



Universidade Estadual de Maringá

Centro de Ciências Exatas

Departamento de Física

Fé e Razão: uma investigação histórica de suas manifestações na Literatura

Discente: Eduardo Victor Bergmann

Docente: Prof. Dr. Daniel Gardelli

Maringá, 9 de maio de 2022



Universidade Estadual de Maringá

Centro de Ciências Exatas

Departamento de Física

Fé e Razão: uma investigação histórica de suas manifestações na Literatura

Monografia apresentada ao curso Licenciatura em Física do Departamento de Física, da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do grau de Licenciado em Física

Orientador Prof. Dr. Daniel Gardelli

Maringá, 9 de maio de 2022

Epitáfio

Devia ter amado mais
Ter chorado mais
Ter visto o Sol nascer
Devia ter arriscado mais
E até errado mais
Ter feito o que eu queria fazer

Queria ter aceitado
As pessoas como elas são
Cada um sabe a alegria
E a dor que traz no coração

O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar distraído
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar

Devia ter complicado menos
Trabalhado menos
Ter visto o Sol se pôr
Devia ter me importado menos
Com problemas pequenos
Ter morrido de amor

Queria ter aceitado
A vida como ela é
A cada um cabe alegrias
E a tristeza que vier

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, que sempre se preocupou em me apoiar nos meus estudos.

Agradeço ao meu pai Leonir por mostrar a importância da ciência, à minha mãe Marlise por mostrar a importância da religião e à minha irmã Ana.

Agradeço aos meus amigos, que sem muitos limites e com muita alegria, melhoraram meus dias e transformaram a minha graduação e pós-graduação em uma fase inesquecível, em especial ao Gustavo, ao Vinicius, ao Matheus, e à Mariana, Pois eles sabem este trabalho só foi feito pois me apoiei sobre ombros de gigantes. Também lembro aqui meus amigos fora da universidade, Nara, Isabela, Gleciene e Giovani. Agradeço aos meus amigos da “Salinha”, pelas risadas e discussões (as vezes) filosóficas e científicas.

E, por último, agradeço a Deus mesmo ele sendo um dos objetos de estudo deste trabalho, pois sem ele, acho que a vida teria menos “*graça*”.

Lilium

*Os justi meditabitur sapientiam
Et lingua ejus loquetur judicium.* ¹

*Beatus vir qui suffert tentationem
Quoniam cum probatus fuerit
Accipiet coronam vitae.* ²

*Kyrie, fons bonitatis
Kyrie, ignis divine, eleison* ³

*O quam sancta, quam serena
Quam benigna
Quam amoena esse Virgo creditur* ⁴

*O quam sancta, quam serena
Quam benigna
Quam amoena
O castitatis Lilium* ⁵

Kumiko Noma/ Elfen Lied

¹ A boca do justo profere sabedoria, e a sua língua fala conforme a justiça. (Salmo 37:30)

² Bem-aventurado o homem que suporta a tentação, pois, quando for provado, receberá a coroa da vida (Tiago 1:12)

³ Senhor, fonte de bondade/ Senhor, fogo divino, tende piedade de nós.

⁴ Ó quão santa, quão serena/ Quão benigna/ Quão amena crê-se que é a Virgem - *Ave mundi spes Maria* (Ave Maria, Esperança do Mundo)

⁵ Ó quão santa, quão serena/ Quão benigna/ Quão amena, ó lírio da castidade - *Ave mundi spes Maria* (Ave Maria, Esperança do Mundo)

RESUMO

Adentrar em uma discussão que verse sobre os amplos temas da fé, da razão e suas relações conflituosas a partir de uma perspectiva contemporânea traz consigo uma série de implicações, a começar pelo reconhecimento da posição histórica a partir de onde dada reflexão é feita. Situado no século XXI, o observador que propõe debruçar-se sobre questões dessa natureza é um herdeiro de um longo processo de desenvolvimentos conceituais no qual a dinâmica de forças entre a religião institucional e a prática científica sofreu drásticas alterações, algo concomitante a marcos como a formação dos Estados Modernos, o Iluminismo, a separação entre Igreja e Estado e as Revoluções Científicas. Deste modo, reconhecer a problemática inescapável da perspectiva histórica onde nos situamos como leitores significa assumir uma postura de cautela com relação às definições a serem adotadas para termos como “Religião” e “Ciência”, bem como à eventual formulação dos questionamentos: “Quais papéis estas desempenham entre si e na sociedade?”, “Sempre foram as mesmas ao longo da história?”, “O conflito entre elas é um fenômeno passado ou ainda presente?”. O intuito de tais ressalvas introdutórias é o de evitar que a presente discussão recaia em uma visão demasiadamente simplista que se baseie em uma ideia amplamente difundida de um conflito polarizado entre as esferas de Fé e Razão como extremos opostos cujas ideias não podem ser contempladas em conjunto. Afinal, ao se realizar uma análise histórica, percebe-se que suas interações são muito mais profundas do que possamos imaginar. Ademais, tais temas também serão observados da perspectiva das influências do espírito religioso sobre obras literárias, com o objetivo de analisar de forma simplificada a evolução do pensamento sobre Deus e as formas como determinados autores o concebiam – tratando-se, naturalmente, de produções artísticas que formam paralelos com o pensamento cultural de sua época. A questão principal deste trabalho seguirá as seguintes etapas: a princípio, será efetuada uma conceituação mínima dos termos “Ciência” e “Religião”, e visto que suas definições mudam com o tempo, o trabalho buscará fornecer-lhes uma breve perspectiva histórica. Para fins de simplificação, o enfoque se dará somente sobre o cristianismo, mais especificamente a Igreja Católica, por esta ser a instituição que se debruçou sobre o tema de modo mais evidente. A partir de um resumo do pensamento medieval, desenvolveremos suas implicações que se refletem até os dias de hoje. Na segunda parte do trabalho, serão analisadas representações artísticas da evolução conceitual do problema por meio da literatura, tendo em vista o impacto evidenciado pela recepção do público, o qual “confirma” a relevância dos debates sugeridos pelos autores dentro de sua época. Sendo assim, uma obra que faz sucesso pode representar tanto uma hegemonia de determinada ideia quanto uma revolução de seus valores.

Palavras-chave: Ciência, Fé, Arte, Literatura.

ABSTRACT

Entering a discussion which delves into the vast themes of faith, reason, and their conflicting relations from a contemporary perspective entails several implications, beginning with the recognition of the historical position from which such a task is undertaken. Situated in the twenty-first century, the observer who proposes to address issues of this nature is heir to a long process of conceptual developments in which the dynamic of forces between institutional religion and scientific practice has undergone drastic changes, something that was concomitant with milestones such as the formation of Modern States, the Enlightenment, the separation of Church and State, and the Scientific Revolutions. Hence, recognizing the inescapable problematic of the historical perspective in which we situate ourselves as readers means taking a cautious approach to the definitions which will be adopted for terms like “Religion” and “Science”, as well as to the eventual formulation of questions: “What roles do they play among themselves and in society?”, “Have they always been the same throughout history?”, “Is the conflict between them a past phenomenon or is it still present?”. By posing these introductory caveats, this work’s aim is to simply avoid falling into an overly simplistic view which relies on a widely held idea of a polarized conflict between the spheres of Faith and Reason as opposite extremes whose ideas cannot be examined in the same light. After all, when performing a historical analysis, one realizes that their interactions are much deeper than we might imagine. All these themes will also be explored from the perspective of the influences of the religious spirit in literary works, with the aim of analyzing in a simplified way the evolution of God-related thought and some of the conceptions of God held by literary authors. To that end, we will work from the assumption that these artistic productions form parallels with the cultural thought of their time. These will be the steps of our main discussion: in the first part, a minimal conceptualization of the terms “Science” and “Religion” will be given; and since their definitions change over time, a brief historical perspective will be provided on the subject. In the interest of a simpler approach, this work will focus solely on Christianity; more specifically the Catholic Church, as it is one of the institutions that has most evidently and overtly inquired into these matters. From the starting point of a summary of medieval thought, we will expand on its implications, which are reflected up to the present day. In the second part, artistic representations of the conceptual evolution of this problem through literature will be analyzed, considering the impact evidenced by the public’s reception, which “confirms” the relevance of the debates brought forth by each author within his historical context. Thus, a successful literary work may represent both a hegemony of a certain idea and a revolution of its values.

Key-words: Science, Faith, Art, Literature.

SUMÁRIO

1	Introdução	10
1.0.1	Estrutura do trabalho	10
1.1	“Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz.”	11
2	Breve histórico: um ataque mútuo entre a fé e a razão	27
2.1	Sobre esta pedra edificarei minha Igreja	35
2.2	Não por força nem por violência, mas sim pelo meu Espírito	51
2.2.1	Cruzadas e Guerras Santas	51
2.2.2	Inquisição	55
2.2.3	Processo Inquisitorial	56
2.2.3.1	Objeto da Inquisição	58
2.2.3.2	A composição do Tribunal	58
2.2.3.3	O desenrolar do processo	59
2.2.3.4	A conclusão do processo	60
2.2.4	Contradição com o Evangelho	61
2.2.5	Giordano Bruno	62
2.2.6	Galileu Galilei	64
2.2.7	Isaac Newton	69
2.2.8	Voltaire	76
2.2.9	Criacionismo x Evolucionismo	78
2.2.9.1	O julgamento do Macaco	81
2.3	Deus não existe!	82
2.3.1	Karl Marx	83
2.3.2	Friedrich Nietzsche	84
2.3.3	Sigmund Freud	86
2.4	Muitos passarão, e o conhecimento se multiplicará.	87
2.4.1	René Descartes	88
2.4.2	Auguste Comte	90
2.4.3	Thomas Kuhn	91
2.4.4	Karl Popper	93
2.4.5	Paul Feyerabend	94
2.5	Sobre os ombros de Deus	95
3	A Arte como tradução religiosa	114
3.1	Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra	130
4	No princípio era o Verbo, (...) e o Verbo era Deus.	142
4.1	Dante Alighieri	142

4.2	John Milton	162
4.3	Fiódor Dostoiévski	171
4.4	Fernando Pessoa	186
4.5	José Saramago	196
5	Considerações Finais	208
	Referências	211

1 INTRODUÇÃO

“A Fé e a Razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.”

- Papa João Paulo II, Carta Encíclica “*Fides et Ratio*” (Paulo II, 1998)

1.0.1 Estrutura do trabalho

Como tema introdutório do trabalho o Capítulo 1 mostra, com justificativas bíblicas, que o homem vive um conflito interno para se chegar a verdade de seus questionamentos. O assunto Homem vs Deus será apresentado e, a partir dele, foi feita uma análise deste conflito principalmente sobre a visão ocidental.

Iniciando com uma breve contextualização histórica de três pontos principais: A “Igreja”, o “Ateísmo” e a “Ciência” o Capítulo 2 tem como objetivo justificar a dificuldade que se tem em definir Ciência e Religião. Com isso em vista, no fim do capítulo, temos uma discussão de como se relacionam atualmente essas instituições, além de apontar algumas críticas sobre elas para justificar suas inter-relações.

Apresenta-se um enfoque sobre como o pensamento religioso se relaciona com a arte em geral no Capítulo 3. Além disso, será apresentada a justificativa de que a literatura influencia no pensamento social ao mesmo tempo que o reflete.

Partindo para uma análise de algumas obras literárias, no Capítulo 4 temos o objetivo de mostrar como o pensamento de épocas diferentes influenciou nas obras. Com isso em mente, será abordado também como a dicotomia “Homem” e “Deus”, já apresentada anteriormente, era compreendidas dentro das próprias obras.

Tendo em vista os problemas a serem enfrentados no cenário atual, o último Capítulo deste trabalho apresentará uma abordagem em que tanto “Igreja” quanto “Ciência” possuem a uma necessidade em comum de mudança para a solução de suas crises.

1.1 “DEUS DISSE: ‘HAJA LUZ’ E HOUE LUZ.” ¹

“No princípio, Deus criou o céu e a terra.”

- Gênesis 1;1 (JERUSALÉM, 2002)



Figura 1.1 – O primeiro dia (1794, William Blake)

Fonte: <<https://pt.bcdn.biz/Images/2020/12/27/f0ffdc90-c0ea-4bed-b793-44cecf6cfed.jpg>>

A maior obra de fé, história e literatura jamais escrita é sem dúvida a Bíblia. Um livro sempre lido, estudado, interpretado e compartilhado por pessoas de todas as idades. A Bíblia tem sido traduzida em muitos idiomas a partir do hebraico e do grego. A primeira tradução da Bíblia hebraica foi para o grego, a *Septuaginta* ² (LXX), que mais tarde se tornou o *textus receptus* do Antigo Testamento na Igreja e na base do seu cânon. A *Vulgata latina* ³ por São Jerônimo (347-420) ⁴ foi baseada no hebraico para esses livros da Bíblia

¹ (Gn 1;3) (JERUSALÉM, 2002)

² *Septuaginta* é a versão da Bíblia hebraica traduzida em etapas para o grego coíné, entre o século III a.C. e o século I a.C., em Alexandria.

³ Vulgata é a forma latina abreviada de *vulgata editio* ou *vulgata versio* ou *vulgata lectio*, respectivamente “edição, tradução ou leitura de divulgação popular” — a versão mais difundida (ou mais aceita como autêntica) de um texto.

⁴ No sentido corrente, Vulgata é a tradução para o latim da Bíblia, escrita entre fins do século IV início do século V, por São Jerônimo, a pedido do Papa Dâmaso I, que foi usada pela Igreja Cristã Católica e ainda é muito respeitada.

preservados no cânone judaico (o que se refletiu no Texto Massorético ⁵), e sobre o texto grego para o resto.

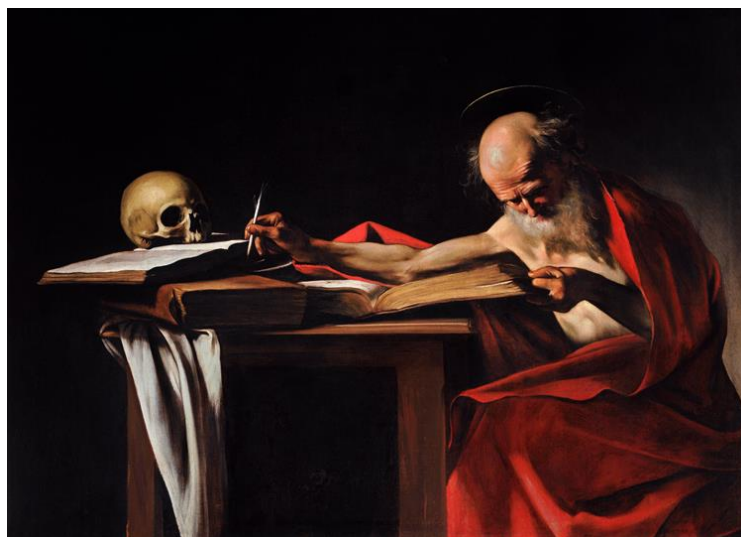


Figura 1.2 – São Jerônimo Escrevendo (1605, Caravaggio)

Fonte: <<https://uploads4.wikiart.org/00164/images/caravaggio/saint-jerome-writing-caravaggio-1605-6.jpg!Large.jpg>>

Porém, apesar da boa visão que se tem dela atualmente, nela observamos histórias extremamente complicadas e no mínimo controversas. Com uma narrativa que contempla desde a criação do mundo e do Homem até o fim dos tempos, em 73 livros ela relata a evolução do homem, sua queda e sua busca (Figura 1.3) constante pelo divino (PORTO, 2003):

⁵ Texto massorético é uma família de manuscritos com o texto hebraico da Bíblia utilizado como a versão padrão da Tanakh para o judaísmo moderno. Judeus copistas da Idade Média eram chamados de Massoretas.



Figura 1.3 – A expulsão de Adão e Eva do Paraíso (1791, Benjamin West)

<http://3.bp.blogspot.com/-8ZhX6ksuKb0/UyaqjPjS6hI/AAAAAADNE/hY5OreEn_Mg/s1600/Adam's+Lament.jpg>
Fonte: AAAAAAADNE/hY5OreEn_Mg/s1600/Adam's+Lament.jpg>

[...] há uma estrutura retórica (assim chamada) compreendendo alguns ou todos os seis elementos: (1) Israel pratica o que é mau aos olhos de YHWH ⁶; (2) YHWH dá/entrega o povo nas mãos dos opressores; (3) Israel clama a YHWH; (4) YHWH cria um salvador/libertador; (5) o libertador derrota o opressor; (6) a terra tem descanso. De fato, essa fórmula é tão variada como constante, não apenas porque em alguns casos certos elementos são redundantes no contexto específico, mas também porque o próprio padrão de respostas não se prende rigidamente a ela (ALTER, 1997).

O homem não só o adora, mas também pede, julga e disputa constantemente com Deus num sentido de interagir constantemente com Deus ⁷. Como dita um exemplo retirado do relato bíblico, Abraão, conhecido como o pai da fé, pede (Ou praticamente negocia) a Deus que não destrua Sodoma e Gomorra⁸ (cidades que, de tão corruptas, Ló

⁶ YHWH (יהוה) é o tetragrama (“conjunto de quatro letras”) que na Bíblia hebraica indica o nome próprio de Deus. Ela é a síntese do verbo ser nos três tempos verbais no hebraico (*Haya*-era, *Eheye*-serei, *Hove*-sou), ou seja, aquele que está sempre sendo. A mesma ideia aparece em Ex 3:14 em que Deus se apresenta como “*Eheye asher eheye*” significa mais do que sua tradução literal “eu serei o que serei” mas “eu escolherei ser aquilo que eu decidir” num sentido de o eterno.

⁷ É a maneira do povo de Israel contar sua história, entrelaçada com a presença de Deus. Deus entra no AT para criar a identidade desse povo, que nasceu de pessoas que não pertenciam a nenhum povo, chamados de hapirus e beduínos (nômades e sem integração entre si). Esse modo de contar a composição desse povo, tem uma literatura feita com muitos sentidos figurados através de histórias, milagres (Mar vermelho), metáforas, novelas (Tobias/Rute/Jó), cantos (Salmos), dentre outros.

⁸ Este é o primeiro exemplo bíblico de uma expostulação, ou disputa, com Deus. Outras também ocorrem em Jó (Eis que clamo: Violência! Porém não sou ouvido. Grito: Socorro! Porém não há justiça. Jó 19:7), Jeremias (Então disse eu: Ah, Senhor DEUS! Eis que não sei falar; porque ainda sou um menino. Mas o Senhor me disse: Não digas: Eu sou um menino; porque a todos a quem eu te enviar, irás; e tudo quanto te mandar, falarás. Jeremias 1:6,7), Amós (E aconteceu que, tendo eles comido completamente a erva da terra, eu disse: Senhor DEUS, perdoa, rogo-te; quem levantará a Jacó? pois ele é pequeno. Então o Senhor se arrependeu disso. Não acontecerá, disse o Senhor. Amós

entrega as próprias filhas para saciar os invasores à sua porta, protegendo assim os anjos que se hospedavam em sua casa) por conta de sua imoralidade sexual:



Figura 1.4 – O sacrifício de Isaac (1601, Caravaggio).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/60/Sacrifice_of_Isaac-Caravaggio_%28Uffizi%29.jpg>

Eles não tinham ainda deitado quando a casa foi cercada pelos homens da cidade, os homens de Sodoma, desde os jovens até os velhos, todo o povo sem exceção. Chamaram Ló e lhe disseram: “Onde estão os homens que vieram para tua casa esta noite? Traze-os para que deles abusemos.”⁹ Ló saiu à porta e, fechando-a atrás de si, disse-lhes: “Suplico-vos, meus irmãos, não façais o mal! Ouvi: tenho duas filhas que ainda são virgens; eu vo-las trarei: fazei-lhes o que bem vos parecer,¹⁰ mas a estes homens nada façais, porque entraram sob a sombra de meu teto” (Gn 19:4-8) (JERUSALÉM, 2002)

Deus destrói as cidades, a esposa de Ló é transformada em sal¹¹ e suas filhas, pensando que o pai seria o último homem na terra, embriagam-lhe e têm filhos com ele.

Ló subiu de Segor e se estabeleceu na montanha com suas duas filhas, porque não ousava continuar em Segor. Ele se instalou numa caverna, ele e suas duas filhas. A mais velha disse à mais nova: “Nosso pai é idoso

7:2,3), Jonas (Porque tu me lançaste no profundo, no coração dos mares, e a corrente das águas me cercou; todas as tuas ondas e as tuas vagas têm passado por cima de mim. E eu disse: Lançado estou de diante dos teus olhos; todavia tornarei a ver o teu santo templo. As águas me cercaram até à alma, o abismo me rodeou, e as algas se enrolaram na minha cabeça. Jonas 2:3-5) e Habacuc (O peso que viu o profeta Habacuque. Até quando, Senhor, clamarei eu, e tu não me escutarás? Gritar-te-ei: Violência! e não salvarás? Por que razão me mostras a iniquidade, e me fazes ver a opressão? Pois que a destruição e a violência estão diante de mim, havendo também quem suscite a contenda e o litígio. Habacuque 1:1-3) por exemplo (PORTO, 2003).

⁹ O vício contra a natureza, que recebe seu nome a partir deste relato, era abominável aos israelitas (Lv 18,22) e punido com a morte (Lv 20,13); mas era difundido em volta deles (Lv 20,23; cf. Jz 19,22s).

¹⁰ A honra de uma mulher tinha, então, menor consideração (Gn 12,13; cf. 12,10+) do que o dever sagrado da hospitalidade.

¹¹ Formações de sal na ponta sul do mar Morto lembram aos observadores o destino da mulher de Ló.

e não há homem na terra que venha unir-se a nós, segundo o costume de todo o mundo. Vem, façamos nosso pai beber vinho e deitemo-nos com ele; assim suscitaremos uma descendência de nosso pai. (Gn 19:30-32) (JERUSALÉM, 2002)

Jó também questiona e se queixa contra Deus após sofrer em decorrência da aposta feita entre este e o diabo:

Orgulhoso como um leão, tu me caças,
multiplicas proezas contra mim,
renovando teus ataques contra mim,
redobrando tua cólera contra mim,
lançando tropas descansadas contra mim.
Então, por que me tiraste do ventre?
Poderia ter morrido sem que olho algum me visse,
e ser como se não tivesse existido,
levado do ventre para o sepulcro.
Quão poucos são os dias de minha vida!
Fica longe de mim, para que eu tenha um instante de alegria,
antes de partir, sem nunca mais voltar,
para a terra de trevas e sombras
(Jó 10:17-21) ¹² (JERUSALÉM, 2002)

Ao abrir seu discurso (caps. 38-39), Deus troca de papel com Jó: Jó exigia respostas de Deus; agora, Deus faz perguntas irrespondíveis a Jó sobre os fundamentos do universo.

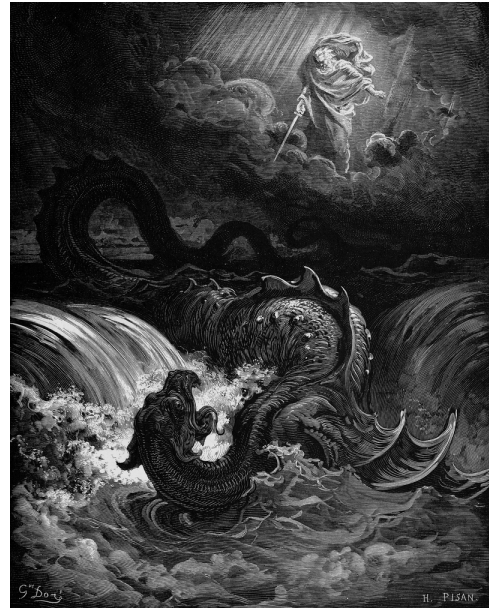
Quem é este que escurece o conselho com palavras sem conhecimento?
Agora cinge os teus lombos, como homem; e perguntar-te-ei, e tu me ensinarás.
Onde estavas tu, quando eu fundava a terra? Faze-mo saber, se tens inteligência.
Quem lhe pôs as medidas, se é que o sabes? Ou quem estendeu sobre ela o cordel?
Sobre que estão fundadas as suas bases, ou quem assentou a sua pedra de esquina,
Quando as estrelas da alva juntas alegremente cantavam, e todos os filhos de Deus jubilavam?
Ou quem encerrou o mar com portas, quando este rompeu e saiu da madre;
Quando eu pus as nuvens por sua vestidura, e a escuridão por faixa?
Quando eu lhe tracei limites, e lhe pus portas e ferrolhos,
(Jó 38:2-10) (JERUSALÉM, 2002)

¹² É interessante notar a diferença dos discursos de Jó antes e depois de seu sofrimento. Antes percebe-se uma conformidade com o mau que lhe afligiu (Se recebemos de Deus os bens, não devíamos receber os males? (Jó 2:10); Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei para lá. O senhor o deu, O senhor o tirou, bendito seja o nome do Senhor (1:21)) Já depois, ele assume um papel questionador em relação a Deus. Os amigos acusam Jó de insolência para com Deus: “Acaso se pode ensinar a Deus a ciência,/ Àquele que julga os seres do Alto?”(21:22) Jó responde: que espécie de juiz distribui bem-estar e infortúnio sem critério nenhum? À luz retrospectiva dessa concepção, todos os discursos de Jó assumem o caráter de um “processo de aliança” às avessas: o homem acusando Deus, em vez de Deus acusando o homem [Israel], como no livro dos Profetas.(ALTER, 1997)



(a) Jó e seus amigos, Jó 6:1-4. (1866, Gustave Doré)

Fonte: <<https://i.pining.com/564x/69/c6/6d/69c66d72367a93062975f2760878c426.jpg>>



(b) A Destruição do Leviatã, Isaías 27:1. (1865, Gustave Doré)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/9/9d/800px-Destruction_of_Leviathan.png?1648147044135>

Figura 1.5

A repreensão de Deus se segue desde Jó 38:1 até Jó 42:1.

Em Gênesis 1 (e em seu eco, Salmo 8), a teologia permeia um processo de criação cuja meta e coroamento é o homem. Tudo é dirigido para seu benefício; e a terra e suas criaturas devem ser por ele governadas. No salmo 104, a natureza exhibe uma harmonia providencial da qual o homem é parte integrante. Mas o Deus de Jó celebra cada ato e produto de sua criação em si, um valor independente atestando seu poder e graça. Jó, representando a espécie humana, fica fora do quadro, deslocado de seu centro para uma periferia remota. (ALTER, 1997)

Em linguagem idêntica à do primeiro discurso, Deus declara que fará perguntas a Jó: “Atreves-te a anular meu julgamento/ou a condenar-me, para ficares justificado?” (40:8). Jó referira-se à prosperidade dos ímpios, atribuindo-a à indiferença ou crueldade divina. Deus convida Jó a experimentar corrigir os erros, se tem mão para isso: “Se tens um braço como o de Deus/e podes trovejar com voz semelhante à sua” (40:9). Se ele puder fazer melhor, Deus cantará seus louvores. Mais uma vez a ignorância e a impotência de Jó são evocadas para desqualificá-lo de acusar Deus; apenas quem compreende a vastidão e complexidade da obra de Deus pode avaliar seu desempenho. Para insistir na impotência

de Jó, são descritos dois animais monstruosos que zombam da noção do Gênesis do governo do homem sobre os animais terrestres e marinhos. Behemoth, um animal terrestre, é brevemente descrito: seus músculos são poderosos, seus ossos como barras de metal. Leviatã, um habitante das águas, é uma fortaleza viva, cujas partes evocam escudos e formações militares; fogo e fumaça saem dele; nenhuma arma pode contra ele; seu rastro é etereamente luminoso; ele afronta os mais altivos. O capítulo 28 já antecipou a conclusão a que Jó deve chegar diante das maravilhas de Deus: para a humanidade, a sabedoria consiste em temer a Deus e evitar o mal; mais do que isso não se pode saber. (ALTER, 1997)

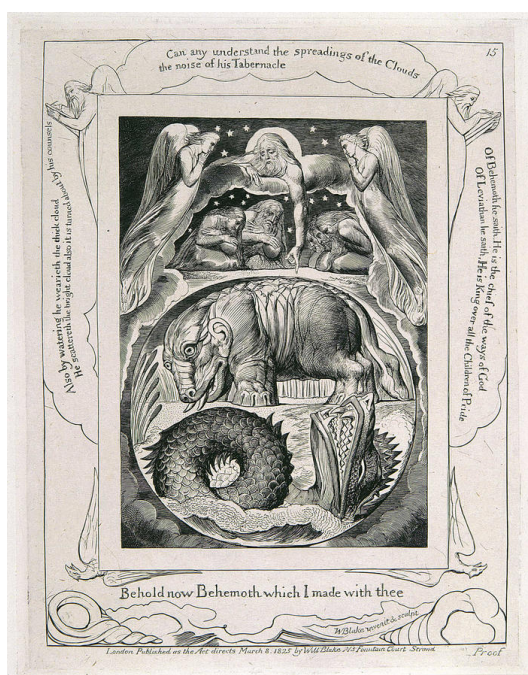


Figura 1.6 – Behemoth e Leviatã (1825, William Blake)

Fonte: https://1.bp.blogspot.com/-oinAFs3BMzo/YCQ8Hs8ijnI/AAAAAAAAAeI/LQZ4V_Unc8AqMKot4pimIvO9mYxMALPsQCNcBGAsYHQ/s891/Blake_Job_15.jpg

Outro exemplo, talvez até mais explícito, da luta entre o homem e Deus é Jacó, um homem que luta contra Deus e o vence (Figuras 1.11 e 1.7)

Naquela mesma noite, ele se levantou, tomou suas duas mulheres, suas duas servas, seus onze filhos e passou o vau do Jaboc. Ele os tomou e os fez passar a torrente e fez passar também tudo o que possuía. E Jacó ficou só. E alguém lutou com ele até surgir a aurora. Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. Ele disse: “Deixa-me ir, pois já rompeu o dia.” Mas Jacó respondeu: “Eu não te deixarei se não me abençoares.” Ele lhe perguntou: “Qual é o teu nome?” — “Jacó”, respondeu ele. Ele retomou: “Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste.” Jacó fez esta pergunta: “Revela-me

teu nome, por favor.” Mas ele respondeu: “Por que perguntas pelo meu nome?” E ali mesmo o abençoou (Gn 32:23-29) ¹³ (JERUSALÉM, 2002).



Figura 1.7 – Jacó luta com o Anjo, Gênesis 32:24.(1866, Gustave Doré)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b7/024.Jacob_Wrestles_with_the_Angel.jpg>

Vale citar também a história em que um anjo de Deus que mata 185.000 homens:

Naquela mesma noite, saiu um Anjo de Iahweh e exterminou no acampamento assírio cento e oitenta e cinco mil homens. De manhã, ao despertar, só havia cadáveres (2 Rs 19:35) (JERUSALÉM, 2002).

¹³ Nesta narrativa misteriosa, sem dúvida de tradição javista, fala-se de luta física, um corpo a corpo com Deus, na qual Jacó parece primeiramente vencer. Quando reconhece o caráter sobrenatural de seu adversário, Jacó força-o a abençoá-lo. Mas o texto evita o nome de Iahweh e o agressor desconhecido recusa-se a dizer seu nome. O autor utiliza uma velha história para explicar o nome Fanuel por peni'el, “face de Deus”, e dar uma origem ao nome “Israel”. Ao mesmo tempo lhe confere um sentido religioso: o Patriarca se agarra a Deus, força-o a abençoá-lo, criando uma obrigação de Deus para com os que usarão o nome de Israel. Assim a cena tornou-se a imagem do combate espiritual e da eficácia da oração perseverante (S. Jerônimo, Orígenes).

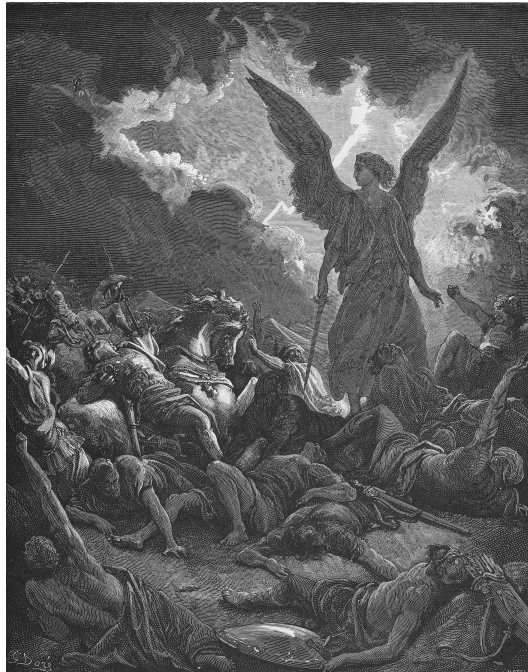


Figura 1.8 – Exército de Senaqueribe é Destruído, II Reis 19:35. (1866, Gustave Doré)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2f/101.Sennacherib%27s_Army_Is_Destroyed.jpg>

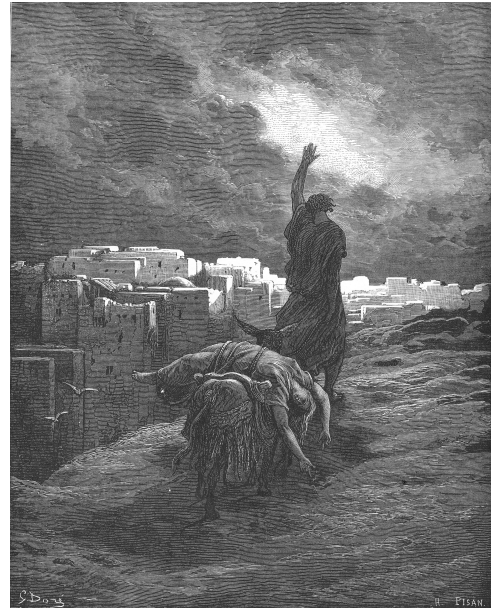
Também há a terrível história de um grupo de depravados que batem na porta de um ancião pedindo que este lhes entregue um homem que ali tinha entrado. Ao invés disso, o homem lhes oferece sua filha virgem e a concubina do homem. O homem lhes entrega a concubina. Eles a usam até o amanhecer. Depois disso, o homem corta seu corpo em doze partes e envia cada uma delas a cada uma das doze tribos de Israel.

Enquanto assim se reanimavam, eis que surgem alguns vagabundos da cidade, fazendo tumulto ao redor da casa e, batendo na porta com golpes seguidos, diziam ao velho, dono da casa: “Faze sair o homem que está contigo, para que o conheçamos.” Então o dono da casa saiu e lhes disse: “Não, irmãos meus, rogo-vos, não pratiqueis um crime. Uma vez que este homem entrou em minha casa, não pratiqueis tal infâmia. Aqui está minha filha, que é virgem. Eu a entrego a vós. Abusai dela e fazei o que vos aprouver, mas não pratiqueis para com este homem uma tal infâmia.” Não quiseram ouvi-lo. Então o homem tomou a sua concubina e a levou para fora. Eles a conheceram e abusaram dela toda a noite até de manhã, e, ao raiar a aurora, deixaram-na. Pela manhã, a mulher veio cair à porta da casa do homem com quem estava o seu marido, e ali ficou até vir o dia. De manhã, seu marido se levantou e, abrindo a porta da casa, saiu para continuar o seu caminho, quando viu que a mulher, sua concubina, jazia à entrada da casa, com as mãos na soleira da porta. “Levanta-te,” disse-lhe, “e partamos!” Não houve resposta. Então ele a colocou sobre o seu jumento e se pôs a caminho de casa. Ao chegar, apanhou um cutelo e, pegando a concubina, a retalhou, membro por membro, em doze pedaços, e os remeteu a todo o território de Israel (Juízes 19:22-29) (JERUSALÉM, 2002).



(a) O Levita encontrando o cadáver da mulher, Juízes 19:25-27. (1866, Gustave Doré)

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ee/065.A_Levite_Finds_a_Woman%27s_Corpse.jpg



(b) O Levita que leva embora o corpo da mulher, Juízes 19:30. (1866, Gustave Doré)

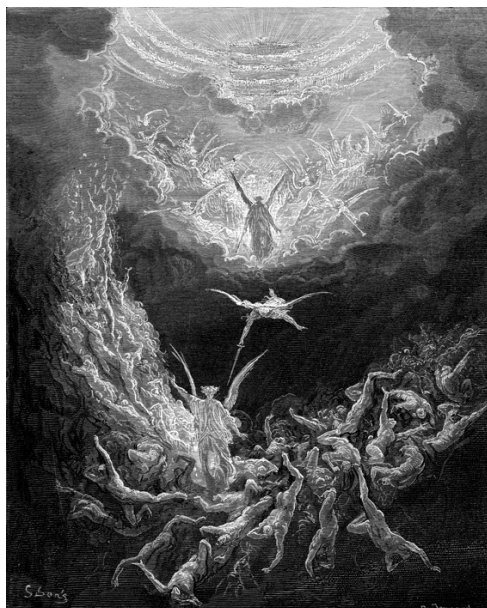
Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/066.The_Levite_Carries_the_Woman%27s_Body_Away.jpg

Figura 1.9

No livro do Apocalipse também pode ser encontrada uma ação duvidosa de Cristo ao assistir às almas que foram condenadas¹⁴:

Outro Anjo, ainda, o terceiro, seguiu-os, em alta voz: “Se alguém adora a Besta e a sua imagem, e recebe a marca sobre a fronte ou na mão, esse também beberá o vinho do furor de Deus, derramado sem mistura na taça da sua ira; será atormentado com fogo e enxofre diante dos santos Anjos e diante do Cordeiro. A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos: os que adoram a Besta e a sua imagem, e quem quer que receba a marca do seu nome nunca têm descanso, dia e noite (Ap 14:9-11) (JERUSALÉM, 2002).

¹⁴ Ainda no Apocalipse o Jesus mostra sua ira dando medo a todos os condenados pedindo a morte: “E diziam aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós, e escondei-nos do rosto daquele que está assentado sobre o trono, e da ira do Cordeiro; Porque é vindo o grande dia da sua ira; e quem poderá subsistir? (Apocalipse 6:16,17)”. Além deste ato de ira de Deus ser comentado como estranho em Isaías: “Porque o Senhor se levantará como no monte Perazim, e se irará, como no vale de Gibeão, para fazer a sua obra, a sua estranha obra, e para executar o seu ato, o seu estranho ato. (Isaías 28:21)”.



(a) O Último Julgamento, Apocalipse 20:12. (1866, Gustave Doré)

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ab/LastJudgementDor%C3%A9.jpg>>



(b) Juízo final (1541, Michelangelo Buonarroti)

Fonte: <<https://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2012/05/juizo-final.jpg>>

Figura 1.10

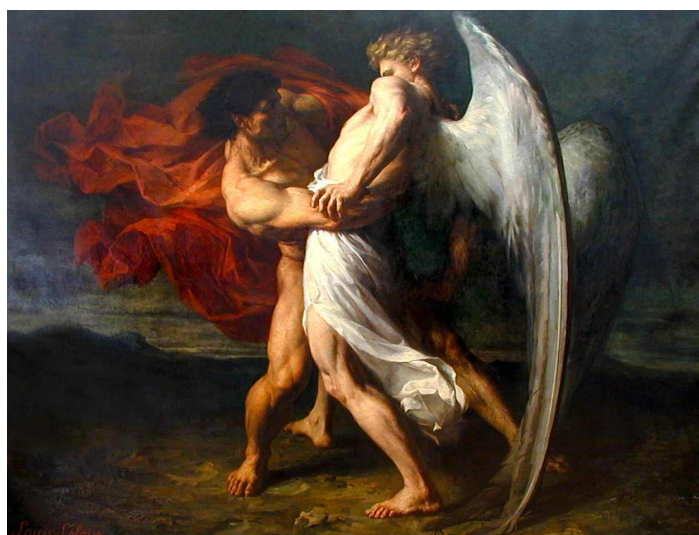


Figura 1.11 – Jacó e o Anjo (1865, Alexandre-Louis Leloir)

Fonte: <<https://santhatela.com.br/wp-content/uploads/2018/04/leloir-jaco-anjo-d.jpg>>

Diversas denominações religiosas cristãs, sobretudo as mais recentes, defendem posições rigidamente antagônicas às ideais científicas, justificando-se na leitura “palavra por palavra” da Bíblia, em especial do Antigo Testamento. No entanto, entre tais denominações

predominam as que se baseiam em leituras dos evangelhos, nos quais, de fato, existem reiteraões dos textos mais antigos.



Figura 1.12 – O triunfo do cristianismo sobre o paganismo (1880, Gustave Doré)

Fonte: <<https://www.markmallett.com/blog/wp-content/uploads/2015/09/triumph-of-christianity.png>>

Os evangelhos são relatos dos apóstolos de Jesus Cristo que relatam seus feitos e de alguns de seus seguidores, sendo possível encontrar descrições de um mesmo acontecimento a partir de diferentes testemunhos. Os acadêmicos concordam que os evangelhos foram escritos após a primeira Guerra Judaico-Romana (66 d.C.-73 d.C.), sendo que três deles são muito semelhantes, os evangelhos sinópticos: Mateus, Marcos e Lucas. O quarto evangelho é o de João, havendo concordância que ele tenha sido escrito cerca de trinta anos depois do primeiro, ao redor da virada do primeiro século. Embora conhecidos por nomes de apóstolos, isso se deve apenas à tradição, e não significa necessariamente que tenham sido escritos por eles próprios, pelo menos na forma como os conhecemos hoje, embora seja possível que tenham incorporado textos originais deles, de onde derivaria seu nome (TABOR, 2007).

