e atitudes pessoais básicas.” (2008, p. 36-37, tradução nossa), mas não somente isso, porém algo de maior abrangência social, um *ethos* planetário até. E essa é uma das teses defendidas também por Küng (2015). Ao tratar especificamente sobre o *ethos* e a *ética mundial*, ele explica que esses termos são usados de forma intercambiável, e que se tomarmos tais palavras estritamente, então, ética significa uma doutrina de comportamento moral, isto é, um sistema ético. Esse, no entanto, não necessariamente carece de uma condição real de convivência entre pessoas para existir. Ao passo que, quando se fala em *ethos*, não se entende um sistema ou uma doutrina, mas a atitude interna fundamental, moral e ética de pessoas que convivem e são governadas de acordo com certas normas e regras cujo critério é a consciência, ou seja, uma atitude fundamental determinante do comportamento dessas pessoas – a tal moral que Hume (2001) acreditava ser

o fator decisório dos juízos das pessoas, visto que, para ele, é a moral que determina os comportamentos, ao exercer influência sobre afetos e ações.

Para concluir este subcapítulo, são as novas constelações políticas que justificam uma nova forma de pensar e essa pode ser aprimorada mediante uma ética religiosa universal. Segundo Küng (2015), não bastam novas organizações para uma nova ordem mundial, é preciso uma nova forma de pensar e que lide especificamente com as diferenças de nacionalidades, étnicas e religiosas, sendo que essas não devem mais ser consideradas como ameaças, mas como um possível enriquecimento do viver social humano. “O velho paradigma sempre pressupôs um inimigo, às vezes herdado de gerações passadas. O novo paradigma não precisa mais de inimigos, mas sim de colaboradores, concorrentes e também adversários.” (KÜNG, 2015, p. 170). Ou seja, essa ética universal, baseada no diálogo deve existir sem negar diferenças e conflitos, mas trabalhando para solucioná-los. Segundo esse filósofo das religiões (KÜNG, 2015), já está suficientemente demonstrado que o bem-estar social, em qualquer nação, não é promovido a longo prazo pela guerra, mas apenas pela paz. Por isso, o novo paradigma exige uma forma não violenta para a resolução de conflitos; pressupõe um consenso social reivindicado com respeito a certos valores, direitos e deveres fundamentais; exige um sistema democrático que conte com uma ética comum para atitudes éticas comuns e humanitárias.

Dessarte, uma ética mundial, conforme aqui proposta, não se trata de uma ideologia nova ou de uma “superestrutura” a suplantam a ética já existente nas várias manifestações do fenômeno religioso, mas, sim, um suporte a essas, ao reunir recursos religiosos e filosóficos comuns da humanidade, sem serem impostos por lei, mas livremente internalizados na consciência. Tal projeto ético está para além das esferas institucionais, pois depende primordialmente das pessoas. Por isso, destaca Küng (2015), é indispensável às instituições e sistemas que alguns preceitos imutáveis estejam presentes orientando a uma cultura da não violência e do respeito por todas as vidas, de solidariedade e de uma ordem econômica justa, de tolerância, de igualdade de direitos e colaboração entre homens e mulheres.

5.3 Os limites para a tolerância

Já foi explanado que a ética é um elemento presente e comum no fenômeno religioso, que existe uma proposta unificadora da humanidade a partir do diálogo inter-religioso, uma ética mundial, por assim dizer, que não pretende substituir os rituais nem as doutrinas religiosas, apenas destacar padrões éticos elementares que sirvam de orientação tanto a

crentes como a ateus, para a paz mundial. A questão que se levanta agora é quanto àqueles que se negam a adotarem atitudes éticas no mundo, mais especificamente os intolerantes. Discorreu-se ao longo de quase toda esta dissertação sobre a importância da tolerância, mas até onde vão seus limites? Seria, por assim dizer, tolerante e eticamente esperável se tolerar o intolerante? Seria essa recíproca legítima? Ou se está diante de um paradoxo?

Primeiramente, uma breve conceituação sobre o que vem a ser intolerância e tolerância: o que se compreende por *intolerância* é a aversão demonstrada ao outro, no caso a que se aplica esta pesquisa, ao diferente, mais especificamente, ao que possui uma religião diferente. Depreende-se também, por tudo o que já foi comentado, que o intolerante é aquele que se nega a desenvolver o diálogo com o outro, mas não apenas com o outro, consigo mesmo, com as possibilidades de mudança em sua própria pessoa e cosmovisão. Diálogo esse que, enquanto palavra, traz latentes em sua própria natureza filológica (*di*, que significa *duas*, e *logos*, *palavras*, ambas em grego) as ideias de pluralidade, de reciprocidade e de consideração à opinião alheia. A esse respeito, Gadamer (*apud* GUIMARÃES, 2005, p. 234) diz: “O diálogo, como modo de existência, é a superação do solipsismo do sujeito e a afirmação da alteridade, uma vez que supõe sempre, ao menos, dois parceiros que interagem. O esquema que estrutura o diálogo não é um-depois-do-outro, mas um-com-o-outro.”

E o que seria a *tolerância*? Se a *intolerância*, pelo supracitado, está em oposição semântica ao *diálogo*, infere-se que *tolerância* e *diálogo* são palavras que, embora não sejam sinônimas, são semanticamente concordantes, ou seja, quem dialoga, tolera, e vice-versa. Guimarães (2005, p. 236) compartilha dessa mesma compreensão ao se posicionar da seguinte maneira:

No contexto da diversidade cultural, filosófica e religiosa em que se vive – “no crepúsculo do dogmatismo, no limiar dos verdadeiros diálogos”, para fazer uso de uma plástica imagem de Ricoeur, a amizade se expressa pela tolerância. Como o diálogo hermenêutico ultrapassa o nível do sopro de voz para articular-se como modo de ser-no-mundo, uma comunidade de tolerância é outro nome para uma comunidade do diálogo. A tolerância não deve ser confundida com indiferença à verdade ou como aceitação de qualquer tipo de pensar, mas antes identifica-se ao direito de expressão, normalizado pela razão. Intolerância é o que impede o outro na parceria do diálogo. No plano institucional, Ricoeur identifica a tolerância ao consenso conflitual, isto é, no “reconhecer o direito do adversário de existir e na vontade expressa de convívio cultural”. No plano filosófico, a tolerância consiste na tentativa de superação dos conflitos de interpretações, ou seja, no reconhecimento do pluralismo da verdade, no não dogmatismo, na recusa do ceticismo e na busca de articular hermenêuticas rivais. A descoberta da pluralidade das culturas é a descoberta da alteridade e de nós próprios como um outro entre outros.

No fragmento acima, Guimarães compara a tolerância ao conceito de amizade – ou ao

menos como uma forma de expressá-la – e também com o diálogo enquanto meio pelo qual a pessoa, ao exercitar o poder da verbalização, constitui-se e assume sua posição como “ser-no-mundo”, isto é, como agente, como cidadão, se o entendermos como aquele que se apropria dos seus direitos. Daí, ele traz a ideia de comunidade e a funde com tolerância e com diálogo; depois nega que a tolerância seja sinônimo de indiferença, para reafirmá-la como sinônimo de direito de expressão, não ao bel-prazer do sujeito, mas regularizada pela razão e essa, no contexto maior em que ele se expressa, é sinônimo de ética. Então, ele associa a tolerância às ideias de reconhecimento de conflitos que possam existir entre aqueles que dialogam e ao direito de existência do adversário (que, como já explicado não é o mesmo que inimigo), isso no plano institucional. Já no plano filosófico, ele coloca a tolerância em oposição semântica ao dogmatismo (que também já foi comentado nesse mesmo sentido quando tratamos da *verdade religiosa*) e ao ceticismo, porém como concordante do pluralismo da verdade (já tratado nesta dissertação também sob o tópico *verdade religiosa*). Mas, retornando à perquirição inicial – se haveria limites para a tolerância –, ele nada diz a respeito. Voltaire (2019), por outro lado, ainda que não desenvolva uma reflexão mais elaborada sobre o que vem a ser a tolerância e a intolerância, dedica um capítulo intitulado *Se a intolerância pode ser de direito natural e de direito humano*, em seu *Tratado sobre a tolerância*, em que evoca a regra áurea como fundamento de uma ética universal, colocando-a como limite para a tolerância:

O direito humano não pode ser fundamentado em nenhum caso senão sobre esse direito da natureza³⁶; e o grande princípio, o princípio universal de um e do outro, é o mesmo em toda a terra: “Não façam aos outros o que não queres que te façam”. Ora, não se percebe como, segundo esse princípio, um homem poderia dizer a outro: “Crê no que eu creio e não no que não podes crer; caso contrário, morrerás”. [...] O direito da intolerância é, portanto, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, sendo bem mais horrível também, porque os tigres dilaceram suas presas para comer, enquanto nós nos exterminamos por causa de alguns parágrafos (2019, p. 38-39).

Já Küng e Maurer argumentam que a tolerância tem sua origem no amor ao próximo mas que uma tolerância sem limites é contraditória e sinônimo de indiferença:

36 Neste capítulo de sua obra, Voltaire defende pautas tanto da burguesia francesa, por exemplo, o direito à propriedade privada e sobre a produção laboral (a que ele chama de “direito da natureza”), como a questão da tolerância religiosa, baseado na regra áurea. Curiosamente, Küng (2004, p. 177, tradução nossa) menciona semelhante raciocínio desenvolvido no Extremo Oriente 21 séculos antes de Voltaire, isto é, fundamentando na regra áurea (no caso a dada por Confúcio) uma ética de caráter universal: “Numerosos pensadores continuaram a desenvolver a doutrina de Confúcio. O mais importante é Menzius, (Mengzi: 332-289 a.C.), que nasceu não muito longe de Qufu, em Zouxian, foi contemporâneo do grego Aristóteles e, como ele, aceita a propriedade privada, mas acrescenta que o sistema econômico deve ser apoiado e completado por padrões éticos. Em primeiro lugar, o homem tem que ser um *homo ethicus*, só em segundo lugar pode ser um *homo oeconomicus* guiado pelo interesse próprio.”

Para os cristãos, a tolerância com outras religiões está enraizada no mandamento do amor. Mas a tolerância pelo amor ao próximo não significa que os conflitos sejam evitados. Caso contrário, isso se reduziria à indiferença, e não importaria no que os outros acreditam ou em como vivem. Uma pseudotolerância carece por si mesma, e em relação aos outros, de qualquer diálogo e troca verdadeiros. Ela não leva a si mesma ou a outras pessoas a sério. Ela acaba ultrapassando os limites da tolerância, porque também aceita a intolerância e, com seu desinteresse pelos outros, reprime a busca essencial da verdade. A tolerância, portanto, não pode ser um valor absoluto; Você deve aceitar limites e regras para não ser inútil. A verdadeira tolerância respeita os outros e respeita a si mesma, não evita limitações ou discussões de necessidade vital, porque quer ser verdadeira consigo mesma e com os outros (2008, p.103, tradução nossa).

Essa negação de valor absoluto à tolerância é recorrente em outros autores que se dedicam ao tema. Boff (2009), por exemplo, aduz que se a tolerância não tiver limites ela obrigatoriamente passa a significar cumplicidade com o crime, omissão culposa, insensibilidade ética e/ou comodismo. Portanto, para ele faz-se necessária a existência de leis claras contra os abusos dos que querem se valer de um discurso escuso e dissimulado de “tolerância” e “liberdade de expressão” para praticar o que é ofensivo e contra a dignidade social. Diz ele:

A tolerância sem limites liquida com a tolerância assim como a liberdade sem limites conduz à tirania do mais forte. Tanto a liberdade quanto a tolerância precisam, portanto, da proteção da lei, caso contrário assistiremos à ditadura de uma única visão de mundo que nega todas as outras. O resultado é raiva vontade de vingança, fermento do terrorismo (BOFF, 2009, p. 60).

Em outros termos, para Boff, não há como se saber o limite da tolerância senão por limites predeterminados pela lei civil e por conceitos outros além do de tolerância, a citar, pela ética. Alega esse teólogo:

A história comprovou que combater a intolerância “pagando com a mesma moeda” leva à espiral da intolerância. A atitude pragmática busca estabelecer limites. Se a intolerância implicar crime e prejuízo manifesto a outros, vale o rigor da lei para enquadrá-la. Fora deste constrangimento legal, vale a liberdade (BOFF, 2009, p. 60-61).

Ademais e a despeito da tolerância, alega Boff (2009) é urgente a criação de relações multipolares de poder, equitativas e inclusivas, com investimentos significativos para garantir às pessoas qualidade de vida, isto é, seus direitos mínimos e a preservação de sua cultura, integridade e beleza, a fim de salvaguardar a existência da própria espécie humana. O caminho para essa salvação, aponta ele, é “mais sabedoria que poder e mais espiritualidade

que acúmulo de bens materiais, para que os povos possam se abraçar como irmãos na mesma Casa comum, a Terra” (2009, p. 61). Também é um conselho seu, na mesma fonte, que se leve o intolerante ao diálogo incansável e se lhe faça perceber as contradições de sua posição. Sendo, pois, em todos os casos, a democracia sem fim o melhor caminho para que haja a inclusão de todos e o respeito a todos sob um pacto social comum. Por tais motivos, do seu ponto de vista, é mister para a paz mundial um discurso de tolerância e reconhecimento mútuo, ou, em suas próprias palavras:

Com esse espírito perde sentido o clássico lema: “Se queres a paz, prepara a guerra”. Mas faz todo sentido proclamar e vivermos: “se queres a paz prepara a paz”. A paz se constrói com meios pacíficos como o encontro fraterno, o diálogo, a mútua acolhida e o respeito das diferenças, impedindo que estas diferenças sejam entendidas como desigualdades (BOFF, 2009, p. 64).

Quanto ao ponto de vista de Voltaire, expresso no conjunto das obras aqui examinadas, vale ainda ressaltar que a conclusão à qual se chega, referente à questão da tolerância, é a de que sua maneira de enxergar esse tema se deu a partir do ponto de vista religioso; explicando-o conforme aquilo que ele entendia como sendo pertencente a um cristianismo mais radical, anterior ao protestantismo, ou mesmo ao catolicismo – como igualmente destaca Derrida (2000). Isso não implica dizer, todavia, que por assim fazê-lo, Voltaire tenha sido “tolo” ou faltoso, como também sugere Derrida, pois, indubitavelmente, Voltaire não tinha por propósito combater as religiões, nem fazer apologia ao catolicismo. De fato a esse ilustre e em seu contexto, certamente, lhe pareceu mais adequado reafirmar o cristianismo como uma religião da razão, do que agredi-lo diretamente. Isto é, ele preferiu atribuir ao cristianismo o dever à atitude amadurecida de ser tolerante, a aliená-lo dessa virtude por atribuí-la como pertencente a uma esfera ética fora da religiosa. A tal respeito, poder-se-ia até mesmo referir tal opção sua como mais uma de suas genialidades, visto que, assim o fazendo, construiu uma ponte de diálogo com essa Igreja cuja ortodoxia tendia à visão presunçosa de se considerar como a única religião moral existente, rechaçando não apenas a ideia de que outros sistemas religiosos ou seculares pudessem sê-lo por iluminação própria, e permitindo que essa pudesse ser conduzida à tolerância com os de fora. Ou seja, conforme observado no contexto da crítica religiosa voltaireana (e mesmo na crítica que se faz na atualidade), o desprezo que a Igreja institucionalizada tinha/tem pela moral secular – que, por vezes, se mostra até mais humana, justa e coerente do que a moral religiosa – fala mais a respeito do medo que a Igreja tinha/tem de perder o controle sobre as massas do que propriamente de sua preocupação com o caráter virtuoso daquilo que é proclamado em seu

âmbito, “em nome de Deus”. Enfim, ao relacionar a tolerância como sendo algo cristão, Voltaire urge à Igreja católica que seja fiel a seus princípios. Entretanto, há um lado negativo, sim, na referida postura deste ilustre: primeiramente a tolerância é uma grandeza do espírito humano e não exclusiva do cristianismo, nem dele originária; em segundo lugar, e este é o diferencial defendido no presente trabalho, é que a tolerância para ser tolerância não pode ser exercida a partir de um patamar superior, como quem está a conceder um favor a outrem. Nesse sentido, a tolerância deve ser entendida e praticada justamente como um ato democrático que reconhece o direito que o outro tem de exercer sua autonomia, de ser diferente, de discordar, no mesmo patamar de quem está sendo tolerante.