Esses relatos trazem fatos históricos, com certa cronologia, e exercícios teológicos, mesmo se essas duas vertentes não sejam totalmente independentes. No entanto, passagens não coincidentes nas cronologias desses relatos passam a constituir inconsistências de vulto para aqueles que defendem uma leitura “palavra por palavra”. Os literalistas seriam, assim,

levados a acreditar simultaneamente em mais de uma descrição de um mesmo fato, o que é pouco razoável. O mais evidente tipo de inconsistência é de ordem cronológica, cuja verificação é objetiva (EHRMAN, 2006). Vejamos alguns exemplos.

A celebração da última ceia é uma das referências centrais para o cristianismo, logo após a qual Jesus é preso e julgado. Segundo o evangelho de Marcos, ela ocorre “No primeiro dia dos Ázimos” (Marcos 14:12-17), quando dois discípulos vão à cidade e encontram o local mobiliado e preparado, para onde Jesus se dirige à tarde com os doze discípulos. No dia anterior, Jesus tinha estado em Betânia (cerca de 3 km de distância), na casa de Simão, o leproso onde teria sido ungido por Maria Madalena (Marcos 14:1-3). João, outro dos discípulos, não deixa dúvida de que a celebração do mesmo evento ocorreu quase sete dias depois, eis que “seis dias antes da Páscoa, Jesus foi para Betânia, onde morava Lázaro” (João 12:1), na casa de quem teve os pés ungidos por Maria (João 12:1-3). A chegada em Jerusalém ocorreria dias depois, sendo que o julgamento de Jesus ocorreu na “véspera da Páscoa, por volta do meio dia” (João 19:14) e a crucificação e sepultamento no próprio dia, porque “os judeus queriam evitar que os corpos ficassem na cruz durante o sábado, porque esse sábado era muito solene para eles” (João 19:31).

Portanto, do ponto de vista estritamente cronológico, há uma diferença de quase seis dias entre os dois evangelhos, pois a celebração dos pães ázimos (sem fermento) ocorre ao longo desse intervalo, na Páscoa Judaica. Essa discordância é tão importante que foi matéria de longa discussão no Concílio de Niceia, quando ficou decidido que não mais haveria coincidência entre a Páscoa Judaica (a primeira Lua Cheia da primavera, como era calculada pelos sacerdotes judaicos da época) e a Cristã (o primeiro domingo de lua cheia após 21 de março), estabelecendo-se parâmetros astronômicos de cunho religioso, como o equinócio eclesiástico (invariavelmente em 21 de março, ao contrário da data móvel da astronomia), e a lua cheia eclesiástica, que possibilitaria diferenciar o calendário cristão, de base solar, com o judaico, de base lunar.

Depois da última ceia, talvez a figura de Simão, irmão de André, seja a mais emblemática dentre os doze discípulos de Jesus, escolhido para ser a “pedra” (em grego *πेत्रα*, em aramaico Cefas) sobre a qual se edificaria a Igreja. Mesmo essa figura central para o cristianismo comparece no texto bíblico envolto em contradições cronológicas. Segundo Marcos, Jesus encontra Simão e seu irmão André pescando no mar da Galileia e os convoca a segui-lo, a fim de se tornarem “pescadores de homens” (Marcos 1: 16-18). Isso ocorrera depois de sua saída do deserto, onde passara por tentações, e logo depois fora batizado no rio Jordão. Apenas depois eles se dirigiram a Cafarnaum, quando teria tido início sua pregação e a sucessão de milagres. Segundo João, o encontro foi um pouco diferente, pois teria sido André a chamar a atenção de Simão a fim de se juntarem a Jesus, depois de seu batismo (João 1:40-42). No entanto, segundo Lucas, a convocação foi muito diferente, pois Jesus teria sido batizado por João Batista e depois entrara no

deserto, onde enfrentara as tentações do demônio. Depois disso, teria ido para a Galileia “e a sua fama correu por todas as terras em derredor”, ensinando nas sinagogas e sendo louvado por todos, até que chegara a Nazaré. Em sua cidade ele não fora bem recebido, pois não teria repetido os milagres que já teria realizado em Cafarnaum. Decidira retornar para aquela cidade, onde continuaria a ser louvado, ensinando nas sinagogas aos sábados, realizando milagres. Segundo Lucas, ao pregar no lago de Genesaré (outro nome do mar da Galileia, também chamado mar de Tiberíades, na verdade um lago de água doce), encontra pescadores cansados de uma longa e infrutífera jornada, já lavando as redes. Após a pregação, dirige-se a um dos pescadores, que é justamente Simão, a quem já conhece, e o manda voltar ao mar, quando então muda totalmente o resultado e grande quantidade de peixes é içada nas redes. Ao final desse episódio, Simão é então convocado por Jesus para se tornar “pescador de homens” (Lucas 5:1-11).

Um dos milagres que Jesus já teria operado antes do chamamento de Simão Pedro teria sido justamente a cura de uma febre de sua sogra (Lucas 4:38-39). No entanto, segundo Marcos, o milagre teria ocorrido bem depois (Marcos 6: 1-6), quando Simão Pedro já era um de seus discípulos. (BIZZO, 2013).

Segundo acadêmicos, a chamada “leitura horizontal” da Bíblia conduz a inúmeras inconsistências cronológicas como essas, que envolvem momentos e personagens centrais em sua narrativa, estendendo-se, com profusão, à figura de Paulo de Tarso, outro personagem central, que se junta posteriormente ao grupo dos discípulos. Mesmo que ele não tenha testemunhado pessoalmente a pregação de Jesus Cristo (ele se converteu ao cristianismo dois ou três anos após a crucificação de Jesus), ele oferece descrições dos feitos do mestre. Mas, mesmo que não nos atenhamos a elas, a parte da Bíblia que relata os Atos dos Apóstolos traz descrições objetivas das pregações com o mesmo tipo de inconsistência cronológica (EHRMAN, 2006).



(a) São Pedro (1610, Peter Paul Rubens).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2d/Pope-peter_pprubens.jpg>



(b) São Paulo (1742, Pompeo Batoni).

Fonte: <https://d3d00swyhr67nd.cloudfront.net/w1200h1200/collection/NTIV/BASP/NTIV_BASP_40652-001.jpg>

Figura 1.13

O assunto de base sugerido para este trabalho (o das relações entre Fé e Razão) não é uma reflexão nova dentro dos campos da teologia e da filosofia da religião, seja num recorte histórico ou situado numa perspectiva contemporânea. Mais especificamente, o debate entre o que se conhece como “fé” e o que se conhece como “razão”, sendo conceitos apreendidos por um olhar natural acerca de Deus e do mundo, é encontrado com frequência em estudos que busquem delinear as características essenciais da filosofia da Idade Média, como bem apontou Pich (2016). Diante disso, este autor reitera o fato de que esta temática apresenta tamanha variedade de desdobramentos, soluções e discordâncias que explorá-la resumidamente sempre implicará recair em algum grau de superficialidade – uma ressalva importante para a presente discussão dos pontos de vista conflitantes a serem explorados.

Até mesmo na própria Bíblia, vê-se que o homem e Deus travam um conflito interminável. O homem sempre se inclina ao “mal”. O conflito que proponho explorar no trabalho é o que se observa entre as esferas da fé (Deus, Religião) e da Razão (Ciência), não se tratando de uma reflexão demasiadamente simples ou redutiva cujo propósito seja apontar um lado como maior que o outro, ou ambos como mutuamente excludentes. Pelo contrário: ao explorar os diversos desenvolvimentos históricos referentes aos âmbitos religioso, científico e literário, o texto buscará ilustrar como os lados desse debate podem ser compreendidos como implicados numa relação de intimidade conturbada por partilharem

um atributo em comum: serem marcadamente humanos na forma como progridem e mudam em sua expressão ao longo do tempo. Tal reconhecimento aponta para uma discussão mais interessada em estudar as nuances dos pontos de contato entre a fé religiosa e as faculdades da razão do que em se deter no conflito costumeiro entre literalismo bíblico e ateísmo militante, sempre presenciado no contexto presente. Deste modo, e como uma espécie de ‘fio condutor’ capaz de conduzir o leitor por cada estágio deste trabalho, buscaremos demonstrar o quanto tanto o plano religioso como o plano da racionalidade se encontram em pleno processo de desenvolvimento, engajados num longo diálogo de uma profundidade tão rica que perdê-lo de vista e silenciá-lo, até mesmo de uma perspectiva curricular/pedagógica, representaria uma grande perda para o educador.

Sendo assim, e de modo a sustentar a validade de uma apreciação mais ponderada e imparcial das esferas da Fé e Razão, o presente trabalho propõe demonstrar que o professor que carrega tal bagagem de conhecimentos, tanto históricos quanto literários, pode proporcionar um ensino epistemológico da ciência mais embasado e eficiente aos seus alunos, não recaindo em falácias históricas e populares e, assim, vindo a tornar o aprendizado mais completo e interessante para os alunos devido às possibilidades de relações interdisciplinares. Pretende-se ainda apontar e elucidar que um dos principais “problemas” da ciência é semelhante ao da religião, a saber, a falta de preocupação com o ensino e divulgação para o público leigo. A religião não se preocupa seriamente em preparar os fiéis para responder a questionamentos sobre sua fé. Em paralelo, a ciência, principalmente no ramo acadêmico, parece não levar a sério tanto a acessibilidade da pesquisa científica quanto a sua divulgação popular.

2 BREVE HISTÓRICO: UM ATAQUE MÚTUO ENTRE A FÉ E A RAZÃO

“(...) uma história é feita de muitas histórias.”

- Clarice Lispector, Os desastres de Sofia, (LISPECTOR, 1998)

Definir religião e ciência é uma tarefa extremamente complicada. Suas definições mudam conforme a época e o pensamento vigente. Começamos pela religião, focando, como dito no início, no cristianismo. A primeira dificuldade se deve ao fato de a própria ideia de Deus ser mutável, apesar de as escrituras alegarem o contrário. Karen Armstrong analisa muito bem sobre essa mudança de Deus em “Uma história de deus”: “[...] a ideia de Deus não evoluiu a partir de um ponto e avançou de modo linear até um conceito final” (ARMSTRONG, 2017)

É claro que isso acarreta vários problemas, inclusive com a própria escritura, que diz: “*Jesus Cristo é o mesmo, ontem e hoje; ele o será para sempre!*” (Hb 13;8)¹ (JERUSALÉM, 2002). Nikos Kazantzákis, em sua obra “A última tentação de Cristo”, tenta explicar esse problema num diálogo entre Jesus e João:

- O homem é uma fronteira: ele se situa onde a terra termina e o céu começa. Essa fronteira muda incessantemente de lugar e avança em direção ao céu; junto com ela, os mandamentos de Deus também mudam e avançam. Eu tomo esses mandamentos das tábuas de Moisés e os levo mais adiante. - Então a vontade de Deus pode mudar, rabi? - disse João admirado. - Não, amado João; mas o coração do homem pode se expandir e comportar mais vontades

(KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

Podemos tomar como exemplo a diferença no tratamento que as pessoas tinham para com Deus dentro da própria Idade Média. Jaques Le Goff explica muito bem essa diferença, uma mudança de direção da fé no Deus Pai para a fé no Deus Filho. O Deus Pai é visto no início do cristianismo como o Deus do Antigo Testamento: justo, castigador, ciumento². Há vários hinos que pedem a misericórdia deste Deus temido por sua ira

¹ É interessante notar que a própria escritura abre brecha para uma interpretação diferenciada da ideia de Deus. Um exemplo está nas próprias palavras de Jesus, ilustrada na parábola da figueira estéril, que condena a ideia de Deus castigador do antigo testamento que possuíam os judeus. Ao invés, mostra-os que o Deus verdadeiro é o Deus do perdão: E dizia esta parábola: Um certo homem tinha uma figueira plantada na sua vinha, e foi procurar nela fruto, não o achando; E disse ao vinhateiro: Eis que há três anos venho procurar fruto nesta figueira, e não o acho. Corta-a; por que ocupa ainda a terra inutilmente? E, respondendo ele, disse-lhe: Senhor, deixa-a este ano, até que eu a escave e a esterque; E, se der fruto, ficará e, se não, depois a mandarás cortar. (Lucas 13:6-9)

² “Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me

(“Poupe, ó Senhor, poupe vosso povo: Não vos ireis conosco para sempre. Apaziguemos a ira punitiva, lamentemos perante o juiz; clamemos com voz suplicante, caindo prostrados, digamos: Pelos nossos males, ofendemos tua clemência, ó Deus. Derrame sobre nós de cima Tua remissora indulgência. Nos dando um tempo aceitável, conceda que por rios de lágrimas, a vítima, nosso coração, possa ser purificada e que alegre, acenda nossa caridade.”³⁾ . Já no fim da Idade Média, o Deus Filho ganha força junto ao povo, um Deus da humildade, do sofrimento, do amor, da misericórdia em vista de uma segunda vida melhor. Aqueles que são comumente tidos como infelizes ou amaldiçoados são felizes, pois estão aptos para receber a bênção do Reino.⁴



Figura 2.1 – O Sermão na Montanha, Mateus 5:7-10 (1866, Gustave Doré)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b5/Dore_Bible_Sermon_on_the_Mount.jpg>

O caráter de Cristo como Deus Filho é ilustrado por passagens como: “*Com efeito,*

odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos” (Ex 20:5-6) (JERUSALÉM, 2002).

³ *Parce Domine* é uma antífona católica com o texto oriundo do livro de Joel 2,17 sendo utilizado em especial no tempo da Quaresma. “*Parce, Domine, parce populo tuo:/ ne in aeternum irascaris nobis./ Flectamus iram vindicem,/ Ploremus ante Judicem;/ Clamemus ore supplici,/ Dicamus omnes cernui:/ Nostris malis offendimus/ Tuam Deus clementiam/ Effunde nobis desuper/ Remissor indulgentiam./ Dans tempus acceptabile,/ Da lacrimarum rivulis/ Lavare cordis victimam,/ Quam laeta adurat caritas./ Audi, benigne Conditor,/ Nostras preces cum fletibus/ In hoc sacro jejunio,/ Fusas quadragenario.*

⁴ “Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Felizes os mansos, porque herdarão a terra. Felizes os aflitos, porque serão consolados. Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Felizes os puros de coração, porque verão a Deus. Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5:3-10) (JERUSALÉM, 2002).

conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza ”⁵ (2 Cor 8:9) e *Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!*” (Ap 21:4) (JERUSALÉM, 2002).

Além disso, há que se destacar o sentimento religioso do amor e temor por Deus. Embora este aspecto da fé cristã seja algo que parece ter se perdido hoje em dia, historicamente podemos encontrar a fonte dessas atitudes simplesmente no próprio ser de Deus, e não na espera de uma recompensa ou no medo de um castigo. Isto é, um amor genuíno e inteiramente a Ele (Apesar de claramente ser necessário, para maioria, uma justificação racional de sua fé, que será mais discutido nos próximos capítulos.), como expresso no soneto “*Ao cristo crucificado*”, atribuído a Santa Tereza D’Ávila (1515-1582):

Não me move, meu Deus, para querer-te,
O céu que me hás um dia prometido:
E nem me move o inferno tão temido
Para deixar, por isso, de ofender-te.

Tu me moves, Senhor, move-me o ver-te
Cravado nessa cruz e escarnecido.
Move-me no teu corpo tão ferido
Ver o suor de agonia que ele verte.

Moves-me ao teu amor de tal maneira,
Que a não haver o céu ainda te amara
E a não haver o inferno te temera.

Nada me tens que dar porque te queira;
Que, se o que ousou esperar não esperara,
O mesmo que te quero te quisera.

6

(Trad. de Manuel Bandeira)

⁵ Cristo tornou-se “pobre” aceitando o empobrecimento radical de morte degradante na qual tudo lhe foi arrancado. Embora inocente, aceitou o castigo reservado aos pecadores. Suas “riquezas” são os favores divinos, a comunhão perfeita com o Pai. - Notar a motivação dos comportamentos cristãos pelo exemplo de Cristo, característica da moral paulina (Rm 14,8; Ef 5,1.25; Fl 2,5 etc.; cf. 2Ts 3,7+).

⁶ No me mueve, mi Dios, para quererte,/ el cielo que me tienes prometido,/ ni me mueve el inferno tan temido/ para dejar por eso de ofenderte./ ¡Tú me mueves, Señor!, muéveme el verte/ clavado en una cruz y escarnecido,/ muéveme ver tu cuerpo tan herido,/ muévenme tus afrentas y tu muerte./ Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera/ que aunque no hubiera cielo yo te amara,/ y aunque no hubiese inferno te temiera./ No me tienes que dar porque te quiera,/ porque, aunque lo que espero no esperara,/ lo mismo que te quiero te quisiera.

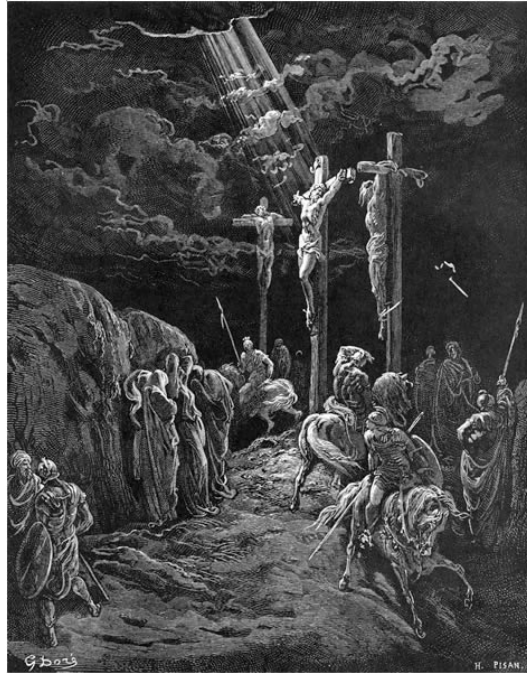


Figura 2.2 – A Crucificação, Lucas 23:34-35 (1866, Gustave Doré)

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/Crucifixion-dore.jpg>>

E essa sua influência é tão grande que a própria ideia do Deus Pai toma para si os valores do Filho e este se torna também amoroso:

As três pessoas eram vistas e pensadas como pessoas diferentes. Havia para eles o Pai, havia o filho, havia o Espírito Santo. Certamente não existia entre essas três pessoas oposição que pudesse pôr em perigo a unidade profunda de Deus. Mas, na vida cotidiana, e em algumas ocasiões, o cristão ou a cristã da Idade Média dirigiam-se mais particularmente a uma ou a outra dessas pessoas. [...] em especial a partir da época carolíngia, a expressão privilegiada de Deus é a de Deus Pai. Um homem idoso, a um tempo diretor e protetor. É uma fonte de autoridade. Depois, emerge mais e mais o Filho, que em parte se desliga do Pai e atrai mais as orações e a devoção dos fiéis. Jesus se torna não apenas o Deus dos homens, mas Deus feito homem [...] Um momento exemplar é o início do século XIII com São Francisco de Assis. É ele o santo da pobreza e da humildade, da imitação de Jesus Cristo (GOFF, 2020a), (Figura 2.7)

Inclusive, é interessante notar que essa valorização do sofrimento também se encontra em orações do século XI que se perpetuaram até os dias de hoje ⁷. Uma das mais comuns, especificamente no meio católico, é a *Salve Regina* – demonstrando o contraste entre uma

⁷ O poeta Leandro Gomes de Barros (1865-1918) discute a necessidade desse sofrimento em seu interessante soneto : “Por que existem o mal e o sofrimento humano?/ Se eu conversasse com Deus/ Iria lhe perguntar:/ Por que é que sofremos tanto/ Quando viemos pra cá?/ Que dívida é essa/ Que a gente tem que morrer pra pagar?/ Perguntaria também/ Como é que ele é feito/ Que não dorme, que não come/ E assim vive satisfeito./ Por que foi que ele não fez/ A gente do mesmo jeito?/ Por que existem uns felizes/ E outros que sofrem tanto?/ Nascemos do mesmo jeito,/ Moramos no mesmo canto./ Quem foi temperar o choro/ E acabou salgando o pranto?” (DAMACENO et al., 2019).

igreja patriarcal e a devoção por uma mulher. A autoria da oração é atribuída ao monge Hermano Contracto, que a teria escrito por volta de 1050 no mosteiro de Reichenau, no Sacro Império Romano-Germânico:

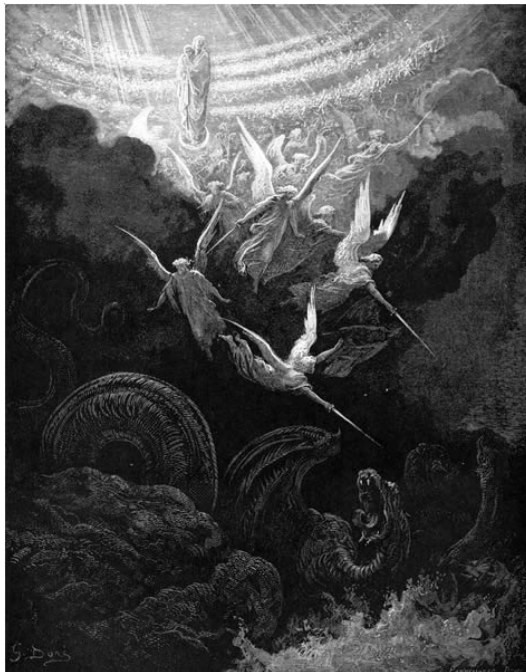


Figura 2.3 – A Virgem Coroada: Uma Visão de João, Apocalipse 12:1-3 (“*E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça. E estava grávida, e com dores de parto, e gritava com ânsias de dar à luz. E viu-se outro sinal no céu; e eis que era um grande dragão vermelho, que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre as suas cabeças sete diademas.*”) (1866, Gustave Doré)

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/43/Crownedvirgin.jpg>>



Figura 2.4 – Nossa Senhora de Guadalupe. 1531

Fonte: <<https://64.media.tumblr.com/8c11e53ce2b68119206d6d94e9f42cc6/4bc34ecbc22acb35-24/s1280x1920/248a22710d174dc19b1010cd4ebdfb95119a6f89.jpg>>

Salve Rainha, Mãe de Misericórdia,
Vida, doçura e esperança nossa, salve!
A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva.
A Vós suspiramos, gemendo e chorando
neste vale de lágrimas.

Eia, pois, advogada nossa,
Esses Vossos olhos misericordiosos
A nós volvei,
E, depois desse desterro,
Mostrai-nos Jesus, bendito fruto do Vosso Ventre.
Ó Clemente, Ó Piedosa, Ó Doce Sempre Virgem Maria.

Rogai por nós Santa Mãe de Deus,
Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.
Amém.⁸

⁸ *Salve, Regina, mater misericordiae/ Vita, dulcedo, et spes nostra, salve./ Ad te clamamus, exsules, filii evae./ Ad te suspiramus, gementes et flentes/ in hac lacrimarum valle./ Eia ergo, Advocata nostra,/ illos tuos misericordes oculos/ ad nos converte./ Et Iesum, benedictum fructum ventris tui,/ nobis post hoc exsilium ostende./ O clemens, O pia, O dulcis Virgo Maria./ Ora pro nobis sancta Dei Genetrix./ Ut digni efficiamur promissionibus Christi./ Amen.*



(a) A Virgem com os Anjos (1900, Willia Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d8/La_Vierge_aux_anges-William_Bouguereau.jpg>



(b) Pietá (1876, Willia Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bc/William-Adolphe_Bouguereau_%281825-1905%29_-_Pieta_%281876%29.jpg>

Figura 2.5

Em seu livro “O pobre de Deus”, Nikos Kazantzákis apresenta de modo polêmico – como faz na maioria de suas obras religiosas – um Francisco humano, sujeito a paixões e tentações, como exemplo de um amor por Santa Clara de Assis. A busca da imitação de Cristo por Francisco é intensa, como se conta em uma parábola:



Figura 2.6 – A Coroação da Virgem (1644, Diego Velázquez)

Fonte: <https://ru.artsdot.com/ADC/Art-ImgScreen-3.nsf/O/A-6E3SUB/\protect\T1\textdollarFILE/Diego_velazquez-the_coronation_of_the_virgin.Jpg>

Em seu livro “O pobre de Deus”, Nikos Kazantzákis apresenta de modo polêmico – como faz na maioria de suas obras religiosas – um Francisco humano, sujeito a paixões e tentações, como exemplo de um amor por Santa Clara de Assis. A busca da imitação de Cristo por Francisco é intensa, como se conta em uma parábola:

Era uma vez um eremita que durante a vida inteira se esforçara por atingir a perfeição. Depois de repartir todos os seus bens entre os pobres, retirou-se para o deserto e consagrou-se à oração.

“Chegou a hora da morte. Foi para o céu e bateu à porta do paraíso. ‘Quem é?’, perguntou uma voz lá dentro. ‘Eu!’, respondeu o ermitão. ‘Aqui não há lugar para dois’ replicou a voz, ‘vai embora!’ O eremita então desceu novamente à terra e reiniciou a luta: pobreza, jejum, preces, lágrimas... Quando morreu pela segunda vez, ei-lo de volta à porta do paraíso. ‘Quem é?’, indagou a mesma voz. ‘Eu!’, ‘Aqui não há lugar para dois, dá o fora!’, repetiu a voz. Desesperado, o eremita regressou à terra outra vez, recomeçando a luta com mais fervor do que nunca, para obter, enfim, a salvação de sua alma. Aos cem anos morreu pela terceira vez. Apresentou-se ao paraíso. ‘Quem é?’, perguntou a voz. ‘Tu, Senhor, Tu!’, respondeu. Então a porta se abriu instantaneamente e ele entrou” (KAZANTZAKIS, 2002)



Figura 2.7 – Estigmatização de São Francisco (1300, Giotto di Bondone). São Francisco de Assis recebendo as chagas de Jesus Cristo, mostrando a intimidade intensa para com o Deus Filho e a valorização do sofrimento.

Fonte: <<http://images.khan.co.kr/article/2015/09/07/2015090702000573700091411.jpg>>

2.1 SOBRE ESTA PEDRA EDIFICAREI MINHA IGREJA⁹

“Que os Sacerdotes do Corvo da aurora, não mais em negro letal, com áspero som maldigam os filhos da alegria. Nem que seus irmãos aceitos, a quem, tirano, ele chama de livres, fixem limites ou construam telhados. Nem que a pálida luxúria religiosa chame aquela virgindade, que deseja, mas não age!

Porque tudo o que vive é Sagrado.”

- William Blake, O matrimônio do céu e do inferno. (BLAKE, 2004)

⁹ (Mt 16:18) (JERUSALÉM, 2002)

“(…) Na casa de Deus só pode haver lugar para Deus.”
- José Saramago, *In nomine dei* (SARAMAGO, 2014)

Hoje em dia o cristianismo, mais especificamente a Igreja Católica, é vista como uma instituição conservadora e praticamente imutável – uma pretensão defendida com base nas próprias escrituras e no nome solene que reivindica a continuidade histórica com relação a Cristo e aos apóstolos: “Igreja Católica Apostólica Romana”.¹⁰

Porém, este não era o caso na Idade Média, onde ainda estava em andamento o seu processo de formação. Historicamente, ciência e religião tiveram relações extremamente íntimas e complexas com seus pontos altos e baixos. Sem dúvida, podemos olhar para o medievo como o início do intelectualismo científico (*“Por trás da razão, a Idade Média soube ver a paixão do justo, por trás da ciência, a sede de verdade, por trás da crítica, a busca do melhor.”* (GOFF, 2019)) O primeiro passo para compreendermos essa época é reconhecer a grande influência da religião exercida na vida cotidiana. A religião não era somente uma instituição de controle, mas também uma série de costumes e ideias, atuante até mesmo nos pequenos afazeres da vida cotidiana e que estava intimamente ligada ao povo:

Cada momento da vida, cada ato era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bênçãos, cerimônias, ditos e convenções (HUIZINGA, 2021)

[...] os santos eram figuras tão reais, tão tangíveis e tão familiares na vida religiosa cotidiana que todos os impulsos religiosos mais superficiais e sensuais se ligavam a eles. Enquanto as emoções mais profundas eram dirigidas a Cristo e a Maria, todo um tesouro da vida religiosa cotidiana, acolhedora e ingênua, se cristalizava em torno da veneração dos santos. Tudo convergia para dar aos santos populares uma realidade que os trazia constantemente para o interior da própria vida. A imaginação popular se apossou deles: sua aparência era tão familiar quanto seus atributos, e seus horrendos martírios eram tão conhecidos como os milagres surpreendentes. Eles se vestem como o próprio povo (HUIZINGA, 2021)

¹⁰ “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt 16:18,19) (JERUSALÉM, 2002)



(a) O Elogio (1901, Edmund Blair Leighton).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/Edmund_blair_leighton_accolade.jpg>



(b) O beijo (1859, Francesco Hayez).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/El_Beso_%28Pinacoteca_de_Brera%2C_Mil%C3%A1n%2C_1859%29.jpg>

Figura 2.8

Jacques Le Goff aponta ainda o papel influenciador na maneira de ver a “ciência” deste grande símbolo da Idade Média, São Francisco de Assis (1182-1226). Para Francisco, o conhecimento e a sabedoria eram vistos como fonte de poder e posse, opostos aos seus princípios. Gerando, assim, um primeiro atrito, visto que “o privilégio reconhecido por Francisco para as três seguintes categorias dá ênfase ao fato de que para ele os três grandes males, os três polos mais repulsivos da sociedade são: a ciência [sabedoria], o poder e a riqueza”(GOFF, 2020b). A propósito, não seria difícil constatar que Francisco teria bases bíblicas fortes para o seu posicionamento. No que diz respeito à rejeição do intelecto e do debate sapiencial e à valorização da fé cega, por exemplo, esta figura na escritura como fruto de uma lealdade absoluta a Deus. Seguem algumas passagens pertinentes:

- “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento” (Lc 10:27) (JERUSALÉM, 2002)
- (Referente à reprimenda contra Tomé por duvidar da ressurreição): “Jesus lhe disse: Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!” (Jo 20:29) (JERUSALÉM, 2002) (Figura 2.9)

- Assim disse Iahweh: Que o sábio não se glorie de sua sabedoria, que o valente não se glorie de sua valentia, que o rico não se glorie de sua riqueza! Mas aquele que queria gloriar-se, glorie-se disto: De ter a inteligência e me conhecer, porque eu sou Iahweh que pratico o amor, o direito e a justiça na terra” (Jr 9:23,24) (JERUSALÉM, 2002)
- “Mas o que é loucura no mundo, Deus a escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza no mundo, Deus a escolheu para confundir o que é forte” (1 Cor 1:27) (JERUSALÉM, 2002)
- “Então lhe perguntaram: “Que sinal realizas, para que vejamos e creiamos em ti? Que obra fazes? Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: ‘Deu-lhes pão dos céus a comer’”. Respondeu-lhes Jesus: “Em verdade, em verdade vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu, mas é meu Pai quem vos dá o verdadeiro pão do céu; porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo”. Disseram-lhe: “Senhor, dá-nos sempre desse pão!” Jesus lhes disse: “Eu sou¹¹ o pão da vida. Quem vem a mim nunca mais terá fome, e o que crê em mim nunca mais terá sede. Eu, porém, vos disse: vós me vedes, mas não credes” (Jo 6:31,36) (JERUSALÉM, 2002)



Figura 2.9 – A Incredulidade de São Tomé (1602, Caravaggio)

Fonte: <<https://blog.museum-digital.org/wp-content/uploads/2020/09/caravaggio-michelangelo-merisi-da-der-unglaeubige-thomas-um-1601.jpg>>

Quanto à ciência e ao trabalho intelectual, o que predominava em São Francisco era a desconfiança, quando não a hostilidade. Distingo três

¹¹ Primeiro de sete (número que indica a totalidade) fórmulas pelas quais Jesus define a si mesmo. Ele é: o pão verdadeiro (Jo 6,6.35.48.51), a luz verdadeira (Jo 8,12), a porta (10,7.9), o bom pastor (Jo 10,11.14), a ressurreição (Jo 11,25), o caminho (Jo 14,6), a verdadeira vinha (15,1.5) (JERUSALÉM, 2002).

motivações e três aspectos essenciais nessa desconfiança: a concepção corrente da ciência como tesouro, que contradiz o sentido de privação de Francisco; a necessidade da posse de livros, objetos então caros e como que luxo, o que vai contra seu desejo de pobreza e de não-propriedade; o saber como fonte de orgulho e de dominação, de poder intelectual, que contraria a vocação humilde (GOFF, 2020b)

Na própria biografia de São Francisco de Assis elaborada por Tomás de Celano (1185-1260), é trazida à tona essa posição contrária do santo em relação aos livros e ao adquirir conhecimento.

Capítulo XXXII – Contra a curiosidade dos livros 62 Ensinava a buscar nos livros o testemunho do Senhor (cf. Sl 18,8) e não o valor material, a edificação e não a beleza. E queria que se possuíssem poucos e que os mesmos estivessem disponíveis para a necessidade dos irmãos que precisavam (CELANO, 2020)

Segundo a Bíblia, a justificação se dá pela fé e não pelas obras, apesar de estas serem o testemunho da fé ¹².

- “Todos nós eramos como pessoas impuras e nossas boas ações como panos imundos. Murchamos todos como folhas que secam, nossas transgressões nos levam como o vento” (Is 64:6) (JERUSALÉM, 2002)
- “Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus: não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho. Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos” (Ef 2:8-10) (JERUSALÉM, 2002)

Reconhecer os modelos teológicos vigentes é reconhecer o próprio pensamento da época. Começamos lançando luz sobre a teologia Patrística. Como diz Agenor Brighenti em “A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé”, na teologia patrística a reflexão teológica, no seio da igreja primitiva e antiga, não é ainda uma teologia científica nos moldes como entendemos a ciência hoje. Ela guarda distância, para não dizer quase separação, entre os planos da fé e da razão. Em grande medida, fazer teologia consistia em meditar sobre as escrituras. É somente com o advento das ideias de Agostinho (354 -430), bispo de Hipona, que se passará não somente a guardar distância, como também a se defender a supremacia da fé sobre a razão (BRIGHENTI, 2006). Agostinho, no célebre Sermão 43, expressa numa fórmula perfeita esta dupla

¹² “Porque, se vivemos, para o Senhor vivemos; se morremos, para o Senhor morremos. De sorte que, ou vivamos ou morramos, somos do Senhor (Romanos 14:8)”; “Porque para mim o viver é Cristo, e o morrer é ganho.(Filipenses 1:21)”; “Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a pela fé do Filho de Deus, o qual me amou, e se entregou a si mesmo por mim. (Gálatas 2:20)”

atividade da razão que funda a filosofia cristã: “(...) compreende para crer, crê para compreender (*intellige ut credas, crede ut intelligas*)”.



Figura 2.10 – Santo Agostinho (1650, Philippe de Champaigne)

Fonte: <https://external-preview.redd.it/AQZutm4X2-9lsYH_Isgc7sFYGVljbG0oj3qRH3Lidxk.jpg?auto=webp&s=1c749bc0ac8cc3f8494785408781da4320a0c438>

Em sua obra “Confissões”, é nítida a importância que o autor confere aos estudos, tanto que propõe métodos de ensino diferentes do da época no Livro I: “parece evidente que no aprendizado é eficaz, muito mais do que uma obrigação ameaçadora, a curiosidade livre”. E complementa no Livro II afirmando que “a curiosidade parece expressar a paixão pela ciência”. Mostra, contudo, seu amor acima mesmo do conhecimento por este Deus¹³: “Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei” (AGOSTINHO, 2017).

¹³ “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria. Ainda que distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade” (1 Cor 13:1-13) (JERUSALÉM, 2002).

Portanto, é evidente no pensamento de Agostinho que a fé vem primeiro, e depois o conhecimento.

No século XI, iniciou-se na Europa um movimento de redescobrimto das ideias aristotélicas. Um dos primeiros a pô-la em foco foi Anselmo da Cantuária (1033-1109):

Anselmo da Cantuária, teólogo do século XI, parecia pensar que era possível provar qualquer coisa. Seu Deus não era o Nada, mas o maior de todos os seres. Mesmo o descrente podia formar uma ideia de um ser supremo que era “uma natureza, a mais elevada de todas as coisas que existem, auto-suficiente em eterna beatitude”. Contudo, Anselmo também insiste que Deus só pode ser conhecido pela fé. Isso não é tão paradoxal quanto pode parecer. Em sua famosa prece, ele reflete sobre as palavras de Isaías: “A menos que tenhas fé, não entenderás”. “Anseio por entender certo grau de vossa verdade que meu coração crê e ama. Pois não busco entender para ter fé, mas tenho fé para entender (*credo ut intellegam*). Pois acredito realmente nisto: não entenderei, se não tiver fé” (ARMSTRONG, 2017)

De acordo com Pich (2016), é possível delinear as reflexões dos autores medievais acerca da dualidade Fé vs. Razão em três grandes aspectos:

(1) Em primeiro lugar, compreendendo-se a própria fé como uma fonte de conhecimento das revelações divinas atuante sobre as vontades e o intelecto humano, debatia-se se os dados provenientes desta poderiam ou não ser objeto de demonstração racional em algum grau (como os exemplos da existência de Deus ou de seus atributos); a obra *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (1225-1274) entra nessa categoria.

(2) Em segundo lugar, os esforços em defesa da fé cristã tanto no que diz respeito à conceitabilidade de seus dogmas quanto à credibilidade de seus conteúdos, cuja intenção última era a de demonstrar a superioridade do cristianismo frente a doutrinas rivais – as teses de seu apelo universal e da adequação à racionalidade que seus representantes lhe atribuíam operavam também nesse sentido. Isto é, “o reconhecimento de que a religião cristã apresenta um conjunto de proposições não-evidentes, mas críveis, podendo ser objeto de crença justificada racionalmente, ainda que não de conhecimento (em sentido estrito)”

(3) Por fim, tais estudiosos também se empenhavam em analisar em que sentido seriam racionalmente justificáveis ou válidas as crenças do teísmo cristão, em si mesmas na condição de atos intelectuais, bem como o conteúdo de suas doutrinas.

As três vertentes do debate descritas acima, diz Pich (2016), são caracterizadas dentro do pensamento medieval por um “conceito claro e articulado de razão natural ou conhecimento pelos meios naturais” e de cunho filosófico, um quadro distinto de visões do saber puramente teológicas e que teria se consolidado já no século XIII com a entrada dos escritos de Aristóteles no Ocidente Medieval e seus sólidos pressupostos sobre a natureza do conhecimento científico. O autor conecta esses desenvolvimentos à origem da própria escolástica, sendo ela um eventual fruto da “adoção do princípio de que a razão pode

ser útil e virtualmente indispensável para esclarecer e convencer dos dados da fé” (PICH, 2016).

Ainda segundo Pich (2016), o nascer desse movimento histórico também coincide com a prevalência da dialética sobre a anti-dialética e da lógica sobre a não lógica, como exemplificado pelas contribuições de Anselmo de Cantuária, que teria argumentado que a própria essência da crença é algo que, agindo como uma fonte motivadora, precede a procura por razões explicativas – tratando-se, portanto, de domínios intimamente ligados (ANSELMO, 2009). Nesse sentido, ao longo da evolução de seu método investigativo, Anselmo passa a operar com uma argumentação de caráter apriorístico, a partir da qual “verdades básicas da crença teísta cristã já sabidas na fé são demonstráveis só pela razão e sem nenhum apelo à Escritura ou à tradição – famosamente, a existência não só no entendimento, mas na realidade” (VIOLA, 1970; 1991; 1999; MACEDO, 2014b).

Diante disso, Pich (2016) também faz a ressalva de que estas propostas de Anselmo não são necessariamente algo novo, uma vez que representam variações teóricas das orientações que já haviam sido dadas originalmente por Santo Agostinho entre 354–430 quanto ao tema da *fé que busca a compreensão*, mas próprias à sua época. Seria com a vinda das contribuições de Aristóteles que se formaria um cenário mais radical e igualmente complexo e multifacetado das relações conflituosas entre Fé vs. Razão dentro do Ocidente Medieval.

Em continuidade com esta discussão, Brighenti (2006) prossegue em suas reflexões, dando-nos uma ideia da mudança na maneira de tratar o conhecimento na escolástica. A teologia escolástica ou clássica, especialmente o tomismo, eleva a teologia ao patamar de ciência. É Tomás de Aquino que estabelece uma relação positiva e conjunta entre fé e razão no século XIII.

É que às leis da imitação a escolástica uniu as leis da razão, às prescrições da autoridade, os argumentos da ciência. Melhor ainda, e eis o progresso decisivo do século, a teologia apela para a razão, torna-se ciência. Os escolásticos desenvolvem o convite implícito da Escritura que incita o crente a explicar o motivo de sua fé: “Esteja sempre pronto a satisfazer a quem o interrogar, a explicar o que são para você a fé e a esperança” (1 Pedro 3, 15). Respondem ao apelo de São Paulo para quem a fé é o “argumento das coisas invisíveis (*argumentum non apparentium*)” (Hebreus 11, 1). Depois de Guillaume d’Auvergne, pioneiro nesse domínio, e até Santo Tomás, que fará da ciência teológica a exposição mais segura, os escolásticos recorrem à razão teológica, “razão iluminada pela fé” (*ratio fide illustrata*). A fórmula profunda de Santo Anselmo – “*fides quaerens intellectus*”, a fé em busca da inteligência – estará esclarecida quando Santo Tomás estabelecer como princípio: a graça não faz desaparecer a natureza, mas a completa (*gratia non tollit naturam sed perficit*). Nada menos obscurantista do que a escolástica para a qual a razão se completa na inteligência, cujos raios se tornam luz. Assim fundamentada, a escolástica foi construída no trabalho universitário, com seus processos próprios de exposição (GOFF, 2019).



Figura 2.11 – São Tomás de Aquino, Protetor da Universidade de Cusco. (1695, Escola Anônima de Cusco)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e8/Anonymous_Cusco_School_-_Saint_Thomas_Aquinas%2C_Protector_of_the_University_of_Cusco_-_Google_Art_Project.jpg>

Tomás busca na filosofia aristotélica as bases para a sua filosofia aliada aos princípios e necessidades da igreja. Atribui um papel especial à razão e a concilia à fé para serem protagonistas do conhecimento verdadeiro. Contudo, elas empregam processos cognitivos diferentes. A razão acolhe a verdade por força da evidência, enquanto a fé se baseia na palavra revelada de Deus, sendo que ambas advêm da mesma fonte: o logos Divino. No início da *Suma Teológica*, o santo diz:

Há dois gêneros de ciências. Uma parte de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e semelhantes. Outras de princípios conhecidos mediante uma ciência superior, com a perspectiva de princípios explicados na geometria, e a música, de princípios aritméticos. E deste modo é ciência a doutrina sagrada (isto é, a teologia), pois deriva de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber: a de Deus e dos Santos (AQUINO, 1981)

Essa distinção assegura a independência tanto das ciências humanas quanto das ciências teológicas. Não equivale à separação, mas sim, a uma mútua e benéfica cooperação. A fé protege a razão de possíveis desconfianças na própria capacidade, incentiva-a, enfrenta novos horizontes mantendo viva a busca de fundamentos, enquanto a razão é a aplicação

inclusive na esfera sobrenatural entre Deus e o homem. E assim Tomás continua sua narrativa na *Suma Teológica* (GOMES, 2020):

A razão pode iniciar a afirmação da existência de um único Deus, mas somente a fé, como acolhedora da revelação divina, é capaz de alcançar o mistério do amor de Deus uno e trino (AQUINO, 1981).

Não é só a fé que auxilia a razão. A razão com seu aparato é importante para a fé; podendo “Demonstrar os fundamentos da fé; explicar as verdades da fé, rejeitar as objeções que se levantam contra a fé”.¹⁴ A teologia é na realidade o exercício desse esforço em mostrar a inteligibilidade da fé, sua articulação e harmonia interna, sua capacidade de promover o bem-estar humano (GOMES, 2020). Logo, no caso da teologia medieval, a razão, sendo um “servo” e uma ferramenta, encontra na própria motivação religiosa de construir, defender e expandir a cristandade, o seu “mestre”. O interessante a observar aqui é que a razão tem uma justificativa plena para a sua própria existência e exercício, sem nenhum enigma existencial com o qual é forçada a lidar para não recair em atitudes de niilismo/cinismo absoluto.¹⁵

O livro de *Eclesiastes* traz este questionamento que faz parte do mundo contemporâneo. Nele, o pregador (atribuído ao rei Salomão) comenta no seu início a “prisão” determinista do mundo: “Palavras do pregador, filho de Davi, rei em Jerusalém. Vaidade de vaidades, diz o pregador, vaidade de vaidades! Tudo é vaidade. Que proveito tem o homem, de todo o seu trabalho, que faz debaixo do sol? Uma geração vai, e outra geração vem; mas a terra para sempre permanece. Nasce o sol, e o sol se põe, e apressa-se e volta ao seu lugar de onde nasceu. O vento vai para o sul, e faz o seu giro para o norte; continuamente vai girando o vento, e volta fazendo os seus circuitos. Todos os rios vão para o mar, e contudo o mar não se enche; ao lugar para onde os rios vão, para ali tornam eles a correr. Todas as coisas são trabalhosas; o homem não o pode exprimir; os olhos não se fartam de ver, nem os ouvidos se enchem de ouvir. O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se fará; de modo que nada há de novo debaixo do sol. Há alguma coisa de que se possa dizer: Vê, isto é novo? Já foi nos séculos passados, que foram antes de nós. Já não há lembrança das coisas que precederam, e das coisas que hão de ser também delas não haverá lembrança, entre os que hão de vir depois. (*Eclesiastes* 1:1-11)”.

¹⁴ “Meu povo será destruído por falta de conhecimento. Porque tu rejeitaste o conhecimento, eu te rejeitarei do meu sacerdócio; porque esqueceste o ensinamento de teu Deus, eu também me esquecerei dos teus filhos. Quanto mais numerosos se tornaram, tanto mais pecaram contra mim, trocaram a sua Glória pela Ignomínia. “Eles se alimentam dos pecados do meu povo e anseiam por sua falta. Como ao povo, assim acontecerá ao sacerdote: eu o castigarei por seu procedimento e farei recair sobre ele as suas obras. Comerão, mas não ficarão saciados, prostituir-se-ão, mas não se multiplicarão, porque abandonaram a Iahweh para se entregarem à prostituição.” (*Oséias* 4:6-11)(JERUSALÉM, 2002).

¹⁵ Porquanto o que de Deus se pode conhecer neles se manifesta, porque Deus lho manifestou. Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se veem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis; (*Romanos* 1:19,20)

Após se dar conta da realidade cansativa já percebida também no eterno retorno de Nietzsche, no absurdo de Camus e na Nauseá de Sartre, ele busca no conhecimento o sentido para a quebra deste ciclo para encontrar um sentido e significado na vida, fazendo-a valer a pena: “ Eu, o pregador, fui rei sobre Israel em Jerusalém. E apliquei o meu coração a esquadriinhar, e a informar-me com sabedoria de tudo quanto sucede debaixo do céu; esta enfadonha ocupação deu Deus aos filhos dos homens, para nela os exercitar. Atentei para todas as obras que se fazem debaixo do sol, e eis que tudo era vaidade e aflição de espírito. Aquilo que é torto não se pode endireitar; aquilo que falta não se pode calcular. Falei eu com o meu coração, dizendo: Eis que eu me engrandeci, e sobrepujei em sabedoria a todos os que houve antes de mim em Jerusalém; e o meu coração contemplou abundantemente a sabedoria e o conhecimento. E apliquei o meu coração a conhecer a sabedoria e a conhecer os desvarios e as loucuras, e vim a saber que também isto era aflição de espírito. Porque na muita sabedoria há muito enfado; e o que aumenta em conhecimento, aumenta em dor. (Eclesiastes 1:12-18)”. Sendo assim, nossa mente e entendimento, segundo o pregador, não consegue dar uma explicação valiosa sobre a vida na qual se vale a pena viver: “Então passei a contemplar a sabedoria, e a loucura e a estultícia. Pois que fará o homem que seguir ao rei? O mesmo que outros já fizeram. Então vi eu que a sabedoria é mais excelente do que a estultícia, quanto a luz é mais excelente do que as trevas. Os olhos do homem sábio estão na sua cabeça, mas o louco anda em trevas; então também entendi eu que o mesmo lhes sucede a ambos. Assim eu disse no meu coração: Como acontece ao tolo, assim me sucederá a mim; por que então busquei eu mais a sabedoria? Então disse no meu coração que também isto era vaidade. Porque nunca haverá mais lembrança do sábio do que do tolo; porquanto de tudo, nos dias futuros, total esquecimento haverá. E como morre o sábio, assim morre o tolo! (Eclesiastes 2:12-16)”.

Apos isso o autor busca no prazer este sentido: “Disse eu no meu coração: Ora vem, eu te provarei com alegria; portanto goza o prazer; mas eis que também isso era vaidade. Ao riso disse: Está doido; e da alegria: De que serve esta? Busquei no meu coração como estimular com vinho a minha carne (regendo porém o meu coração com sabedoria), e entregar-me à loucura, até ver o que seria melhor que os filhos dos homens fizessem debaixo do céu durante o número dos dias de sua vida.(Eclesiastes 2:1-3)” “E tudo quanto desejaram os meus olhos não lhes neguei, nem privei o meu coração de alegria alguma (Eclesiastes 2:10)”. O texto bíblico levanta a pertinência e o valor do questionamento que surge de maneira espontânea no coração de toda pessoa numa época de sua vida. Por fim busca o sentido no trabalho: “mas o meu coração se alegrou por todo o meu trabalho, e esta foi a minha porção de todo o meu trabalho. E olhei eu para todas as obras que fizeram as minhas mãos, como também para o trabalho que eu, trabalhando, tinha feito, e eis que tudo era vaidade e aflição de espírito, e que proveito nenhum havia debaixo do sol. (Eclesiastes 2:10,11)”;

“Quem amar o dinheiro jamais dele se fartará; e quem amar a abundância nunca se fartará da renda; também isto é vaidade. Onde os bens se

multiplicam, ali se multiplicam também os que deles comem; que mais proveito, pois, têm os seus donos do que os ver com os seus olhos? Doce é o sono do trabalhador, quer coma pouco quer muito; mas a fartura do rico não o deixa dormir. (Eclesiastes 5:10-12)”; “Por isso odiei esta vida, porque a obra que se faz debaixo do sol me era penosa; sim, tudo é vaidade e aflição de espírito. Também eu odiei todo o meu trabalho, que realizei debaixo do sol, visto que eu havia de deixá-lo ao homem que viesse depois de mim. E quem sabe se será sábio ou tolo? Todavia, se assenhoreará de todo o meu trabalho que realizei e em que me houve sabiamente debaixo do sol; também isto é vaidade. Então eu me volvi e entreguei o meu coração ao desespero no tocante ao trabalho, o qual realizei debaixo do sol. Porque há homem cujo trabalho é feito com sabedoria, conhecimento, e destreza; contudo deixará o seu trabalho como porção de quem nele não trabalhou; também isto é vaidade e grande mal. Porque, que mais tem o homem de todo o seu trabalho, e da aflição do seu coração, em que ele anda trabalhando debaixo do sol? Porque todos os seus dias são dores, e a sua ocupação é aflição; até de noite não descansa o seu coração; também isto é vaidade. (Eclesiastes 2:17-23)”. Dando assim uma solução provisória desistindo de pensar no sentido da vida: “Não há nada melhor para o homem do que comer e beber, e fazer com que sua alma goze do bem do seu trabalho. Também vi que isto vem da mão de Deus. Pois quem pode comer, ou quem pode gozar melhor do que eu? Porque ao homem que é bom diante dele, dá Deus sabedoria e conhecimento e alegria; mas ao pecador dá trabalho, para que ele ajunte, e amontoe, para dá-lo ao que é bom perante Deus. Também isto é vaidade e aflição de espírito. (Eclesiastes 2:24-26)”.

Concluindo mostrando a importância do questionar, pois, questionar faz parte do adorar. Deus deixa as coisas em aberto para que as pessoas sinceras se levantem e façam perguntas, joguem o jogo da verdade e não se tornem falsos religiosos, superficiais, irrelevantes, desnecessárias e que levem a vida com uma atitude de seriedade: “Lembra-te também do teu Criador nos dias da tua mocidade, antes que venham os maus dias, e cheguem os anos dos quais venhas a dizer: Não tenho neles contentamento; (Eclesiastes 12:1)”; “De tudo o que se tem ouvido, o fim é: Teme a Deus, e guarda os seus mandamentos; porque isto é o dever de todo o homem. Porque Deus há de trazer a juízo toda a obra, e até tudo o que está encoberto, quer seja bom, quer seja mau. (Eclesiastes 12:13,14)”. Pois no fim das contas a nossa vida nem vai terminar debaixo do sol.



Figura 2.12 – Rei Salomão (1866, Gustave Doré).

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/King_Solomon_in_Old_Age_higher-contrast_version.png>
Fonte: King_Solomon_in_Old_Age_higher-contrast_version.png

Foi nas universidades que o conflito mais tomou forma. Segundo Jacques Le Goff, Paris torna-se a cidade-farol, fonte de toda a satisfação intelectual para uns, e para outros o antro do diabo onde se misturam a perversidade dos espíritos conquistados pela depravação filosófica e as torpezas de uma vida voltada para o jogo, o vinho, as mulheres. Bernardo de Claraval (1090-1153) brada aos mestres e aos estudantes de Paris: “Fugi do ambiente de Babilônia, fugi e salvai vossas almas. Ide todos juntos para a cidade do refúgio, onde podereis vos arrepender do passado, viver na graça para o presente, e esperar com confiança o futuro (quer dizer, nos mosteiros). Encontrarás bem mais nas florestas do que nos livros. Os bosques e as pedras ensinar-te-ão mais do que qualquer mestre.” Assim, o partido da santa ignorância opõe a escola da solidão à escola do ruído, a escola do claustro à escola da cidade, a escola do Cristo àquela de Aristóteles e Hipócrates (GOFF, 2019).

Como apontado por Pich (2016), no contexto da filosofia medieval, observa-se um quadro ligeiramente conturbado com relação à apreciação da fé como forma de conhecimento e da razão como veículo para conduzir ao próprio objeto da fé (isto é, Deus). Tal apreciação só poderia ser completa sob duas condições: (a) caso esta viesse a ser testada por um modelo de conhecimento científico, o qual só foi fornecido pela episteme aristotélica no século XIII, e (b) caso a metafísica, também oriunda de Aristóteles, fosse proposta como um caminho racional e adequado para a justificação da fé em Deus – apesar de seus muitos obstáculos. Sabe-se que a adoção do modelo aristotélico por Tomás de Aquino como uma ferramenta de sistematização teórica foi um fator decisivo para a sua prevalência:

Como os puritanos, os jesuítas sentiam Deus como uma força dinâmica, capaz de infundir-lhes confiança e energia. Como os puritanos, que enfrentam o Atlântico para instalar-se na Nova Inglaterra, missionários jesuítas viajaram por todo o globo: Francisco Xavier (1506 - 52) evangelizou na Índia e o Japão; Matteo Ricci (1552-1610) levou o Evangelho à China; Roberto de Nobili (1577-1656), à Índia. Também como os puritanos, muitos jesuítas eram cientistas entusiásticos, e já se disse que a primeira sociedade científica não foi a Royal Society de Londres nem a Accademia del Cimento, mas a Companhia de Jesus (ARMSTRONG, 2017).



Figura 2.13 – Santo Inácio de Loyola (1600, Peter Paul Rubens)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/15/St_Ignatius_of_Loyola_%281491-1556%29_Founder_of_the_Jesuits.jpg>

Não obstante, a busca pela imitação de Cristo¹⁶ e seu sofrimento permaneciam como axiomas, sendo valorizados acima de tudo pois é a partir dele que o perdão dos pecados foi possível. A partir deste sentimento que Agostinho de Hipona cria a “*felix*

¹⁶ Inclusive nome de um livro de Tomás de Kempis de 1441. Seu texto é um auxiliar à oração e às práticas devocionais pessoais. Alguns o consideram um dos maiores tratados de moral cristã.

*culpa*¹⁷.¹⁸. O hino “*Anima Christi*” atribuído à Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, ilustra essa devoção. Essa forte divinização do sofrimento, da dor e da pobreza se tornou, talvez, o maior divisor entre religiosos da igreja e acadêmicos das universidades.

Alma de Cristo, santificai-me.
Corpo de Cristo, salvai-me.
Sangue de Cristo, inebriai-me.
Água do lado de Cristo, lavai-me.
Paixão de Cristo, confortai-me.
Ó bom Jesus, escutai-me.
Dentro de Vossas feridas escondi-me.
Não permitais que me separe de Vós.
Do exército do maligno defendei-me.
Na hora da Morte chamai-me.
E chamai-me para ir a Vós,
Para que com Vossos santos Vos louve.
Pelos séculos dos séculos.
Âmen¹⁹

¹⁷ *felix culpa* é uma frase em latim que vem das palavras *felix*, que significa “feliz”, “sorte”, ou “abençoado” e culpa, que significa “culpa” ou “queda”. Na tradição católica, a frase é mais frequentemente traduzida como “culpa feliz”, como no *Exsultet* Católico. Outras traduções incluem "queda abençoada" ou "queda de sorte". Como conceito teológico, *felix culpa* é uma forma de entender a Queda como tendo resultados positivos, como a redenção da humanidade através da morte e ressurreição de Jesus Cristo. O conceito é paradoxal na natureza, pois analisa as consequências afortunadas de um evento infeliz, o que nunca teria sido possível sem o infeliz evento em primeiro lugar. Na filosofia da religião, *felix culpa* é considerado como uma categoria de teódica em resposta ao problema do mal.

¹⁸ “Veio, porém, a lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça; (Romanos 5:20)”

¹⁹ *Anima Christi, sanctifica me./ Corpus Christi, salva me./ Sanguis Christi, inebria me./ Aqua lateris Christi, lava me./ Passio Christi, conforta me./ O bone Jesu, exaudi me./ Intra tua vulnera absconde me./ Ne permittas me separari a te./ Ab hoste maligno defende me./ In hora mortis meae voca me./ Et iube me venire ad te./ Ut cum Sanctis tuis laudem te./ In saecula saeculorum./ Amen*



Figura 2.14 – Cristo Crucificado (1632, Diego Velázquez)

Fonte: <<https://thespring.co.uk/wp-content/uploads/2021/11/Exhibition-on-Screen-Easter-in-Art.jpg>>

Com isso em mente, a relação entre religião e ciência é um tema espinhoso na história do cristianismo. A sua importância e atualidade exigem aprofundamento. Por um lado, a razoabilidade da fé afirma que os cristãos – seguidores do Evangelho de Jesus – devem produzir bons frutos, para que a fé não seja efêmera (Mt 7,17)²⁰. Uma vida de fé, que não deixe sinais perceptíveis do Reino de Deus na história, é morta (Tg 2,26)²¹.

Por outro lado, a razoabilidade da ciência, produto da racionalidade humana, precisa colaborar na superação dos grandes problemas sociais da humanidade, para não ser conivente ou responsável pelas tragédias na história. Apesar de a ciência e a religião estarem vinculadas ao propósito da vida humana, os conflitos entre elas foram muito acentuados na história; todavia, o cenário atual parece ser favorável ao diálogo. O avanço exponencial da ciência exige perguntar, constantemente, sobre sua contribuição à humanidade e sua possível relação com a religião (ZANINI, 2019).

²⁰ “Que a vossa moderação se torne conhecida de todos os homens. O Senhor está próximo!” (Fl 4:5) (JERUSALÉM, 2002).

²¹ “Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte. Nem se acende uma lâmpada e se coloca debaixo do alqueire, mas na luminária, e assim ela brilha para todos os que estão na casa. Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, para que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem vosso Pai que está nos céus” (Mt 5:14-16) (JERUSALÉM, 2002).

2.2 NÃO POR FORÇA NEM POR VIOLÊNCIA, MAS SIM PELO MEU ESPÍRITO ²²

“Homens néscios, acusais
as mulheres sem ter razão,
sem ver que sois a ocasião
daquilo de que as culpais.”

- Sórora Juana Inés de la Cruz (1651-1695), Homens néscios.

2.2.1 Cruzadas e Guerras Santas

Em relação ao Oriente, a gravidade da situação vivida pelos cristãos e o estado em que se encontravam os Lugares Santos conduziram ao movimento das Cruzadas, desencadeado por Urbano II, a partir do Concílio de Clermont-Ferrand (1095), partindo a primeira cruzada, verdadeiramente organizada, sob o comando de Godofredo de Bulhão, em 1096. No século XII, o jovem reino de Portugal beneficiou do apoio dos expedicionários da segunda cruzada do Oriente, na conquista de Lisboa, em 1147, e dos da terceira, nas conquistas de Alvor e de Silves, em 1189, ações militares a que facilmente aderiram, atendendo ao fato de que o inimigo a combater era o mesmo, na Península e no Próximo Oriente (MARQUES, 2001).

O século XI foi um período de crescimento demográfico, social e de intensa efervescência espiritual. O crescimento populacional gerou avanços na economia, fez as cidades começarem a renascer e alterou as relações de poder. O movimento de reforma espiritual, genericamente denominado reforma gregoriana gerou alterações nas relações entre o alto clero e diversos segmentos sociais. O conflito das investiduras e os choques entre papas e imperadores, e posteriormente entre papas e reis é o nível superior desta série de conflitos. A Igreja vai envidar esforços para controlar e purificar o corpo social, reformando o clero, e tentando manter a sociedade leiga mais regrada e submissa aos valores da fé. Uma das tentativas da igreja foi canalizar a violência e o espírito belicoso dos cavaleiros para “fora da Cristandade”. Ao gerar a paz de Deus e tentar controlar a violência interna da Cristandade, o alto clero tentou tornar a guerra um instrumento da fé. Proibir lutas em certos tempos e, em determinados espaços foi uma articulação para cristianizar a cavalaria e proteger os clérigos e leigos desarmados ou mais fracos, proteger os lugares sagrados como igrejas, mosteiros e cemitérios da depredação cavaleiresca. As cruzadas sob esta ótica restrita seriam uma válvula de escape para “exportar” a violência interna e canalizá-la para espaços pagãos ou infiéis. O sangue dos infiéis era vertido em nome de Deus e a guerra era sacralizada, gerando o perdão aos pecados e penitência (FELDMAN, 2013). Diz Falbel (2001) repetindo as palavras do papa que:

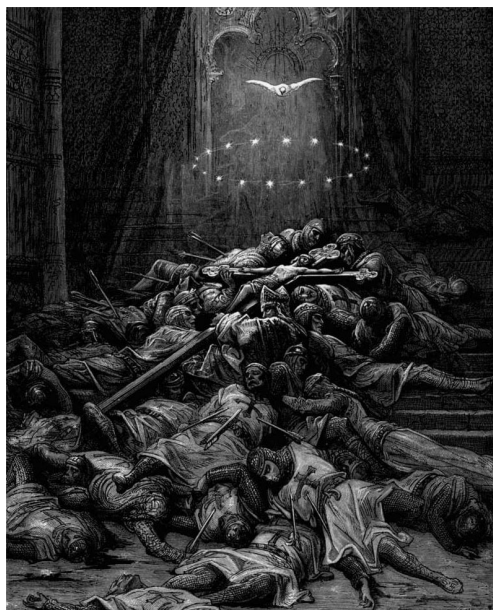
²² ZACARIAS 4:6



Figura 2.15 – Caminho para Jerusalém (1877, Gustave Doré)

Fonte: <<http://shows.we-envision.com/aa/5big/Dor%C3%A9,%20Gustave/b219456.JPG>>

“[...] os que morrerem em batalha receberão a absolvição e a remissão de seus pecados” e enfatiza adiante que o concílio de Clermont decretou “[...] a remissão das penas temporárias pelos pecados a todos que, com boas intenções, tomassem parte na Guerra Santa”.



(a) Luz celestial (1875, Gustave Doré)

<<http://4.bp.blogspot.com/-fLiKBSbYMBY/TqcBFJiN7nI/AAAAAAAAAASc/3BSM-pDei3Q/s1600/A+Celestial+Light.jpg>>
Fonte:



(b) Pela defesa de Cristo (1875, Gustave Doré)

<http://2.bp.blogspot.com/-c7DGBG5fZEY/Tq_bq0Pq-2I/AAAAAAAAAAac/-PzZAnwmAUg/s1600/For+the+Defense+of+Christ.jpg>
Fonte:

Figura 2.16

Dentre guerras em que houve interferência da igreja cito a guerra dos 100 anos (1337-1453) que teve um período de paz devido a peste negra (em que houve ainda a morte de Joana D'Arc (1412-1431) pela Inquisição), A guerra dos trinta anos (1618-1648) com motivos da reforma protestante.



Figura 2.17 – Morte de Joana d’Arc na estaca (1843, Hermann Anton Stilke)

<https://3.bp.blogspot.com/-O5bC8_25vzU/WIO_yEoeDI/AAAAAAAAALxM/KCrH9K3Up9wheDUa1LRqz_DGo_p39WKaACLcB/s1600/Joana_d%2527Arc_Queimada_na_Fogueira_Pedro_Am%25C3%25A1rico.jpg>



Figura 2.18 – O Triunfo da Morte (1562, Pieter Bruegel)

Fonte: <<https://pbs.twimg.com/media/EUc6AifU0AYol-3.jpg>>

2.2.2 Inquisição

Neste espaço do trabalho não pretendo apresentar um estudo completo sobre a Inquisição e intolerância religiosa, pois, seria necessário expor o pensamento teológico, filosófico e canônico da época, as guerras religiosas contra os cátaros e albigenses, as heresias do período, os interesses dos soberanos que fizeram do combate à heresia um pretexto para imporem seu poder e eliminarem opositores. O mesmo soberano que colaborava com a Inquisição combatia a igreja em sua missão: há um certo romantismo na visão de uma Idade Média cristã, da união entre a Igreja e Estado. Eram, muito mais, dois poderes que se combatiam para terem a última palavra no Ocidente. Não esquecer que neste período estão nascendo os Estados modernos, e são lançados os princípios da secularização da sociedade (BESEN, 1996).

Igualmente não podemos esquecer a missão evangélica da Igreja, o nascimento de grandes movimentos religiosos, as fraternidades evangélicas, os estudos bíblicos, a busca da santidade, a vida monástica, a teologia mística. O mundo medieval é muito complexo e rico para ser reduzido à Inquisição e é preciso um espírito muito preconceituoso e anti-histórico para apelidá-lo de “Idade das Trevas” (BESEN, 1996).

A Inquisição mancha, é claro, a estrutura eclesiástica e estatal da época. A partir de 1232 Gregório IX, como depois seus sucessores, entregou a Inquisição às novas Ordens mendicantes, especialmente aos dominicanos²³ que, com seu fervor verdadeiramente “científico”, estruturaram um inextricável procedimento de direito no Tribunal especial (GRUNDMANN, 2019). Publicaram-se Diretórios e Manuais para Inquisidores.

²³ O termo Dominicano vem de uma variação etimológica da expressão em latim *domini cane*, numa tradução ao pé da letra seria, os cães do Senhor, ou os cachorros de Deus.



Figura 2.19 – São Domingos de Gusmão (1170-1221) (1670, Claudio Coello)

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/38/SaintDominic.jpg>>

A máquina estava em funcionamento. Em Roma e na Sicília o papa autorizou a passagem de todo o processo para a legislação civil. As cidades do norte da Itália seguiram o exemplo. Nos últimos anos do pontificado de Gregório IX a Inquisição estava em ativo funcionamento na França, Itália, Alemanha, Países Baixos e norte da Espanha (BESEN, 1996).

Sob Inocêncio IV (1243-1254) concluiu-se a formação da Inquisição como instituição do Direito Canônico: mitigou em muitos pontos o procedimento que, de tão rigoroso, despertava resistência dos príncipes e cidades. Com a bula *Ad Extirpanda* (1252), Inocêncio IV admitiu a introdução da tortura durante o interrogatório. Mas, apesar disso, acrescentou mitigações e anistia para todos os que, dentro de um ano, se reconcilhassem com a igreja (BESEN, 1996).

2.2.3 Processo Inquisitorial

Ao pesquisar uma seita italiana de curandeiros e bruxos, o historiador Carlo Ginzburg deparou-se com um julgamento excepcionalmente detalhado. Tratava-se do depoimento de Menocchio, um moleiro do norte da Itália, que no século XVI ousara afirmar que o mundo tinha origem na putrefação: “Tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e

fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos”. Graças ao fascínio dos inquisidores pelas crenças desse moleiro, Ginzburg encontrou farta documentação, a partir da qual pôde reconstituir a trajetória de Menocchio, e desembocar em uma hipótese geral sobre a cultura popular da Europa pré-industrial.

“Eu disse que segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criado daquela massa, naquele mesmo momento, e foi feito senhor com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael. O tal Lúcifer quis se fazer de senhor, se comparando ao rei, que era a majestade de Deus, e por causa dessa soberba Deus ordenou que fosse mandado embora do céu com todos os seus seguidores e companhia. Esse Deus, depois, fez Adão e Eva e o povo em enorme quantidade para encher os lugares dos anjos expulsos. O povo não cumpria os mandamentos de Deus e ele mandou seu filho, que foi preso e crucificado pelos judeus”. E acrescentou: “Eu nunca disse que ele se deixara abater feito um animal” (foi uma das acusações feitas contra ele; em seguida admitiu que talvez pudesse ter dito qualquer coisa do gênero). “Eu disse bem claro que se deixou crucificar e esse que foi crucificado era um dos filhos de Deus, porque todos somos filhos de Deus, da mesma natureza daquele que foi crucificado. Era homem como nós, mas com uma dignidade maior, como o papa hoje, que é homem como nós, mas com maior dignidade do que nós porque pode fazer. Aquele que foi crucificado nasceu de são José e da Virgem Maria.”

“Na minha opinião, falar latim é uma traição aos pobres. Nas discussões os homens pobres não sabem o que se está dizendo e são enganados. Se quiserem dizer quatro palavras, têm que ter um advogado”. “E me parece que na nossa lei o papa, os cardeais, os padres são tão grandes e ricos, que tudo pertence à Igreja e aos padres. Eles arruinam os pobres. Se têm dois campos arrendados, esses são da Igreja, de tal bispo ou de tal cardeal”.

E de fato, logo depois, expôs a dupla fundamentação do seu pensamento: “A base deste meu pensamento estava no fato de tantos homens terem vindo ao mundo e nenhum ter nascido de mulher virgem; e, como eu tinha lido que a gloriosa Virgem se casara com são José, achava que Jesus Cristo fosse seu filho; além disso, li histórias em que são José chamava Nosso Senhor Jesus Cristo de filhinho. Li isso num livro que se chamava *Il Fioretto della Bibbia*” (GINSBURG, 1987).

O QUEIJO E OS VERMES - o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição, 1976, de Carlo Ginzburg, os procedimentos da investigação micro-analíticos e procedimentos intrinsecamente narrativos entrelaçam-se, criando uma fórmula estilística denotativa de uma identidade narrativa híbrida: histórica e literária. Se, por um ângulo, contribui para ampliar o leque de verificabilidade das múltiplas experiências temporais da condição humana, objetivadas pela historiografia contemporânea, por outro, remete para o resgate de uma tradição historiográfica enraizada no prazer de contar. A apresenta em seu texto toda a ideia de intolerância religiosa da época da Inquisição. (COSTA, 2007).

2.2.3.1 Objeto da Inquisição

Inicialmente o objeto da Inquisição era apenas a heresia. Heresias citadas: cátaros, albigenses, valdenses, pobres de Lyon, passaginos, josefinos, esperonistas, arnaldistas, pseudoapóstolos, luciferianos, begardos e beguinas, irmãos do livre espírito, etc. Impressiona o pulular de heresias, no período! Com relação aos judeus: não eram objeto da Inquisição enquanto professassem a lei mosaica e sim quando se convertiam apenas formalmente e em casa continuassem com as práticas judias (BESEN, 1996).

Também eram suspeitos de heresia os que conversavam com hereges, ouviam suas pregações, defendiam-nos e ofereciam-lhes abrigo ou então não os denunciavam. Com o tempo o conceito de heresia vai se alargando, incluindo os que praticavam sortilégios, pactos demoníacos, bruxaria, necromancia, feitiçaria, adivinhação. Foi sobre as mulheres suspeitas de bruxaria que recaiu o maior rigor da Inquisição: somente na Alemanha, milhares e milhares dessas infelizes mulheres foram condenadas. No século XV publicou-se o *Malleus Maleficarum*, um manual para a investigação de bruxas, livro que conheceu 29 edições. A partir do século XIV se incluíram crimes de direito comum, como usura, adultério, incesto, sodomia, blasfêmia, sacrilégio. Era o Tribunal eclesiástico servindo como fiador de uma sociedade totalitária (BESEN, 1996).

O Inquisidor deveria estar tomado de fervor pela verdade, pela salvação do herege e pela extirpação da heresia, sereno e pacífico, intrépido no perigo, prudente, inflexível às súplicas e incorruptível frente ao dinheiro, prudente na dúvida, disponível para escutar, discutir e examinar a questão, paciente, seus olhos deveriam brilhar de amor à verdade e à misericórdia, não ser tomado nem pela ambição nem pela crueldade. Isso sem falar no talento, ciência teológica e canônica, probidade e pureza de costumes. As Decretais Clementinas exigiam a idade de 40 anos para o cargo (BESEN, 1996).

2.2.3.2 A composição do Tribunal

Munido de delegação pontifícia, o Inquisidor se dirigia ao local suspeito de heresia, apresentava-se à autoridade, pedia colaboração e também alguns guardas, pois poderia ser atacado. Feito isso, constituía o Tribunal inquisitorial, em cuja composição entravam: ele, o Inquisidor auxiliar e um companheiro da própria Ordem; seguiam-se os *boni viri* (os atuais jurados, figura processual que os tribunais civis adotaram apenas após a Revolução francesa), os oficiais subalternos, jurisperitos encarregados de examinar as peças do processo, testemunhas de acusação e defesa, o notário (uma das personagens mais importantes, pois anotava tudo), os ministros ou comissários, os espiões, os esbirros, os carcereiros, todos com juramento de segredo (BESEN, 1996).

2.2.3.3 O desenrolar do processo

Após a constituição do Tribunal, tinham início os trabalhos com um sermão proferido pelo Inquisidor. Seguia-se o *Edito de Graça*: dava-se um prazo (15 a 30 dias) para que todos os suspeitos de heresia se apresentassem. Receberiam imediata absolvição mediante uma penitência que poderia ser mais ou menos grave. Nesse meio tempo se intensificava a pesquisa e a caça aos suspeitos de heresia e se recebiam denúncias de particulares (BESEN, 1996).

Expirado o prazo, era publicado o *Edito de Fé*: intimavam-se todos à denúncia, sem poupar os parentes e citava-se em juízo todo o suspeito de heresia. Isso era feito uma, duas, três vezes, na igreja ou por aviso a domicílio. Quem não comparecesse era procurado, se fugisse era caçado.

Tinha início o processo: no centro da sala do tribunal se erguia uma grande mesa em cujos extremos tomavam assento o Inquisidor e o notário. Notificava-se o acusado das queixas que havia contra ele, o acusado jurava sobre os Evangelhos de dizer a verdade, se não jurasse, as acusações tornavam-se mais graves; se era culpado e o declarava, a causa se encerrava. Geralmente negava a culpabilidade. Como ninguém pode ser condenado sem provas, havia o interrogatório, no qual o Inquisidor arguia, prometia liberdade ou ameaçava com a morte, mandava-o para o cárcere no qual se negava o alimento, enviava companheiros arrependidos para convencê-lo. Também se aplicava a tortura.

A audiência ou depoimento das testemunhas não era pública. Bastavam duas testemunhas para fazer fé. O acusado tinha o direito de defender-se respondendo às acusações. Alguns Inquisidores admitiam o advogado de defesa, mas em outros casos isso foi negado. A presença do advogado, porém, era proibida nas audiências.

Até a sentença costumava-se deixar o réu em liberdade, desde que com garantias de não fugir. Quando equilibrado, o Inquisidor deliberava com o bispo, consultava assessores (às vezes mais de 30), jurisperitos, que se pronunciavam sobre o grau de culpabilidade. Normalmente aceitava esse juízo.

Se não se demonstrasse a culpa, o réu era absolvido e libertado. Se existissem graves indícios de culpa, mas o acusado reafirmasse a inocência, apelava-se para o cárcere (*vexatio*) ou tortura (*tormentum*). O cárcere era mais ou menos rigoroso, nele permanecendo com mãos e pés atados, redução de alimentos, visitas de familiares ou hereges convertidos para aconselhá-lo, etc. Se isso não fosse suficiente, recorria-se à tortura, que vinha do renascimento do Direito romano e era aplicada nos tribunais civis.

Inocência IV, para acelerar o processo, com a bula *Ad Exstirpanda* (1252) aceitou que a tortura fosse aplicada no tribunal eclesiástico, com a condição de que se evitasse o perigo de morte, a fratura de algum membro e que não durasse mais de meia hora.

Técnicas de tortura: flagelação, cavalete (mesa onde os membros eram amarrados e depois progressivamente esticados, chegando-se a deslocá-los), a corda (o acusado era amarrado e elevado a uma certa altura, depois sendo várias vezes solto no chão), a cadeira (com pregos pontiagudos), o braseiro com carvões acesos, a prova da água, etc.

O uso da tortura não era muito frequente, exceção feita a Inquisidores sádicos e desequilibrados. Em Toulouse, de 1309 a 1323, em 636 processos foi usada uma vez. Se o acusado resistia às torturas e negava o erro, era libertado; se confessava, isso era tido de pouca credibilidade.

Seguia-se a conclusão do processo: se o réu confessava e se arrependia, fazia a abjuração e recebia como penitência castigos, humilhações ou o cárcere. Se era relapso ou reincidente, era entregue ao braço secular que proferia sempre a condenação à morte.

Se confessava mas não se arrependia, era colocado em prisão rigorosa, em contato com o mínimo de pessoas que vinham exortá-lo. Ao cabo de 6, 12 meses, se se arrependia, recebia a penitência, se não, era entregue ao braço secular que o condenava à morte pela fogueira. No conjunto dos processos inquisitoriais, a pena de morte foi aplicada em 5% dos processos concluídos, o que, mesmo assim, vem a ser uma percentagem monstruosa.

2.2.3.4 A conclusão do processo

As sentenças eram publicadas de forma solene, no *Sermo Fidei* (Sermão da fé, Sermão geral): uma grande procissão, acompanhada pela multidão, levava os acusados à igreja. Ali, após uma pregação sobre a fé e a heresia, liam-se as sentenças. A literatura espanhola e portuguesa deu a esse *Sermo* o nome de *Auto de Fé* que, equivocadamente, é explicado como a execução pública dos condenados, num teatro religioso macabro. A explicação tem valor de preconceito, não de história.

A conclusão do processo dependia, obviamente, da pessoa do Inquisidor, nem sempre levado pela misericórdia. O Inquisidor Conrado de Marburg era acusado de zelo excessivo: se o réu confessava o erro, salvava a vida mas era jogado na prisão; se não negasse o erro, pena de morte. Foi tão odiado que acabou assassinado em 1233; sua morte marcou o declínio da Inquisição na Alemanha, que readquiriu importância somente no século XIV, quando se multiplicaram os processos por magia e bruxaria.

Quando, no século XVIII, os Estados europeus aboliram a Inquisição, tomou-se impossível à Igreja a aplicação das antigas penas. O último caso que se conhece de aplicação da pena capital foi a execução de Caetano Ripoll em 1826 na mesma Espanha onde quatorze séculos antes tinha sido morto Prisciliano (BESEN, 1996).

2.2.4 Contradição com o Evangelho

A Inquisição não tem justificativa. Ela pode e deve, isso sim, ser explicada em seu determinado contexto histórico. Sua falência aconteceu por uma necessidade intrínseca, também aplicável às cruzadas: sua vitória significaria a negação da própria escritura, a negação do Deus da vida que proíbe matar, que anuncie misericórdia, que não quer a morte do pecador mas sua conversão, a negação do amor aos inimigos, enfim, estaria subvertida a lógica da Revelação cristã. Não se pode, torturando, prendendo e matando, anunciar o Salvador que morre pelos inimigos.

A Inquisição fugiu do espírito de Jesus, pois não levava em consideração a sinceridade da fé nos hereges, que aceitavam morrer por uma questão de consciência. Igualmente, não fazia distinção entre quem aderira conscientemente à heresia e aqueles que nela tinham nascido, não conhecendo, por isso mesmo, outro modo de se viver a mensagem evangélica. Também não distinguia entre um rebelde e um caráter psicologicamente doentio.

Seu desenvolvimento lógico deve ser creditado, em grande parte, à prevalência do Direito canônico sobre a Escritura e a Patrística. A ação contra a heresia passa a ser tratada jurídica e filosoficamente. Tudo fica lógico e claro, mas deixa de ser cristão.

Foi uma instituição assustadora: muito sangue inocente foi derramado, muita crueldade perpetrada. Crianças denunciavam os pais, vizinhos os vizinhos. A tortura não era um meio para se penetrar na alma do herege e não favorecia a mudança de ânimo. Nem os Inquisidores acreditavam nas retratações obtidas sob tortura. Delações anônimas favoreciam vinganças pessoais, atiçavam invejas e cobiças sobre o patrimônio de alguma pessoa, presumivelmente até inocente. Depois de se cair nas malhas da Inquisição era difícil sair ileso. A vida estava arrumada.