Quanto ao segundo quesito, acima levantado, complementarmente ao que já foi discutido a esse respeito, interessa reforçar que a tolerância não pode ser entendida como uma concessão ou um favor que o tolerante faz ao tolerado, como uma “bondade”, um “perdoar a inferioridade dos outros”, reclama Freire (2021). Argumenta ainda esse educador que em tal compreensão alienada e alienante da tolerância encontra-se velada no tolerante a desconfiança, senão a certeza, de sua superioridade de classe, raça, gênero e conhecimento em face do tolerado, gerando, por sua vez o sentimento ou a ideia indevida no tolerante de que o tolerado lhe deve gratidão pelo “favor”. Essa concepção de tolerância é perversa, porque distorce o conceito de igualamento humano e virtude que o termo pressupõe (conforme previamente explanado). Assunção essa que destaca a significação ética nas relações e no reconhecimento da dignidade do diferente que o termo carrega, ou nas palavras do próprio Freire (2021, p. 25-26):

Na tolerância virtuosa não há lugar para discursos ideológicos, explícitos ou ocultos, de sujeitos que, julgando-se superiores aos outros, lhes deixam claro ou insinuam o favor que lhes fazem por tolerá-los. [...] A tolerância genuína, por outro lado, não exige de mim que concorde com aquele ou com aquela a quem tolero e também não me pede que a estime ou o estime. O que a tolerância autêntica demanda de mim é que respeite o diferente, seus sonhos, suas ideias, suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente.

A tolerância é uma instância da ética humana que demanda diálogo, reciprocidade e igualdade de condições para existir; ela é o meio que torna possível a convivência pacífica entre diferentes, e que desfaz concepções equivocadas de superioridade de etnias, credos, culturas e pessoas pelas suas condições socioeconômicas ou por outras quaisquer. A tolerância milita por uma sociedade mais igualitária em termos de direitos e deveres, porém não unívoca. A tolerância considera que todos têm um papel a desempenhar socialmente, que todos têm o que ensinar e o que aprender conjuntamente. A tolerância não interpreta o

diferente como antagonico, mas como um enriquecedor da multiplicidade humana, como um desafio ao exercicio da própria dialogicidade e da racionalização – pois a divergência que eu encontro no outro pode ser, igualmente, um indicativo que sou eu quem está errado em determinado posicionamento. Por isso, também, pode-se dizer que a tolerância exige, entre outras virtudes já mencionadas, a humildade. Dessarte chega-se, ainda, a um terceiro ponto que precisa ser confrontado com a noção de tolerância, o do direito à incoerência.

O discurso do direito à incoerência é defendido pelo filósofo francês Olivier Reboul dentro do contexto da educação, mas ele também cita alguns exemplos outros aplicáveis às questões da tolerância entre diferentes. Tal direito à incoerência, que ele define como “o respeito ao tempo que cada um necessita para amadurecer” (2000, p. 75) e a partir do qual ele considera incoerente se invalidar os bons valores de alguém só por causa de sua incoerência na forma de proceder, é importante ao se sopesar na linha divisória entre a tolerância e a intolerância, objetivando seu combate. Ora, Reboul argumenta que as pessoas mudam de opinião e de comportamento ao longo de sua existência. Também de uma perspectiva da moral pessoal há esse tipo de evolução, a que ele chama de amadurecimento. O problema é que esse amadurecimento não acontece de maneira imediata e uniforme nas pessoas. Cada ser humano tem seu próprio tempo para reconhecer aquilo que precisa mudar e para assim o fazer, isso tanto no que diz respeito a conceituações como atitudes práticas – obviamente, o “direito à incoerência” não exime ninguém da responsabilidade moral e criminal de seus atos. Nesse sentido, há de se separar inicialmente dois tipos de intolerantes: os que o são por convicção e por prática; e aqueles que consideram a intolerância errada, mas se comportam de maneira incoerente. Reboul cita o seguinte exemplo para ilustrar essa condição:

Um filósofo americano censurava aos anti-racistas por serem, muitas vezes, incoerentes, por exemplo, quando se recusam a sentar-se ao lado de um negro no autocarro. Sem dúvida. Mas valerá mais um racista coerente? De facto, quando se exalta a coerência, não se emite apenas um juízo objetivo, sobre a compatibilidade dos fins entre si, dos meios entre si, ou dos fins e dos meios, mas um juízo de valor que desqualifica todas as incoerências, mais precisamente, que recusa o direito à incoerência, como se esta não fosse um factor de mudança, de abertura, de génio! (2000, p. 75).

Reboul defende no fragmento acima que é preferível qualquer movimento na direção da perfeição moral do que a “coerência” de negar-se a alcançá-la. Em seu capítulo de obra onde aborda tal tema, Reboul não entra em pormenores do porquê dessa incoerência entre a crença em algo e sua prática social, nem como ela evolui para um estado de coerência. O que se depura, porém, do exposto é que o incoerente seria um estágio intermediário entre o

intolerante e o tolerante, o que de maneira alguma significa dizer que se permita qualquer ato de intolerância pelo primeiro, mas também, por outro lado, não se pode forçar alguém à tolerância. Ou seja, segundo o exemplo trazido por Reboul, pode-se aceitar, sem criminalizar, que alguém se negue a sentar-se ao lado de alguém em um ônibus por intolerância, da mesma forma que não se pode fazê-lo sentar-se contra sua vontade. Entretanto, é o não dito nesse exemplo que faz toda a diferença para explicar esse aparente paradoxo, isto é: o incoerente pode negar-se de ser tolerante desde que com isso não agrida verbal ou fisicamente alguém. Nesse caso sua intolerância estaria restrita à esfera da sua opinião particular. Afinal de contas, a um observador desprovido de onisciência que presenciasse a cena no ônibus, não haveria como ele dizer que o motivo da pessoa não se sentar do lado da outra foi por intolerância. Ele poderia supor que tal pessoa não quis se sentar porque passou o dia sentado no trabalho e preferisse, agora, viajar em pé; ou porque o lugar em particular não lhe agrada, porque há ali muito vento, ou sol, etc. Seja como for, dessa situação, apreende-se três coisas: que o direito à incoerência não exime de responsabilidade alguém por suas ações, que o limite à tolerância não diz respeito apenas à abstração de valores éticos/morais, mas a concretização das ações humanas na esfera pública; que não há como obrigar alguém a ser tolerante, mas que leis públicas contra a intolerância são necessárias, para se evitar lesionar a liberdade e a dignidade alheias.

Ainda sobre os limites para a tolerância, é interessante comentar-se a autodefesa, que são ações – que podem vir a ser extremas a ponto de tirar a vida de outra pessoa – de preservação da própria vida quando esta é deliberadamente ameaçada por alguém. Küng e Kuschel similarmente entendem que a tolerância também se limita quando a própria vida ou de outrem é posta em risco. Dizem aqueles dois:

Aos indivíduos e grupos é expressamente reconhecido o direito à autodefesa, mas sempre no quadro de uma cultura da não-violência; aplica-se apenas *in extremis*, no caso extremo em que a resistência não-violenta é contraditória. Diante da brutalidade, barbárie e genocídio, a autodefesa deve ser permitida. Em nome do puro pacifismo, não é mais possível tolerar qualquer novo holocausto de qualquer outro povo. Todavia, por outro lado, não se quer aqui fornecer uma fórmula para legitimar qualquer intervenção militar; nem a “guerra justa” deve ser legitimada a serviço exclusivo e evidente de interesses econômicos, políticos e militares (1994, p. 64, tradução nossa).

A tolerância está, pois, diretamente ligada à manutenção da vida e pode lançar mão da violência (em casos extremos) para a preservação dessa. Com o propósito de evitar tais condições extremas entre pessoas é necessário haver Estados com leis antiarmamentistas e de proteção humana em seus direitos fundamentais. Também é de grande valia nesta luta contra a

intolerância a construção de culturas pacifistas e dialógicas no planeta, tendo para esse fim as religiões um importante papel a desempenhar, como será tratado no subcapítulo a seguir.

5.4 O parlamento das grandes religiões

A compreensão de que, sem que primeiro haja paz entre as religiões, não poderá haver paz efetiva entre as nações, é anterior ao discurso de Hans Küng (2004). Narra Guimarães (2005), ao discorrer sobre a educação para paz, que no contexto da conquista otomana de Constantinopla, no ano 1453, época em que o mundo cristianizado tentava se organizar para retomar aquela cidade, Nicolau de Cusa (1401-1464), então cardeal católico-romano, escreveu a obra *De pace fidei (Sobre a paz da fé)*, na esperança de, através do diálogo, serem resolvidos os problemas entre os povos, evitando mais batalhas e mortes entre grupos religiosos (cruzados e otomanos). Em uma das passagens da referida obra, diz aquele cardeal: “Recomendo ao conhecimento de um restrito grupo de sábios, especialistas em todas as religiões do mundo, se poderia encontrar facilmente um acordo graças ao qual poder-se ia constituir uma base legítima para uma paz duradoura em matéria religiosa.” (CUSANO *apud* GUIMARÃES, 2005, p. 110). Ou seja, a proposta de Nicolau de Cusa visava a organização de um concílio inter-religioso para a paz – sem dúvidas um apelo à racionalização das diferenças pelo diálogo e para a vida.

Não diferente na atualidade, os conflitos³⁷ mundiais apontam para a necessidade de uma “ética mundial” que só pode vir pelo diálogo entre os povos e passando primeiramente pelas religiões neles presentes e que, frequentemente, os justificam enquanto tal. A esse respeito, Küng (2015) explica que se esse diálogo não ocorre ou é interrompido, a consequência é a violência, a guerra. Segundo ele, tanto no islamismo, como no judaísmo e no cristianismo, assim também nas religiões orientais, existe o perigo da instrumentalização da religião para fins políticos, gerando uma “mistura explosiva” de religião com política, e é assim que a religião fanatizada torna-se perigosa para a paz mundial.

37 O físico estadunidense Barney, em seu relatório global referente ao ano 2000, chama a atenção à responsabilidade das religiões quanto à paz mundial e a preservação dos ecossistemas. Diz ele: “Hoje, cerca de quarenta guerras estão sendo travadas no mundo, e a beligerância inspirada em certas religiões constitui fator determinante em praticamente todos esses conflitos. As convicções da fé religiosa são muitas vezes um obstáculo que nos impede de assumir uma série de questões críticas. O exemplo mais conhecido é a atitude de várias religiões em relação ao planejamento familiar, mas igualmente importantes são certas doutrinas que dizem respeito ao ‘progresso’ ou à diferença entre necessidades e desejos. Por isso, é extremamente importante que os líderes religiosos mundiais se engajem no diálogo sobre as questões críticas do futuro.” (BARNEY *apud* KÜNG; KUSCHEL, 1994, p. 90, tradução nossa).

Verdade é que tentativas no sentido de estabelecer um diálogo mais intenso e frutificante entre as religiões pela paz têm sido feitas nos últimos três séculos, sendo, contudo, interrompidas pelos frequentes conflitos e guerras internacionais, comenta Küng (2015), uma dessas diligências é o Parlamento das Religiões do Mundo, que teve sua primeira realização entre 11 e 27 de setembro de 1893, em Chicago, EUA. Esse primeiro parlamento das Religiões do Mundo foi promovido em grande parte por Swami Vivekananda, um monge hindu que acreditava poder trazer o Oriente e o Ocidente a um entendimento mútuo por meio desse esforço comum em dialogar e racionalizar suas demandas. Vivekananda também idealizava que as religiões poderiam superar suas diferenças doutrinárias e, combinando-se entre si, viessem a configurar-se numa nova e única religião mundial, o que não aconteceu. Um século depois, quando do segundo Parlamento das Religiões do Mundo, reunindo-se por volta da mesma data e nas mesmas salas que presidiram o primeiro de tais parlamentos, em Chicago, as religiões ali representadas concordaram que em lugar de uma religião única, seria melhor e mais coerente a elaboração de uma declaração sobre uma ética universal que a todos unisse, religiosos e não religiosos, sob um ideal comum de respeito, diálogo e construção da paz – que será abordado no próximo subcapítulo desta dissertação.

Em que consistiu o primeiro e o segundo Parlamento das Religiões e que autoridade teriam eles para se proporem tais ações? Primeiramente o termo *parlamento*, comentam Küng e Kuschel (1994), enquadra-se de maneira adequada ao espírito da Modernidade, por pressupor a ideia de democracia, pois nele, os representantes das religiões do mundo poderiam se reunir simultaneamente no mesmo local para concorrerem, com respeito mútuo e direitos iguais, sobre pautas de interesse comum. Ali, os mandatários das religiões viriam dentre os “fiéis de baixo”, ou seja, não seriam membros de suas respectivas hierarquias, representando suas religiões individualmente – esse tipo de representatividade reside até hoje, no Parlamento das Religiões do Mundo, não em cargos oficiais, mas em uma representação pessoal.

Os dois Parlamentos mantiveram o referido caráter de movimento e de reunião. Sendo que o segundo Parlamento, em 1993, diferentemente do primeiro organizado por Vivekananda, foi dirigido e organizado por um comitê de homens e mulheres comprometidos, e com o apoio de um conselho de curadores composto por delegados das religiões do Parlamento. As religiões eram livres para participar ou não, mas todas foram exortadas a selecionar seus mandatários de todo o mundo para serem assim representadas. Assim foi que cada religião, ali reunida, fez conhecida sua opinião, ainda que numa condição oficiosa de representatividade. (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

Cabe ainda comentar que o paradigma pós-moderno que desafiou o segundo Parlamento das Religiões do Mundo (e ainda desafia as religiões na atualidade), apontam Küng e Kuschel (1994), diz respeito basicamente à superação de tentativas de supremacia de algumas religiões sobre as demais por meio de estratégias missionárias ofensivas e agressivas; da marginalização de grupos minoritários por discursos de ódio ou pela indiferença arrogante, hegemônica e triunfalista de algumas religiões sobre as outras. Questões essas que só podem ser superadas pelo esforço racional e comum de coexistência pacífica e de assistência (convivência e pró-existência) das diferentes religiões através do respeito mútuo, do diálogo e da cooperação. Até mesmo porque é sabido que as associações humanas, incluindo as religiões, não se desenvolvem separadamente umas das outras em continentes distantes. As sociedades e religiões são cada vez mais codependentes e têm se tornado coexistentes em espaços cada vez menores. Ocorrem, assim, novamente pautas como a tolerância religiosa e a capacidade inter-religiosa de alcançar um nível de cooperação e diálogo. Nisso consiste o conteúdo e as diferenças principais entre os dois Parlamentos, ou nas palavras de Küng e Kuschel:

Contudo, se o primeiro Parlamento das Religiões do Mundo foi motivado por um ideal genérico de “irmandade das religiões”, o segundo teve que lidar com questões específicas de convivência entre religiões e, ao mesmo tempo, com questões de convicções comuns, de atitudes fundamentais e valores comuns. Em poucas palavras: questões relativas a uma ética comum a todas as religiões. (1994, p. 85, tradução nossa).