Apesar de todas as garantias processuais, era um jogo de cartas marcadas contra o acusado: uma casuística doentia, sofismas claros e diretos impediam uma verdadeira justiça. Razões de estado servem para se colocar a máquina da lei em defesa de ideologias ou de religião, indo contra a verdade e a justiça. O espírito inquisitorial se situava na linha do totalitarismo a serviço da Igreja e do Estado. Legítimos anseios religiosos e de reforma social eram confundidos com heresia ou punidos como se o fossem, para livrar a sociedade de personagens incômodos. Neste caso se podem incluir a heroína francesa Santa Joana D'Arc (+1431), o grande profeta da Boêmia, João Huss (+1415), Savonarola de Florença (+1499), Giordano Bruno de Roma (+1600), condenados à fogueira. O próprio desenvolvimento científico foi confundido com subversão religiosa, como no caso de Galileu Galilei (1564-1642) (BESEN, 1996).

2.2.5 Giordano Bruno



Figura 2.20 – A Estátua de Giordano Bruno, criada por Ettore Ferrari, foi erguida no Campo de' Fiori, em Roma, Itália, em 1889. A inscrição na base recita: *A BRUNO - IL SECOLO DA LUI DIVINATO - QUI DOVE IL ROGO ARSE* (Português: Para Bruno - Da Idade que ele Previu - Aqui onde o fogo queimou)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/96/Roma_Monumento_a_Giordano_Bruno.jpg>

Giordano Bruno (1548-1600), sinto dizer, não é dos melhores filósofos. A combinação de Lucrécio com Nicolau de Cusa não produz uma mistura muito consistente; e ainda que, como já disse, seu tratamento das objeções tradicionais ao movimento da Terra seja bastante bom, pode-se mesmo dizer que o melhor realizado antes de Galileu, ele não conhece matemática, e sua concepção dos movimentos celestes é um tanto estranha. De fato, sua cosmologia é um tanto quanta unilateral e de maneira alguma completo: a concepção do mundo de Bruno é vitalista, mágica; seus planetas são seres animados que se movem livremente pelo espaço, como os de Platão e Patrizzi. O espírito de Bruno não é absolutamente moderno. Entretanto, sua concepção é tão pujante e tão profética, tão razoável e tão poética que não podemos deixar de admirar ambos - sua concepção e ele próprio. E, pelo menos em seus aspectos formais, a concepção de Bruno influenciou de tal modo a ciência e a filosofia modernas que não há como não conceder a Bruno lugar

importantíssimo na história do espírito humano (KOYRÉ, 1986)

Causa, princípio e uno sempiterno,
De onde o ser, a vida e o movimento pende,
Que ao longo, largo e profundo se estende
Quanto se diz no céu, na Terra e no inferno;
Com sentido, razão e mente entendo,
Que ato, medida e cálculo não compreende
Aquele vigor, massa e número, que tende
A ultrapassar todo inferior, meio e superno.
Cego erro, tempo avaro, cruel fortuna,
Sórdida inveja, raiva vil, iníquo zelo.
Coração duro, engenho ímpio, estranho ardor.
Não conseguirão turvar minha jornada,
Não colocarão diante de meus olhos o véu,
Nunca farão que de meu belo Sol não veja o fulgor. (BRUNO, 2014)

Mocenigo acusou Bruno de dizer que a Virgem Maria não poderia ter dado à luz. Bruno se defendeu aos inquisidores dizendo que nunca falou contra a virgindade de Maria, e que certamente ela concebeu Jesus graças a um milagre do Espírito Santo. Nenhuma outra testemunha fez essa acusação contra ele. Depois, os inquisidores de Veneza ou de Roma não voltaram a acusar Bruno dessa alegação não confirmada. Para que uma acusação fosse considerada uma heresia formal, os inquisidores exigiam uma confissão: que o acusado intencionalmente queria contradizer a doutrina da Igreja (BERETTA, 2001). Mas Bruno não disse tal coisa sobre a virgindade de Maria. Assim, no presente contexto, é fácil ver que essa acusação não importava tanto quanto a acusação de muitos mundos. Sem o contexto atual, seria fácil imaginar que a acusação sobre a Virgem era de maior consequência do que qualquer visão ‘filosófica’ ou cosmológica. Algumas acusações que têm sido frequentemente discutidas na literatura sobre Bruno, a fim de mostrar como tais acusações se comparam em importância à heresia de muitos mundos (MARTINEZ, 2016).

...respondermos ser único o universo infinito, como um contínuo e composto de regiões etéreas e mundos; serem infinitos os mundos, cuja existência se deve admitir em diversas regiões do universo, pela mesma razão que a deste em que habitamos, a deste espaço e região se entende e existe. (BRUNO, 1988)

O Processo de Galileu Galilei (1564-1642) começou em torno de 1610, culminando com o julgamento e condenação de Galileu Galilei pela Inquisição Católica Romana em 1633 por sua defesa do heliocentrismo.

Em 1610 Galileu publicou *Sidereus Nuncius* (Mensageiro Sideral), descrevendo suas observações surpreendentes feitas com o novo telescópio das fases de Vênus e das luas de Júpiter. Com estas observações divulgou a teoria do heliocentrismo de Nicolau Copérnico (publicada em *De revolutionibus orbium coelestium* em 1543). As descobertas iniciais de Galileu vieram em oposição à Igreja Católica, devido a algumas passagens bíblicas que Galileu propôs que fossem mudadas por supostamente defenderem o geocentrismo ²⁴. Os livros heliocêntricos foram banidos e Galileu recebeu ordens para abster-se de manter, ensinar ou defender ideias heliocêntricas.

Galileu passou a propor uma teoria das marés em 1616 e dos cometas em 1619; ele argumentou que as marés eram evidências para o movimento da Terra. Em 1632 Galileu, agora um homem de idade avançada, publicou seu Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas do Mundo, que implicitamente defendia o heliocentrismo e era imensamente popular. Respondendo a uma controvérsia crescente sobre teologia, astronomia e filosofia, a Inquisição Romana julgou Galileu em 1633 e o acusou de “suspeito veementemente de heresia”, condenando-o a prisão indefinida. Galileu foi mantido em prisão domiciliar até sua morte em 1642.

Em doze de abril de 1633, foi realizada a primeira audiência perante o Comissário-Geral da Inquisição e seus assistentes. O nome do comissário era Padre Vincenzo Maculano, ou Macolani, da Firenzuola, o que o levou a ser atualmente chamado de “Padre Firenzuola” do nome de sua cidade natal. Sabemos muito pouco desse homem. Ele era, como todos os inquisidores, um frade dominicano, mas fora escolhido pelo Papa (pelo menos de acordo com o que se falava na cidade) não tanto por seu zelo teológico, mas pelas capacidades técnicas e administrativas que havia demonstrado na supervisão a fortificação do Castel Sant’Angelo. Urbano VIII não era fanático e gostava de ter humanistas e executivos em sua comitiva. Galileu havia se rendido oficialmente ao Santo Ofício naquela manhã, pois era uma regra permanente que os acusados fossem mantidos presos e em estrita reclusão até o final do julgamento. Por consideração ao seu estado de saúde e também ao prestígio do Grão-Duque, excepcionalmente lhe permitiram alojar-se no próprio edifício da Inquisição, localizado perto do Vaticano (SANTILLANA; SANTILLANO, 1955).

A censura e a decorrente aplicação do recurso jurídico constituem o cerne da cultura

²⁴ “Então Josué falou ao Senhor, no dia em que o Senhor deu os amorreus nas mãos dos filhos de Israel, e disse na presença dos israelitas: Sol, detém-te em Gibeom, e tu, lua, no vale de Ajalom. E o sol se deteve, e a lua parou, até que o povo se vingou de seus inimigos. Isto não está escrito no livro de Jasher? O sol, pois, se deteve no meio do céu, e não se apressou a pôr-se, quase um dia inteiro. (Josué 10:12,13)”; “Lançou os fundamentos da terra; ela não vacilará em tempo algum. (Salmos 104:5)”; “Nasce o sol, e o sol se põe, e apressa-se e volta ao seu lugar de onde nasceu. (Eclesiastes 1:5)”

contrarreformista baseada na intolerância religiosa, como aquela contra os reformados, mas também civil e sobre todos os produtos culturais inovadores. A essa intolerância havia sucumbido Bruno, queimado vivo pela Inquisição em 1600. Assim, na primeira etapa, que se desenrola entre 1610 e 1616 e, particularmente, de 1613 a 1616, Galileu faz uma vigorosa defesa da liberdade da pesquisa científica e da universalidade da razão, cujo horizonte é a delimitação nítida do campo científico e das competências científicas específicas ao campo disciplinar considerado como autônomo e, por isso, independente dos critérios externos de autoridade, sejam eles provenientes da teologia ou da filosofia natural. Com isso nega-se que o princípio de autoridade possa proporcionar critérios para avaliar questões científicas internas tais como a da escolha entre as teorias de Ptolomeu e de Copérnico. Na segunda etapa, que vai de 1616 até a publicação do *Diálogo*, feita sob as restrições impostas pelo decreto inquisitorial de 1616, que impediam Galileu de tratar diretamente do copernicanismo como alternativa à cosmologia tradicional, posto que devia limitar-se, consoante o compromisso instrumentalista vigente, a tratá-lo como pura hipótese matemática, a atenção de Galileu concentra-se na crítica incisiva à autoridade da filosofia natural aristotélica nas questões científicas, por meio não só da discussão dos procedimentos internos- métodos e técnicas - que qualificam o juízo científico e definem quem tem competência para julgar, mas também do ataque às concepções de explicação e de ciência nas quais se assentava a interpretação conservadora.

Em 1 de dezembro de 1613, Galileu escreve de Florença uma carta a seu discípulo e colaborador padre Benedetto Castelli que tem o evidente caráter de um manifesto. Nela, Galileu declara-se acerca da compatibilidade da astronomia e da cosmologia copernicanas com as Sagradas Escrituras ou, numa formulação mais ao gosto de Galileu, acerca da propriedade de se envolver questões teológicas nas disputas naturais. Como solução da questão, Galileu formula um pleito de autonomia da ciência natural que conduz inevitavelmente a delimitar o âmbito de competência da teologia ou, se se preferir, a estabelecer uma demarcação entre ciência e teologia. Na verdade, a afirmação da autonomia da ciência é, por assim dizer, o desfecho inevitável das polêmicas em que Galileu se envolvera logo após o anúncio de suas descobertas astronômicas no *Sidereus nuncius* e de sua adesão pública ao sistema copernicano na polêmica com Scheiner. Ela representa, com efeito, o aprofundamento do que se pode designar como o principal elemento revolucionário do copernicanismo sobre o plano institucional da organização e transmissão do conhecimento científico.

Começa o processo em 1 de abril em que Galileu é submetido a um interrogatório e é mantido prisioneiro do Santo Ofício; cinco dias depois é pronunciada sua contravenção à admoestação e ao decreto da Congregação do Índice de 1616, sendo acusado de aderir no *Diálogo* à opinião copernicana. Em 30 de abril, é submetido pelo tribunal a um exame de intenção; e, em 10 de maio, comparecendo pela terceira vez perante o tribunal, é intimado

a preparar sua defesa. Finalmente, em 1 de junho, é submetido a um último exame de intenção sob ameaça, primeiro de *remedia juris et facti oportuna* (remédio jurídico apropriado aos fatos), e, depois, de tortura. Apesar das insistentes recusas de Galileu, que alegava não ter mantido a opinião incriminada após ter sido intimado a abandoná-la, sua prática e sua obra não deixavam margens para dúvida. No dia seguinte, 2 de junho de 1633, é pronunciada a sentença de proibição do Diálogo e Galileu é obrigado, com vestes de penitente, a recitar publicamente e assinar a abjuração no mosteiro de Santa Maria sobre Minerva.

O corpo de delito que serve de base para a acusação inquisitorial contra Galileu se encontra na documentação que abre o processo de 1633 e tem o seguinte teor: “No livro, pois, devem considerar-se, como para corpo de delito, as coisas seguintes: 1. Ter posto o *im primatur* de Roma sem autorização, e sem comunicar a publicação a quem se afirma ter assinado. 2. Ter posto a prefácio com caracteres distintos, tornando-a inútil como que alienada do corpo da obra, e ter colocado o remédio do fim como que na boca de um tolo, e numa parte em que quase não se acha a não ser com dificuldade, aprovado além do mais pelo outro interlocutor friamente, e por acenar somente e não ressaltar o bem que demonstra afirmar de má vontade. 3. O fato de faltar muitas vezes na obra o enfoque hipotético das questões e de afastar-se dele, ou afirmando absolutamente a mobilidade da Terra e a estabilidade do Sol, ou qualificando os argumentos em que se funda como demonstrativos e necessários, ou tratando a parte contrária como impossível. 4. Trata do assunto como não decidido, e como se não fosse aguardada e não fosse proposta uma definição. 5. O desprezo dos autores contrários e dos quais a Santa Igreja mais se serve. 6. O fato de se afirmar e declarar mal certa semelhança, na compreensão das realidades geométricas, entre o intelecto humano e divino. 7. Apresentar como prova de verdade que os ptolomaicos passem aos copernicanos, e não ao contrário. 8. O fato de ter relacionado o existente fluxo e refluxo do mar com a estabilidade do Sol e mobilidade da Terra, não existentes. Todas essas coisas poderiam ser corrigidas, se se julgasse o livro ter alguma utilidade, pela qual houvesse necessidade de fazer-lhe esta graça” (LUCIANI, 1994)

No final do Diálogo Galileu escreve:

Salviati - Eis uma doutrina admirável e verdadeiramente angélica, à qual corresponde muito concordemente esta outra, também divina, a qual, permitindo-nos disputar acerca da constituição do mundo, acrescenta (talvez para que o exercício dos espíritos humanos não se anule ou desencoraje) que não podemos encontrar a obra construída pelas Suas mãos. Que nos valha, portanto, o exercício que nos foi permitido e ordenado por Deus para reconhecer e admirar tanto mais a Sua grandeza, quanto menos somos idôneos para penetrar os profundos abismos da Sua infinita sabedoria (GALILEI; MARICONDA, 2001).

Esta resposta de Galileu desagradou o papa, porque é evidente que a afirmação de que os desígnios de Deus são insondáveis e que para o homem basta poder “disputar

acerca da constituição do mundo”, pode muito apropriadamente ser considerada evasiva. De certo modo, isso não passou despercebido à comissão nomeada por Urbano VIII para examinar as transgressões do livro, que acusa Galileu, além de colocar a objeção “na boca de um tolo”, de tê-la feito aprovar “pelo outro interlocutor friamente, e por acenar somente”, sem elaborar positivamente o argumento. Quanto ao primeiro ponto dessa acusação, parece razoável supor que, embora o relatório da comissão não o elaborasse, a menção de que o argumento foi colocado “na boca de um tolo”, ou seja, de Simplicio - o menos inteligente dos três interlocutores, cujo nome bem pode ser entendido no sentido de simplório e néscio - deixa transparecer um problema de ordem pessoal fruto da intriga dos opositores e inimigos de Galileu, que parecem ter espalhado o rumor que Simplicio era uma caricatura do próprio papa. Certamente, não se pode imputar uma tal intenção a Galileu, mas o fato de ter colocado o argumento na boca do peripatético como uma espécie de recurso *in extremis*, que é utilizado após a destruição de todos os argumentos peripatéticos e escolásticos, parece uma justificativa razoável, pelo menos em parte, para a ira e a intransigência do pontífice durante todo o processo contra Galileu.

Quanto ao segundo ponto da acusação, a saber, a fria recepção de Salviati à objeção de Urbano VIII, pode-se notar que o Diálogo possui passagens que, aqui e ali, esboçam ou preparam uma resposta, para a qual duas passagens são particularmente significativas. Primeiro, na própria Quarta Jornada Galileu investe contra uma objeção muito semelhante à de Urbano VIII, argumentando que, mesmo se se invoca um milagre divino para explicar as marés, o milagre mais provável seria o mais simples e o milagre mais simples seria o de fazer mover a Terra. É interessante e, até certo ponto, mesmo surpreendente, que esse argumento tenha passado despercebido para a comissão papal, que não o incrimina, nem mesmo o menciona. Além deste, na Primeira Jornada Galileu elabora uma distinção entre o entendimento *intensive* e o entendimento *extensive* com o objetivo de mostrar que, embora extensivamente o entendimento divino conheça infinitas proposições matemáticas, enquanto o entendimento humano conhece umas poucas, estas poucas são intensivamente, isto é, quanto à certeza e necessidade, conhecidas pelo entendimento humano tão bem quanto o entendimento divino. Finocchiaro considera que a conexão dessa passagem com a resposta de Salviati de que a criação de Deus nunca pode ser completamente conhecida ou entendida “pode ser interpretada como sugerindo uma lição socrática de modéstia epistemológica”. Contudo, mais do que a suposta lição de modéstia socrática, a passagem é importante exatamente pelo motivo que conduziu a comissão papal a incriminá-la.

Assim, o sexto ponto do corpo de delito arrola o fato de “afirmar-se e declarar-se mal certa igualdade, na compreensão das coisas geométricas, entre o intelecto humano e divino”. Ora, a concepção de que a matemática representa aquele tipo de conhecimento no qual o intelecto humano mais se assemelha ao divino pode evidentemente servir ao propósito de justificar a certeza e a necessidade das verdades matemáticas e, assim, legitimar sua

pretensão de desvelar a realidade, opondo-se ao fundo epistemológico da objeção de Urbano VIII, segundo o qual o conhecimento matemático é hipotético e secundário com relação à filosofia natural. (GALILEI; MARICONDA, 2001)

2.2.7 Isaac Newton



Figura 2.22 – Túmulo De Isaac Newton na Abadia de Westminster.

Fonte: <https://1.bp.blogspot.com/-l_eqjBq3KRk/V7htWcIpcI/AAAAAAAAACKs/rw1XW4YtB7YDrXbCTEQv155bbs7kbEdDQCLcB/s1600/11A.The-memorial-to-Sir-Isaac-Newton.jpg>

Quer no campo das ciências, quer no das artes, existem homens que são capazes de marcar, ou mesmo ultrapassar, suas respectivas épocas. Isto se deve mais à síntese que de seus momentos históricos podem realizar, do que aos efeitos de suas próprias descobertas. Pode também acontecer que esse estranho poder não possa ser suportado pela mente que o detenha. Abordaremos, neste breve discurso, um desses homens. Seu nome, Isaac Newton (REGO, 1972).

Isaac Newton (1642-1727) que revela um aspecto essencial da sua personalidade intelectual que se encontrava ausente em sua imagem tradicional. Após sua morte deixou um volumoso conjunto de manuscritos não publicados, em sua maior parte inacabados, que estão diretamente ligados a religião. Combinou uma mistura muito interessante de

erudição bíblica moderna com uma aplicação à compreensão do Livro Sagrado (a Bíblia); exegeses dos livros apocalípticos e proféticos, história da Igreja antiga, estudos sobre instituições judaicas, cronologias, etc. Esses textos receberam desde a década de setenta do séc XX uma crescente atenção científica. Newton escreveu muito sobre a Bíblia como um documento histórico, sobre a precisão da cronologia bíblica e sobre as mensagens bíblicas; com uma firme convicção de que, na leitura apropriada do texto bíblico haveria um plano para a história humana e mundial. Suas indagações teológicas giram ao redor de uma interpretação altamente heterodoxa do Apocalipse de São João e sua relação com as Profecias de Daniel, adotando uma interpretação protestante que identifica a *bestia bicornes* (Apo 13, 11) com a Igreja Católica ocidental, indo mais além ao identificar seu nascimento na Igreja trinitária que se impôs no séc. IV como resultado da chamada controvérsia ariana. Desse modo, Isaac Newton se situava clandestinamente na posição herética tanto para a Igreja Católica como para a Igreja Anglicana (protestante), da qual era um crente fervoroso, pois considerava o dogma da Santíssima Trindade como uma corrupção alheia ao cristianismo primitivo.



(a) 1. O martírio de São João (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c0/D%C3%BCrер_Apocalypse_1.jpg>



(b) 2. A visão de São João dos sete castiçais (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/D%C3%BCrер_Apocalypse_2.jpg>

Figura 2.23



(a) 3. São João ajoelhado diante de Cristo e os vinte e quatro ancião (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a5/D%C3%BCrер_Apocalypse_3.jpg



(b) 4. Os quatro cavaleiros do Apocalipse (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/D%C3%BCrер_Apocalypse_4.jpg

Figura 2.24



(a) 5. A abertura do quinto e sexto selos (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/14/D%C3%BCrер_Apocalypse_5.jpg



(b) 6. Quatro anjos segurando os ventos, e a marcação dos eleitos (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/44/D%C3%BCrер_Apocalypse_6.jpg

Figura 2.25



(a) 7. O hino na adoração do cordeiro (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/D%C3%BCrer_Apocalypse_7.jpg



(b) 8. A abertura do sétimo selo e a águia gritando 'Ai' (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/D%C3%BCrer_Apocalypse_8.jpg

Figura 2.26



(a) 9. Os quatro anjos da Morte (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/D%C3%BCrer_woodcut_series_-_Apocalypse_9.jpg



(b) 10. São João comendo o livro (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9e/D%C3%BCrer_Apocalypse_10.jpg

Figura 2.27



(a) 11. A mulher do Apocalipse e o dragão de sete cabeças (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/D%C3%BCrer_Apocalypse_11.jpg>



(b) 12. São Miguel Lutando contra o Dragão (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/D%C3%BCrer_Apocalypse_12.jpg>

Figura 2.28



(a) 13. A Prostituta da Babilônia (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ad/D%C3%BCrer_Apocalypse_13.jpg>



(b) 14. A besta com os chifres do cordeiro e a besta com sete cabeças (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/D%C3%BCrer_Apocalypse_14.jpg>

Figura 2.29



Figura 2.30 – 15. O anjo com a chave do poço sem fundo (1511, Albrecht Dürer).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b3/D%C3%BCrer_Apocalypse_15.jpg>

Sua expressão máxima veio com a publicação dos *Principia Mathematica* em 1687. Newton possuía sempre um olhar voltado para os princípios que pudessem funcionar, considerando sempre a crença dos homens numa divindade, não tendo a ciência como serva da religião, não tendo como objetivo manipular a Natureza em prol do benefício material da humanidade, mas para demonstrar a existência do Criador.

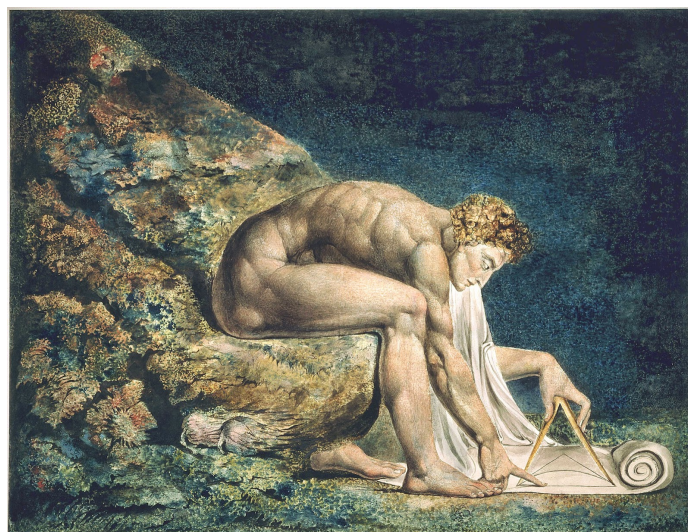


Figura 2.31 – Isaac Newton (1795, William Blake).

Fonte: <<https://holyjoe.net/Prime/Pix/blake.jpg>>

Sir Isaac Newton combinou uma mistura interessante de estudos e a Bíblia, com uma aplicação para a compreensão da Bíblia, de algumas das descobertas da Ciência e uma firme convicção de que, na leitura adequada do texto bíblico, pode-se descobrir o plano de Deus para a história do mundo e humana. Para nós, a revelação (e grande surpresa) da religiosidade de Isaac Newton aparece em sua principal obra, o *Principia Mathematica*. Isaac Newton apresenta uma discussão além de sua firme convicção na existência de Deus, em suas discussões sobre o que compreende como espaço absoluto no Escolio após o conjunto de definições e na redação de seu *General Scholium*, que aparece primeiramente num conjunto de manuscritos de grande interesse impressos em *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* em que podemos destacar: “Este Ser governa todas as coisas não como a alma do mundo (pois ele não tem corpo) ... Ele é Eterno e Infinito. Ele perdura eternamente e está presente em toda parte: pelo que nunca e em nenhum lugar não é nada de nada.”²⁵

Abraçou nada menos do que toda a Filosofia Natural, explorando diversos pontos de vista, desde a Física Matemática até a Alquimia. Dentro dos limites da Filosofia Natural deu novo rumo à Óptica, à Mecânica e à Dinâmica Celeste, além de inventar a linguagem matemática que permitiu à ciência moderna explorar ainda mais os caminhos que ele mesmo foi o primeiro a trilhar.

Nenhum dos escritos teológicos de Newton foram publicados durante sua vida, pois a maioria são anotações de leitura. O primeiro a aparecer foi *Observations upon the Prophecies of Daniel Apocalypse of St. John* (NEWTON, 2011), editado por Benjamim Smith (meio irmão de Newton) e publicado em 1773. Tendo sido um dos fundadores do estudo crítico do texto da Escritura Sagrada, apresentou como prova sobre os trinitaristas duas passagens do Novo Testamento em que haviam se baseado: 1 Jo, 5-7, 1 Tm, 3,16; apareceu numa versão mutilada (passagens ausentes no início e no final, reconstruídas por um autor anônimo) sob o título errôneo Duas Cartas de sir Isaac Newton to Mr. LeClerc (AUSTIN, 1970). LeClerc era um editor holandês para quem Locke (John Locke 1632-1704, filósofo britânico e idealizador do liberalismo) havia enviado o manuscrito em 1690 junto com uma tradução anônima em francês (AMADO, 2017).

²⁵ “...Et si stella fixae sint centra similium Systematum, subsunt haec omnia unius domínio. Hic omnia regit non ut anima mundi (nam corpus non habet) sed ut...deci solet. Eternus est et infinitus id est. Semper durat & ubique adest: non quod nunquam nusquam est nihil est.”



Figura 2.32 – Quatro Cavaleiros do Apocalipse (1887, Viktor Vasnetsov).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Apocalypse_vasnetsov.jpg>

2.2.8 Voltaire

Sobre as visões religiosas básicas de Voltaire (1694-1778), a primeira coisa que devemos notar é que estamos lidando com um homem que não era de forma alguma um inimigo da religião em si. Voltaire muitas vezes proclamava sua fé em Deus e indicava as linhas simples e amplas do tipo de religião que ele considerava benéfica para a humanidade. Tal religião afirmava, em poucas palavras, que “existe um Deus, e os homens devem ser justos” (VOLTAIRE, 2004). Consistia inteiramente na adoração de Deus e na prática da justiça, tolerância e humanidade. único e eterno, o remunerador da virtude e o punidor do crime. Para inculcar efetivamente este último princípio, ele acreditava, uma religião deve incluir a crença na imortalidade da alma. Ele próprio aparentemente tinha suas dúvidas sobre a imortalidade humana, mas mesmo assim a defendia, pois acreditava que apenas esse “dogma terrível” tem o poder de “restringir o crime secreto”.

A verdadeira adoração a Deus consiste, afirma Voltaire, em ações morais, não em participação em ritos supersticiosos. Em geral, uma boa religião dá aos homens muita instrução em moral e muito pouco em dogmas, tornando-os justos sem torná-los absurdos. Não os ordena a acreditar em coisas impossíveis, contraditórias, prejudiciais à Divindade e perniciosas em seus efeitos sobre a raça humana. Não emprega carrascos para defender suas crenças, nem inunda o globo de sangue por causa de sofismas ininteligíveis. Nunca tenta forçar ninguém a acreditar em nada. Aos olhos de seu criador, “e, portanto, é absurdo e ímpio dizer que o pai comum escolheu um pequeno número de seus filhos para exterminar os outros em seu nome” dos verdadeiros teístas, ficaram aquém, no curso da história, dessa religião universal e natural. De fato, a própria definição de Voltaire dessa

religião reflete amplamente, em suas ênfases negativas, sua forte desaprovação das religiões existentes. Mas todas as religiões não são, aos seus olhos, igualmente más, nem todos os aspectos das más religiões são igualmente perniciosos ²⁶ (ARKUSH, 1993).

Em todos os casos, o direito humano só pode se fundar nesse direito de natureza; e o grande princípio, o princípio universal de ambos, é, em toda a terra: “Não faças o que não gostarias que te fizessem.” Ora, não se percebe como, de acordo com esse princípio, um homem poderia dizer a outro: “Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás.” É o que dizem em Portugal, na Espanha, em Goa. Atualmente limitam-se a dizer, em alguns países: “Crê, ou te abomino; crê, ou te farei todo o mal que puder; monstro, não tens minha religião, logo não tens religião alguma: cumpre que sejas odiado por teus vizinhos, tua cidade, tua província.”

O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos²⁷ (VOLTAIRE, 2000).

²⁶ Vale citar o documento *Syllabus* da Encíclica *Quanta cura* em que o Papa Pio IX escreve: “[LISTA] DOS PRINCIPAIS ERROS DE NOSSA IDADE, QUE SÃO OBSERVADOS NOS ENDEREÇOS CONSISTORIAL, ENCÍCLICAS E OUTRAS LETRAS APOSTÓLICAS DO MAIS SANTO NOSSO PAPA PIO IX: III - Indiferente, latitudinarismo XV. Todo homem é livre para abraçar e professar essa religião que, com base na luz da razão, ele terá considerado verdadeira.” (PÍO, 1864).

²⁷ Essa ideia assemelha-se as ideias Paulinas em que em toda cultura encontra-se algo de Deus. A conversão não se dá na base da força mas sim no amor assim como foi na mudança de Pedro que após negar Cristo 3 vezes no evangelho de João mostra: “Depois disso, Jesus manifestou-se novamente aos discípulos, às margens do mar de Tiberíades. Manifestou-se assim: Estavam juntos Simão Pedro e Tomé, chamado Dídimo, Natanael, que era de Caná da Galiléia, os filhos de Zebedeu e dois outros de seus discípulos. Simão Pedro lhes disse: “Vou pescar”. Eles lhe disseram: “Vamos nós também contigo”. Saíram e subiram ao barco e, naquela noite, nada apanharam. Já amanhecera. Jesus estava de pé, na praia, mas os discípulos não sabiam que era Jesus. Então Jesus lhes disse: “Jovens, acaso tendes algum peixe?” Responderam-lhe: “Não!” Disse-lhes: “Lançai a rede à direita do barco e achareis”. Lançaram, então, e já não tinham força para puxá-la, por causa da quantidade de peixes. Aquele discípulo que Jesus amava disse então a Pedro: “É o Senhor!” Simão Pedro, ouvindo dizer “É o Senhor!”, vestiu sua roupa — porque estava nu — e atirou-se ao mar. Os outros discípulos, que não estavam longe da terra, mas cerca de duzentos côvados, vieram com o barco, arrastando a rede com os peixes. Quando saltaram em terra, viram brasas acesas, tendo por cima peixe e pão. Jesus lhes disse: “Trazei alguns dos peixes que apanhastes”. Simão Pedro subiu então ao barco e arrastou para a terra a rede, cheia de cento e cinquenta e três peixes grandes; e apesar de serem tantos, a rede não se rompeu. Disse-lhes Jesus: “Vinde comer!” Nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: “Quem és tu?”, porque sabiam que era o Senhor. Jesus aproxima-se, toma o pão e o distribui entre eles; e faz o mesmo com o peixe. Foi esta a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos, depois de ressuscitado dos mortos. Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: “Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?” Ele lhe respondeu: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta os meus cordeiros”. Uma segunda vez lhe disse: “Simão, filho de João, tu me amas?” — “Sim, Senhor”, disse ele, “tu sabes que te amo”. Disse-lhe Jesus: “Apascenta as minhas ovelhas”. Pela terceira vez disse-lhe: “Simão, filho de João, tu me amas?” Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara “Tu me amas?” e lhe disse: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo”. Jesus lhe disse: “Apascenta as minhas ovelhas. Em verdade, em verdade, te digo: quando eras jovem, tu te cingias e andavas por onde querias; quando fores velho, estenderás as mãos e outro te cingirá e te conduzirá aonde não queres”. Disse isso para indicar com que espécie de morte Pedro daria glória a Deus. Tendo falado assim, disse-lhe: “Segue-me”. (João 21;1-19)”. Inclusive é um direito indispensável dos dias atuais estando inclusive em músicas que homenageiam Deus como Hallelujah: “Eu ouvi dizer que havia um acorde secreto/ Que Davi tocava e agradava ao Senhor/Mas você não liga muito para música, liga?/É assim, a quarta, a quinta/ A menor cai, a maior ascende/ O Rei perplexo compondo Aleluia/ Sua fé era forte, mas você precisava de prova/ Você a viu se banhando no telhado/ A beleza dela e o luar arruinaram você/ Ela te amarrou à cadeira

2.2.9 Criacionismo x Evolucionismo

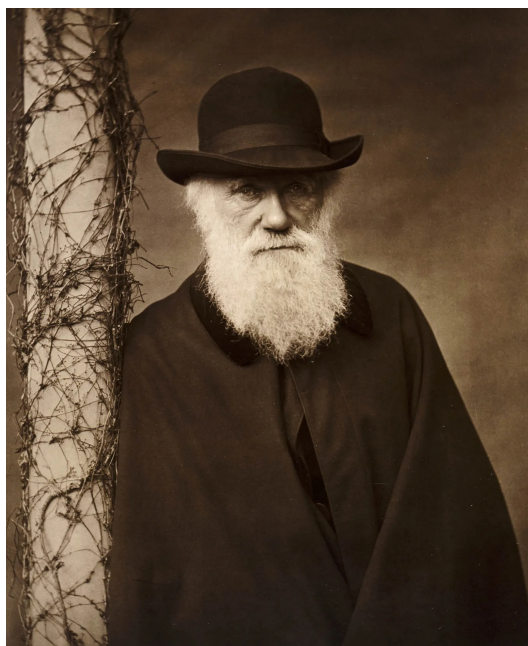


Figura 2.33 – Charles Darwin (1809-1882).

Fonte: <https://media.gq.com/photos/56200af0680c08be3c19a355/master/w_1600%2Cc_limit/charles-darwin.jpg>

A relação entre Ciência e Religião mais presente na mídia é o conflito entre criacionistas e evolucionistas. A apresentação do tema normalmente contrapõe de um lado os fundamentalistas cristãos defensores do Criacionismo e de outro lado os ateus, normalmente cientistas envolvidos em divulgação científica. A exploração de um conflito “natural” entre a Ciência e Religião tem rendido bastante atenção do grande público ao tema, mas representa uma visão bastante tendenciosa e limitada sobre a questão. Nesse texto, pretende-se demonstrar que o debate normalmente chamado Criacionismo x Evolucionismo não está a rigor, no âmbito da Ciência, em sentido estrito, mas sim no campo das ideologias, que necessitam do fator Ciência para se legitimar perante a sociedade. Em especial, deseja-se demonstrar como o ateísmo militante, tem se apropriado da Teoria da Evolução Biológica elaborada por Darwin na construção do conflito entre Ciência e Religião (SCHÜNEMANN, 2015).

Fé pode muito bem ser descrita como uma das virtudes cristãs mais mal interpretadas e compreendidas. H. L. Menken afirma que a fé é uma crença sem lógica na ocorrência

da cozinha/ E ela destruiu seu trono e cortou seu cabelo/ E dos seus lábios ela tirou o Aleluia/Você diz que eu disse o nome em vão/ Eu nem sei o nome/ Mas se eu fiz, bem, realmente, o que isso significa para você?/ Há um clarão de luz em cada palavra/ Não importa o que você ouviu/ O Aleluia sagrado ou o pagão/ Eu fiz o meu melhor, eu sei que não foi muito/ Eu não podia sentir, então eu tentei tocar/ Eu disse a verdade, eu não vim aqui para te enganar/ E mesmo que tudo tenha dado errado/ Eu estarei aqui, diante do Senhor da Música/ Com nada, nada em minha língua além de Aleluia”

do improvável. Porém, muitos discordam desse ponto de vista. John Stott diz que a fé não pode ser entendida como credulidade, pois ser crédulo é ser incapaz de criticar, sendo ainda, ingênuo, irracional e sem discernimento correto no que crê. É um grande erro dizer que a fé e a razão são incompatíveis, pois, em comparação com a Bíblia, a fé muitas vezes se opõe à visão, mas a fé é sempre acompanhada da razão. Deve-se entender que a fé verdadeira nunca deixará de ser racional, pelo fato de ter como base o caráter e também as promessas de Deus. Desse modo, os cristãos, em sua racionalidade, mantêm sua mente firmada nessas certezas (STOTT, 1986).

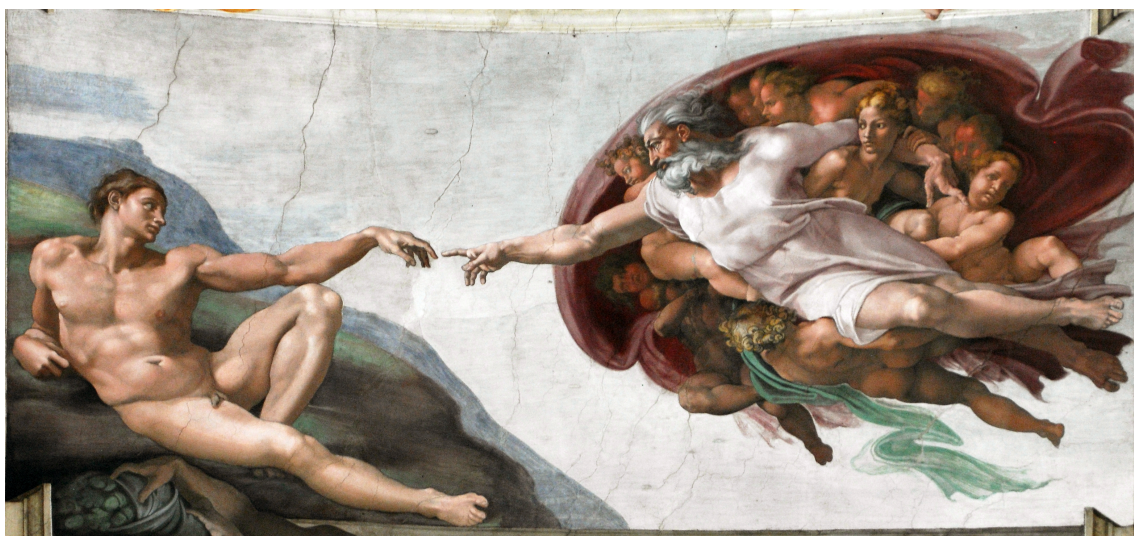


Figura 2.34 – A Criação do homem (1511, Michelangelo Buonarroti).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/73/God2-Sistine_Chapel.png>

Ter uma fé racional não significa ter de testar e provar cada um de seus apontamentos, a essência de uma fé racional é demonstrar que existem boas razões e evidências para acreditar que seus apontamentos merecem confiança. A fé pode ser comparada a uma lente que permite ao homem enxergar alguns fatos de sua vida em foco, ou ainda tê-la como uma luz que permite uma visão mais distante e clara dos fatos que certamente não poderiam ser observados no dia a dia da vida de um crente. (SILVA, 2016).

O debate evolução x criacionismo tem se estendido desde a publicação da obra “A Origem das Espécies” de Charles Darwin em 1859. Desde então, cientistas e cristãos têm se debruçado em cima da famosa teoria no intuito de prova-la ou de negá-la. O problema central do tema é que se a teoria evolutiva é verdadeira, a existência de Deus seria desnecessária, pois, a Bíblia supostamente estaria errada e a fé judaico-cristã totalmente abalada. Darwin tentou explicar a diversidade da vida através da seleção natural, ou seja, os animais, sendo o homem incluso, sofreriam mutações conforme a sua reprodução. Tal seleção resultaria numa grande árvore da vida, que apontaria para um ancestral comum de cada espécie. Com isso, o homem não seria uma criação Divina, e sim, uma obra do

acaso. No entanto, muitos pesquisadores têm questionado o evolucionismo com pesquisas e contrapostos muito intrigantes, que por sua vez, poderiam muito bem derrubar, ou duvidar da teoria aperfeiçoada por Darwin. A evolução teria de passar por processo milagrosos para que chegasse ao estado atual. O ajuste fino da vida, a precisa condição para que a vida existisse, e a complexidade da vida, do homem e do universo apontam para um Criador e mentor que alguns irão chamar de Design Inteligente.

Desde a revolução científica, diversas teorias envolvendo o desenvolvimento da vida foram concebidas no intuito de explicar como se deu tal fenômeno, até que o naturalista britânico Charles Darwin publicou em 1859 o livro “A Origem das Espécies”, defendendo o conceito de evolução por meio de modificações graduais e extinções no decorrer de milhões de anos (TEIXEIRA; ANDRADE, 2014). A publicação do livro trouxe grande impacto na sociedade da época, principalmente para aqueles com forte ligação com a igreja, pois a teoria proposta por Darwin foi de encontro às crenças religiosas da época, principalmente a crença cristã. Ao promulgar suas descobertas, Darwin vivia em um período em que as ideias sobre evolução mais aceitas eram aquelas definidas pelo naturalista francês Jean-Baptiste Lamarck. Hoje, Lamarck é lembrado unicamente pela proposta incorreta de como se dá o processo evolutivo, e não por sua visão pioneira sobre como os organismos se adaptam para viver no ambiente (CAMPBELL et al., 2010). Um século após sua promulgação, que muitas das perguntas, relacionadas as afirmativas da Teoria levantada por Darwin, foram respondidas, com o surgimento da genética moderna, e o melhoramento das técnicas de marcação genética que foi possível comprovar verdadeiramente o processo de evolução biológicas e a ancestralidade das espécies.

Presentemente, temos um conceito de evolução bem estruturado, baseado no conceito concebido inicialmente por Darwin. Conceito este que afirma que “evolução significa descendência com modificações ou alterações da forma, fisiologia e do comportamento de organismos ao longo do tempo”.

Podemos dizer que dentro da teoria da evolução por seleção natural de Darwin, a idealização sobre a ancestralidade comum foi o que mais causou, e ainda causa, comoção na sociedade, em virtude de esta ideia desconsiderar as concepções de que todos os seres vivos foram criados por Deus, tal como são, até os dias de hoje. (MENEZES, 2019).

Em seu enunciado, Darwin diz que todas as formas de vida dentro de um mesmo gênero descendem de um mesmo ancestral (DARWIN, 2009), assim sendo, é válido assumir que esse ancestral, junto a um grupo de seres ancestrais, descende diretamente de um outro ancestral e assim sucessivamente. Essa abordagem introduzida por Darwin provocou uma resposta imediata na comunidade científica, levando a debates intermináveis, naquela época e até nos dias atuais, protagonizados por grupos diretamente ligados à igreja, e por cientistas naturalistas que acolheram as ideias propostas por Darwin (SOUZA, 2008).

A ideia de que Charles Darwin tenha sido um paladino do materialismo, difundindo ativamente o ateísmo, é uma ideia equivocada. Da mesma forma, é equivocada a crença de que seus inimigos do campo religioso lessem a Bíblia de maneira literal, observando estritamente cada palavra e cada ensinamento nela contidos.

Dentre os opositores do evolucionismo, os criacionistas acreditam não apenas que a Bíblia contém as palavras de Deus, mas que ela seja a própria palavra de Deus (ALTERS; ALTERS, 2001). Mais do que um jogo de palavras, isso significa que ela contém a revelação do mundo à humanidade, e não apenas no aspecto moral, mas inclusive do ponto de vista das recomendações sanitárias e mesmo do mundo físico.

Mas até mesmo no próprio Antigo Testamento no livro de Isaías, se lido de forma absolutamente literal, há uma profecia que pode ser entendida como uma descrição precisa de evolução das espécies:

“O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão comerá capim como o boi, mas o alimento da cobra será o pó da terra. Em todo o meu monte santo ninguém causará danos ou estragos, diz Javé.” (Isaías 65:25)

Ora, há descrição mais objetiva de especiação alopátrica? O leão comerá capim como o boi, se tornará ruminante, assim como o lobo. A dentição deverá se modificar inteiramente, descaracterizando esses carnívoros, que ganharão novos estômagos fermentadores e longos intestinos, criando uma ordem nova de animais, exemplo de macroevolução!

As serpentes passarão por processo ainda mais fantástico, eis que se alimentarão de matéria inorgânica, dispensando toda ação da fotossíntese, compondo uma ecologia totalmente desconhecida. Isso demandaria um novo padrão celular, tornando obsoleta toda a maquinaria enzimática da respiração celular, mudanças muito mais profundas do que as que se deram no primeiro bilhão de anos na Terra! (BIZZO, 2013)

Trazendo para uma perspectiva mais atual, os debates sobre origem e desenvolvimento da vida ainda são discutidos nos mais diversos ambientes, sobretudo, no ambiente escolar, onde encontramos um grande quantitativo de professores que se encontram na posição de mediador entre o conhecimento científico sobre as teorias evolucionistas e o pragmatismo religioso vinculado ao criacionismo (ARAÚJO et al., 2009).

2.2.9.1 O julgamento do Macaco

Em 1925, na pequena cidade de Dayton, no estado americano do Tennessee, aconteceu um julgamento que entrou para a história. Foi o primeiro julgamento transmitido por estações de rádio e com efervescente acompanhamento da imprensa de todo o país. O episódio ficou conhecido como o “julgamento do macaco”.

John Thomas Copes, um professor, foi acusado de infringir a Lei Butler, uma norma

vigente que proibia o ensinamento da Teoria de Evolução nas escolas, em detrimento dos ensinamentos da Bíblia, o Criacionismo. Pouco mais de meio século antes, o cientista inglês Charles Darwin havia publicado a obra revolucionária “A origem das espécies”, demonstrando que humanos não eram uma obra ímpar da natureza, mas sim o resultado de uma seleção natural.

Durante onze dias, ocorreram debates acirrados e, por fim, o professor Copes foi condenado a pagar uma multa de cem dólares. O juiz do caso recusou à defesa o direito de apresentar o testemunho de cientistas e estudiosos, os quais poderiam levar aos jurados conhecimentos necessários para formalizarem suas convicções.

A Lei Butler permaneceu vigorando durante quarenta anos após a condenação do professor Copes, e só em 1965 ensinar a Teoria da Evolução de Charles Darwin nas escolas tornou-se legal. A sensatez começou a prevalecer e Darwin foi ovacionado quando, na década de 90, o DNA humano, agora entendido, foi superposto ao DNA dos macacos, e comprovando a semelhança em 80% (CAMP, 1968).

2.3 DEUS NÃO EXISTE!²⁸

“ Parece-me muita miséria no mundo. Não posso me convencer de que um Deus beneficente e onipotente teria criado o *Ichneumonidæ* com a intenção expressa de sua alimentação dentro dos corpos vivos das lagartas, ou que um gato deveria brincar com ratos.”

- Charles Darwin, Carta à Asa Gray, 22 de Maio de 1860, (DARWIN, 1993)

Muitas ideias contrárias à religião também ajudam a defini-la. O ataque à religião e os ateísmos produzem teorias sofisticadas para entender o porquê da criação de um sistema mais sofisticado ainda. Dentre eles, destacarei somente alguns que ilustram um pouco essas diferentes visões sobre a negação de Deus.

O termo “ateu” era um insulto. ninguém chamaria a si mesmo de ateu. Não era ainda um emblema a ser usado com orgulho. Contudo, nos séculos XVII e XVIII, os ocidentais iriam cultivar uma atitude que tornaria a negação da existência de Deus não apenas possível como desejável. Encontrariam apoio para suas opiniões na ciência (ARMSTRONG, 2017)

²⁸ SALMO 53; V. 1

2.3.1 Karl Marx

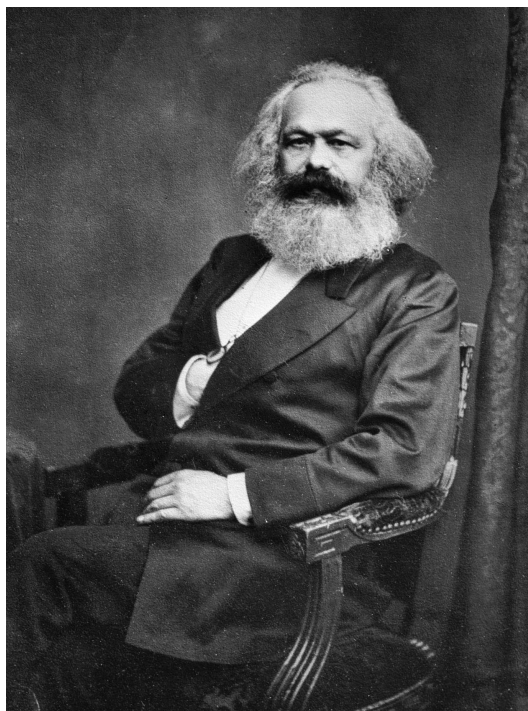


Figura 2.35 – Karl Marx (1818-1883).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/Karl_Marx_001.jpg>

Grande parte das ideias de Karl Marx possui um teor social político, e com relação à religião não é diferente. Em um dos textos mais poéticos escritos por ele, na introdução da “*Crítica da filosofia do direito de Hegel*”, Marx aponta a religião como instrumento de manipulação e controle social. Não há em seu pensamento uma elaboração sistemática em relação a ela, embora haja uma crítica sobre ela enquanto crítica social das condições materiais de existência, que é o seu fundamento. Para Marx, esta é entendida como superstição, idolatria, *ópio*, o qual conforma o homem e embaraça a sua consciência, devendo ser repudiada. Mas não se trata pura e simplesmente de uma mera forma de desprezo, de uma proibição ou perseguição a instituições religiosas, nem mesmo de uma negação total dela, uma vez que é uma questão privada e deve ser respeitada, mas de desvelar o véu religioso presente na sociedade e em seu ordenamento político que oculta a exploração e a opressão do homem (CHAGAS, 2017).

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a

teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d'honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (MARX, 2015).

2.3.2 Friedrich Nietzsche

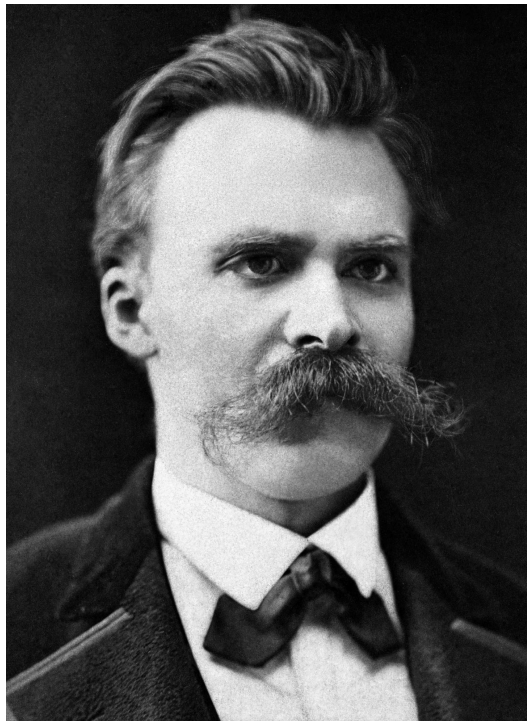


Figura 2.36 – Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/Nietzsche187a.jpg>>

Num mesmo sentido de Karl Marx, Friedrich Nietzsche foi um dos grandes teóricos e críticos da modernidade, realizando uma “análise implacável de tudo que existe”. As poderosas polêmicas retratadas por Nietzsche contra a religião, a moralidade e a filosofia misturam uma análise mais crua para atacar os aspectos da cultura moderna que contrariam a vida. Nietzsche critica também muitas das instituições e valores da sociedade moderna por serem opressoras reais do corpo, da evolução e de sua criatividade, uma vez que inibem o surgimento de indivíduos mais fortes e competentes e uma organização sociocultural mais vigorosa – sendo este o direcionamento de sua queixa contra a cultura de massa de sua época:

Zaratustra é indulgente com os enfermos, não o enfadaram as suas formas de se consolarem, nem a sua ingratidão. Curem-se, dominem-se, criem um corpo superior!

Zaratustra também se não enfada com o que sara quando este olha com carinho as suas ilusões, e vai à meia-noite rodear a tumba do seu Deus; mas as suas lágrimas continuam sendo para mim enfermidade e corpo enfermo.

[...] Aos que desprezam o corpo quero dizer minha opinião. O que devem fazer não é mudar de preceito, mas simplesmente despedirem-se do seu próprio corpo, e por conseguinte, ficarem mudos (NIETZSCHE, 2011).

“*Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós!*” (NIETZSCHE; SOUZA, 2017). Com essa afirmação, o filósofo faz uma crítica à metafísica e seus valores superiores, constatando que a religião perdera força na sociedade. A questão levantada pelo pensador não tinha como finalidade afirmar ou negar a existência de Deus, mas declarar e concluir que a influência da religião e da moral cristã sobre a sociedade com seus rituais e dogmas, bem como as crenças metafísicas, era cada vez menor e estava enfraquecida. Segundo o filósofo, com a superação da metafísica seria possível ao homem dizer sim à vida, da maneira como ela se encontra, não necessitando mais explicações e razões que estariam fora de sua realidade (SCHILLING, 2017).

Sua crítica se torna muito mais evidente na obra “*O Anticristo*”, em que se mostra contrário ao enfraquecimento que a religião tenciona dar ao homem, contrário à exaltação da humildade e do sofrimento. Em tal postura, há um contraste evidente com os dizeres de Jesus:

E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5:2-10) (JERUSALÉM, 2002).

O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, virtù, virtude isenta de moralismo). Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso. O que é mais nocivo que qualquer vício? — A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos — o cristianismo... (NIETZSCHE, 2017).

2.3.3 Sigmund Freud

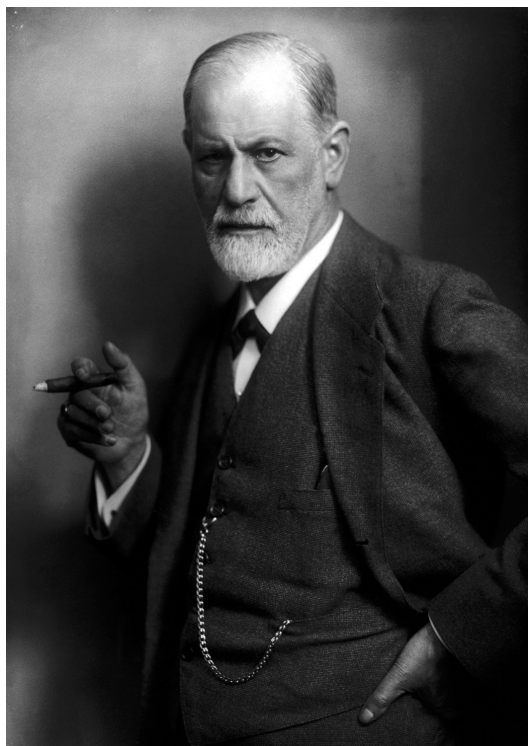


Figura 2.37 – Sigmund Freud (1856-1939).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/Sigmund_Freud_LIFE.jpg>

Freud tentou esclarecer as motivações psíquicas da experiência religiosa utilizando-se de sua teoria psicanalítica. Ao longo de sua obra, são inúmeros os textos em que ele se propõe a elaborar uma interpretação da natureza do fenômeno religioso, além de analisar o significado dos ritos e do comportamento religioso. “*O Futuro de uma Ilusão*” é, sem dúvida, um dos mais incisivos textos de Freud sobre a religião. O conteúdo deste livro passou a resumir a própria perspectiva psicanalítica quanto ao tema. Para Freud, a religião é essa ilusão em que o homem animal projeta em Deus várias de suas necessidades:

Os deuses conservam a sua tripla tarefa: afastar os pavores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, em especial como ela se mostra na morte, e recompensá-los pelos sofrimentos e privações que a convivência na cultura lhes impõe (FREUD, 2018).

Vale notar que, utilizando suas bases psicanalíticas, Freud consegue explicar o anseio humano para a formação religiosa como uma dependência que a criança tem por uma figura paterna, sanando assim conflitos que temos na psique desde a infância:

Não é difícil encontrar essas ligações. Elas consistem nas relações entre o desamparo da criança e o desamparo do adulto, que é continuação

daquele, de modo que, como seria de se esperar, a motivação psicanalítica para a formação da religião se transforma na contribuição infantil à motivação manifesta dessa formação. Vamos nos colocar na vida psíquica da criança pequena. O senhor se recorda da escolha de objeto designada pela análise como escolha por apoio? A libido segue os caminhos das necessidades narcísicas e se fixa nos objetos que garantem sua satisfação. Desse modo, a mãe que satisfaz a fome se transforma no primeiro objeto de amor, e, certamente, também na primeira proteção contra todos os perigos indeterminados e ameaçadores do mundo exterior – na primeira proteção contra o medo, podemos dizer. Nessa função, a mãe logo será substituída pelo pai, mais forte, que a conserva ao longo de toda a infância. A relação com o pai, porém, é acometida de uma ambivalência peculiar. Ele próprio era um perigo, talvez desde o tempo de sua relação com a mãe. Assim, ele não é menos temido quando se anseia por ele e o admira. Os sinais dessa ambivalência na relação com o pai estão profundamente gravados em todas as religiões, segundo também foi explicado em Totem e tabu. Quando então o adolescente percebe que está destinado a ser sempre uma criança, que jamais poderá prescindir de proteção contra poderes desconhecidos, empresta-lhes os traços da figura paterna, cria os deuses, dos quais tem medo, que procura agradar, e aos quais, no entanto, confia a sua proteção ²⁹. Assim, o motivo do anseio pelo pai é idêntico à necessidade de proteção contra as consequências da impotência humana; a defesa contra o desamparo infantil empresta seus traços característicos à reação contra o desamparo que o adulto é forçado a reconhecer, reação que é precisamente a formação da religião (FREUD, 2018).

2.4 MUITOS PASSARÃO, E O CONHECIMENTO SE MULTIPLICARÁ.³⁰

²⁹ “Iahweh é meu pastor, nada me falta. Em verdes pastagens me faz repousar. Para as águas tranquilas me conduz e restaura minhas forças; ele me guia por caminhos justos, por causa do seu nome. Ainda que eu caminhe por um vale tenebroso, nenhum mal temerei, pois estás junto a mim;1 teu bastão e teu cajado me deixam tranquilo. Diante de mim preparas uma mesa, à frente dos meus opressores; unges minha cabeça com óleo, e minha taça transborda. Sim, felicidade e amor me seguirão todos os dias da minha vida;minha morada é a casa de Iahweh por dias sem fim.(Salmo 23)”; “Quem habita na proteção do Altíssimo pernoita à sombra de Shaddai, dizendo a Iahweh: Meu abrigo, minha fortaleza, meu Deus, em quem confio! É ele quem te livra do laço do caçador que se ocupa em destruir; ele te esconde com suas penas, sob suas asas encontras um abrigo. Sua fidelidade é escudo e couraça. Não temerás o terror da noite nem a flecha que voa de dia, nem a peste que caminha na treva, nem a epidemia que devasta ao meio dia. Caiam mil ao teu lado e dez mil à tua direita, a ti nada atingirá. Basta que olhes com teus olhos, para ver o salário dos ímpios, tu, que dizes: Iahweh é o meu abrigo, e fazes do Altíssimo teu, refúgio. A desgraça jamais te atingirá e praga nenhuma chegará à tua tenda: pois em teu favor ele ordenou aos seus anjos que te guardem em teus caminhos todos. Eles te levarão em suas mãos, para que teus pés não tropecem numa pedra; poderás caminhar sobre o leão e a víbora, pisarás o leãozinho e o dragão. Porque a mim se apegou, eu o livrarei, eu o protegerei, pois conhece o meu nome. Ele me invocará e eu responderei: ‘Na angústia estarei com ele, eu o livrarei e o glorificarei; vou saciá-lo com longos dias e lhe mostrarei a minha salvação.’”(Salmo 91)

³⁰ Frase bíblica (Daniel 12:4).(JERUSALÉM, 2002) que em latim “*multi pertransibunt et augebitur scientia*” foi utilizada no frontispício do *Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae* (“Novo organon, ou direções verdadeiras relativas à interpretação da natureza”) ou *Instaurationis Magnae, Pars II* (“Parte II da Grande Instauração”), obra filosófica de Francis Bacon, publicado em 1620. Em *Novum Organum*, Bacon detalha um novo sistema de lógica que ele acredita ser superior às velhas formas de silogismo. Isso é conhecido hoje em dia como o Método baconiano (BACON, 2002).

“Com efeito, uma religião que, sem hesitar, declara guerra à razão, não poderia sustentá-la contra ela por muito tempo.”

- Immanuel Kant, *A religião nos limites da simples razão* (KANT, 2018).

A partir deste ponto, a discussão se voltará um pouco para a modernidade. Poder-se-ia pensar que a ciência é imutável e fixa, uma espécie de mecanismo que ‘sempre funciona’. Porém, tal como a religião, a ciência possuiu inúmeros métodos diferentes no passado e este ainda é o caso hoje. Ela é constituída por contribuições de várias formas de pensamento oriundas do passado e do presente, bem como de vários métodos de investigação. Umberto Eco traduz isso nas palavras do frei Guilherme em “*O nome da rosa*”, aludindo a uma frase atribuída a Isaac Newton:

[...] O caminho da ciência é difícil, e é difícil distinguir nele o bem do mal. E frequentemente os sábios dos novos tempos são apenas anões em cima dos ombros de anões (ECO, 2022).

2.4.1 René Descartes



Figura 2.38 – René Descartes (1596-1650).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/73/Frans_Hals_-_Portret_van_Ren%C3%A9_Descartes.jpg>

Descartes foi um dos primeiros a propor um método científico. A época em que viveu é de extrema importância, pois é a partir de grandes fatos ocorridos, como as Revoluções Científicas e a quebra de paradigmas medievais, que se constrói a nova filosofia do autor. O modelo aristotélico-tomista já não sustentava os seus próprios fundamentos. A

ciência da época, como a de Galileu, estava se opondo às noções aristotélicas, de modo que a realidade dos acontecimentos sugeria mudanças em prol da defesa de um novo modelo. A razão tem de ser guiada, visto que necessita ter uma direção para que sejam construídos os novos fundamentos da ciência. Sem sistematizar o modo pelo qual se pode conhecer e chegar à verdade, não iremos chegar a lugar algum.

Sendo assim, se o espírito humano cultivar a sua autonomia e conduzir-se por um “método”, supunha-se que ele alcançará esta verdade. Descartes se pergunta: “*Qual é o procedimento para a busca da verdade?*” A variação e a pluralidade na construção do saber são incompatíveis com o caráter do conhecimento. A falta de um critério de verdade na filosofia impulsiona Descartes a apresentar um método, o qual é a sistematização racional para se chegar à verdade. É preciso prezar pela unidade do saber, tendo como ponto de partida a unidade do pensamento, o intelecto. O procedimento para a busca da verdade, para superar a relatividade das conjunturas e a pluralidade de opiniões, é necessário para o avanço. Como matemático, Descartes sentiu-se atraído pelo método seguro dessa ciência. Ele é o procedimento, a justificação da verdade oriunda do homem (substância finita). O projeto do autor, no “*Discurso do Método*”, é encontrar um método eficaz com o rigor da ciência para as descobertas científicas. Descartes quer encontrar um fundamento seguro a fim de poder, com o apoio de tal método, fundamentar os demais saberes (GONÇALVES et al., 2014). Seu método consistia em quatro partes:

O primeiro era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira tão clara e distinta a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de colocá-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas possíveis e que fossem necessárias para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 2017).

2.4.2 Auguste Comte



Figura 2.39 – Auguste Comte (1798-1857).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b3/Auguste_Comte.jpg>

Talvez a maior influência exercida sobre o método científico, ou no modo como este é vendido atualmente, tenha sido a de Augusto Comte. Na filosofia de Comte, somente o conhecimento dos fatos é fecundo. Renunciando aos métodos a priori, o positivismo elimina da filosofia todos os problemas que comportam soluções transcendentais e metafísicas ou que requeiram outros métodos além daqueles que a ciência admite. Esta maneira de considerar a filosofia resulta da própria evolução das ciências. O positivismo, porém, não inventou nem criou esse novo espírito filosófico. O *novissimum organon* elaborado por Augusto Comte visa descrever e sintetizar o estado geral das ciências no alvorecer do século XIX. Ele, assim como fez Immanuel Kant, elevou a ciência a um patamar religioso (COSTA, 1951). Tal fenômeno foi tão intenso no Brasil que até hoje existem igrejas positivistas, e na própria bandeira nacional temos amostras destas raízes. Em suas palavras, seu método consiste em:

Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente

destinada a servir de transição. No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo. No estado metafísico, que no fundo nada mais é do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente. Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir (COMTE, 1996).

2.4.3 Thomas Kuhn



Figura 2.40 – Thomas Kuhn (1922-1996).

Fonte: <<https://s3.amazonaws.com/s3.timetoast.com/public/uploads/photo/13814920/image/aa72fb85d9f1e530808749a5aaa0bcf0>>

Atualmente, existem várias formas de fazer ciência, dentre as quais destacarei apenas algumas posições. Destaco, primeiramente, Thomas Kuhn que reformulou as ideias positivistas após os resultados das guerras mundiais. Apesar das inúmeras críticas que recebeu sobre toda a sua produção acadêmica, Kuhn produziu inegavelmente uma nova imagem sobre o progresso científico. A rigor, ele mostrou que o progresso ocorre em duas direções diferentes e complementares, isto é: o desenvolvimento da ciência se dá por intermédio de uma tensão essencial entre o normal e o revolucionário. Segundo Kuhn, há o progresso no sentido de aprofundamento e especificação do conhecimento (proporcionado pela aquisição de um paradigma) e há o progresso no sentido de ampliação do conhecimento (gerado pela emergência da incomensurabilidade). Apesar de que, no curso de sua intensa atividade intelectual, Kuhn tentasse amenizar, ou articular melhor, as teses defendidas originalmente em seu épico “*A estrutura das revoluções científicas*”, continuou sendo acusado de ter produzido um relato irracional do progresso científico. Na verdade, Kuhn procurou mostrar em várias ocasiões que, embora a ciência não contasse com um fundamento inabalável, ela não deixa de ser um empreendimento notavelmente bem-sucedido e um dos melhores produtos da razão para a superação dos obstáculos impostos à espécie humana pela natureza.

Podemos afirmar que a partir de “*A estrutura das revoluções científicas*”, Kuhn defendeu a ideia de que a característica sobressalente das ciências naturais é o fato de estas serem cada vez mais especializadas. E é justamente a especialização que garante a possibilidade de o progresso científico acontecer de modo notório, não encontrado em outras áreas do conhecimento humano. Para explicar de forma mais precisa, a pesquisa especializada é o pré-requisito indispensável para que possa haver aprofundamento no conhecimento de determinados fatos da natureza (MENDONÇA; VIDEIRA, 2007).

A maioria dos cientistas, durante toda sua carreira, ocupam-se com operações de acabamento. Elas constituem o que chamo de ciência normal. Examinado de perto, seja historicamente, seja no laboratório contemporâneo, esse empreendimento parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma. A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos. Os cientistas também não estão constantemente procurando inventar novas teorias; frequentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros (KUHN, 2021).

2.4.4 Karl Popper

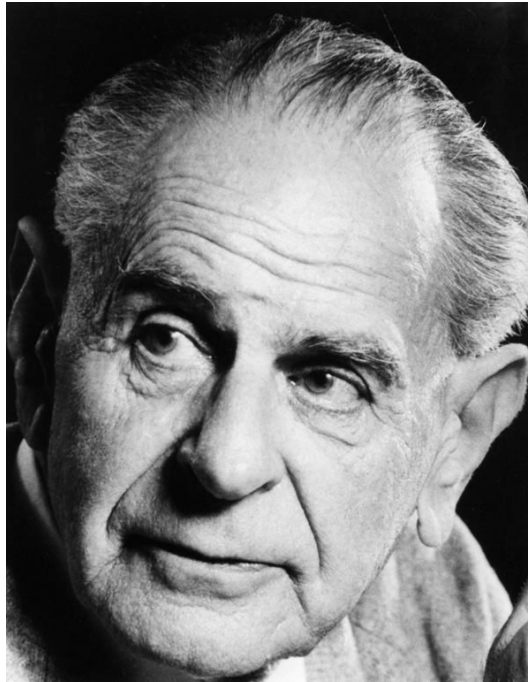


Figura 2.41 – Karl Popper (1902-1994).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/43/Karl_Popper.jpg>

Karl Popper, bem mais radical em seu método científico. O método científico de Popper consiste basicamente nas formulações

de ideias inovadoras e sua submissão às refutações mais razoáveis, rigorosas e eficazes possíveis. Popper chega, em suas palavras, a “uma nova teoria do método da ciência, a uma análise do método crítico, o método tentativa e erro: o método que consiste em propor hipóteses ousadas e expô-las as mais severas críticas, a fim de detectar onde estamos errados” (MOLINÍ, 1999).

Um cientista, seja teórico ou experimental, formula enunciados ou sistemas de enunciados e verifica-os um a um. No campo das ciências empíricas, para particularizar, ele formula hipóteses ou sistemas de teorias, e submete-os a teste, confrontando-os com a experiência, através de recursos de observação e experimentação (POPPER, 2004)

2.4.5 Paul Feyerabend

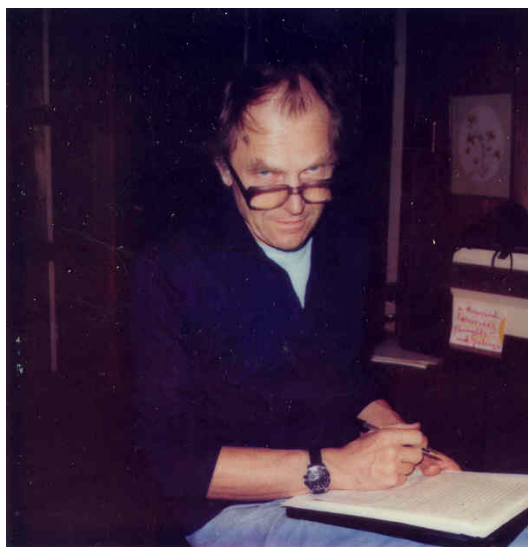


Figura 2.42 – Paul Feyerabend (1924-1994).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/Paul_Feyerabend_Berkeley.jpg>

Ao ter contato com as mais diversas metodologias científicas, Paul Feyerabend se deu conta de que há muito mais a ser explorado além do método “engessado” proposto pelas metodologias propostas. O anarquismo passou então a ganhar a sua atenção. Para Feyerabend, “a ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais suscetível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei” (FEYERABEND, 1989). De modo geral, a ideia anarquista faz oposição ao sistema tradicional, representando uma negação de autoridade e a quebra de paradigmas impostos pela estrutura dominante. O anarquismo metodológico parte da ideia de que se deve rejeitar a existência de regras universais, defendendo a violação dessas mesmas regras metodológicas. Porém, isso não quer dizer que tudo o que se construiu até hoje não possa ser aproveitado, ou ainda, que as regras não servem para nada. Essa metodologia mostra que deve haver liberdade para que o cientista procure o melhor caminho para a sua pesquisa. “*A história da ciência não é composta apenas por fatos e conclusões, mas também por ideias, interpretações díspares e erros*” (FEYERABEND, 1989). Portanto, assim como pode vir o erro ao optar-se por um certo caminho, pode vir o acerto também. O importante é que a ciência seja feita de uma forma mais humana em que os instintos de quem está pesquisando também sejam relevantes. Sobre a produção do conhecimento e o processo de escolha, Feyerabend afirma que os passos mais inovadores só foram possíveis porque cientistas ousaram desobedecer os conjuntos de regras metodológicas que os prendiam (FEYERABEND, 1989). Essa “rebeldia” científica poderia contribuir muito mais para a sociedade do que se imagina,

como observamos na concepção teórica de dois grandes cientistas: Sigmund Freud, em suas concepções e novos métodos para a psicanálise, e Albert Einstein, que em sua teoria da relatividade sustenta a física moderna. Por isso, o melhor método é não ter método e deixar a ciência fluir naturalmente. Neste princípio de fluidez da ciência, Feyerabend traz sua proposta de “tudo vale”, na qual expressa que “(...) só há um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio: tudo vale” (FEYERABEND, 1989). O autor aborda tal noção no sentido de pluralidade, afirmando que não existe uma única metodologia para a ciência. Esta expressão muitas vezes foi interpretada de forma errônea pelos demais teóricos da ciência; Feyerabend explicou que seu objetivo não é o de substituir um conjunto de regras por outro conjunto do mesmo tipo: “meu objetivo é, antes, o de convencer o leitor de que todas as metodologias, inclusive as mais óbvias, têm limitações” (FEYERABEND, 1989; GOLL et al., 2018).

2.5 SOBRE OS OMBROS DE DEUS³¹

“Existe um fato evidente que parece absolutamente moral: um homem é sempre vítima de suas verdades. Uma vez que as reconhece, não é capaz de se desfazer delas. Precisa pagar um preço.”

- Albert Camus, O mito de Sísifo. (CAMUS, 2018)

As últimas décadas testemunharam um desenvolvimento mundial sem precedentes do diálogo entre a fé cristã e as ciências. Cada um desses campos conta com suas importantes tradições, instituições e valores que têm guiado o desenvolvimento de sociedades e servido de orientação para milhões de pessoas. Dentro da cultura global do século XXI, duas das maiores forças aptas para transformações e fontes de inspiração, seja para o bem ou para o mal, são a ciência e a religião. É possível relacionar propriamente a ciência e a fé cristã? Narrativas populares costumam apresentá-las como inimigas mortais e irreconciliáveis. Muitos cientistas, teólogos e filósofos, entretanto, têm mostrado um caminho diferente onde um diálogo mútuo e frutífero pode ser buscado e deve ser encorajado. O livro da palavra de Deus pode caminhar em harmonia com as obras de Deus?

Muitos autores populares utilizam a ideia do conflito como crítica religiosa, já que, na sociedade atual, há um “consenso” acerca da autonomia científica. O que é ciência hoje, para o público “leigo”, não pode ser refutado. Nikos Kazantzákis, já citado anteriormente, teve seus livros inseridos no *Index Librorum Prohibitorum*³² por ter conteúdo impróprio e

³¹ Referência à metáfora dos anões estarem sobre ombros de gigantes (em latim: *nanos gigantum humeris insidentes*) que expressa o significado de “descobrir a verdade a partir das descobertas anteriores”. Esse conceito tem origem no século XII, e é atribuído a Bernardo de Chartres. Seu uso mais conhecido procede de Isaac Newton, que escreveu em 1675: “Se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes”.

³² Lista de livros proibidos pela Igreja Católica Romana.

estar em desacordo com os dogmas da igreja.³³ Em suas obras, ele faz uso da liberdade artística da literatura (a qual será discutida mais a fundo no próximo capítulo) para levantar questões de nossa sociedade. Um exemplo disso é o enredo de “*A última tentação de Cristo*”. Jesus coloca a curiosidade, essencial no processo científico atual, como pecado.

- Não pergunte, irmão, é pecado. Até outro dia eu também perguntava, mas agora compreendi, essa é a serpente que seduziu as primeiras criaturas e fez com que Deus nos expulsasse do Paraíso.

- Que serpente?

- A pergunta (KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

O próprio compromisso com a verdade, em sua ficção, não é importante para a passagem da palavra de Deus. Em vários momentos de sua história, ela é posta à prova e completamente ignorada, como no exemplo da conversa entre Paulo – grande pregador em nome do Evangelho – e o próprio Jesus. Este, no caso, não havia sido crucificado e mesmo assim Paulo prega as mesmas palavras. Diante da ordem de Jesus para que Paulo não contasse mentiras, o apóstolo diz:

- Não me calarei, não estou nem um pouco preocupado com verdades e mentiras, se o vi ou não, se foi crucificado ou não. Com obstinação, paixão e fé, eu crio a verdade. Não luto para encontrá-la, eu a construo. E a faço maior que a estatura do homem, assim engrandeço o homem. É uma necessidade, está ouvindo? Para que o mundo seja salvo é absolutamente necessário que você seja crucificado - e eu o crucificarei, quer você queira, quer não; é necessário que você seja ressuscitado e eu o ressuscitarei, quer você queira, quer não (KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

Além disso, Mateus, ao escrever a Boa Nova, conta mentiras para se adequar ao Antigo Testamento. E tudo isso pela vontade de Deus:

Naquele dia, pela primeira vez, Mateus descobriu com clareza por onde deveria começar e como deveria dedicar-se à vida e aos feitos de Jesus: Antes de tudo, onde ele nasceu, quem são seus pais e avós, os ancestrais de catorze gerações. Nasceu em Nazaré, de pais pobres, o carpinteiro José e Maria, a filha de Joaquim e Ana. Então Mateus pegou o cálamo e, no íntimo, clamou a Deus que iluminasse seu espírito e lhe desse forças. Quando começou a registrar, numa bela caligrafia, as primeiras palavras, sua mão endureceu. O anjo a agarrara, ele ouviu asas furiosas, batendo fortemente. Ouviu também uma voz, como clarim, dentro do ouvido: “Ele não é filho de José! O que diz o profeta Isaías? ‘Eis a virgem que conceberá e gerará um filho’. Escreva: Maria era virgem, o arcanjo Gabriel desceu à sua casa antes que um homem a tocasse e disse-lhe:

³³ Na ocasião, Kazantzákis lastima que o mundo seja tão cheio de podridão e hipocrisia a ponto de não conseguir tolerar um livro escrito com tanto ardor e pureza. À Comissão do *Index* no Vaticano ele envia um telegrama com uma frase de Tertuliano: *Ad tuum, Domine, tribunal apelo* (Ao Teu tribunal, ó Senhor, apelo!), E acrescenta que essa mesma frase poderia ser endereçada à Igreja Ortodoxa Grega, uma vez que a polêmica que o livro suscitou não se restringiu aos católicos romanos. (KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

Salve, Maria, cheia de graça, o Senhor esteja contigo! e imediatamente o seu ventre concebeu. Está ouvindo? É isso que deve escrever! E não que ele foi gerado em Nazaré. Lembre-se do profeta Miqueias. ‘E tu Belém, pequenina entre milhares de Judá, de ti britará Aquele que reinará em Israel, cuja raiz vem de tempos imemoriais’. Então foi em Belém que Jesus nasceu, dentro de um estábulo. O que diz o infalível salmo? ‘Retirou-o do estábulo, onde os cordeiros eram amamentados, para torná-lo pastor dos rebanhos de Jacó.’ Por que parou? Eu soltei a sua mão, escreva!” Mateus irritou-se; virou-se para a asa invisível à sua direita e emitiu um grunhido baixo, para que os Discípulos que dormiam não o escutassem. “Não é verdade, não quero, não escreverei!” Ouviu-se um riso zombeteiro no ar e uma voz: “Você é pó, o que entende da verdade? Ela possui sete graus, no mais alto assenta-se a verdade de Deus, e essa não se assemelha, em absoluto, à verdade humana. É essa verdade, Mateus Evangelista, que estou insuflando no seu ouvido. Escreva: chegaram três Magos, acompanhando uma grande estrela, para reverenciar o recém-nascido...”

O suor escorria copiosamente pela testa de Mateus. “Não vou escrever! Não vou escrever!” ele exclamava, mas sua mão deslocava-se velozmente e escrevia.

Em seu sono, Jesus ouviu o conflito de Mateus e abriu os olhos. Viu-o, respirando com dificuldade e curvado sob o lampião, o cálamo corria sobre a folha, que estalava a ponto de rasgar.

- Mateus, meu irmão - disse-lhe em voz baixa-, por que resmunga? Quem está sobre você?

- Rabi-respondeu ele e seu cálamo continuava a correr-, não faça perguntas, tenho pressa. Durma.

“Deus está sobre ele”, pressentiu Jesus e fechou os olhos, para não perturbar a sagrada possessão (KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

Gustav Flaubert, autor famoso pelo livro “*Madame Bovary*”, também aborda essa discussão em seu livro “*As tentações de Santo Antônio*” ³⁴. Flaubert recria a história de Santo Antônio, mas tira dele a impetuosa resiliência, a fé inabalável e a obediência cega aos princípios Divinos. Caracteriza Antônio com as imperfeições e fragilidades humanas diante das tentações. Olha para um espírito iluminado com as lentes poluídas com que se deve olhar para a humanidade ainda tão pouco evoluída. É como se ao invés de enfrentar e vencer corajosamente as tentações, Antônio se escondesse e esperasse tudo acabar. Desveste Antônio de sua força moral e espiritual para vesti-lo com a nossa frouxidão e fé condicional. (ABUCHAIM; VIEIRA; CÂNDIDO, 2021)

HILARIÃO

A palavra de Deus nos é confirmada pelos milagres, não é assim? Todavia, os feiticeiros dos faraós também os faziam; outros impostores os podem fazer, no entanto isso é um logro. O que é então um milagre? Um fato que nos parece extranatural. Mas conhecemos nós todos o seu poder? E por uma coisa que normalmente não nos causa admiração, isso significa que a compreendamos?

³⁴ “Tertuliano *continuando*: Quebrai as imagens! Cobri as virgens! Rezai, jejuai, chorai, se mortificai-vos! Nada de filosofia! Nada de livros! Depois de Jesus, a ciência é inútil!” (FLAUBERT, 2021)

ANTÃO

Pouco importa! Devemos crer nas Escrituras!

HILARIÃO

São Paulo, Orígenes e muitos outros não as compreendiam literalmente; mas, se se explicarem por alegorias, elas se tornam apanágio apenas de alguns e a evidência de verdade desaparece. Que fazer?

ANTÃO

Ver o que diz a Igreja!

HILARIÃO

As Escrituras então, são inúteis?

ANTÃO

Isso não! Apesar de o Antigo Testamento, confesso, ter... obscuridades... Mas o Novo resplende com luz puríssima.