Apesar do interesse dos participantes do Parlamento de 1993 em estabelecer o entendimento ético entre as religiões, conflitos também oficiosos não deixaram de ocorrer entre seus participantes e entre outros que sequer chegaram a acreditar e apoiar o evento, tais como “evangélicos” e fundamentalistas de diferentes grupos. Houve na ocasião protestos contra a participação no Parlamento de um grupo, assim chamado de, “neo-pagão”; alguns judeus que retiraram seu apoio em protesto à presença de Louis H. Farrakhan, da “Nação Islâmica”, a quem condenavam por considerá-lo antijudeus – o que não impediu o trabalho construtivo de importantes representantes do judaísmo no Parlamento. Houve, também, quem trouxesse questões políticas muito polêmicas, como um cidadão da Caxemira, que condenou como “estupro psicológico” a divisão do seu país entre a Índia, o Paquistão e a China, acarretando a perda de sua cultura e de seus santuários. Tal movimento de protesto gerou vaias de participantes indianos e até tumultos (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

Quanto à Declaração de uma Ética Mundial, que foi o objetivo principal deste segundo Parlamento e que foi elaborada em duas etapas: primeiramente na redação da Declaração mediante um longo processo de consulta a representantes das religiões (tendo como principal elaborador Hans Küng) e, por fim, pela apresentação, apreciação e aprovação da Declaração pelo Parlamento em si. Naquele momento, como era esperado, alguns levantaram reservas sobre questões processuais na elaboração do texto, outros objetaram seu conteúdo, sobretudo quanto à igualdade defendida entre homens e mulheres, à não violência e à natureza geral da Declaração, considerada, então, demasiadamente “ocidental”. Consta que houve uma proposta para reduzir a Declaração a um “rascunho de trabalho” com a intenção de diluir seu caráter vinculante, mas tal moção foi rejeitada pela grande maioria dos delegados que, aprovou o texto inicialmente apresentado, sem o acréscimo de correções, após complexa e demorada discussão. A única modificação feita ao documento foi sua renomeação, que passou a ser *Documento Inicial para uma Ética Global*. Tal mudança para “documento inicial” demonstra a complexidade em deliberar sobre um projeto de ética global, isto é, sobre o consenso de valores fundamentais – valores esses cada dia mais urgentes e necessários para a sobrevivência da humanidade – que não poderiam ser obtidos sem esse prévio diálogo inter-religioso, sem a construção inicial dessa compreensão mútua entre as religiões, com ênfase naquilo que as une e não no que as separa (KÜNG; KUSCHEL, 1994). Assim, o projeto de uma ética mundial encontra uma posição na História da humanidade equiparável à Declaração dos Direitos Humanos, conforme será exposto a seguir.

5.5 A declaração de uma ética universal comum a todas as religiões

Os conflitos de intolerância, qualquer intolerância, não apenas a religiosa, não são inevitáveis, como já foi explanado até aqui. O caminho para a harmonização entre os diferentes e a atenuação (ou mesmo a anulação) das tensões que possam existir entre esses passa pelo diálogo, pela empatia e formulação de valores comuns para o mútuo entendimento e cooperação. Esses valores aqui defendidos são o objetivo pelo qual, recentemente, cientistas da religião, filósofos, sociólogos, teólogos e demais pesquisadores têm se empenhado em estudar o fenômeno religioso e esses valores morais comuns aos quais se convencionou chamar: *ética global*. Essa ética tem caráter prático e visa realçar o que há de comum às religiões em termos de comportamento humano, valores éticos e convicções morais básicas, a fim de superar diferenças e querelas, destacam Küng e Kuschel (1994). Contudo, essa ética mundial não tem a intenção de reduzir as religiões a um minimalismo ético, mas promover a

aproximação das religiões, e também a dos não crentes, em torno de um objetivo comum: a paz mundial (aqui também sinônimo de “bem da humanidade”), quer pela potencialização daquilo que as religiões trazem de positivo para as sociedades, isto é, sua preocupação com a “salvação” humana, quer pela internalização por todos dessa ética de concórdia.

Enquanto responsável pela organização e redação de uma proposta de ética mundial, Hans Küng foi desafiado a produzir um texto que contemplasse satisfatoriamente as múltiplas discussões interdisciplinares, com seus muitos detalhes, e que definisse, por assim dizer, uma “concepção global” dessa ética comum às religiões. Narra o redator que lhe foram fornecidos três pontos de vista essenciais que deveriam orientar seu trabalho em produzir um primeiro rascunho do que viria a ser depois modificado e aprovado como o *Documento Inicial para uma Ética Global*. Eram os seguintes os três pontos de vista:

Que no panorama atual do mundo, é essencial uma delimitação clara do plano ético em relação ao plano jurídico ou político, como foi uma determinação exata do conceito de “ética mundial” (Parte I). Que a exigência ética elementar fundamental, dirigida a todo homem e a toda comunidade ou instituição humana, deveria ser uma proposição básica encontrada em todas as grandes tradições religiosas ou éticas: “Todo ser humano deve receber tratamento humano”. E, além disso, a “regra de ouro”, credenciada em seu caso em todas as grandes tradições: “Não faças aos outros o que não queres para ti” (Parte II). Que essas exigências éticas fundamentais sejam especificadas em quatro máximas ancestrais que podem ser encontradas em todas as grandes religiões: “Não matar. Não roubar. Não mentir. Não prostitua a outrem nem si próprio” (Parte III). (KÜNG; KISCHEL, 1994, p. 52-53, tradução nossa).

Também foi acordado que a declaração deveria ter o nome de *Declaração de uma Ética Mundial*, não de *Moral Mundial*, pois o termo *ética* alude às atitudes de valor ético fundamental, ao passo que o termo *moral* refere-se à doutrina filosófica ou teológica de atitudes, valores e normas de conteúdo ético. No final, entretanto, ficou decidido, como já mencionado, que a declaração seria chamada de *Proposta de Declaração de uma Ética Mundial*, que lhe daria um caráter válido porém não encerrado. Curiosamente, a declaração também não se refere a qualquer deus porque o budismo se opôs, visto que essa é uma religião que não cultua a deus algum e tampouco assim o fazem agnósticos e ateus. Suas ênfases enquanto documento universal são, portanto: o total respeito à pessoa humana, o caráter inalienável da liberdade, a igualdade básica de todos os seres humanos e a interdependência de todos com todos (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

Tendo em mente as considerações supracitadas, Küng igualmente evitou citações de textos sagrados, que tornariam a declaração demasiadamente longa, além de poder trazer implicações indesejadas entre os diferentes grupos religiosos. O interessante a esse respeito,

todavia, é que, como aponta o próprio Küng (2004), a ética mundial comum às religiões não é algo novo. Por exemplo, entre tantas outras semelhanças há uma mesma regra de ouro fundamental em muitas religiões:

Confúcio (551-489 AC): “O que você não deseja para si mesmo, também não o faça para os outros.” (Discursos 15,23). Rabino Hillel (60 AC-10 DC): “Não faça ao outro o que você não gostaria que fizessem a você” (Sabbat, 31a). Jesus de Nazaré: “Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-lhes também” (Mt 7,12; Lc 6,31). Islã: “Nenhum de vocês é fiel se não deseja para seu irmão o que deseja para si mesmo” (40 hadiths de an-Nowawi, 13). Jainismo: “Indiferente às coisas do mundo, o homem deve agir e tratar todas as criaturas do mundo como gostaria de ser tratado” (Sutrakritanga I.1.33). Budismo: “Um estado que não é adequado para mim ou que não é agradável para mim, também não deve ser agradável para ele; e um estado que não me convém ou que não me agrada, como posso exigí-lo de outro?” (Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2). Hinduísmo: “A pessoa não deve se comportar em relação aos outros de maneira inadequada para si mesma: essa é a essência da moralidade” (Mahabharata XIII. 114.8) (KÜNG; KUSCHEL, 1994, p. 65, tradução nossa).

Enfim, o evento histórico da promulgação da ética mundial deu-se por ocasião do Parlamento das Religiões do Mundo, em Chicago, entre 28 de agosto a 4 de setembro de 1993, com a participação de 6.500 representantes de várias religiões, e levou em consideração o momento pelo qual o mundo passa, ou seja, por crises de diversas ordens (econômica, ecológica, política, etc). Lamentavelmente, porém, o mundo ainda está carente de uma visão e prática global para solucionar conjuntamente seus problemas, como protestam Küng e Kuschel na seguinte passagem:

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 usado até para desencadear a guerra. Algo que nos enche de uma repugnância especial (1994, p. 19-20, tradução nossa).

Então, nesse contexto, e considerando essa dramática situação mundial e também que apenas programas e ações de natureza política, desprovidas de uma responsabilidade comum a todos não são suficientes para estabelecer a justiça e a paz planetária, é que surge, ratificando e aprofundando a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Proposta de Ética Mundial. Segundo Küng e Kuschel (1994), essa defende quatro quesitos: (1) que uma nova ordem mundial não é possível sem uma ética mundial; (2) que todo ser humano deve receber tratamento humanizado; (3) que há quatro orientações inalteráveis, isto é, quatro princípios antigos que podem ser encontrados na maioria das religiões do mundo, a saber: (a) compromisso com uma cultura de não violência e respeito por toda a vida – o “não matarás”,

presente nos textos sagrados e tradições de várias religiões que, dito positivamente, seria, “respeite a vida”; (b) compromisso com uma cultura de solidariedade e uma ordem econômica justa – o “não furtarás”, também presente nos textos sagrados e tradições de várias religiões que, dito positivamente, seria, “trabalhar com justiça e sem duplicidade”; (c) compromisso com uma cultura de tolerância e estilo de vida honesto e verdadeiro – o “não mintas”, igualmente presente nos textos sagrados e nas tradições de várias religiões e que, dito positivamente, seria, “fale e aja a partir da verdade”; e (d) compromisso com uma cultura de igualdade e camaradagem entre homens e mulheres, que comumente nas tradições e nos textos sagrados das religiões aparece na ordenança “não se prostitua nem a outro” e que, dito de maneira positiva, seria, “respeitem-se e amem-se uns aos outros”; e, por fim, o quesito (4) que diz ser preciso mudança de mentalidade em nível individual e público. Ao comentarem esse último quesito, Küng e Kischel assim se expressam:

Queremos encorajar as diferentes comunidades religiosas a formular sua ética mais específica: o que cada uma, a partir de sua tradição de fé, tem a dizer, por exemplo, sobre o sentido da vida e da morte, como enfrentar o problema da dor, o perdão da culpa, a entrega altruísta e a necessidade de renúncia, compaixão e alegria. Isso aprofundará, explicitará e concretizará o *ethos* do mundo, que já está se tornando perceptível (1994, p. 36-37, tradução nossa).

E nesses termos reforçam a importância não apenas da formulação de uma ética mundial, mas da constituição de um *ethos* por sua prática.

Em 2023, faz trinta anos desde que foi promulgada pelo Parlamento das Religiões do Mundo a *Proposta de Ética Universal* para a justiça social e paz mundial, algo obviamente que não se concretizou (ainda) e nem irá sem que haja um engajamento diário das religiões e de seus crentes nesse sentido, até mesmo porque as questões éticas não se resumem às que foram expostas nessa extraordinária proposta de paz e diálogo para a humanidade através das religiões. Não que seja uma tarefa fácil alcançar um consenso universal sobre as muitas questões éticas que estão em discussão nas mais diversas áreas, a citar, bioética, ciências em geral, economia, mídia, sexualidade, por exemplo. No entanto, argumentam Küng e Maurer (2008), no espírito dos princípios comuns estabelecidos na Proposta de Ética Mundial, podem ser encontradas soluções para muitas dessas questões agora em disputa. Também aduz aquele (KÜNG, 2015), que a religiosidade é uma dimensão profunda do ser humano que simplesmente existe da mesma maneira que a música, a arte ou o direito. Esses, e outros mais, são diferentes estratos da sociedade humana que devem ser levados a sério, garantindo-se que cada uma dessas dimensões ocupe seu lugar correspondente, sem tornar nenhuma delas

absoluta. Diz Küng:

Se tudo se tornar lei, o bem do homem é prejudicado. Se tudo se tornar estético, isso também não melhora a vida real. Se você acha que é possível passar sem moral, você acaba fracassando. Se tudo é invadido pela religião, caímos na teocracia, que pode ser desumana. A moral igualmente não deve ser exagerada, pois quando é moralizada, ou seja, quando a função da moral é exagerada, a autonomia das demais áreas mencionadas, política, direito, arte e a própria ética, é lesada (2015, p. 87-88, tradução nossa).

Nesse sentido, compreende-se que o fenômeno religioso não pode ser deixado de lado, na edificação de um mundo equitativo e pacífico, mas também não se vai chegar a tais condições almejadas sem que as religiões se pautem na ética e sem que essa seja nomeada no diálogo incluyente, respeitador e apreciador entre os diferentes. Assim o fazendo, o bem da humanidade em sua diversidade torna-se foco em lugar da instrumentalização da religião para o ódio, a intolerância e a guerra, segundo interesses de dominação outros, sobretudo, políticos. Küng e Maurer também partilham desse ponto de vista focado no diálogo e na ética dos relacionamentos. Assim se expressam os dois a respeito:

A Declaração de uma Ética Mundial não exige verdade, mas veracidade. É razoável que assim seja, porque só assim o ser humano permanece no centro dos interesses. A verdade pode se sustentar sozinha; a veracidade, por outro lado, depende dos relacionamentos. Seu objetivo é que as pessoas possam confiar umas nas outras e em si mesmas (2008, p. 101, tradução nossa).

Semelhante posicionamento já fora sustentado por Voltaire, que toma como ideário ético o respeito à vida como resolução aos problemas da intolerância. Isto é, colocando a vida como bem primordial da humanidade, de cuja preservação é um produto do bom senso, da honestidade, da razão. Para tanto o filósofo cita o caso de duas mulheres que, na narrativa bíblica³⁸, chegaram à presença do Rei Salomão, ali considerado o homem mais sábio que já existiu, para que ele resolvesse a querela sobre quem deveria ficar com uma criança. Refere-se, assim, aquele filósofo em seu *Tratado sobre a tolerância*:

Para finalizar, a tolerância nunca provocou guerras civis; a intolerância cobriu a terra de morticínios. Julguemos agora entre essas duas rivais, entre a mãe que deseja que lhe matem o filho e a mãe que está disposta a entregá-lo a outra, desde que ele viva!

38 A história registrada em 1 Reis 3.16-28 narra que duas prostitutas moravam juntas e tiveram filhos com três dias de diferença uma da outra. Numa noite morreu o filho de uma das mulheres e essa o trocou com o da outra, gerando a disputa, quando amanheceu, sobre de quem era o filho vivo. Então, o rei para resolver a querela pediu uma espada para dividir a criança ao meio e dar metade para cada mulher, já que elas não chegavam a um termo. Mas a mulher cujo filho estava vivo pediu ao rei que desse a criança viva à outra mulher. Essa, porém, pedia pela divisão da criança, por ser mais “justo”, ao que o rei ordenou que dessem a criança viva à primeira mulher, por ser sua preocupação com o bem do infante prova de ser ela sua mãe verdadeira.

Só estou falando aqui do interesse das nações; respeitando, como realmente o faço, a teologia, apenas busco por meio deste artigo o bem físico e moral da sociedade. Suplico a todo leitor imparcial que sopesse estas verdades, que as purifique e que as entenda. Os leitores atentos, que meditam e desenvolvem seus próprios pensamentos, sempre vão mais longe do que o autor (VOLTAIRE, 2019, p. 34).