HILARIÃO

Todavia, o anjo anunciador, em Mateus, aparece a José, enquanto que em Lucas aparece a Maria. A unção de Jesus por uma mulher se dá, segundo o primeiro Evangelho, no princípio da sua vida pública, e, segundo os outros três, poucos dias antes de sua morte. A beberagem que lhe dão na cruz é, em Mateus, fele vinagre, em Marcos, vinho e mirra. Segundo Lucas e Mateus, os apóstolos não deviam andar nem com dinheiro, nem com sacola, nem mesmo com sandálias e bastão: segundo Marcos, pelo contrário, Jesus lhes proíbe usarem seja o que for, a não ser sandálias e um bastão. Isto me confunde!...

ANTÃO

assombrado:

De fato... de fato...

HILARIÃO

Ao contato da hemorroíssa, Jesus se volta e diz: “Quem me tocou?” Não sabia então quem o tocava? Isto contradiz a onisciência de Jesus. Se o túmulo era vigiado por guardas, as mulheres não tinham que se preocupar com uma ajuda para levantar a pedra do túmulo. Portanto, ou não havia guardas, ou as santas mulheres não estavam lá. Em Emaus come com seus discípulos e lhes faz apalpar as chagas. É um corpo humano, um objeto material, ponderável, e todavia atravessa os muros Isto é possível?

ANTÃO

Levaria muito tempo para responder.

HILARIO

Por que Jesus recebeu o Espírito Santo sendo ele o Filho? Que necessidade tinha de batismo, se era o Verbo? Como é que o diabo o podia tentar sendo ele Deus? Será que não tiveste nunca tais pensamentos?

ANTÃO

Sim!... Entorpecidos ou exaltados eu os guardo na consciência. Quando os esmago, eles ressurgem, me sufocam. E, por vezes, creio até que estou amaldiçoado.

HILARIÃO

Então de que te vale servir a Deus?

ANTÃO

Tenho sempre necessidade de o adorar!

(FLAUBERT, 2021)

Com efeito, entendida na sua acepção originária, a Razão é um fenômeno antropológico elementar, aquele que possibilitou ao ser humano um passo novo e decisivo na evolução da vida. Com o fenômeno da Razão, estamos diante de uma nova estrutura de conhecimento qualitativamente diferente daquela que até então prevalecera no mundo animal e que é essencialmente obediente ao esquema estímulo-resposta, ou ao binômio sensação-imaginação. O aparecimento da Razão significou uma ruptura desse esquema, na medida em que o conhecimento racional definiu-se desde o início como um conhecimento segundo regras, o que significou um distanciamento intencional do sujeito racional com relação ao mundo circundante e a reinterpretação reflexiva deste segundo aos códigos de leitura que a própria razão vai estabelecendo (VAZ, 1999).

Segue-se que, de alguma maneira, tudo o que é humano é racional, o que é real para nós é racional ou racionalizável, e mesmo as zonas obscuras do chamado “irracional” só são tais se opostas à claridade do racional. Por conseguinte, ao compararmos Fé e Razão, comparamos, de fato, uma certa forma de Razão presente na Fé e que torna possível a linguagem da Fé como linguagem coerente e portadora de sentido, e uma Razão que avocou para si esse título na medida em que desenvolveu autonomamente seus recursos intrínsecos em termos de constituição de uma linguagem própria que hoje denominamos Lógica, de método, de procedimentos demonstrativos, dotando-se, assim, de um incomparável dinamismo em face de outras formas de Razão. Desta sorte, comparando duas grandezas simbólicas ao utilizarmos a expressão Fé e Razão, o que na verdade comparamos são as razões da Fé e as razões da Razão (VAZ, 1999).

Podemos observar o seguinte: a razão grega que é uma razão da própria Razão, mostrava-se, em face de todos os campos da realidade abertos ao sujeito racional como a natureza, a sociedade, as crenças, os costumes, as técnicas; dotada de um irresistível poder de assimilação, originando o imenso processo de “racionalização” da realidade. Já a razão bíblica, que é uma razão da Palavra original na sua manifestação transcendente (*oriens ex alto*), resistiu tenazmente a uma assimilação ou absorção pela razão grega, vindo a formar a polaridade dialética Fé e Razão que até hoje está presente no nosso universo simbólico (VAZ, 1999).

A pergunta aqui é a seguinte: quando e por que se deu a passagem de uma polaridade inicial de harmonização entre Fé e Razão a essa polaridade de tensão com a qual hoje nos defrontamos? Muitas e complexas causas de toda ordem podem ser apontadas. Uma delas, digna de nota, é a imanentização da Transcendência e a consequente leitura materialista de Aristóteles. Essa leitura foi obra do filósofo árabe Ibn-Roschd (Averróis para os latinos) no século XII e foi adotada por alguns Mestres de Artes das Universidades medievais no século XIII (VAZ, 1999).

A partir dessa reflexão sobre as instituições da religião e da ciência, como estas se veem mutuamente com respeito aos temas da fé e da razão? Tomo aqui neste trabalho

como exemplo algumas cartas de sumos pontífices católicos sobre essa visão pelo fato de ter sido a Igreja Católica a instituição que debateu este tema por mais tempo e por estar relacionada a ele por questões já apontadas anteriormente nesta pesquisa. Um marco para o diálogo entre fé e razão é a carta encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II (Figura 2.43).



Figura 2.43 – João Paulo II (1920-2005).

Fonte: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/media/_versions/papa.joaopauloii_widelg.png>

Convém, com efeito, chamar atenção para o fato de que a expressão consagrada “Fé e Razão”, agora solenizada na encíclica papal, sugere uma restrição semântica que pode torná-la perigosamente ambígua. Ela parece traduzir uma oposição excludente entre duas grandezas simbólicas, a Fé e a Razão, levantando-se então o desafio teórico de unir ou, pelo menos, compatibilizar entre si essas duas grandezas, julgadas absolutamente heterogêneas (VAZ, 1999).

A encíclica de Paulo II se fundamenta sobre um pressuposto antropológico segundo o qual toda a humanidade, independente de suas diferenças culturais, nacionais, raciais ou religiosas, partilha da preocupação perene com certos questionamentos fundamentais, como: quem somos, de onde viemos, para onde vamos, qual é a origem do mal, o que esperar encontrar após a morte? (Paulo II, 1998). Na concepção de Perine (1999), tais questões universais criariam uma espécie de base fundamental sobre a qual todos construiriam suas vidas e lhes dariam sentido. De natureza semelhante, a encíclica *Aeterni Patris* de 1879, da autoria de Leão XIII, também versa sobre a relação entre a teologia e a filosofia. Especificamente, ela discute as suas relações recíprocas: “por que a fé deve se ocupar com a filosofia?” E “por que a argumentação filosófica precisa das contribuições da fé?” (Leão XIII, 1879). O texto da encíclica *Fides et ratio* encontra a sua motivação na situação cultural da atualidade, considerada pelo autor como insustentável por ter alcançado o extremo da separação entre fé e razão. Ele faz um apelo aos cristãos contemporâneos no

sentido de colaborarem para o cumprimento de sua grande missão eclesial, formulando-a em termos de “*dicotomia da verdade*” (Paulo II, 1998; PERINE, 1999).



Figura 2.44 – Leão XIII (1810-1903).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/65/Papa_Leone_XIII_%281898%29.jpg/250px-Papa_Leone_XIII_%281898%29.jpg>

A problemática apontada por João Paulo II remete a um debate relevante tanto dentro como fora da Igreja: “por que a razão se quer impedir a si mesma de tender para a verdade, enquanto, por sua própria natureza, ela está inclinada para alcançá-la e, mais ainda, possui os instrumentos necessários para isso?” Disso resulta um quadro filosófico no qual a razão tende a ser idealizada num estado de debilidade, o que a impede de ser ela mesma, implicando-a numa perspectiva que prioriza o arbítrio e o pragmatismo. Logo, isso tudo acabaria por gerar uma espécie de ceticismo geral, segundo o qual “tudo fica reduzido a mera opinião”, e a humanidade se contenta com “verdades parciais e provisórias” (Paulo II, 1998). Tal postura, como bem apontou Perine (1999), deve-se em grande parte a uma desconfiança generalizada no Ocidente contra qualquer figura religiosa que afirme estar oferecendo uma resposta absoluta e eterna.

Em sua proposta, João Paulo II não deprecia a força da razão, pelo contrário: para ele, há formas de auxílio e suporte que esta poderá encontrar na fé cristã que não lhe antagonizam, mas antes a levam mais decididamente a se reencontrar em sua verdadeira força. Contudo, na prática, também é válido reconhecer que tal postura conciliatória pode implicar em dificuldades com os aspectos mais historicamente dogmáticos do cristianismo, possivelmente envolvendo malabarismos de ideias que necessitem encontrar

alguma justificativa baseada em pontos não-falsificáveis como “Revelação”, “Inspiração Divina”, ou a “Multiforme Sabedoria de Deus”.

Neste panorama, os diferentes lados do debate são concebidos como aliados que se beneficiam um com o outro, numa dinâmica na qual “a fé cristã não pode se confrontar por muito tempo com uma razão enfraquecida porque a fé tem necessidade de uma razão fortalecida pela posse da verdade, para poder elevá-la ao confronto com a revelação.” Sendo assim, um dos grandes objetivos de *Fides et ratio* é devolver a confiança na razão ao homem contemporâneo (Paulo II, 1998; PERINE, 1999).

O primeiro capítulo (“*A revelação da sabedoria de Deus*”) introduz o tema da revelação como uma espécie de conhecimento único que Deus oferece ao homem pessoalmente. Ao expressar um mistério divino, o papel da revelação seria o de convidar a razão a intuir verdades que ela mesma sabe não poder exaurir, mas apenas acolher. Já o segundo capítulo (“*Credo ut intellegam*”) trata da unidade entre o conhecimento pela razão e o conhecimento pela fé, e sua tese é a de que por estar fundamentado nessa mesma unidade, o pensamento bíblico revela a via-mestra para se alcançar a verdade, de modo que a humanidade não pode prescindir do saber divino se quiser obter o conhecimento pleno acerca do caminho que deve trilhar diante das questões fundamentais de sua existência.

Com o terceiro capítulo (“*Intellego ut credam*”), a encíclica passa a versar sobre algumas questões mais precisas, mostrando que o homem, pela sua razão que sempre questiona, atua como um ser capaz de atingir a verdade – a qual é naturalmente universal, válida para todos e para sempre. Paulo II (1998) parte de uma concepção antropológica segundo a qual o homem é “aquele que procura a verdade” em suas diferentes manifestações. No ponto de número 33, é dada uma espécie de síntese do capítulo:

O homem, por sua natureza, procura a verdade. Esta busca não se destina apenas à conquista de verdades parciais, físicas ou científicas; não busca só o verdadeiro bem em cada uma das suas decisões. Mas a sua pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode desembocar senão no absoluto. Graças às capacidades de que está dotado o seu pensamento, o homem pode encontrar e reconhecer uma tal verdade. Sendo esta vital e essencial para a sua existência, chega-se a ela não só por via racional, mas também através de um abandono fiducial a outras pessoas que possam garantir a certeza e autenticidade da verdade. A capacidade e a decisão de confiar o próprio ser e existência a outra pessoa constituem, sem dúvida, um dos atos antropológicamente mais significativos e expressivos (Paulo II, 1998).

Já o quarto capítulo (“*A relação entre a fé e a razão*”) faz um resumo histórico, filosófico e teológico sobre a maneira como o cristianismo teceu suas relações com o pensamento filosófico antigo. Os primeiros séculos da era cristã foram exemplares nesse sentido, quando os Padres da Igreja, com a ajuda da riqueza da fé, “conseguiram explicitar

plenamente aquilo que resultava ainda implícito e preliminar no pensamento dos grandes filósofos antigos” (Paulo II, 1998). Posteriormente, o período medieval viu as contribuições do pensamento de Santo Tomás de Aquino e a sua visão de uma harmonia constante entre a fé e a razão, fundada sobre o princípio de que “tudo o que é verdadeiro, dito por quem quer que seja, provém do Espírito Santo” (Paulo II, 1998). A época moderna, porém, marca um período de progressiva separação entre fé e razão, com a consequente deformação desta última, até se tornar “razão instrumental ao serviço de fins utilitaristas, de prazer ou de poder”. E essa separação, como apontam Perine (1999) e Paulo (1998), gera uma razão e uma fé reciprocamente mais pobres e débeis.

A princípio, o quinto capítulo (*“Intervenções do Magistério em matéria filosófica”*) apresenta as diversas intervenções do Magistério, recontando os momentos de maior relevância quanto ao fideísmo e ao racionalismo. Mais adiante, destaca como a Igreja sempre (ou quase sempre) estimulou a filosofia a recuperar sua missão originária. No sexto capítulo (*“Interação da teologia com a filosofia”*), a encíclica se detém sobre a necessidade de que as diversas disciplinas teológicas têm do saber filosófico, enfrentando algumas controvérsias recentes que atingem a ciência da fé. Paulo II (1998) argumenta que alguns estudiosos, movidos por seu desejo pelo avanço científico, “negam simplesmente o valor universal do patrimônio filosófico abraçado pela Igreja”. O pontífice também entra diretamente na questão da relação com outras culturas, um problema que, nos últimos anos, tem animado o debate teológico particularmente nas relações com as grandes religiões orientais, indicando os critérios irrenunciáveis para que as relações possam ser frutíferas.

A seu ver, o caminho desejável na relação entre filosofia/teologia é descrito em termos de *reciprocidade circular*. Para a teologia, “o ponto de partida e fonte primeira teria de ser sempre a palavra de Deus revelada na história, ao passo que o objetivo final só poderá ser uma compreensão cada vez mais profunda dessa mesma palavra por parte das sucessivas gerações” (Paulo II, 1998). Sua tese aqui é a de que as vidas de teólogos cristãos que também se destacaram historicamente como filósofos são uma prova do quão fecunda pode ser essa relação de reciprocidade circular, indicando nomes como São Gregório Nazianzeno e Santo Agostinho (Padres da Igreja); Santo Anselmo, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino (medievais); John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Edith Stein (modernos ocidentais); Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev e Vladimir N. Losskij (modernos orientais) (Paulo II, 1998; PERINE, 1999).

Notavelmente, a encíclica declara que “a revelação cristã torna-se o verdadeiro ponto de enlace e confronto entre o pensar filosófico e o teológico, no seu recíproco intercâmbio”. Para Paulo II (1998), se os teólogos e filósofos se deixarem “guiar unicamente pela autoridade da verdade”, poderiam então elaborar uma filosofia de harmonia com a palavra de Deus, a qual “será o terreno de encontro entre as culturas e a fé cristã, o espaço de entendimento entre fiéis e não fiéis” (Paulo II, 1998; PERINE, 1999).

Por outro lado, há que se reconhecer que esse tipo de discurso é nitidamente conciliatório e idealizado, não lembrando tanto o Deus da Bíblia, nem mesmo o do Novo Testamento, com suas palavras de teor bem absoluto e nada “negociáveis” em sua pretensão dogmática alicerçada na ideia de revelação divina. Ou seja, em contraste com as teses de João Paulo II, o conteúdo da própria escritura e o dogma que este encerra frequentemente não abre muito lugar para nuances, para interpretações historicamente relativas – vide algumas passagens de caráter binário (*sim* ou *não*):

- Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (Jo 14:6) (JERUSALÉM, 2002).
- Pois, se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, ilusória é a vossa fé; ainda estais nos vossos pecados. Por conseguinte, aqueles que adormeceram em Cristo estão perdidos. Se temos esperança em Cristo somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens (1 Cor 15:16-19) (JERUSALÉM, 2002).
- Passarão o céu e a terra. Minhas palavras, porém, não passarão (Mt 24:35) (JERUSALÉM, 2002).

Logo, a partir de uma perspectiva histórica presente, esse exercício de “capitulações tênues” do ponto de vista teísta perante as pressões da filosofia, do pensar científico e de evidências contrárias – mais do que disposta a *negociar* e *ceder* ao deparar-se com aspectos genuinamente inflexíveis ou menos palatáveis de seu Deus – representa por si só um sacrifício da seriedade da doutrina na qual a religião institucional busca derivar a sua força. Um quadro sem dúvida desafiador e um dilema, uma vez que o cristão que genuinamente se recusar a abrir mão de uma linha sequer da Bíblia e que declare levar a sério o que ela diz – no sentido mais rígido do termo – dificilmente adotaria a postura do pontífice sem violar em algum grau a própria consciência ou recorrer a contorcionismos verbais ao redor da doutrina, potencialmente pondo em xeque sua honestidade intelectual.

Esta problemática é o ponto de partida para compreender o capítulo sete (“*Exigências e tarefas atuais*”), o qual aponta a necessidade de que a filosofia “volte a encontrar a sua dimensão sapiencial de procura do sentido último e global da vida” a partir de um confronto com a “via sapiencial”, isto é, a Palavra de Deus. A segunda exigência que se faz à filosofia é a de “verificar a capacidade de o homem chegar ao conhecimento da verdade; mais, um conhecimento que alcance a verdade objetiva por meio daquela *adaequatio rei et intellectus* a que se referem os Doutores da Escolástica” (Paulo II, 1998). Por fim, essas duas exigências implicam uma terceira: “ocorre uma filosofia de alcance autenticamente metafísico, isto é, capaz de transcender os dados empíricos para chegar, na sua busca da verdade, a algo de absoluto, definitivo, básico” (Paulo II, 1998; PERINE, 1999).

Para o pontífice, fechados às exigências fundamentais da verdade, o ecletismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo e niilismo são sistemas de pensamento que não podem sequer ser assumidos como filosofias aptas para explicar a fé. Paulo II (1998) emprega justamente a experiência do mal característico de nossa época como fonte de confirmação de um niilismo difuso na pós-modernidade. Dele, se origina uma das maiores ameaças da atualidade: “a tentação do desespero”, de modo que “[...] verdade e liberdade, com efeito, ou caminham juntas, ou juntas miseravelmente perecem” (Paulo II, 1998). Talvez seja essa a mensagem fundamental da Encíclica: *Fides et ratio* é um forte apelo a todos os cristãos, em especial os eruditos, para se envolverem numa “reflexão comum” com o propósito de despertar a consciência para a verdadeira liberdade do homem. E o texto afirma claramente que esta só poderá ser alcançada e garantida se o caminho para a verdade permanecer aberto e acessível sempre, a todos e em qualquer lugar (PERINE, 1999).

A todos peço para se debruçarem profundamente sobre o homem, que Cristo salvou no mistério do seu amor, e sobre a sua busca constante de verdade e de sentido. Iludindo-o, vários sistemas filosóficos convenceram-no de que ele é senhor absoluto de si mesmo, que pode decidir autonomamente sobre o seu destino e o seu futuro, confiando apenas em si próprio e nas suas forças. Ora, esta nunca poderá ser a grandeza do homem. Para a sua realização, será determinante apenas a opção de viver na verdade, construindo a própria casa à sombra da Sabedoria e nela habitando. Só neste horizonte da verdade poderá compreender, com toda a clareza, a sua liberdade e o seu chamamento ao amor e ao conhecimento de Deus como suprema realização de si mesmo (Paulo II, 1998)

O tema é ainda presente nas cartas de seus sucessores, como nos casos de Bento XVI (Encíclica *Caritas in veritate*) e de Francisco I (Encíclica *Lumen Fidei*). Na *Caritas in veritate* é comentado que o valor da caridade só se dá em meio à verdade e é discutido o que é essa verdade: “[...] defender a verdade, propô-la com humildade e convicção e testemunhá-la na vida são formas exigentes e imprescindíveis de caridade” (Bento XVI, 1998)

Só na verdade é que a caridade refulge e pode ser autenticamente vivida. A verdade é luz que dá sentido e valor à caridade. Esta luz é simultaneamente a luz da razão e a da fé, através das quais a inteligência chega à verdade natural e sobrenatural da caridade: identifica o seu significado de doação, acolhimento e comunhão. Sem verdade, a caridade cai no sentimentalismo. O amor torna-se um invólucro vazio, que se pode encher arbitrariamente. É o risco fatal do amor numa cultura sem verdade; acaba prisioneiro das emoções e opiniões contingentes dos indivíduos, uma palavra abusada e adulterada chegando a significar o oposto do que é realmente. A verdade liberta a caridade dos estrangulamentos do emotivismo, que a despoja de conteúdos relacionais e sociais, e do fideísmo, que a priva de amplitude humana e universal. Na verdade, a caridade reflete a dimensão simultaneamente pessoal e pública da fé no Deus bíblico, que é conjuntamente « Agápe » e « Lógos »: Caridade e Verdade, Amor e Palavra (Bento XVI, 1998).



Figura 2.45 – Bento XVI.

Fonte: <<https://lh6.googleusercontent.com/-se6fGidiA1g/URhA6zOqjpI/AAAAAAAAAG4I/qUqJDbbNkik/s1600/Papa%20Bento%20XVI.jpg>>

Também na *Lumen Fidei*, considerada uma continuação espiritual desta carta por Francisco I, esse debate é relembrado e tratado em forma de acolhimento:

Movidos pelo desejo de iluminar a realidade inteira a partir do amor de Deus manifestado em Jesus e procurando amar com este mesmo amor, os primeiros cristãos encontraram no mundo grego, na sua fome de verdade, um parceiro idôneo para o diálogo. O encontro da mensagem evangélica com o pensamento filosófico do mundo antigo constituiu uma passagem decisiva para o Evangelho chegar a todos os povos e favoreceu uma fecunda sinergia entre fé e razão, que se foi desenvolvendo no decurso dos séculos até aos nossos dias. O Beato João Paulo II, na sua carta encíclica *Fides et ratio*, mostrou como fé e razão se reforçam mutuamente (FRANCISCO, 2013).



Figura 2.46 – Francisco I.

Fonte: <<https://ewscripps.brightspotcdn.com/8d/56/c0cc8cb242e9a52b4f1354fc8e45/popechristmas2018.JPG>>

O crente não é arrogante; pelo contrário, a verdade torna-o humilde, sabendo que, mais do que possuímo-la nós, é ela que nos abraça e possui. [...] enquanto unida à verdade do amor, a luz da fé não é alheia ao mundo material, porque o amor vive-se sempre com corpo e alma; a luz da fé é luz encarnada, que dimana da vida luminosa de Jesus. A fé ilumina também a matéria, confia na sua ordem, sabe que nela se abre um caminho cada vez mais amplo de harmonia e compreensão. Deste modo, o olhar da ciência tira benefício da fé: esta convida o cientista a permanecer aberto à realidade, em toda a sua riqueza inesgotável. A fé desperta o sentido crítico, enquanto impede a pesquisa de se deter, satisfeita, nas suas fórmulas e ajuda-a a compreender que a natureza sempre as ultrapassa. Convidando a maravilhar-se diante do mistério da criação, a fé alarga os horizontes da razão para iluminar melhor o mundo que se abre aos estudos da ciência (FRANCISCO, 2013).

De certo modo, pode-se considerar que o fazer ciência hoje é ser vaidoso. É defender suas verdades. O cientista é orgulhoso como um criador que vê sua criação e se orgulha disso³⁵. Contudo, a satisfação do trabalho concluído não passa pela ciência. Há sempre um passo além, sempre algo mais a se descobrir, pesquisar, conhecer, sem uma resolução final à vista³⁶. Tal procura perpétua pela verdade diante do obstáculo da finitude do saber do homem contrasta com a declaração de certeza personificada no dogma bíblico: “Com efeito, está escrito: Por minha vida, diz o Senhor, todo joelho se dobrará diante de mim e toda língua dará glória a Deus” (Rm 14:11) (JERUSALÉM, 2002). Umberto eco, em seu romance “*O nome da rosa*”, ilustra esse debate. Guilherme, defensor da ciência, tem uma conversa com frei Ubertino:

³⁵ “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gn 1:31) (JERUSALÉM, 2002).

³⁶ “Vaidade das vaidades [...] vaidade das vaidades, tudo é vaidade (Ecl 1:2) (JERUSALÉM, 2002).

Mas tu, Guilherme, falas assim porque na verdade não acreditas na vinda do Anticristo, e os teus mestres de Oxford te ensinaram a idolatrar a razão, estancando as capacidades proféticas do teu coração! - Estás enganado, Ubertino - respondeu Guilherme com muita seriedade. - Tu sabes que venero Roger Bacon ³⁷ mais que qualquer outro de meus mestres... - Que delirava com máquinas voadoras - motejou amargamente Ubertino. - Que falou clara e limpidamente sobre o Anticristo, advertiu seus sinais na corrupção do mundo e no enfraquecimento do saber. Mas ensinou que há um único modo de nos prepararmos para sua vinda: estudar os segredos da natureza, usar do saber para melhorar o gênero humano. Podes preparar-te para combater o Anticristo estudando as virtudes curativas das ervas, a natureza das pedras, e até mesmo projetando máquinas voadoras das quais zombas. - O Anticristo do teu Bacon era um pretexto para cultivar o orgulho da razão (ECO, 2022).

- Bêncio - disse-me depois Guilherme - é vítima de uma grande luxúria, que não é a mesma de Berengário, nem do despenseiro. Como muitos estudiosos, tem a luxúria do saber. Do saber para si próprio. Excluído de uma parte desse saber, queria apoderar-se dele. Agora se apoderou. Malaquias conhecia seu homem e usou o melhor meio para reaver o livro e selar os lábios de Bêncio. Tu me perguntaras de que serve controlar tanta reserva de saber quando se admite que ele não deve ser posto à disposição de todos os demais. Mas justamente por isso falei em luxúria. Não era luxúria a sede de conhecimento de Roger Bacon, que queria usar a ciência para tornar mais feliz o povo de Deus e por isso não buscava o saber pelo saber. A de Bêncio é apenas curiosidade insaciável, orgulho do intelecto, um modo como outro de um monge transformar e apaziguar os desejos da carne, ou o ardor que faz de outro guerreiro da fé ou da heresia. Não existe apenas a heresia da carne. É luxúria a de Bernardo Gui, distorcida luxúria de justiça, que se identifica com luxúria de poder. É luxúria de riqueza a de nosso santo e não mais romano pontífice. Era luxúria de testemunha, transformação, penitência e morte a do despenseiro, quando jovem. E é luxúria de livros a de Bêncio. Como todas as luxúrias, como aquela de Onan, que espargia seu sêmen na terra, é luxúria estéril, e não tem nada a ver com amor, nem mesmo com carnal... (ECO, 2022)

Já dentro de uma perspectiva contemporânea, Zanini (2019) afirma que a previsão generalizada de que no século XX se daria o desaparecimento de Deus devido ao crescimento científico, como se este passasse a ocupar o lugar antigamente preenchido pelas religiões e correspondesse da mesma forma à sede de sentido da humanidade, não se concretizou. Curiosamente, hoje em dia, considera-se uma espécie de retorno do religioso, cujo teor

³⁷ Bacon viveu um período de forte atividade intelectual e proliferação de universidades através da Europa. Por volta de 1240 ingressou para a Ordem dos Franciscanos, onde, fortemente influenciado por Robert Grosseteste, dedicou-se a estudos nos quais introduziu a observação da natureza e a experimentação como fundamentos do conhecimento natural. Roger Bacon vai um passo além de seu tutor e descreve o método científico como um ciclo repetido de observação, hipótese, experimentação e necessidade de verificação independente. Ele registrava a forma em que conduzia seus experimentos em detalhes precisos a fim de que outros pudessem reproduzir seus experimentos e testar os resultados - essa possibilidade de verificação independente é parte fundamental do método científico contemporâneo. Para Bacon “A igreja deveria empregar as ciências contra os infiéis e rebeldes, para que o sangue cristão fosse poupado, e especialmente por causa dos perigos futuros que virão na época do Anticristo, a quem, com a graça de Deus, será fácil resistir, se prelados e príncipes promoverem o estudo, e investigarem os segredos da natureza e da arte.”(BACON, 1928)

libertador pode ser avaliado ou mesmo criticado, mas não se pode negar sua presença como fenômeno.

O pensamento religioso atual está em uma posição histórica privilegiada, pois vivemos em uma liberdade de pensamento bem maior que épocas passadas. Ainda assim, reconhecemos sua complexidade. Em “*O Mal-estar da Pós-modernidade*”, o pensador Pós-moderno Zygmunt Bauman destaca as dificuldade em se responder à pergunta “O que é religião?” Para ele, a religião remete a conceitos de difícil definição, os quais parecem ser compreendidos pelo indivíduo a um nível anterior mesmo à sua articulação em palavras – desafiando quaisquer explicações ³⁸ Nesse sentido, Bauman permanece cético quanto à eficácia das tentativas contemporâneas e recorrentes de se definir a religião (BAUMAN, 2018).

De um modo geral, “definir a religião” importa em substituir um inefável por outro - ou na substituição do incompreensível pelo desconhecido... Isso é verdade para as definições mais comuns, que servem principalmente para aplacar a consciência científica de sociólogos ansiosos por declarar a inclusão do inincluível: as definições que “definiram a religião” chamando a atenção para a sua relação com o “sagrado”, o “transcendental”, o “encantado” ou mesmo, nas domesticadas e por isso vulgarizadas versões de Rudolf Otto, o “tremendo” (BAUMAN, 2018).

O autor questiona ainda o poder da influência religiosa sobre nossas vivências. Afinal, o mundo que habitamos é mais religioso do que costumava ser? Ou menos? Testemunhamos um declínio, uma redistribuição ou um renascimento da religiosidade? A maneira de resolver (ou, talvez, contornar) o problema passa pelo estratagema referente à definição sagazmente escolhida. Bauman (2018) aponta um fenômeno relativamente recente de individualização religiosa, onde as instituições, apesar de sua grande influência, não mudam decisões individuais. A fé, nos dias de hoje, passa a ser algo muito mais individual, tendo um caráter de autoafirmação. Nos dizeres de Armstrong (2017), “a religião mística é mais imediata e tende a ser mais útil, em horas de aflição, que uma fé predominantemente intelectual.” Esta religião de natureza individual é muito criticada por anti-religiosos – movimento este que vem ganhando força na atualidade com nomes como Richard Dawkins e Christopher Hitchens.

Com todo mundo que falo, descubro que os fiéis vão à igreja por uma mistura de razões, de sociais passando por caridade até éticas, e assumem suas crenças *à la carte* ou como num bufê, escolhendo as porções que gostam e descartando o resto (HITCHENS, 2007).

Em “A Última Tentação de Cristo”, o autor também expressa uma noção semelhante pela boca de Cristo:

³⁸ Agostinho usa este mesmo argumento para definir uma ideia tão complexa quanto a religião: o tempo. “O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei” (AGOSTINHO, 2017).

- Eu digo uma coisa, vocês escrevem outra e aqueles que leem, compreendem outra ainda! Digo: cruz, morte, reino dos céus, Deus, e o que vocês entendem? Cada um de vocês acrescenta suas paixões, seus interesses e vontades a cada uma dessas sagradas palavras, e minha mensagem se perde, minha alma se perde, não aguento mais! (KAZANTZAKIS; PINHO, 2015).

Bauman (2018) ainda explica:

Pode-se evitar essa dificuldade tentando obter a descrição do “transcendental” ou “definitivo” dos interlocutores religiosos institucionalizados, mas então, para finalidades práticas e teóricas, termina-se numa tautologia: as igrejas ocupam-se de religião, e religião é o que as igrejas fazem. Ou se deseja caminhar sem muletas institucionais, selecionando os fenômenos relevantes segundo a interpretação pessoal ou as intuições populares do “transcendental” ou “definitivo”, e então se acaba numa rede conceitual apertada demais ou porosa demais, que capta ou exclui em demasia os pensamentos e atos humanos, no inexplorado resíduo do fundo comum da vida (BAUMAN, 2018).

Para Luckmann (2014), a religião possui função funcionalista e antropológica, não sendo apenas um “complexo de imaginações do além”, mas sim um fenômeno que está presente na socialização humana, na “objetivação de experiências subjetivas”. Deste modo, a religião não se circunscreve apenas num viés antropológico – ela opera como um construto comunicativo em virtude de seu papel em munir o ser humano de ferramentas para interpretar o plano de suas vivências subjetivas (LUCKMANN, 2014). Por sua vez, essas formas sociais de religião levam à constituição de um fenômeno religioso individual, bem como a um processo de socialização que internaliza uma visão de mundo histórica. “O sistema objetivo de significado se transforma em realidade subjetiva. Isso significa que os esquemas interpretativos e os modelos de conduta, objetivados na visão de mundo, se sobrepõem ao fluxo subjetivo de consciência” (LUCKMANN, 2014; PERETTI; VIDAL; STELLA, 2018).

Nas sociedades modernas, porém, vê-se que a perda da plausibilidade da fé religiosa é sentida a partir de dentro. Para Max Scheler, “o que abala uma religião dominante não é jamais a ciência, mas o esgotamento e a atrofia de seus próprios conteúdos de fé” (KREIS, 1929). A partir de uma leitura radicalizada de Weber, autores como Marcel Gauchet e Gianni Vattimo viram no cristianismo “a religião da saída da religião” (GAUCHET, 1992). A própria teologia, de Strauss a Renan, de Kierkegaard a Overbeck, da “teologia da morte de Deus” à “demitologização”, parece atestar essa qualidade autofágica da teologia cristã ocidental (MATA, 2014).

Luckmann (2014) propõe um olhar mais moderado, dentro do qual a religião institucionalizada acaba por criar problemas para si mesma na medida em que produz um complexo de ênfases e “leituras” divergentes, quando a segregação excessiva do cosmos

sagrado leva ao estreitamento da base social daqueles que têm acesso legítimo a ele, ou quando a elite resultante passa a ignorar sistematicamente as necessidades dos demais fiéis (MATA, 2014).

Embora a permanência de um padrão religioso tradicional não seja totalmente excluída, os modelos de conduta e de experiência religiosa que ele tem a pretensão de impor estão sujeitos a uma perda de plausibilidade. De igual modo, também cresce o grau de incongruência entre a religião estabelecida e a religiosidade individual. Logo, os dias atuais veem cada vez mais a quebra da unidade temática do cosmos sagrado tradicional. Luckmann (2014) atribui isso à “dissolução da única hierarquia de significado na visão de mundo”, onde a segmentação funcional das sociedades modernas leva à emergência de “diferentes ‘versões’ da visão de mundo”. Troeltsch já observara que quem diz modernidade, diz *pluralização*. De fato, estamos postos diante de uma situação histórica onde “o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado ‘supremo’” (LUCKMANN, 2014). Nesse plano privado, ao menos, a religião continua viva e pulsante – em contraste com o meio institucional. Portanto, apresenta-se uma individualização da religião e, ao mesmo tempo, uma inflação no mercado de bens religiosos (MATA, 2014).

Uma das possíveis causas que proponho por em discussão, por justificativa de comparação, é a falta de seriedade da igreja sobre a catequese, o seu ensino propriamente dito. A catequese contemporânea tem apresentado sinais de falência. Os resultados dos esforços catequéticos têm sido poucos ou quase nulos. O que nos parece mais provável é a inadequação do paradigma catequético em relação à sociedade secularizada que se implantou, especialmente da pedagogia catequética (SANTOS; CARMO, 2017). Existe um anti-intelectualismo muito forte que entrou na catequese. As pessoas não querem transmitir a fé eclesial, pois, os próprios catequistas repensáveis pelo ensino, não sabem ou não se preocupam em conhecer profundamente para um ensino mais embasado e rico. Isso implica numa catequese moralizante, transmitindo somente valores e não conteúdos.

O que venho propor por meio deste trabalho é mostrar que a vaidade, o orgulho e o individualismo humano é um dos “problemas” atual que afeta de maneira semelhante tanto a ciência quanto a religião, mostrando assim suas características relacionadas. A ciência sofre em decorrência de sua péssima divulgação e comunicação com o público leigo, assim como a religião é prejudicada por conta da preparação fraca que esta provê ao indivíduo para responder aos questionamentos levantados acerca de sua fé. A falta de ensino e de conhecimento difundido pelas duas vertentes são seus grandes males. A ignorância, no fim das contas, não é uma benção, mas sim o pecado comum a ambas.

Como mostram Mansur et al. (2021), a divulgação científica tem tido importância cada vez maior como campo de conhecimento e estratégia de ação, servindo como a defesa empregada por cientistas diante de posicionamentos anti-científicos. Por outro lado,

ainda mais importante é seu papel em facilitar a “compreensão dos interesses políticos e econômicos relacionados ao questionamento das evidências científicas”, motivo pelo qual os autores consideram tão necessário tornar a linguagem científica mais comunicável, adaptando-se a modalidades como o jornalismo e as redes sociais.

Como ter acesso ao conhecimento? Como ter acesso à ciência? É natural que caiba aos próprios cientistas a tarefa de traduzir o conhecimento científico para a sociedade. Entretanto, muitos cientistas ignoram ou rejeitam esta ideia. Por que será tão difícil fazer ciência e ao mesmo tempo divulgá-la ao público leigo? Uma justificativa comum e preconceituosa é a de que o público não é capaz de entender a linguagem dos cientistas e o conhecimento é demasiado complexo para ser traduzido ao senso comum. Obviamente, dissecar teorias ou complexos experimentos científicos e apresentá-los em uma linguagem simplificada não é tarefa fácil. Compartilho, porém, da opinião de Tostes (2006) no sentido de que subestimar a inteligência do público é uma atitude arrogante e preconceituosa que não ajuda em nada.



Figura 2.47 – Narciso (1599, Caravaggio)

Fonte: <<https://i1.wp.com/www.clementinagily.it/wolf/wp-content/uploads/2016/04/narciso.jpg>>

Tostes (2006) partilha dessa mesma visão, fazendo um apelo para que periódicos, congressos, simpósios e o aparato formal de divulgação científica sejam divulgados à população leiga. Além disso, julga como válido “reivindicar para os cientistas do conturbado mundo globalizado o direito de tentar responder às grandes inquietações do homem, suas perguntas fundamentais.” Reafirmando a seriedade deste problema, para o cientista e historiador inglês Bronowski (1980), qualquer pessoa que abdique do interesse pela ciência caminha de olhos abertos para a escravidão. Diante do exposto, conclui-se, nos dizeres de

Escobar (2018), que a comunidade científica precisa “acordar para a realidade, sair da sua torre de marfim acadêmica, e começar a dialogar direta e diariamente com a sociedade”, para não cair no mesmo erro de Narciso ³⁹.

³⁹ Narciso era arrogante e orgulhoso. E, ao invés de se apaixonar por outras pessoas que o admiravam, ele ficou apaixonado por sua própria imagem, ao vê-la refletida num lago. A bela ninfa Eco esteve apaixonada por Narciso, no entanto, seu amor nunca foi correspondido, posto que Narciso ficou atraído por sua própria imagem. Com o excessivo amor por si próprio e sobre menosprezar a ninfa Eco, ela lançou um feitiço sobre Narciso, que ficou definhando até morrer no leito do rio. Com sua morte, o belo jovem foi transformado em flor.

3 A ARTE COMO TRADUÇÃO RELIGIOSA

“Toda a beleza e a grandeza deste mundo podem ser criadas por um simples pensamento ou emoção interior do homem.”

- Khalil Gibran, *Asas Partidas*. (GIBRAN, 2021)

Como apontado por Bay (2006), os estudos que se propõem a tratar o tema do papel que a criação artística, e dentro dela a literatura, desempenham em sociedade como motivadores e não meramente reflexos das ações humanas são de difícil delimitação, um *terreno escorregadio*. Apesar dessa inevitável complexidade, o intuito da presente seção será o de explorar algumas das facetas (tanto antigas como atuais) pelas quais o espírito religioso se manifestou artisticamente na cultura do Ocidente.

A religião sempre foi um tema que muito se refletiu em quase todas as sete artes (arquitetura, escultura, pintura, música, literatura, dança e cinema). Temos exemplos abundantes relacionados entre quase todas elas: na arquitetura das igrejas em que as catedrais, em toda a sua grandiosidade, eram feitas em nome de Deus (Figuras 3.1b e 3.1a); nas esculturas como a Pietá (Figura 3.2), Moisés (Figura 3.3a), O Êxtase de Santa Teresa (Figura 3.3b) – a qual teria sido baseada em um relato autobiográfico de Santa Teresa D’Ávila.



(a) Basílica de Nossa Senhora de Aparecida. Segunda maior Basílica do mundo com $12\,000\,m^2$.



(b) Basílica de São Pedro. Maior Basílica do mundo com $15\,160\,m^2$.