Encerra-se este capítulo confirmando-se que *A Proposta de Declaração de uma Ética Mundial* é uma defesa à igualdade (tão essencial à comunicação e ao pensamento livre que só existe quando há diálogo entre iguais), é, acima de tudo, um apelo à vida através da razão e da ética e que, analogicamente à história do rei e das prostitutas, há de distinguir as religiões verdadeiras das falsas com base na escolha que essas terão de fazer diante da Declaração, escolha essa entre a salvação da humanidade ou sua imolação em nome dos dogmas religiosos. É, pois, apenas tendo-se por base uma ética dialógico-democrática universal entre as religiões que essas chegarão à paz e que a humanidade poderá seguir seu curso evolutivo, inclusive na compreensão do sagrado.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação tratou-se do fenômeno religioso a partir do valor da tolerância com fundamentação em Voltaire, tendo-se igualmente estudado a paz e a ética, na tentativa de responder adequadamente à questão se a religião é um elemento harmonizador das tensões e dos conflitos humanos ao contrário de ser uma justificativa para a violência, intolerância e segregação. Ou seja, através de uma análise crítica do fenômeno religioso e dos conflitos a ele relacionados, buscou-se compreender aprofundadamente o poder de influência das religiões sobre as pessoas, se haveria como se solucionar problemas de cunho religioso e qual seria a maneira para tanto. Obviamente, a um problema dessa magnitude, assim como a todas as perquirições humanas, não há respostas definitivas, plenas e incontestáveis. O que se pode oferecer, todavia, aqui, e em qualquer outro momento da História, é uma ponderação que considere a compreensão e as exigências éticas do tempo presente, em comparação com os conhecimentos e fatos de épocas passadas. Foi nesse sentido que se elucidou neste trabalho uma definição para a ética e se investigou se essa poderia ser um valor universal nas religiões, de maneira a possibilitar o diálogo entre os diferentes, divergentes, crentes e incrédulos, bem como para a construção comunitária de um ambiente pacífico e tolerante, isto é, de um *ethos* que viabilizasse também a reparação de erros do passado e o perdão.

O estudo que aqui foi feito tem seu início na crítica de Voltaire à religião fanatizada e intolerante de seu tempo – discurso esse que encontra sua relevância na atualidade – e que contribuiu enormemente para a compreensão de determinados padrões universais a respeito do fenômeno religioso, do fanatismo, dos preconceitos, da intolerância religiosa e da negação da razão e dos interesses políticos como motores desse fanatismo, intolerância religiosa e negação da razão, muitas vezes. Por conseguinte, tem-se que Voltaire (embora tenha se destacado no Iluminismo como uma voz contrária aos abusos de poder clerical, às violências de cunho religioso e à ausência de um Estado laico na França, sendo inclusive um dos primeiros filósofos a tornar públicas as questões referentes aos direitos de liberdade de pensamento e de expressão, sobretudo no que diz respeito às religiões) não chegou a desenvolver uma compreensão aprofundada sobre as religiões a partir de um viés fenomênico e filosófico. O que mais se aproveitou, porém, desse filósofo ilustre foi seu ideário ético centrado no respeito à vida, na defesa da razão e do emprego do diálogo para a resolução de impasses em geral, não apenas os religiosos. Voltaire também defendia que era uma questão ética respeitar os limites entre a esfera pública e a privada no que aduz às questões de opinião pessoal, por exemplo, sobre crenças religiosas – que alguém discorde de algo não pode ser

utilizado para a ofensa de terceiros, muito menos para a agressão à liberdade alheia e a seus direitos. Ou seja, sua ética era por essência universalista, dialógica, democrática, tolerante, inclusiva, baseada no racionalismo e na harmonização entre os diferentes para o bem comum.

Semelhante posicionamento ético adotado por Voltaire é defendido por outros pensadores que, no curso desta dissertação dialogaram entre si, dentre eles destaca-se o teólogo católico Hans Küng, que em vida se dedicou especialmente ao estudo das religiões, da ética e da paz inter-religiosa, de cujo legado deixado se resume em sua máxima:

Não há paz entre as nações, sem paz entre as religiões; não há paz entre as religiões, sem diálogo entre as religiões; não há diálogo entre as religiões, sem padrões éticos globais; não há sobrevivência do nosso globo, sem uma ética global, uma ética mundial, apoiado por ambos: religiosos e não religiosos (2007, p. 661-662, tradução nossa).

Além disso, Küng demonstrou que as religiões comportam-se como organismos vivos e têm evoluído com o passar do tempo, aprimorando seu caráter humanístico e ético enquanto perseguem seu ideal comum, que é o bem social humano. Ou seja, o valor da religião está muito além do seu aspecto transcendental. Para expressar-se a esse respeito, Küng (2004, p. 170) faz referência ao pensamento confucionista e diz: “As decisões dos oráculos não importam, mas sim as decisões éticas dos próprios homens. Ele [Confúcio] não quer despertar as forças mágicas da natureza, mas as forças morais do homem.” Portanto, a cabo, não importa o que professa uma religião, mas que transformações éticas ela suscita ao ser humano, e nesse sentido as religiões têm muito a oferecer, como igualmente acreditava Küng (2004), por exemplo, ao defender que as mesmas deveriam beneficiar-se dessa característica que possuem de nunca serem estáticas, mas cambiáveis, adaptativas, evolutivas, para desenvolverem juntas, através do diálogo, respeito e da apreciação mútua, uma ética comum que possibilitasse a constante unidade entre as mesmas (apesar de sua diversidade) e a construção de um mundo mais igualitário e pacífico. De fato, um importante passo dado nessa direção foi a Proposta de Declaração de uma Ética Mundial pelo Parlamento das Religiões do Mundo – do qual Küng foi um dos principais redatores – e que se apoia sobre quatro pilares, a saber: a própria elaboração conjunta de uma ética mundial; o dever do ser humano receber tratamento humanizado; os quatro princípios universais que unificam as religiões nesse sentido (respeitar a vida, trabalhar com justiça e sem duplicidade, falar e agir a partir da verdade, respeito e amor mútuo); e, por fim, a defesa da mudança de postura ética em nível individual e coletivo.

A cabo de todas essas elucubrações, chega-se à confirmação da seguinte hipótese

secundária formulada previamente ao início desta pesquisa acadêmica, a de que as religiões podem abrir mão de hermenêuticas ortodoxas e de práticas fundamentalistas, permitindo-se acolher a humanidade em suas necessidades, sem distinções e discriminações entre os indivíduos.

Semelhantemente, confirmou-se, mediante as reflexões elencadas principalmente por Berger, Küng, Maduro, Voltaire e Zubiri, a também hipótese secundária de que as religiões existem primeiramente para o bem do ser humano e não como mero compilado de regras ritualísticas e/ou morais que devem ser observadas com fins em si apenas. A tal respeito, por exemplo, Zubiri (1993) evidencia que as religiões surgem de um processo subjetivo quanto à percepção e representação do sagrado, constituindo assim o que ele chama de verdade religiosa, e de um processo objetivo no sentido da constituição dessa verdade religiosa, visto que toda religião possui um sagrado, uma comunidade litúrgica e uma escatologia, embora a mais importante característica em qualquer fenômeno religioso seja a preservação da humanidade e do mundo em que vive.

Também foi confirmada a hipótese principal do projeto preliminar desta pesquisa, a saber, que a religião é um elemento harmonizador das tensões e dos conflitos humanos apenas quando reconhece não possuir a resposta a todas as questões existenciais humanas e quando toma o valor da vida humana por superior ao das instituições (mesmo das religiosas) e de suas práticas. Em outros termos, a religião por si só é boa, por visar o bem da humanidade e lhe prover valores de conduta e uma cosmovisão que lhe proporciona significado existencial. Porém, religião alguma está imune de desvirtuar-se do seu propósito benevolente primordial, podendo tornar-se um instrumento do mal. Por isso, faz-se necessário à humanidade e às suas religiões valerem-se de ferramentas que lhes permitam avaliar criticamente suas práticas, tal como uma ética universal. Uma ética que não objetive necessariamente secularizar a sociedade ou o pensamento religioso, mas racionalizar e questionar a veracidade do bem no fenômeno religioso, que tenha o respeito ao ser humano e à vida como um todo como seu parâmetro – todavia, entende-se que a secularização da sociedade também tenha a sua importância para a paz mundial, visto que é por ela que se torna possível o pluralismo religioso, como destaca Berger (2013, p. 146): “Pode-se dizer então, como vimos, que a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo.” Com efeito, no contexto atual de “crise de credibilidade” nas religiões, conforme também comenta Berger (2013), é justamente uma retomada ética preocupada com a humanização das relações entre as pessoas, sobretudo entre as diferentes, que pode ajudar a revitalizar a crença na importância benéfica das religiões para o mundo.

Enfim, o preocupar-se com uma ética universal pelas religiões é, a cabo, a recuperação daquilo que lhes é um elemento constitutivo próprio, ou nas palavras de Küng:

A ética mundial é uma dimensão da nossa própria religião. Não há necessidade de procurar outra religião, mas basta descobrir os próprios padrões éticos especiais e assimilá-los conscientemente. Tais regras de comportamento são encontradas em todas as religiões, e é necessário executá-las em colaboração com outras pessoas. Esta dimensão da religiosidade, que é a atitude ética, deve ser conscientizada de seus aspectos elementares comuns. Cada religião contém, em primeiro lugar, ensinamentos, doutrinas, dogmas de vários tipos, inclui também, em segundo lugar, ritos, rituais, cerimônias e, finalmente, a ética. Essa dimensão ética é aquela que a ética global reivindica especialmente. A ética mundial não pretende substituir os rituais. A ética mundial também não quer substituir a doutrina. Ela só quer destacar padrões éticos elementares. Não se deve pensar que uma ética global é algo muito complicado. É – como não me canso de enfatizar – o mínimo elementar que se encontra em todas as religiões do mundo (2015, p. 153, tradução nossa).

Ou seja, a ética é um elemento necessário em todas as formas de associação humana, inclusive nas religiões – talvez principalmente nessas, visto que as religiões têm se tornado, novamente, importantes agentes da política mundial, podendo inspirar e legitimar tanto a desinformação, os preconceitos, o ódio, a intolerância e a guerra, como atitudes de valores auspiciosos, isto é, em defesa da pluralidade, da democracia, do respeito e da apreciação ao, assim chamado, diferente e, dessa forma, contribuindo para o diálogo, a compreensão, reconciliação, concórdia e colaboração entre as religiões e os povos no mundo. Entretanto, para que as religiões possam assumir esse viés conciliador, benevolente, salvador, até, é mister que elas abram mão de seus dogmatismos e de sua incompreensão diante da verdade alheia e, principalmente, diante de matérias a respeito das quais nenhum ser humano, em suas limitações, pode ter certeza do conhecimento. Atitude essa de humildade e sabedoria que se traduz também na célebre fórmula socrática – “Só sei que nada sei” – e que não necessariamente representa o verdadeiro conhecimento (a episteme), mas o caminho em sua direção e para longe do conhecimento meramente opinativo (a doxa), objeto de desavenças e conflitos.

É a religião um instrumento da paz? É, desde que assuma uma postura dinâmica e dialógica no mundo, salvando as relações humanas e não contra elas militando por causa das diferenças, da diversidade. Ela é um instrumento da paz desde que não se permita servir os interesses de quem discrimina, explora, oprime, corrompe, difama, calunia falsamente, violenta, tortura, destrói ou mata. A religião é um instrumento da paz desde que reaja a quem se apodera egoísta ou ilicitamente do poder ou de haveres, exercendo a dominação e produzindo a injustiça. Enfim, a religião é um instrumento da paz a partir da sua vivência prática do fazer aos outros o que se quer para si.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. 5. ed. Lisboa: Presença, 1999.
- ALVES, R. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.
- ALVES, R. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BETANCOURT, R. F. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- BOFF, L. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BRASIL. Constituição [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988, 10. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.
- CANAS, V. (Coord.). **Estudos sobre populismo: uma perspectiva panorâmica**. Lisboa: AAFDL, 2020.
- CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.
- CASTELLS, M. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002. v. 2.
- CHAUÍ, M. de S. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- CHAUÍ, M. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- COMPARATO, F. C. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DURANT, W. **A História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.
- DURANT, W.; DURANT, A. **A era de Voltaire: uma história da civilização na Europa Ocidental, de 1715 a 1756, destacando-se principalmente o conflito entre religião e ciências**.

Rio de Janeiro: Record, 1965.

FREIRE, P. **Pedagogia da tolerância**. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FREITAS, M. T. de A. **Vygotsky e Bakhtin**. São Paulo: Ática, 1994.

GADOTTI, M. **Paulo Freire: uma bibliografia**. São Paulo: Cortez, 1996.

GALIAZZI, M. do C.; SOUZA, R. S. de. O jogo da compreensão na análise textual discursiva em pesquisas na educação em ciências: revisitando quebra-cabeças e mosaicos. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 24, n. 3, ano 2018, p. 799-814. DOI <https://doi.org/10.1590/1516-731320180030016>. Acesso em: 23 jun. 2022.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GUIMARÃES, M. R. **Educação para a paz: sentidos e dilemas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

HODGE, S. **Breve história da arte: um guia de bolso dos principais movimentos, obras, temas e técnicas**. São Paulo: Gustavo Gili, 2018.

HOF, U. I. **A Europa no século das luzes**. Lisboa: Presença, 1995.

HOLYOAKE, G. J. **The reasoner and utilitarian record**. V. 3. [recurso eletrônico] London: [s. n.], 1847. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=I707AQAAMAAJ&pg=PA519&lpg=PA519&dq=%22every+child+is+born+an+atheist%22&source=bl&ots=GtpJ5K9j6G&sig=ACfU3U2AZCK-2GAu9NWIG0u6YqTUzBMT7A&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjph4HS6Mj5AhUkuZUCHdDbDkUQ6AF6BAgcEAM#v=onepage&q=%22every%20child%20is%20born%22&f=false>. Acesso em: 13 ago. 2022.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001.

IBER, C. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea**. [recurso eletrônico] Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2009.

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: 11 jun. 2022.

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: 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.; MAURER, A. R. **La ética mundial entendida desde el cristianismo**. Madrid: Trotta, 2008.

KÜNG, H. **Para que um “ethos” mundial?** religião e ética em tempos de globalização conversando com Jürgen Hoeren. São Paulo: Loyola, 2015.

LEWIS, C. S. **The chronicles of Narnia**. London: Harper Collins, 2004.

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**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: JZE, 2000.

MCDONALD, L. M. **A origem da Bíblia**: um guia para os perplexos. São Paulo: Paulus, 2013.

MOISÉS, M. **História da literatura brasileira**. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1990. v. 1.

MURARO, R. M. **Sexualidade, libertação e fé por uma erótica cristã**: primeiras indagações. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, L. B. de *et al.* **Culturas e diversidades religiosas na América Latina**: pesquisas e perspectivas pedagógicas. Blumenau: Edifurb, 2009.

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

PATY, M. **D'Alembert ou, a razão físico-matemática no século do iluminismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

POPPE, M. (coord.). **Voltaire**. Trad. de Manuel Poppe. Lisboa: Verbo, 1972. (Coleção Gigantes da Literatura Universal).

PROENÇA, W. de L. **Sindicato de mágicos**: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006). 2006. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006. Disponível em: <https://acervodigital.unesp.br/handle/11449/103169>. Acesso em 04 mar. 2023.

REBOUL, O. **A filosofia da educação**. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

SÍVERES, L.; NODARI, P. C. (Org.). **Dicionário de cultura de paz**. Curitiba: CRV, 2021. v.

2.

SOUZA, B. M. de; MARTINO, L. M. S. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e mudança social. São Paulo: Paulus, 2004.

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

TORRES, J. C. B. (org.). **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes, 2014.

VOLTAIRE. **Cândido, ou, o otimismo; O ingênuo**. São Paulo: Escala, 1975.

VOLTAIRE. **Cartas filosóficas**: texto integral. São Paulo: Escala, 2006a.

VOLTAIRE. **O túmulo do fanatismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

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

VOLTAIRE. **Contos**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

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

VOLTAIRE. **Questões sobre os milagres**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. **Seleções**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952.

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

VOLTAIRE. **Zadig, ou, o destino**. Porto Alegre: L & PM, 2014.

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