<<https://ogimg.infoglobo.com.br/in/24674994-43c-48e/>

Fonte: FT1086A/72175120_

Aparecida-SP-11-10-2017Vista-da-Basilica-de-Nossa-Senhora-Aparecida-na-cidade-de-Apareci.jpg>

<<https://www.energypress.net/wp-content/uploads/2015/04/vatikani.jpg>

Fonte: wp-content/uploads/2015/04/vatikani.jpg>

Figura 3.1



Figura 3.2 – Pietà (1499, Michelangelo Buonarroti)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/1f/Michelangelo%27s_Pieta_5450_croppcleaned_edit.jpg/1200px-Michelangelo%27s_Pieta_5450_croppcleaned_edit.jpg>



(a) Moisés (1515, Michelangelo Buonarroti)



(b) O Êxtase de Santa Teresa (1652, Gian Lorenzo Bernini)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0f/%27Moses%27_by_Michelangelo_JBU140.jpg>

Fonte: <http://epiteszforum.hu/uploads/images/2014/05/1920_7.-szent-terez-eksztaizisa.jpg>

Figura 3.3

Quis o senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo

junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. Ainda que muitas vezes se me apresentem anjos, é sem vê-los, mas com a visão passada, de que falei primeiro. Esta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abraçam inteiros. Devem ser os que chamam de querubins, pois os nomes eles não me dizem, mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e de outros a outros, que não saberia dizer. Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia a dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus (D'ÁVILA, 2016)

Na música, sua influência é vasta com inúmeros hinos religiosos, além de músicas inteiras dedicadas ao espírito religioso. Dentre eles, cito um dos mais conhecidos: Johann Sebastian Bach, com composições como “Jesus bleibet meine Freude”, “Paixão segundo São Mateus” e o prelúdio do “Cravo Bem Temperado”, muito conhecido no hino de Ave Maria de Gounod ¹. Para além de amostras positivamente religiosas como “A Última Ceia” de Leonardo da Vinci (Figura 3.4), a Capela Sistina de Michelângelo, As virtudes cardeais, teológicas e lei de Rafael Sanzio na Stanza Della Segnatura, Assuero² no fim do mundo, de Adolf Hirémy-Hirschl, As pinturas de Bouguereau, as inúmeras pinturas de Gustave Doré, etc., na pintura é interessante notar também a presença de obras subversivas à igreja como “O Pecado”, de Heinrich Lossow e “A tentação de Santo Antônio” de Félicien Rops (Figura 3.10a e 3.10b).

¹ “Se existe alguém que deve tudo a Bach, esse alguém é Deus”, como bem disse Cioran.

² O judeu errante, também chamado Aasvero, Asvero, Ahasverus, Ahsuerus ou Ashver, é um personagem mítico, que faz parte das tradição oral cristã, associada à Quinta-Feira Maior ou à Sexta-Feira da Paixão. Diz a lenda que Ahsverus foi contemporâneo de Jesus e trabalhava num curtume ou oficina de sapateiro, em Jerusalém, numa das ruas por onde passavam os condenados à morte por crucificação, carregando suas cruzes.

Na Sexta-feira da Paixão, Jesus Cristo, aquando da passagem de Jesus Cristo com a cruz às costas, este sapateiro tê-lo à interrompido do seu tormento, para o empurrar e para lhe gritar que se despachasse, ao que Jesus, como resposta, lhe terá concedido a eterna penitência de esperar o seu regresso, vagueando pelo mundo sem descanso, nem nunca morrer, até ao fim dos tempos.

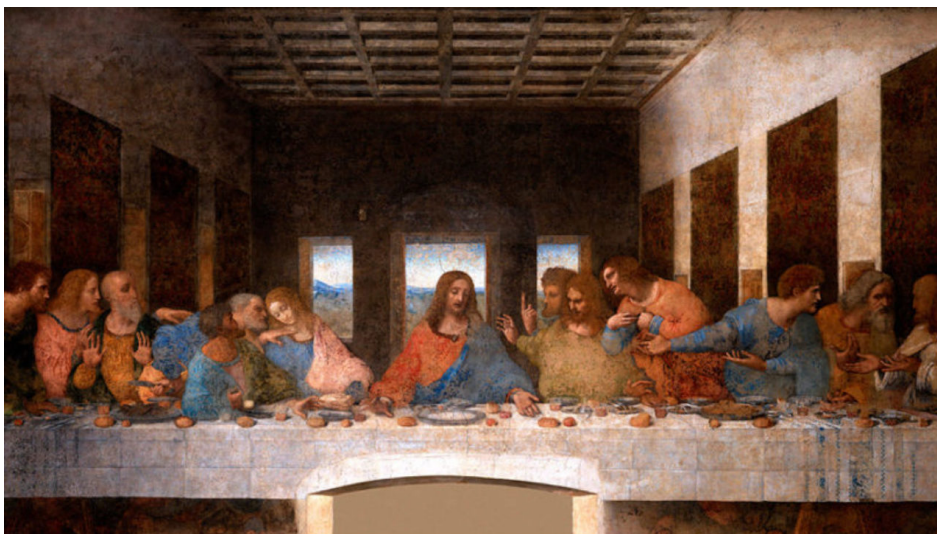


Figura 3.4 – A Última Ceia (1498, Leonardo da Vinci)

Fonte: <<https://artout.com.br/wp-content/uploads/2019/01/A-%C3%BAltima-ceia-3-1280x720.jpg>>



Figura 3.5 – Assuero no fim do mundo (1888, Adolf Hirémy-Hirschl)

Fonte: <<https://santhatela.com.br/wp-content/uploads/2021/06/adolf-hiremy-Hirschl-assuero-no-fim-do-mundo-d.jpg>>



(a) A Virgem dos Lírios (1899, William-Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/La_Vierge_au_lyls.jpg>



(b) A Madonna com rosas (1903, William-Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c8/William-Adolphe_Bouguereau_%281825-1905%29_-_The_Madonna_of_the_Roses_%281903%29.jpg>

Figura 3.6



(a) Canção dos Anjos (1881, William-Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/05/William-Adolphe_Bouguereau_%281825-1905%29_-_Song_of_the_Angels_%281881%29.jpg>



(b) Virgem da consolação (1875, William-Adolphe Bouguereau)

Fonte: <https://img.wikioo.org/ADC/Art-ImgScreen-3.nsf/O/A-9GZKCZ/\protect\T1\textdollarFILE/William_adolphe_bouguereau-vierge_consolatrice.Jpg>

Figura 3.7



Figura 3.8 – A Disputa do Santo Sacramento (1511, Rafael Sanzio)

<https://3.bp.blogspot.com/-ta16uoKDBYI/Wy6FLVQL8JI/AAAAAAAAAbnk/7ZrD4fn5C3QTtam37LS0oFw8D-tdTyMsgCLcBGAs/s1600/A_disputa_do_Sacramento.jpg>
Fonte:



Figura 3.9 – A Escola de Atenas (1510, Rafael Sanzio)

<https://3.bp.blogspot.com/-ZbzvQVJN40Y/XL9i9IHZLYI/AAAAAAAAAQ48/zgJ5d_QIwGAW8YXbZeReg6mDRZe5rtU1wCLcBGAs/s1600/01%2BEscola_de_Atenas_-_Vaticano_2.jpg>
Fonte:



(a) O Pecado (1880, Heinrich Lossow)

Fonte: <https://miro.medium.com/max/1200/1*fzjeIVW-hEP4Ec9Q3Fqt8w.jpeg>



(b) A Tentação de Santo Antônio (1878, Félicien Rops)

Fonte: <http://3.bp.blogspot.com/-iW1tYZxj5HE/VAOGEFFHwoI/s1600/F%C3%A9licien_Rops_-_La_tentation_de_Saint_Antoine.jpg>

Figura 3.10

A arte do teatro tem grande poder de discussão. O ser humano parece inclinado a contar e ouvir histórias. O teatro tomou várias formas com o tempo. De um ponto de vista mais contemporâneo, temos o âmbito do cinema, dentro do qual filmes de cunho religioso frequentemente tendem a recair em polêmicas. Dentre eles, há o exemplo de “A Última Tentação de Cristo”, baseado no livro homônimo no qual Jesus é um carpinteiro que constrói cruzes, o famoso “A Paixão de Cristo” e o impactante filme “Mãe!”, que apresenta alegoricamente o Velho Testamento bíblico. Esta última longa-metragem consiste numa releitura das narrativas presentes na Bíblia sobre o relato da criação associada à relação da humanidade com a natureza e com Deus . ³

A título de curiosidade, nota-se que várias cenas do filme conversam com o mundo contemporâneo e podem ser interpretadas como críticas levantadas contra a religião atual. O primeiro homem – interpretado por Ed Harris – é apresentado como um pesquisador, e ao ler o poema d’Ele – interpretado por Javier Bardem –, este diz: “essas palavras

³ “Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus. De fato, a criação foi submetida à vaidade — não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu — na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente” (Rm 8:19-22) (JERUSALÉM, 2002).

parecem ter sido escritas para mim”. E o interlocutor lhe responde: “Claro que foram!” Logo em seguida, Ele ainda adiciona: “Eles entenderam tudo. Mas cada um do seu jeito.” O personagem “Ele” claramente representa o Deus bíblico – uma alusão que se torna ainda mais nítida quando a personagem Mãe lhe pergunta: “O que é você?”, e Ele responde: “Eu sou o que sou”, assim como Yahweh respondeu a Moisés quando lhe fez a mesma pergunta ⁴. E ao longo de todo o enredo, a crítica do diretor à vaidade de Deus é uma das notas mais fortes da obra. Numa das últimas cenas entre Ele e Mãe, é dito: “(Ele): Eu te amo. (Mãe): Você nunca me amou. Amava o meu amor por você” (Figura 3.11). Outro filme digno de nota é “O Senhor dos Anéis” (Figura 3.13), baseado no livro de mesmo nome, apesar de seu autor não tratar a obra como alegórica, inúmeras são as semelhanças de sua obra com os ideais religiosos e bíblicos. (VARGAS; SILVA, 2020; JÚNIOR; SILVA, 2021; FONSECA et al., 2020; CALDAS, 2003; FOLLIS; DARIUS; SILVA, 2020).



Figura 3.11 – Pôster do filme “Mãe!”. À direita, a atriz Jennifer Lawrence interpreta a Mãe (alegoricamente, a natureza). À esquerda, o ator Javier Bardem interpreta Ele (alegoricamente, Deus).

Fonte: <https://s3.ap-northeast-1.amazonaws.com/movier2/img_upload/a1736s1331811506750188.jpg>

Também situadas no cenário atual, uma forma de arte que tem grande nome no

⁴ “Então disse Moisés a Deus: Eis que quando eu for aos filhos de Israel, e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me disserem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? E disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós” (Ex 3:13,14) (JERUSALÉM, 2002).

Brasil são as telenovelas. Inclusive, o tema do conflito entre a ciência e a religião é um dos principais na obra de Gloria Perez conhecida como “O Clone”, de 2001. Podemos vê-lo, primeiramente, em sua abertura de Marcus Viana:

Sob o Sol

Sobre as nossas cabeças o sol
Sobre as nossas cabeças a luz
Sobre as nossas mãos a criação
Sobretudo o que mais for o coração

Luz da fé que guia os fiéis
Pelo deserto sem água e sem pão
Faz de pedras o rio brotar
Faz do céu chover forte o maná

Quebra o vaso de barro do teu coração
Com o melhor vinho do teu amor
Pois quer a lei que ele se perca no chão
E floresça um deserto aos teus pés

Regando as areias
Recriando regatos
E as luzes do Éden das flores
Na terra dos homens
No circo dos anjos guardiões
Implacáveis do céu

Dançamos a dança da vida
No palco do tempo
Teatro de DEUS
Árvore santa dos sonhos
Os frutos da mente
São meus e são teus

Nossos segredos guardados
Enfim revelados nus sob o sol
Segredos de DEUS tão guardados
Enfim revelados nus sob o sol.

Nela, o cientista assume uma identidade composta a partir da vaidade de dominar a técnica da clonagem humana e ser nisso o pioneiro. Mais ainda, o embate entre as perspectivas da fé e da razão tem no Dr. Albiéri praticamente um símbolo: o personagem passou a se dedicar à ciência após ter “brigado” com Deus, deixando a ideia de ser seminarista e tornando-se ateu (GUERRA, 2004).

Na fazenda de Leônidas, uma dupla de animais clonados caminha tranquilamente, enquanto ouve-se a voz de Albiéri:

- Os animais que hoje apresento a vocês são vidas fabricadas em laboratório, são clones, obtidos pelo método de divisão de embrião! As imagens na verdade estão em um telão de um auditório lotado.

Continua Albiéri:

- São produtos de uma pesquisa pioneira que eu e minha equipe estamos desenvolvendo para as empresas de importação e exportação de alimentos
Leônidas Ferraz.

- Esse rebanho demonstra o quanto já dominamos as técnicas de clonagem. Ainda temos um longo caminho pela frente, mas a partida foi dada: o gênio saiu da garrafa! Cabe a nós, cientistas, continuar desenvolvendo essas pesquisas, cuidando sempre de não cair na tentação de ultrapassar os limites impostos pela ética!

- Há muito tempo a ciência sabe o que é necessário para fazer o clone humano. E quando algo é tecnicamente viável não há porque não fazê-lo!

- Fui apenas o mais ousado entre meus pares...

A plateia aplaude Albiéri de forma delirante. Em seu quarto de hotel no Marrocos, Albiéri olha mais uma vez para a fotografia do animal e a coloca sobre a mesa. Então olha para o espelho e conversa com a imagem:

- Fazer o reflexo de Narciso sair das águas...a imagem sair do espelho e conviver comigo! Essa minha imagem teria alma? Teria vida própria, ou seria eu dividido em dois corpos? Seria um milagre de Deus ou uma cilada da vaidade humana?

(Episódio 1)

(SANTOS, 2006)

No segundo episódio, Ali dá sua opinião sobre as criações científicas. Além disso, o papel do cientista de “consertar” a obra de Deus é questionado .⁵

(Ali): Continua obcecado com aquela história de clones?

(Albiéri): É, eu consegui um bom financiamento no Brasil para continuar minhas pesquisas sim.

(Ali): Fabricantes de clones! Para quem já foi seminarista, está de bom tamanho.

(Lucas): Quem é que foi seminarista?

(Ali): Seu padrinho Albiéri.

(Albiéri): É, um dia eu quis ser padre.

(Lucas): E por que é que não foi ?

(Albiéri): Eu briguei com Deus. Ou ele brigou comigo, eu não sei.

(Ali): Brigou com Deus mas não consegue se desligar dele. Tanto é que fica querendo tomar o lugar de Deus querendo deixar de ser criatura e se tornar criador.

(Episódio 2).

No episódio 81, Albiéri tem novamente uma conversa com Ali sobre a relação entre o progresso científico e Deus. Novamente, o religioso tem um tom duro em relação à ciência, lembrando que o progresso, na visão de Albiéri, implica no rompimento com a ética científica:

⁵ “Examinei todas as obras que se fazem debaixo do sol. Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento! O que é torto não se pode endireitar; o que está faltando não se pode contar” (Ecl.1:14,15) (JERUSALÉM, 2002).

(Ali): No tempo dos gregos a gente sabe de homens que se perderam porque caíram na tentação de querer roubar o conhecimento dos deuses. Agora não são mais homens isolados, é uma civilização inteira que quer apagar o nome de Deus e tomar o lugar Dele. O Ocidente, aonde é que vai parar, Albiéri. O Deus de vocês é a ciência.

(Albiéri): Ali, não há incompatibilidade entre a ciência e Deus. [...] Há um pensamento de Nietzsche que diz o seguinte: “Tendo Deus terminado seu trabalho, ele se pôs ao pé da ciência e descansou do cansaço de ser Deus” (Episódio 81).



Figura 3.12 – “O Clone” foi uma telenovela brasileira transmitida entre os anos de 2001 e 2002. Cultura muçulmana, clonagem humana e dependência química são os principais temas da obra, que tem como fio condutor a história de amor vivida pela muçulmana Jade (Giovanna Antonelli) com o brasileiro Lucas (Murilo Benício).

Fonte: <https://imagens.ne10.uol.com.br/img/imagens/2021/10/13/42eb7bb96c_o-clone.jpg>

A novela deixa clara a sua crítica ao separar o divino do humano. O homem, pela sua razão, não pode tomar o lugar de Deus. A fé está acima da razão⁶. Por fim, vale notar o diálogo da última cena:

Caminhando pelas areias do deserto, Léo (O clone) chama Albiéri de pai e lhe pergunta:

(Léo): Pai, por que você não cria uma pessoa igual a mim? Cria uma pessoa igual a mim, então! Albiéri não responde, apenas pede a Léo que não o siga, que volte para casa, que procure por Ali. Léo apoia a mão

⁶ “Assim disse Yahweh: Maldito o homem que confia no homem, que faz da carne a sua força, mas afasta o seu coração de Yahweh! Ele é como um cardo na estepe: não vê quando vem a felicidade, habita os lugares secos no deserto, terra salgada, onde ninguém mora. Bendito o homem que se fia em Yahweh, cuja confiança é Yahweh. Ele é como uma árvore plantada junto da água, que lança suas raízes para a corrente: não teme quando chega o calor, sua folhagem permanece verde; em ano de seca não se preocupa e não para de produzir frutos” (Jr 17:5-8) (JERUSALÉM, 2002).

sobre o seu ombro e o acompanha pelo deserto, rumo ao desconhecido. Enquanto caminham, ouve-se a narração de Ali, precedida por uma fala de sua esposa Zoraide.

(Zoraide): Albieri é um deus e não sabe o que fazer da sua criatura.

(Ali): Quis tomar o lugar de Alá, e Alá o segurou pelo topete. Ele é o senhor do céu e da terra e de tudo que se passa entre o céu e a terra, só Ele tem a chave de todos os mistérios. Ele criou tudo que existe, criou os humanos e pendurou no pescoço de cada um o seu destino.



Figura 3.13 – O Um Anel de “O Senhor dos Anéis”. Ele é a representação da tentação dentro dos livros e filmes com base nas obras de J. R. R. Tolkien.

Fonte: <<https://uploads.jovemnerd.com.br/wp-content/uploads/2018/07/senhor-dos-aneis-serie.jpg>>

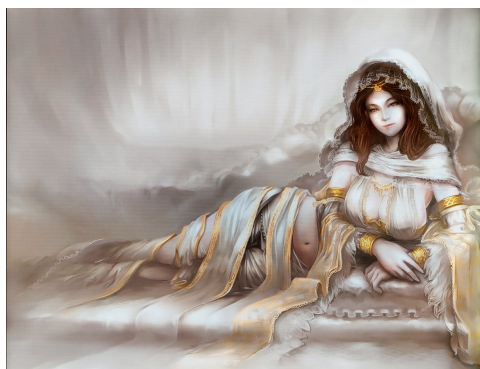
Por fim, é claro que as quatro artes mais recentes incluídas nessa classificação, a saber, fotografia, histórias em quadrinhos, jogos eletrônicos e arte digital, também não ficam de fora da influência religiosa, apesar de serem relativamente pouco discutidas no meio acadêmico. O imagético religioso pode ser visto, por exemplo, em jogos como “*Dark Souls*”, o qual apresenta a decadência de Deus (no caso, alegoricamente representado por Lord Gwyn). Dentro deste universo ficcional, as religiões podem facilmente ser consideradas como uma forma de “ópio do povo”, e as igrejas são projetadas pelos próprios deuses para evitar que os humanos transformados em mortos-vivos percebam que foram traídos por eles. Isso se torna especialmente interessante no terceiro jogo, no qual uma igreja subterrânea, conhecida como *Igreja Sable*, torna-se alvo de condenação e ataques religiosos. A Igreja Sable é uma igreja voltada para o próprio homem e que busca transformar a humanidade em seu salvador vindouro, o chamado *Chosen Undead*, que trará a Era das Trevas de uma vez por todas (MEADE, 2021). Também há as franquias “*Bloodborne*”, na qual é mais visível a crítica contra a Igreja como instituição, e “*Final Fantasy X*”, que critica a oposição exercida por instituições religiosas contra as vontades e desenvolvimentos sociais (SJØLIE, 2018).



Figura 3.14 – Capa do jogo *Dark Souls*.

Fonte: <https://darksouls-portuguese.wiki.fextralife.com/file/Dark-Souls---Portuguese/capa_dark_souls_prepare_to_die_edition_ps3.jpg>

Nota-se, além de tudo, a presença religiosa em quadrinhos, manguás e revistas. Exemplos disto são *Berserk* de Kentaru Miura com a armadura Berserk que é uma armadura amaldiçoada extremamente resistente. Ela remove as limitações subconsciente do usuário (incluindo a dor), as quais o impede de usar todo o seu potencial, dando assim níveis extraordinários de força e resistência. A armadura pode curar temporariamente lesões: fechando feridas sangrando, reforçando os ossos quebrados e arrumando à força articulações deslocadas, perfurando a carne com espinhos se necessário.



(a) Gwynevere, Princesa da Luz do Sol. Filha do Deus Gwyn, representação da luz e da era dos deuses.

Fonte: <https://darksouls.wiki.fextralife.com/file/Dark-Souls/gwynevere_concept_art_header_full.jpg?v=1527878439232>



(b) Firekeepers em *Dark Souls*. Elas representam alegoricamente a fé. São cegas para manter e proteger as chamas que são o poder de Deus.

Fonte: <https://static.wikia.nocookie.net/darksouls/images/1/18/Maiden_%282%29.jpg/revision/latest?cb=20160416135817>

Figura 3.15 – *Dark Souls*



(a) Capa do jogo Bloodborne.



(b) Vigária Amelia do jogo *Bloodborne*. Religiosa que se transforma em besta por consumir excessivamente o sangue da Igreja.

Fonte: <<https://www.covercentury.com/covers/ps4/b/Bloodborne-Game-of-the-Year-Edition.jpg>>

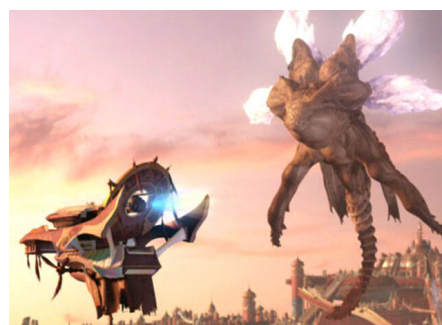
Fonte: <<https://burnttongueblog.files.wordpress.com/2016/10/healing-church-vicar.jpg?w=582&h=328>>

Figura 3.16 – Bloodborn

E a Mão de Deus, um poderoso grupo composto de cinco seres manipuladores de realidade que, como o nome do grupo sugere, são servos da Ideia do Mal, a quem eles acreditam ser “Deus” e são, por sua vez, reverenciados como anjos e Deuses pagãos ao longo da história da humanidade. e *Neon Genesis Evangelion* onde as referências e o imagético religioso são muito explícitas e fazer como que a parte principal da obra.



(a) Capa do jogo *Final Fantasy X*.



(b) Sin. Monstro utilizado pelo líder da Igreja de *Final Fantasy X* para destruir cidades em desenvolvimento.

Fonte: <<https://gb.lnwfile.com/0e8wkx.jpg>>

Fonte: <<https://static.wikia.nocookie.net/finalfantasy/images/3/3e/Sin.jpg/revision/latest/scale-to-width-down/640?cb=20180827221805&path-prefix=pt-br>>

Figura 3.17 – Final Fantasy X



(a) A Armadura Berserker

Fonte: https://static.wikia.nocookie.net/berserk/images/0/06/Berserk_Armor.png/revision/latest/scale-to-width-down/723?cb=20161005003924&path-prefix=pt-br



(b) “Mão de Deus”

Fonte: https://pbs.twimg.com/media/EUw5_HbXkAEX6LO?format=jpg&name=large

Figura 3.18



(a)

Fonte: <https://pbs.twimg.com/media/DjBlACcXsAEzdZ4?format=jpg&name=large>



(b)

Fonte: <https://pbs.twimg.com/media/EZ-He1TWkAEn3Lk?format=png&name=4096x4096>

Figura 3.19 – Schierke é uma jovem “feiticeira em treinamento”, ela foi discípula da feiticeira Flora. Ela se tornou um dos membros do grupo do Guts após a morte de sua mestra. Auxilia no controle da “posseção” da armadura Berserk



Figura 3.20 – Lilith crucificada e empalada pela lança de Longinus.

Fonte: <<https://i.pinimg.com/564x/0c/30/ad/0c30ad7026c493985370114d371f006d.jpg>>



(a)

Fonte: <https://up.gc-img.net/post_img/2019/08/7nTgkfsEJbsuRSn_HxLxr_100.jpeg>



(b)

Fonte: <<https://i.pinimg.com/564x/84/8b/1b/848b1b4453067b519b11353b85a22a.jpg>>

Figura 3.21 – Um Evangelion (também conhecido simplesmente como EVA ou Eva) é um ser humano gigante dotado de um poder quase divino, criado pela organização Nerv a partir de amostras do primeiro anjo, Adão. Evangelions foram supostamente criados para combater a ameaça dos Anjos, embora a sua função mais importante (e um dos seus maiores segredos da série) seja iniciar o Terceiro Impacto e evoluir a humanidade para um estado de existência perfeito.

De qualquer maneira, nesta pesquisa, devido à grande diversidade e complexidade de todas as relações e correlações dos temas discutidos, o enfoque voltou-se exclusivamente para algumas obras selecionadas dentre uma das artes exploradas nessa seção: a literatura.

3.1 NEM SÓ DE PÃO VIVERÁ O HOMEM, MAS DE TODA PALAVRA ⁷

“O problema da ficção [...] é que ela faz muito sentido. A realidade nunca faz sentido.’ [...] Tocou a lombada de um exemplar surrado de *Os irmãos Karamázov*. ‘Faz tão pouco sentido que é quase real - o que já não se poderia dizer a respeito da ficção acadêmica, seja de que tipo for. A ficção da física e da química. A ficção da história. A ficção da filosofia...”

- Aldous Huxley, *O gênio e a deusa*. (HUXLEY, 2018)

Ainda que a literatura, reconhecidamente, não possua o compromisso de contar fielmente os fatos da realidade, Santos e Mendes (2016) ressaltam que tampouco ela é neutra em relação aos acontecimentos históricos da humanidade. Afinal, a verdade factual não é o seu interesse primário, mas sim mostrar situações hipotéticas se valendo da realidade humana. Sendo assim, a genuína preocupação do artista será a de reescrever acontecimentos da história com o intuito de criar um espaço imaginativo de reflexão sobre ela mesma. O artista está vivendo o espírito da época e também o está recriando. Da perspectiva do escritor, “o material está posto à sua frente, resta fazer um bom trabalho com a linguagem para que ele ganhe novamente significações.” E as influências não empobrecem esse trabalho, pelo contrário, são materiais que ajudam a re-significar ideias já ditas dentro de outros contextos. Tanto a Bíblia como os textos que compõem o repertório de uma cultura atuam ao re-significar ideias que remetem ao ser humano (SANTOS; MENDES, 2016).

[...] verifica-se que a produção da arte e da literatura se processa por meio de representações estilizadas, de uma certa visão das coisas, coletiva na origem, que traz em si um elemento de gratuidade como parte essencial da sua natureza (CANDIDO, 2000).

Observamos, a princípio, que esse ponto da “gratuidade” apresentado por Cândido (2000) diferencia a literatura comum de seu pano de fundo do texto religioso: enquanto a ficção não tem necessariamente a obrigação de ser útil ou escrava de um grande propósito (ela basta a si mesma, é um fim em si mesma), as escrituras sagradas não podem alegar o mesmo: o dogma faz afirmações categóricas acerca da verdade tratando dos temas mais profundos: o valor da humanidade, a sua origem (Arqué), o seu fim (Telos), a esfera

⁷ MATEUS 4:4

do sagrado. Logo, o texto religioso não tem a liberdade de ver a si mesmo como algo intrinsecamente frívolo como a própria literatura, livre para entregar-se à plena liberdade artística.

Inserido nessa discussão, Spinel (2008) questiona em que medida a arte poderia ser considerada como a representação de materiais históricos e peculiaridades culturais de uma sociedade, transfigurados pela subjetividade do escritor. A atmosfera localista que certas obras trazem, por exemplo, é facilmente detectada. É claro que não se trata de uma relação estrita entre ficção e sociedade pautada pela representação de geografias, costumes e datas históricas. A explicação é outra: o autor sugere que “a ficção encontra-se mediada pela experiência do escritor frente ao mundo de que faz parte. Logo, a obra, em si mesma, revela, nas estruturas internas de sua organização, traços daquela matéria que lhe serve de inspiração”.

Para o sociólogo moderno, ambas as tendências tiveram a virtude de mostrar que a arte é social nos dois sentidos: depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais. Isto decorre da própria natureza da obra e independe do grau de consciência que possam ter a respeito os artistas e os receptores de arte (CÂNDIDO, 2000).

Spinel (2008) descreve o intelectual Antônio Cândido como o crítico brasileiro que, sem desprezar o estudo formal, lançou o olhar minucioso para o entendimento das relações entre obra e realidade, gênio criador e experiência do mundo. A obra *Literatura e Sociedade* reuniu ao mesmo tempo a amplitude de sua crítica e os fundamentos de sua forma característica de entender a produção literária.

Cândido (2000) elucida os instrumentos com os quais autores elaboram os seus movimentos de leitura. Suas principais discussões giram em torno do papel da crítica, da relação texto/contexto, da função da obra literária e especialmente dos limites e alcances da literatura frente à experiência do escritor diante dos estímulos dos meios de que ela faz parte:

De fato, antes procurava-se mostrar que o valor e o significado de uma obra dependiam de ela exprimir ou não certo aspecto da realidade, e que este aspecto constituía o que ela tinha de essencial. Depois chegou-se à posição oposta, procurando-se mostrar que a matéria de uma obra é secundária, e que a sua importância deriva das operações formais postas em jogo, conferindo-lhe uma peculiaridade que a torna de fato independente de quaisquer condicionamentos, sobretudo social, considerado inoperante como elemento de compreensão (CÂNDIDO, 2000; SPINELLI, 2008).

Cândido (2000) elenca três elementos fundamentais na dinâmica da comunicação artística: autor, obra e público:

[...] em primeiro lugar, há necessidade de um agente individual que tome a si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não reconhecido como criador ou intérprete pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcada pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais mais profundas. [...] Assim, a arte pressupõe um indivíduo que assume a iniciativa da obra (CANDIDO, 2000).

Ainda, a interação entre esses três elementos fundamentais é de extrema importância como estudo científico social.

O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador. Os artistas incompreendidos, ou desconhecidos em seu tempo, passam realmente a viver quando a posteridade define afinal o seu valor. Deste modo, o público é fator de ligação entre o autor e a sua própria obra. [...] A obra, por sua vez, vincula o autor ao público, pois o interesse deste é inicialmente por ela, só se estendendo à personalidade que a produziu depois de estabelecido aquele contacto indispensável. Assim, à série autor-público-obra, junta-se outra: autor-obra-público. Mas o autor, do seu lado, é intermediário entre a obra, que criou, e o público, a que se dirige; é o agente que desencadeia o processo, definindo uma terceira série interativa: obra-autor-público (CANDIDO, 2000).

Logo, existe também um elemento de acaso e sorte na formação e atuação da literatura. Independentemente da qualidade ou profundidade de dada obra literária, o sucesso e o impacto não são garantias. Se o público nunca responde, então a literatura não se concretiza, não cumpre o seu destino, não chega ao seu potencial.

[a literatura] tornou possível a um ser humano criar num dado tempo e lugar uma série de sinais, a que pode reagir outro ser humano, noutro tempo e lugar. Resulta que o escritor vê apenas ele próprio e as palavras, mas não vê o leitor; que o leitor vê as palavras e ele próprio, mas não vê o escritor; e um terceiro pode ver apenas a escrita, como parte de um objeto físico, sem ter consciência do leitor nem do escritor. Isso pode fazer com que o escritor suponha, irrefletidamente, que as únicas partes do processo sejam a primeira e a segunda; e o leitor suponha que o processo consiste na segunda e terceira; e um crítico irrefletido, que a segunda parte é tudo. [. . .] Mas [a] verdade básica é que o ato completo da linguagem depende da interação das três partes, cada uma das quais, afinal, só é inteligível [. . .] no contexto normal do conjunto (POLLOCK et al., 1942).

Não há surpresa alguma em constatar que a teologia e a literatura possuem uma afinidade ancestral⁸, tendo em vista os vínculos mais do que evidentes entre religião e literatura, sobretudo nas chamadas *religiões do livro* (Cristianismo, Islamismo, Judaísmo). Basta apontar para o caráter literário da Bíblia, nomeada pelo poeta William Blake como o “*Grande Código*”, sem o qual seria impossível decifrar a literatura ocidental.

⁸ Cf. <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1635-waldecy-tenorio-2>>

Vale, inclusive, considerar a própria produção teológica antiga como Efrém, Gregório de Nazianzo e Agostinho, que a partir do encontro entre a tradição clássica e o hebraico da herança bíblica, escreveram peças literárias de grande valor religioso e estético. Além disso, também se mostrou historicamente relevante a recepção de compreensões teológicas por autores da literatura como, por exemplo, as ideias de Tomás de Aquino em Dante e, posteriormente, a problematização da “ortodoxia” nos séculos que se seguiram em obras como as de Rabelais (séc. XVI), Cervantes (séc. XVII) e Voltaire (séc. XVIII). No entanto, elementos importantes, ao menos desde o fim do século XVIII, tornaram essa relação mais complexa. O fim da religião alardeado posteriormente contribuiu muito para uma mudança na forma como os artistas viam o papel da arte, assim como a onda de “reencantamento” da vida social assistida, com mais força, a partir da segunda metade do século XX. Nesse sentido, esses elementos fizeram surgir “novos amálgamas espirituais” (KUSCHEL, 1999) das quais nem as categorias clássicas das religiões e tampouco as da crítica moderna conseguem dar conta (CAPPELLI, 2019).

No Ocidente medieval, os intelectuais e artistas se congregavam em agrupamentos por vezes poderosos. Se os tomarmos em relação à estratificação social, veremos que ela os ordenou à sua imagem, orientando em consequência a sua produção. Assim, temos o clérigo — filósofo, teólogo, cientista — assimilado ao estamento religioso; o trovador, assimilado ao estamento cavaleiresco, ou girando em torno dos seus valores; os arquitetos e pintores, identificados aos ofícios burgueses — para não mencionar os jograis de toda espécie, criando e difundindo poesia pelas camadas populares. É desnecessário frisar o quanto semelhantes correlações influíam diretamente nos temas e na forma das obras (CANDIDO, 2000).

Num setor em que os valores assumem nítido caráter ideológico, atente-se para a influência decisiva e imensurável do cristianismo nas artes, dando lugar à formação de constantes que perduram até os nossos dias, nos temas da pintura, da escultura, da música, da literatura. Se as rosáceas, estátuas e vitrais das igrejas floresceram em imagens, de santos e demônios, símbolos marianos e alegorias bíblicas, a Divina Comédia é construída em torno de princípios teológicos, dividida em um número ritual de versos e cantos, desenvolvendo um sistema alusivo em torno dos valores intelectuais e afetivos da religião. No Siglo de Oro espanhol, os problemas de aperfeiçoamento espiritual deram lugar a uma rica poesia, refinando-se no hermetismo de imagens correspondentes aos movimentos interiores, como a “noche oscura”, o “ciervo herido”, o “amado” e a “amada”, de São João da Cruz (CANDIDO, 2000).

Dentro da reflexão de Cappelli (2019), sob esta orientação, os romances modernos e contemporâneos nascidos a partir da problemática do homem como um filho pródigo que sai de casa, mas que não tem mais acesso ao consolo do pai como ocorre na parábola, revelam-se como uma espécie de *locus theologicus*, porém num sentido distinto. Não se procura verificar nessas obras algo que já se encontra pronto na teologia, muito menos como uma roupagem nova para velhos conteúdos, mas como um “laboratório em que a reflexão teológica está experimentalmente sendo refeita, re-imaginada”. Para o autor, é

no mundo romanesco que o sujeito irreconciliado com o sentido seguro dado antigamente pelas grandes tradições procura montar outra paisagem para habitar em meio às ruínas do mundo religioso onde costumava estar.

Vemos, assim, que a ideia de estudar Deus através da literatura não é nova. Em “*Os Escritores e as Escrituras*”, Kuschel apresenta uma entrevista realizada em 15 de novembro de 1945 entre dois escritores: Gottfried Benn e Reinhold Schneider, que deveriam responder à seguinte pergunta: “é papel da literatura tornar a vida melhor?” Os dois protagonizaram uma troca formidável e que mostrou duas formas totalmente diversas de se pensar a literatura. Benn é muito radical em suas colocações e embasa sua argumentação no fato de não considerar arte como cultura:

O mundo do agente cultural constitui-se de húmus, de terra para jardim; ele processa, cultiva, expande; aponta para a arte, trata de trazê-la para perto, fazê-la transitar, institui cursos e currículos para ela; ele crê na história, é positivista. Quem produz arte (ao contrário) é estatisticamente um associal, não sabe quase nada sobre o antes dele nem sobre o depois dele; vive apenas para seu material interior, e é para ele que coleciona momentos dentro de si, e os empurra para dentro, empurra-os tão fundo, até que isso toque seu material, torne-o inquieto e obrigue-o a despejar. Quem produz arte não está interessado em divulgação, em um campo de ação, no aumento da recepção; ele não tem interesse em cultura (KUSCHEL, 1999; GASPARI et al., 2012).

Relatos como esse foram comuns ao longo da história da crítica literária, nos quais a arte critica a religião e vice-versa – como pode ser observado desde a época patrística. Essas críticas se resumiriam a alguns pontos principais, por exemplo: a literatura é invenção humana, os poetas são mentirosos, a literatura é eticamente falha por corromper os jovens. Para Gaspari et al. (2012), é a partir desses princípios que a literatura foi geralmente vista e julgada pela religião, pelo menos até o século XX. Mas, mesmo no século XXI, ainda é possível encontrar situações nas quais a religião se coloca como opositora e crítica da literatura.

Para Schneider, por outro lado, a literatura seria “a enunciação ou presentificação verbal de uma realidade interior que se eleva à condição de uma forma e se volta à sensibilidade”. A dualidade de alguém que é um poeta e também um fiel surge em sua fala: “não devemos esconder de nós mesmos que o cristianismo, a arte e a vida cristã são, eles mesmos, uma esfera do fracasso!” (KUSCHEL, 1999). Diante disso, o autor propõe o questionamento: a fé e a arte realmente não podem caminhar juntas? Para acreditar em Deus, será necessário negar a arte? Será ela má companheira da religião? Tudo parece depender do enfoque dado à literatura e à sua relação com a religião. Aqui entra, então, segundo Kuschel, a *Teopoética*:

[...] não a procura por outra teologia, não a substituição do Deus de Jesus Cristo pelo dos diferentes poetas, mas a questão da estilística de

um discurso sobre Deus que seja atual e adequado (KUSCHEL, 1999; GASPARI et al., 2012).

Por outro lado, diante da perspectiva histórica que ocupamos hoje, empenhar-se de forma genuína na busca por um discurso literário/poético do conteúdo da fé religiosa poderia muito bem implicar em um comprometimento fatal de qualquer senso de integridade que se deseje dar à religião em sentido de verdade factual. Afinal, as palavras de Hebreus 13:8 não se aplicariam mais? ⁹ Recaímos mais uma vez no dilema explorado com a encíclica *Fides et Ratio* em outro ponto deste trabalho acerca da inflexibilidade do dogma: quanto mais atualizado e palatável o Deus cristão se torna, mais parecemos nos aproximar de um tipo peculiar de fé que pode servir como fonte de inspiração, expressão ou símbolo, etc., mas que não lembra as doutrinas históricas perpetuadas por quaisquer instituições religiosas. Não obstante, a temática religiosa cristã ainda permanece como parte constitutiva incontestável da literatura ocidental, o que justifica a sua discussão aprofundada.

Sob esse aspecto, ler um livro que possua elementos religiosos como conteúdo pode significar algo além de entretenimento: ter a possibilidade de analisar seu discurso em função e em comparação com a ideia que temos de Deus e suas implicações na humanidade (GASPARI et al., 2012). Com isso, vários autores passaram a adotar Deus em sua literatura não literalmente, mas como reflexão sobre a vida, para que essa tenha sempre um sentido de esperança à humanidade. Hermann Hesse é citado como um dos autores que assumem essa nova dimensão de Deus:

Deus vive em mim, morre em mim, Deus sofre em meu peito, e isso é para mim uma meta suficiente. Caminho ou descaminho, broto ou fruto, tudo é uno, tudo são nomes e só (GASPARI et al., 2012).

Em outras palavras, formam-se nos escritores formas próprias de ser religioso, as quais já excedem os limites das categorias clássicas. Logo, nem as categorias de integração a uma dada religião, nem as categorias da crítica moderna à religião são adequadas para apreender esse peculiar “processo de fusão” (KUSCHEL, 1999; GASPARI et al., 2012).

Assim como Kuschel, Tillich também tem uma visão mais aberta da teologia, o que faz com que ele seja chamado de o “teólogo da cultura”. A seu ver, a literatura como uma forma profana de manifestação cultural torna-se uma via de acesso para o sagrado. A partir disso, Tillich cria uma nova forma de ver a teologia, denominada *Teologia da Cultura*, que questiona a fé estreita de muitos cristãos. Com sua nova concepção, Tillich surge como um dos principais teólogos que embasam a Teopoética:

A manifestação desse solo (o realmente real) e abismo do ser e do sentido cria o que a moderna Teologia chama de “experiência do numinoso” [...]

⁹ “Jesus Cristo é o mesmo, ontem e hoje; ele o será para sempre!” (JERUSALÉM, 2002)

A mesma experiência ocorre em conexão com a impressão que algumas pessoas, eventos históricos ou naturais, objetos, palavras, retratos, tons, sonhos produzem na alma humana, criando um sentimento do Sagrado [...] Nessas experiências, a religião vive a divina profundidade de nossa existência [...] (TILLICH, 1999; GASPARI et al., 2012).

A essa altura, portanto, a prioridade seria estabelecer que o diálogo entre literatura/teologia tem como finalidade trazer à luz o mistério da existência humana:

Qual das duas vislumbrou-o mais a fundo? Quem analisou os abismos da existência humana de maneira mais exata? Quem descreveu seu mistério de forma mais adequada? Quem terá lançado o olhar mais isento por trás das máscaras, papéis e poses da existência dos homens e das mulheres? Quem levou o ser humano a confrontar-se de maneira mais drástica consigo mesmo? Thomas Mann, de forma lapidar, expressou a problemática do “ser humano como enigma”: “Todos vivemos e morreremos em meio a um enigma, e a sensibilidade para isso podemos denominar religiosa, caso queiramos (KUSCHEL, 1999; GASPARI et al., 2012).

Ao propor tais questões, estes pesquisadores não colocam teologia e literatura como ciências opostas, mas como auxiliares uma da outra. Muitos deles ainda destacam que a religião não só pode, como deve conter aspectos intelectuais. Afinal, como mostra Gaspari et al. (2012), aquele que se diz crente, em geral, tem ideias definidas sobre como o mundo começou, sobre seu deus e o sentido da vida. Essas ideias são normalmente expressas através de cerimônias religiosas, pela arte, e pela própria linguagem com as escrituras sagradas e doutrinas. No momento em que o crente descreve suas crenças, o que ele faz é criar textos que, muitas vezes, são pura *expressão literária*.

Logo, pode ser traçado um paralelo entre a experiência da devoção religiosa e a experiência da expressão literária como vivências profundas dos sentimentos do ser humano. Além disso, existem vários exemplos onde a devoção religiosa é a própria fonte da inspiração literária em primeiro lugar, como no caso de autores puritanos como John Bunyan, John Flavell e Anne Bradstreet, por exemplo.

A Bíblia, nesse sentido, é o livro mais lido do mundo e já foi demonstrada por muitos pesquisadores como uma das narrativas que mais influencia ou influenciou na criação literária, mesmo quando não se fala de livros cristãos (GASPARI et al., 2012). Neste ponto, deve-se retomar o fato de que uma das principais críticas feitas pela literatura contra a visão cristã é a de que esta deve ser algo desvincilhado dos dogmas religiosos, para que assim possa ser verdadeiramente expressão da transcendência do ser. Gaspari et al. (2012) argumentam que, sob esse aspecto, há uma aparente rivalidade entre os dois lados, visto que ambos sempre procuraram responder aos anseios do ser humano em sua busca pelo sentido da vida, problema visto como transcendental por ambas. Inclusive, em vista disso, há um “coabitar” da literatura e da teologia, no qual “as duas quase que ocupam o mesmo espaço na relação com o ser humano”. Afinal, a própria Bíblia

consiste num apanhado de narrações simbólicas e com estrutura claramente literária. Jesus, marcadamente, aparece como um grande contador de histórias (GASPARI et al., 2012).

Por outro lado, é também necessário ressaltar as vastas diferenças de teor entre a doutrina religiosa transmitida por Cristo através de suas parábolas ¹⁰, firmada num compromisso redentor em herança e continuidade direta com o legado da Torá e da Lei de Moisés, e o caráter de *gratuidade* da literatura comum, como mencionado anteriormente pela perspectiva de Antônio Cândido. Diante da seriedade do dogma, pode-se considerar que as escrituras sagradas não foram redigidas com a finalidade de entreter ou meramente dar inspiração artística ou suscitar reflexões acerca da existência humana (como é o feitio da ficção literária) – fato que a separa decisivamente de formas cotidianas de literatura.

Quando se refere à chamada *teologia ficcional*, Cappelli (2017), enfatiza o “caráter teológico que há na ficção a partir da força imaginativa que compõe o gênero romanesco frente à teologia conceitual.” Isso também significa que o discurso religioso não é um domínio exclusivo à teologia conceitual. Dentro da proposta do pesquisador, não se trata de tentar estabelecer se a ficção é mais adequada do que a produção dos teólogos profissionais. Sua tese central é a de que o gênero do romance é capaz de, “em sua legitimidade e liberdade, revelar-se como um discurso que expressa certa teologia, sem que tenha necessariamente que confirmar um conteúdo já produzido e aceito” (CAPPELLI, 2019).

Em um viés semelhante, o teólogo Elmar Salmann, a partir do Decameron de Boccaccio, escrito entre 1348 e 1353, também desenvolve a ideia do romance como modelo teológico. Em sua perspectiva, ao narrar as histórias contadas pelo grupo fugitivo da peste, em Florença, a obra prefigura a inauguração de um mundo novo. “Neste horizonte não é mais um Deus que garante a ordem, mas é o homem que recria um mínimo de

¹⁰ - “Nem todo aquele que me diz “Senhor, Senhor” entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus. Muitos me dirão naquele dia: “Senhor, Senhor, não foi em teu nome que profetizamos e em teu nome que expulsamos demônios e em teu nome que fizemos muitos milagres?” Então eu lhes declararei: “Nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade”. Assim, todo aquele que ouve essas minhas palavras e as por em prática será comparado a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha. Por outro lado, todo aquele que ouve essas minhas palavras, mas não as pratica, será comparado a um homem insensato que construiu a sua casa sobre a areia. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, e ela caiu. E foi grande sua ruína!” (Mt 7:21-27) (JERUSALÉM, 2002).

- “Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus. Aquele, porém, que os praticar e os ensinar, esse será chamado grande no Reino dos Céus” (Mt 5:17-19) (JERUSALÉM, 2002).

- “o Filho do Homem enviará seus anjos e eles apanharão do seu Reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade e os lançarão na fogueira ardente. Ali haverá choro e ranger de dentes” (Mt 13:41-42) (JERUSALÉM, 2002).

credibilidade” (SALMAN, 2000; CAPPELLI, 2019).

Essa recriação da credibilidade pela agência do próprio ser humano pode ser vista na obra em suas recorrentes críticas e escárnio direcionados contra o clero corrupto da época dentro das histórias narradas pelos protagonistas, bem como na iniciativa humana que permeia todo o texto – ou seja, a tomada de decisões de modo a preservar a vida e fugir do estado de calamidade no qual o mundo se encontra. Também se evidencia nos diversos esforços discursivos da obra em justificar e enaltecer o amor erótico/romântico frente à repressão institucional (BOCCACCIO; GUIMARÃES, 2003).

Como descrito por Cappelli (2019), o Decameron se desenvolve como uma criação, que não pretende negar a incompreensibilidade e o mistério do mundo, mas revelar a possibilidade de desenredar-se mesmo sem escapar dela. Segundo esta compreensão, o romance, além de ilustrar a complexidade da realidade, apresenta maneiras outras de vivê-las. É um pequeno mundo complexo em si mesmo, uma “obra-mundo” que se constrói na interseção de diversos pontos de vista e, por isso, não pode ser fechado em nenhuma teoria, sendo dialógico. Por esse motivo, Cappelli (2019) afirma que a obra se destaca como essencialmente *antidogmática* enquanto alternativa à teoria, mas ainda assim sempre precisa na sua descrição de mundo, mesmo sendo um sistema aberto. A partir dessa complexidade e, em razão de sua estrutura, sempre problematiza a opinião dominante e a teoria como fechamento definitivo do real. De certa forma, cada romance, pelo simples fato de ser romance, na medida em que revela o caráter precário do que está estabelecido como norma, através de sua abertura ao outro, opondo-se às teorizações terminadas, mantém uma conexão com o mistério. Isto significa que o romance é teológico mesmo não correspondendo e até mesmo problematizando aquilo que, tradicionalmente, a teologia considerada ortodoxa tem afirmado. Ele opera muitas vezes um deslocamento teológico em que, a partir da perspectiva dialógica, descentraliza as afirmações outrora estabelecidas e fixadas.

Em meados de 1980, o teólogo Josef Imbach afirmava que, numa visão de conjunto da literatura contemporânea, fica claro o interesse de muitos escritores pelo Jesus histórico e, ao mesmo tempo, uma forte indiferença, ou mesmo oposição, ao Cristo da fé, tal qual anunciado pelas Igrejas cristãs. Mais ainda, observou que “acontece [...] frequentemente que Jesus seja apenas o objeto indireto do tratamento literário, na medida em que os autores falam, por exemplo, dos possíveis efeitos ou ainda da falta de efeitos da sua mensagem” (GESÙ, 2005; BARCELLOS, 2003).

Na percepção de Silva (2008), literatura e religião mantêm vínculos estreitos, visto que ambas estão relacionadas à crença. O investimento individual nessas duas práticas, percebido como uma necessidade íntima, surge da confiança e do desconhecimento coletivos de que esses objetos são portadores. Criação e criador são, nas esferas religiosa e artística, produtos e produtores pela inspiração. Os múltiplos intercâmbios entre o glossário da

arte e a linguagem sacramental atestam essa homologia. O ponto nodal da existência (social) da literatura, como o da religião, reside, sobretudo, na capacidade dessas práticas de se afirmarem como realidades transcendentais, isto é, relacionadas a uma lógica que não pertence ao domínio da causalidade, do explicável (escaparia a toda racionalidade exterior). Tentar compreender as relações da religião e da literatura é debruçar-se sobre esses dois sistemas de crenças, cujas lógicas próprias partilham um poder análogo: o de colocar em ordem o mundo. Esses dois universos são geridos por uma magia coletivamente produzida, consolidados em instituições e, por vezes, erguidos em dogma. Magia reconhecida pelos indivíduos crentes seja no poder da literatura, seja no poder da religião, não obstante, a busca da objetivação pelas ciências sociais seja mais evidente nesses dois domínios. Para compreender tais universos, não se deve cair nem em uma visão que reduz as lógicas desses espaços aos meros interesses dos autores, nem no ponto de vista inverso, igualmente redutor, que elimina os móveis de poder e as lutas decorrentes desses. Esses determinam, em parte, as tomadas de posição, sem esquecer que o campo literário, espaço de “mediações” das “determinações sociais que se exercem sobre a literatura”, vê a literatura “elaborar-se aí segundo a lógica das mediações próprias a esse espaço” (SILVA, 2008):

Não sei se a vida é pouco ou demais para mim. Não sei se sinto demais ou de menos, não sei se me falta escrúpulo espiritual, ponto-de-apoio na inteligência, consanguinidade com o mistério das coisas, choque aos contatos, sangue sob golpes, estremeção aos ruídos, ou se há outra significação para isso mais cômoda e feliz. Seja o que for, era melhor não ter nascido, porque, de tão interessante que é a todos os momentos, a Vida chega a doer, a enjoar, a cortar, a roçar, a ranger, a dar vontade de dar gritos, de dar pulos, de ficar no chão, de sair para fora de todas as casas, de todas as lógicas e de todas as sacadas, e ir ser selvagem para a morte entre árvores e esquecimentos, entre tombos, e perigos e ausência de amanhã, e tudo isso devia ser qualquer coisa de mais parecida com o que penso ou sinto, que eu nem sei qual é, ó vida (PESSOA, 1985; SILVA, 2008).

Ao penetrar no cerne de uma obra, o sistema interpretativo freudiano, que tem como fulcro ontológico as neuroses vividas pelo artista, foi rebatida por Carl Jung. Desse modo, se as ciências humanas devem contribuir para o trabalho literário, elas não devem extrair relações causais de certas obras, pois se este fosse o caso, toda crítica da arte e toda estética seriam amputadas. Segundo Jung, a escola freudiana entende que todo artista possui uma personalidade limitada, infantil e auto-erótica. Esse julgamento poderia ser validado para o artista enquanto pessoa, mas de modo algum para o artista que há nele. O artista não é nem autoerótico, nem heteroerótico, nem mesmo erótico, visto que ele habita, em última instância, uma realidade viva, pessoal, inumana e até mesmo sobre-humana. O artista é sua obra e não um ser humano (SILVA, 2008).

Como apontado por Cantarela (2015), as pesquisas em Teopoética têm sido contestadas por uma certa dúvida acerca de seu valor acadêmico. São muitas as perguntas que

representam essa incerteza: “(a) Como destacar os valores existenciais manifestos pelas obras literárias, de interesse à antropologia teológica, sem desprivilegiar seus traços formais, característica inalienável da arte? (b) Como dar sustentação acadêmica a textos que, a despeito de representarem boa reflexão antropológica, apresentam-se demasiadamente ensaísticos? Sob que pressupostos os textos literários poderiam ser utilizados como fonte de pesquisa também para as Ciências e para a Religião? Ou, em outras palavras: (c) que interesse poderia ter para o campo de estudo do cientista da religião a encenação literária do fato religioso?” (CANTARELA, 2015).

Em um enfoque mais particular, a dificuldade dessas questões está relacionada ao grau adequado de cientificidade atribuível à Teologia e às Ciências da Religião, por mais que se autocompreendam como áreas acadêmicas consolidadas (CANTARELA, 2015). Frente a esses desafios, uma das primeiras exigências para a realização do que se pode avaliar como uma “boa leitura”, em Teopoética, diz respeito à clareza e à informação mínima relacionadas às escolhas que envolvem o tema ou o texto literário objeto da pesquisa e os vieses a partir dos quais os recortes são feitos (CANTARELA, 2015).

Bachelard lembrava que racionalizar a literatura não era função da investigação literária. Sua finalidade seria maravilhar-nos, fazendo-nos viver as grandes imagens (SILVA, 2008). Ou ainda, decifrar o que poderia estar “no fundo” das formas literárias, debaixo da superfície esperando para ser interpretado ou re-descoberto.

A verdadeira crítica seria uma perpétua aventura do conhecimento. Dito de outra maneira, deve-se estudar aquilo que tenha sido anteriormente sonhado; a ciência começa mais com um devaneio do que com uma experiência, e são precisas muitas experiências para afastar todas as brumas do sonho (BACHELARD; BRAGA, 1989). No que tange à Poesia, é indispensável a percepção de que o longo esforço para interligar e construir pensamentos é ineficaz: é preciso estar presente à imagem no momento da imagem (BACHELARD, 2008; SILVA, 2008).

Foucault (2001), em “*O que é um autor?*”, também coopera com tal concepção. Em sua compreensão, a obra não se reduz ao que o autor escreveu, mas é integrada pelas ressonâncias que foi capaz de produzir na sociedade e na cultura (SILVA, 2008).

Segundo a “teologia da cultura”, proposta por Tillich e outros teólogos, consideram-se teológicas, em sentido amplo, aquelas criações culturais que tratam de seu objeto enquanto ele pode se tornar questão de preocupação última para nossa existência (TILLICH, 1984). Discutindo a respeito desse “conteúdo” da teologia, Paul Tillich dá exemplos de “preocupações preliminares” que podem se tornar em objeto possível da teologia. Nas palavras do autor, “quadros, poemas e música podem se tornar objetos da teologia, não sob o ponto de vista de sua forma estética, mas de seu poder de expressar, em e através de sua forma estética, alguns aspectos daquilo que nos preocupa de forma última” (TILLICH,

1984). Na mesma direção, também Boff afirma que a teologia passa por mediações como a poesia e o canto: “a fala da fé, se não é ‘apofântica’ (declarativa, judicial), será sempre uma fala semântica, ou seja, sensata, significativa” (BOFF, 1998; CANTARELA, 2015).

Em ambos os teólogos citados, observa-se que estabelecem uma nítida distinção entre conteúdo (teológico) e forma (poética). Em Tillich, a “forma estética” é meio “em e através” do qual nossa preocupação última poderá se expressar. “O sagrado necessita ser expresso e só pode ser expresso através do secular” (TILLICH, 1984).

4 NO PRINCÍPIO ERA O VERBO, (...) E O VERBO ERA DEUS.¹

“Quem possui arte e ciência tem religião; quem não as possui, precisa de religião.”

- Johann Wolfgang von Goethe

4.1 DANTE ALIGHIERI



Figura 4.1 – Dante Alighieri (1265-1321)

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/ba/Dante03.jpg>>

Dentro da perspectiva de Gaspari et al. (2012), estudar a *Divina Comédia* representa a possibilidade de se perceber o verdadeiro papel que a literatura pode exercer na sociedade e no mundo. Em sua grande obra, Dante empregou a força de sua própria cultura manifestada através do povo, utilizando o gênero apocalíptico e o italiano vulgar como seus instrumentos para combater a ignorância e a prepotência intelectual de sua época. Logo, assim como os profetas bíblicos tiveram a possibilidade de ver e de falar a respeito de coisas não presenciadas por nenhum outro ser vivente, Dante também profetizou e alcançou a alma humana como poucos autores fizeram (GASPARI et al., 2012).

Na história medieval, Dante foi o primeiro autor a se colocar no papel de profeta que, inspirado pela graça divina, interpreta uma viagem ao além-túmulo para alertar a

¹ João 1:1

humanidade de seus pecados e colaborar para a reparação das injustiças de seu tempo. Embora ele mesmo visse o seu grande poema como puramente ficcional, ainda assim é preciso reconhecer as verdades profundas nele contidas. Nas palavras de Gaspari et al. (2012), Dante “tinha a sua visão como profética e dada a ele por Deus, como uma graça recebida, para que ele, enquanto homem, ainda vivo sobre a terra, pudesse revelar esta mensagem a ser descoberta e apresentá-la aos homens, com o objetivo de redimir o mundo de suas culpas e, assim, voltar ao caminho do ‘bem’”. É por isso, dizem os autores, que o problema da salvação individual e da queda da humanidade em pecado em decorrência de uma Igreja corrompida é o nó central da reflexão religiosa de Dante – aquele que buscou responder aos problemas existenciais que enxergava, especialmente a temática da justiça divina. Mediante essa situação, ele foi capaz de representar as pessoas em seu sofrimento de forma muito realista, e descrições dessas cenas podem ser encontradas em versos como os seguintes (GASPARI et al., 2012):



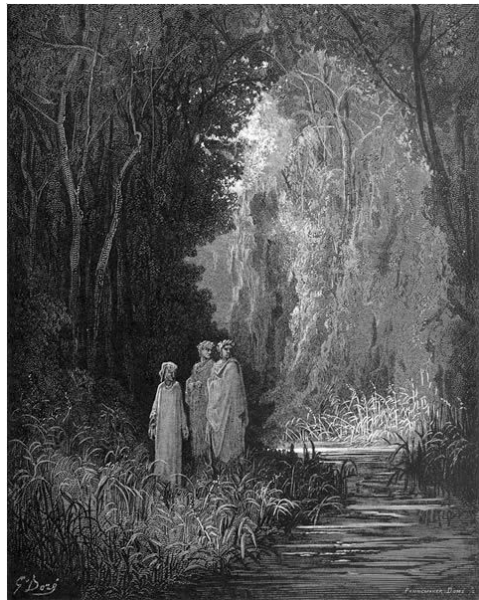
Figura 4.2 – Dante e Virgílio entrando no Inferno. Em sua inscrição, lê-se: *“Por mim se vai à/ cidade dolente,/ por mim se vai à eterna dor,/ por mim se vai entre a perdida gente./ Justiça moveu o meu alto feitor;/ fez-me a divina potestade,/ a suma sapiência e o primeiro amor./ Antes de mim não foram coisas criadas/ senão eternas, e eu eterna duro./ Deixai toda esperança, vós que entraís.”* Inferno, Canto III, Linhas 1-9.

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3e/Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_8_-_Canto_III_-_Abandon_all_hope_who_enter_here.jpg>

Suspiros, choros, gritos escutei
 ressoando no ar baço de estrelas,
 de quando ao começar também chorei.
 Línguas várias, horríveis falas delas,
 e palavras de dor, acentos de ira,
 vozes altas e roucas, batedelas.
 (Inf. III, vv. 22-27)

“Sois novos e por eu rir, adivinho”
 começou ela, “neste lugar eleito
 à humana natureza por seu ninho,
 que o espanto vos fará algo suspeito;
 mas luz nos dá o salmo *Dilectasti*
 a dissipar na mente as trevas feito.
 (Purg. XXVIII, vv. 76-81)

e este acto do céu me veio à mente
 quando o sinal do mundo e de seus reis
 no bento rosto foi sendo silente;
 pois todas essas vivas luzes eis,
 luzindo mais, começam os meus cantos
 que à memória me vão sendo revéis.
 (Par. XX, vv. 7-12)
 (ALIGHIERI, 2011a)



(a) Purgatório, Canto XVIII, Linhas 22-24. O Paraíso Terrestre (Jardim do Éden). Ilustração de Gustave Doré (séc. XIX). “*Vossa apreensão de um ente veraz/ tira a intenção e em vosso imo a declina,/ e a alma assim volta-se-lhe já faz*”.

Fonte: <<https://i.pinimg.com/originals/09/81/6d/09816dac2cf20f22c3cc9309ec4d3b54.jpg>>



(b) Paraíso, Canto XX, Linhas 10-12.

Fonte: <https://2.bp.blogspot.com/-HXibBNLY0gA/XJUxzNNJUwI/AAAAAAAAAFd0/xjHivCsxCNQL2ftoZVZYYNq_khGIGUQzwCLcBGAs/s1600/Par.%2Bcanto%2BXX-%2BG.%2BDor%25C3%25A9.jpg>

Figura 4.3

Ainda que as referências aos livros de Gênesis e Salmos apareçam mais na obra, também fica evidente que o discurso profético é um elemento constitutivo muito forte da Divina Comédia. Na visão de Carmelo 2007, a grande razão da viagem mística e simbólica

na qual o protagonista embarca está no fato de o autor propor uma “redenção moral da humanidade que via submetida ao apego dos bens terrenos e às paixões mundanas e, portanto, destinada à perdição eterna [...]”. Logo, a descrição figurativa do além-túmulo teria um propósito essencialmente salvífico, de modo que a Comédia pode ser considerada como um grande livro escrito para a salvação moral e a libertação de uma época pela graça de Deus – implicando Dante como um poeta absolutamente cristão e convicto, atuando como um “porta-voz moral e cultural, no sentido mais alto e com força doutrinal e poética excepcional do espírito da Idade Média, ansiando não ao gozo dos bens terrenos ou temporais, mas àqueles celestiais, segundo a mensagem cristã” (CARMELO, 2007; GASPARI et al., 2012).



Figura 4.4 – Dante e Virgílio no Inferno de W. A. Bouguereau

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/2/27/William_Bouguereau_-_Dante_and_Virgile_-_Google_Art_Project_2.jpg/1200px-William_Bouguereau_-_Dante_and_Virgile_-_Google_Art_Project_2.jpg>

Por isso, a teologia desse contexto não precisa ser compreendida como uma regra e sim como um recurso entre tantos outros usados pelo autor. Bloom (2012) afirma que o peregrino Dante e o guia Virgílio não são simplesmente o poeta Dante e o poeta Virgílio, assim como a dama celestial Beatriz não é só Beatriz. Todos eles são representações extraordinárias não de algum código teológico, mas de uma história ou mito intensamente pessoal: ousado, ambicioso e declaradamente profético. Dante não demonstra ambições de defender uma vertente teológica (isto é, ser paulino, agostiniano ou tomista), só de profetizar de sua posição de poeta (BLOOM, 2012; GASPARI et al., 2012).

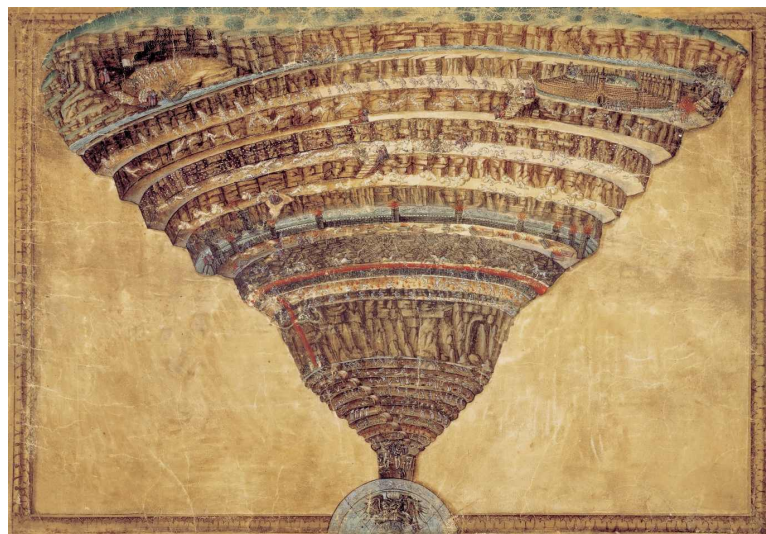


Figura 4.5 – Mapa do Inferno de Sandro Botticelli

Fonte: <<https://santhatela.com.br/wp-content/uploads/2020/11/botticelli-mapa-do-inferno-d.jpg>>

O espírito de Dante denota um sentimento de mundo fundado sobre uma fé muito grande, um juízo seguro e uma grande força de vontade. Para o homem moderno, é uma questão imprescindível conhecer suas origens, seu propósito existencial e seu destino final, mas Dante ocupa um quadro distinto: o problema central de sua obra é conhecer o lugar limitado que a humanidade ocupa no universo, que é criado e dominado por Deus. Ou seja, para Dante o homem não é nada sem Deus. Tanto que Dante vê a Deus no “Homem”, e mais evidentemente ainda na própria Beatrice.

O jovem Dante Alighieri, ao ver Beatrice Portinari, sentiu seu espírito tremer violentamente e ouviu-o gritar: “Um deus mais poderoso que eu vem me governar”. A partir desse momento, foi governado por seu amor a Beatrice, que assumiu o comando devido ao poder que minha imaginação lhe deu (ALIGHIERI, 2011b). Beatrice continuou sendo a imagem do amor divino para Dante, que, na Divina Comédia, descreve uma viagem imaginária pelo Inferno, Purgatório e Paraíso e mostra como chegou a uma visão de Deus.

Ao longo do poema, Dante vai aos poucos expurgando a narrativa de imagens sensuais e visuais. As descrições vividamente físicas do Inferno cedem lugar à difícil ascensão emocional pelo monte Purgatório até o Paraíso terrestre, onde Beatriz o censura por ver seu ser físico como um fim em si mesmo: ao contrário, devia tê-la visto como um símbolo ou avatar que lhe apontava o caminho para fora do mundo e para Deus. Quase não há descrições físicas no Paraíso; até as almas bem-aventuradas são elusivas, lembrando-nos que nenhuma personalidade humana pode ser o objeto final de nosso anelo. Por fim, as frias imagens intelectuais expressam a absoluta transcendência de Deus, que está além de toda imaginação. Dante foi acusado de pintar um frio retrato de Deus no Paraíso, mas a abstração nos lembra que nada sabemos sobre ele (ARMSTRONG, 2017).

Dante, ainda, devido a um sonho com sua amada, escreve seu primeiro soneto da “*Vida nova*” com Beatriz quase completamente divinizada.

A toda alma gentil ou que no peito
sinta vibrar os versos que hora digo,
solicito que fale-me a respeito,
saudando o Amor, nosso comum amigo.

Já era aquela hora em que, ao leito,
se recolhem todos, menos o céu antigo,
com seus astros, quando me vi sujeito
ao vulto de um Amor quase inimigo.

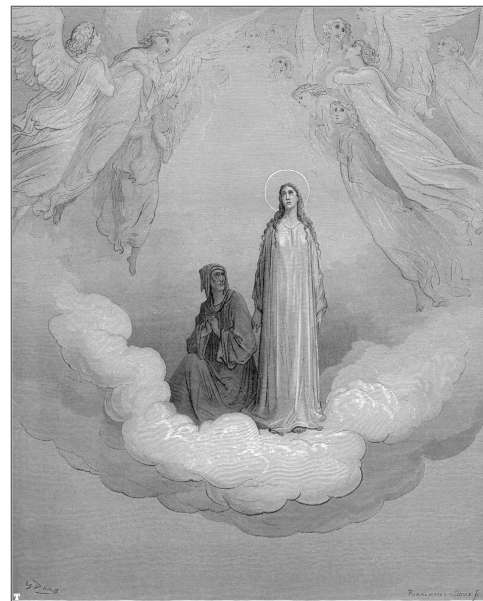
Afetava alegria, ao comprimir
meu coração na mão, tendo nos braços
minha senhora, em panos, a dormir.

Depois a despertava e ela, aos pedaços,
o coração se punha a consumir.
Chorando, o Amor se volve sobre os passos.
(PIGNATARI, 2006)



(a) Purgatório, Canto XXX, Linhas 32- 33 (Senhora me surgiu, em verde manto/ Vestida com a cor da chama viva.)

Fonte: <<https://i.pinimg.com/originals/9a/26/3f/9a263f16f8fffded01431a09af16ee6.jpg>>



(b) Paraíso, Canto XXI, Linhas 1-2 (Sendo meus olhos outra vez no vulto/ da minha dama.)

Fonte: <<https://i.pinimg.com/originals/d1/18/32/d1183206e22d70bfaa4a2e9448ece31a.jpg>>

Figura 4.6

Ainda dentro das considerações de Gaspari et al. (2012), vê-se que toda a estrutura simbólica da Divina Comédia, tanto em seu desenho figurativo como na sua organização

de conceitos morais, se fundamenta em uma aceitação completa da vida cristã assim como ela era concebida na época de sua criação. Nesse sentido, na escrita de Dante, também é fato que o misticismo religioso e a sabedoria teológica vivem em concordância, assim como a forma poética e o sentido teológico se revelam como inseparáveis, mesmo não sendo uma única entidade. Para ele e seu contexto histórico, a religião era algo que representava o “cerne da vida” (GASPARI et al., 2012).

Segundo Costa (2011), no Ocidente medieval, a propagação da crença cristã na vida após a morte se deu a partir do ano mil, e a Divina Comédia serve como um excelente documento histórico que possibilita um estudo aprofundado sobre o tema. Dante Alighieri nasceu em 1265, seguiu a carreira política, mas acabou exilado por desentendimentos políticos, e foi durante este exílio que escreveu esta obra, sendo um conjunto de representações medievais resultantes da união de mitologias com a religião cristã (COSTA, 2011). Escrita no início do século XIV, a obra foi dividida em três partes: o Inferno, o Purgatório e o Paraíso. Como diz Costa (2011), tais modelos de ambientes do pós-morte são descritos detalhadamente por Dante. Diante disso, torna-se evidente a importância deste poema como o reflexo de toda uma cosmovisão que era então vigente, uma vez que, como ressalta o autor, “a compreensão e a pesquisa de uma obra literária são de extrema importância para a expansão do conhecimento de uma mentalidade construída por uma sociedade, por possibilitarem a apreensão de simbologias, signos e estruturas sociais que eram predominantes na época em que foi escrita, resultando na agregação e expansão da narrativa e do conhecimento historiográfico” (COSTA, 2011).

A história cultural procura novos métodos de compreender os pensamentos e representações por meio de práticas sociais, ritos, símbolos e crenças que foram organizados por determinada sociedade para construir uma compreensão de mundo. De acordo com Falcon, “[...] o historiador poderá, no entanto, ater-se ao fato de que é possível reunir os chamados aspectos culturais em função de duas modalidades ou concepções básicas: as práticas e as representações culturais” (FALCON, 2002; COSTA, 2011). As práticas culturais, por sua vez, são obras, realizações ou instituições que organizam e caracterizam a vida de uma sociedade, possibilitando uma identidade. As representações são as ações mentais e espirituais dessas práticas sociais que se centram na cultura e no coletivo (COSTA, 2011), e o próprio documento do poema a ser explorado nesta parte da discussão remete a todo um conjunto de representações medievais resultantes da união de mitologias com a religião cristã:

[...] as tentativas feitas para decifrar diferentemente as sociedades, penetrando o dédalo das relações e das tensões que as constituem a partir de um ponto de entrada particular (um acontecimento, obscuro ou maior, o relato de uma vida, uma rede de práticas específicas) e considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo (CHARTIER, 2002; COSTA, 2011).

O conceito de representação é a propagação de uma estrutura ou prática social que podem ser tanto específicas quanto abrangentes; é a maneira que os indivíduos encontram para explicar o mundo em que vivem. Compreender isso é essencial quando se busca refletir sobre o que simbolizam os círculos do inferno na obra de Dante. As representações coletivas são apropriadas por determinadas instituições que possuem força no coletivo. Nos dizeres de Chartier (2002), “a apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem.”

O ato de se apropriar consiste em agregar um entendimento de mundo. Quando determinada comunidade adquire determinados usos e costumes ela acaba dando identidade a seus indivíduos e com isso agrega representações de mundo, passa a explicar o inexplicável por meio de signos e representações, de forma que tudo passa a ser representado e tido por ela como real (COSTA, 2011).

A *Divina Comédia* é uma fonte primária que contém autor, título e um período de localização – todos dados que ajudam na delimitação de sua análise. Porém não deixa de ser uma obra literária, o que leva a diversas discussões quanto à sua validade para a ciência histórica. Quando um estudo se depara com uma obra literária, é preciso situá-la em seu período histórico. Esta necessidade de foco possibilita entender a sociedade na qual o documento estava inserido e qual a sua relação com as demais estruturas sociais que marcavam essa época e sua mentalidade particular. Quanto ao objeto desta obra, a problemática que ela apresenta é variada: um dos problemas mais preocupantes é a dualidade entre o real e o imaginário.

“O objeto literário é ao mesmo tempo real e irreal; por isso, contesta o próprio conceito de real” (TODOROV, 2006). Como uma ciência pode se basear num documento fictício, cuja principal característica é a evasão do mundo real e sistemático? A historiografia deve buscar aquilo que está além da história imaginária, pois tudo o que é escrito tem um objetivo específico e, na maioria das vezes, o irreal se junta ao real e, juntos, mudam algumas situações que representam uma tentativa de fuga do mundo terreno, como, por exemplo, o gênero fantástico (TODOROV, 2006). Cada obra literária se encontra situada em seu tempo, de modo que seus autores acabam por imbuir suas obras com características de determinada época, e por isso tais situações devem ser analisadas e pesquisadas para possibilitar a aproximação com a verdade:

O Édipo Rei de Sófocles não é uma versão, entre muitas outras, do mito de Édipo. A pesquisa só pode chegar a termo se, já de início e como primeiro item, tomar em consideração o sentido e a intenção do drama que foi representado em Atenas em 420 a.C. [...] (VERNANT; VIDAL, 2008; COSTA, 2011).

Diante do exposto, faz-se necessário ressaltar que os termos “sentido e intenção”

se referem à intenção expressa por determinada obra, por sua estrutura e organização interna, e não necessariamente à subjetividade do autor – a qual, naturalmente, tem uma acessibilidade limitada por muitas vezes não ser expressa de forma explícita (como em algum documento pessoal, por exemplo). Como este não é o caso com Dante, o enfoque do estudo de Costa (2011) foi voltado para as demais características do objeto. A pesquisa histórica estuda a obra em si, aquilo que ela demonstra acerca de seu objetivo, sua estruturação, o público ao qual se destina. Nas obras literárias, é possível realizar a análise ou crítica de representações sociais que são encontradas nas crenças, religiões, políticas, economias, as quais se baseiam no equilíbrio de mundo construído e delimitado pela sociedade (COSTA, 2011). Os procedimentos de análise, no ápice, próprios à história dos pensamentos são assim mobilizados sobre um outro terreno, para apreender como um grupo ou um homem “comum” apropria-se à sua maneira, que pode ser deformadora, das ideias ou das crenças de seu tempo (CHARTIER, 2002; COSTA, 2011).

Sabe-se que a escrita de uma narrativa atende aos interesses e objetivos do autor. A interpretação desta mensagem pode resultar em entendimentos diversos e frequentemente distorcidos. O texto sobrevive e será lido por diversas gerações, cada uma das quais o interpretará e analisará de acordo com os valores sociais de seu tempo. A compreensão e a pesquisa de uma obra literária são de extrema importância para a expansão do conhecimento de uma mentalidade construída por uma sociedade, por possibilitarem a apreensão de simbologias, signos e estruturas sociais que eram predominantes na época em que foi escrita, resultando na agregação e expansão da narrativa e do conhecimento historiográfico (COSTA, 2011).

Uma história da literatura é, pois, uma história das diferentes modalidades da *apropriação* dos textos. Ela deve considerar que o ‘mundo do texto’ é um mundo de objetos e de performances cujos dispositivos e regras permitem e restringem a produção do sentido. Deve considerar paralelamente que o ‘mundo do leitor’ é sempre aquele da ‘comunidade de interpretação’ (segundo a expressão de Stanley Fish) à qual ele pertence e que é definida por um mesmo conjunto de competências, de normas, de usos e interesses (CHARTIER, 2002; COSTA, 2011).

No poema de Dante, há um grande número de simbologias e interpretações de um mundo do Além-túmulo. Ao formular uma geografia para o inferno composta por nove círculos infernais, o autor diferencia os tipos de pecadores e suas respectivas penas. Dante pode ser analisado como um dos maiores expoentes do processo de representação do inferno medieval. Dessa forma, Costa (2011) emprega a formulação de Chartier (2002) do conceito de *representação* para o estudo da construção desta simbologia em determinado grupo social pertencente à Idade Média.

Dante Alighieri teria nascido em 1265. De acordo com suas obras, pode-se deduzir que teve uma ótima instrução. Quando criança, encontra seu grande amor Beatriz, mas seu

sentimento não é favorecido ao longo de sua vida. Mais tarde, casa-se com Gemma Donati, seguindo as regras de um acordo matrimonial. Inseriu-se na carreira política, passou por grandes dificuldades ligadas a batalhas, e acabou exilado por motivos políticos. Durante seu exílio, o poeta escreve a *Commedia*, que no século XVI passou a ser denominada Divina Comédia. Morre em 1321, na cidade de Ravena.

[...] Dante aprofundou-se no estudo das artes da fala e depois seguiu o caminho das formas. Estudou a risca o *Didascálio* de São Vítor onde a gramática é a ciência do falar sem erro, a retórica é a disciplina para persuadir sobre tudo o que for conveniente e a dialética, aqui substituindo a lógica, é a disputa que distingue o verdadeiro do falso. [...] (STRAPAÇÃO et al., 2010; COSTA, 2011).

Na passagem acima, percebe-se que o poeta cursou o *trivium*, estudo que possibilitava a compreensão das artes superiores e oferecia o conhecimento da palavra. Após este processo cognitivo ele passou a ter acesso ao *quadrivium*. Pela leitura da Divina Comédia, é possível reconhecer as Sete Artes Liberais e sua profunda inteligência e cultura. O nome ‘*Commedia*’ se deve justamente por sua contraposição ao ideário da tragédia grega, na qual se tem a ascensão no início e a tragédia no fim, enquanto na comédia têm-se as dificuldades e punições no início e a ascensão e felicidade no final (SANGUINÉ et al., 2008). Algo extremamente interessante é que o próprio poeta é personagem de sua prosa: o Dante-personagem transita pelo inferno, purgatório e paraíso em busca de salvação e de Beatriz.

Para Costa (2011), a grande originalidade deste poema reside no sentido em que é possível localizar o próprio autor em suas falas e idealizações. O poeta escreve de uma maneira que transporta o leitor para aquele universo, único e extremo, ao real, pois todas as falas do Dante-personagem e seus sentimentos mostram o quanto aquilo é real. De fato, o poeta queria que o leitor se preparasse para enfrentar a morte, recomendando-lhe que tomasse todos os cuidados durante a vida. Além disso, a obra contribuiu fortemente para a consolidação da língua italiana, deixando-a extremamente bela e adequada ao período no contexto europeu (COSTA, 2011).

Segundo Gangui, a Divina Comédia é de extrema importância para a compreensão da astronomia no período medieval, pois o inferno, o purgatório e o paraíso compreendem esquemas constituídos e analisados com base em estudos cosmológicos, mostrando a grandiosidade cultural de Dante. Por todo o texto, o poeta se empenha em mostrar, na maldade do inferno e na perfeição do paraíso, o quanto o homem depende de Deus para a sua salvação. Isso remete à análise temporal do contexto em que ele estava inserido: em plena Idade Média, movimentos cruzados aconteciam, a Igreja era o foco de discussões diplomáticas e políticas, e somente nela a população encontraria a salvação, sendo o pecado a passagem para o Inferno. A fé unia-se ao medo e assim se formavam demônios e

crenças monstruosas que se constituíam com base em mitos antigos. Diversos monstros pertencentes a mitos gregos e romanos estão presentes na narrativa. A própria concepção de criação dos pontos geográficos centrais está ligada a uma analogia mitológica em que a formação do inferno é explicada pela queda do anjo traidor e a formação do purgatório é consequência desta queda. De acordo com Carmelo Distante, toda a constituição destes locais fantásticos é explicada na obra de Dante e por meio deles podemos compreender a posição religiosa do medievo e até que ponto estas explicações faziam parte ou não da mentalidade popular (COSTA, 2011).

Dante escreveu uma obra na qual sintetiza e ilustra a visão do além-túmulo da sociedade medieval. O caráter ilustrativo de sua escrita facilita o estudo, envolvendo uma geografia dos três principais locais que estruturam a concepção de pós-morte da religião cristã: o inferno, o purgatório e o paraíso (COSTA, 2011). No caminho do inferno, Dante é guiado pelo poeta romano Virgílio, o qual será o seu guia no reino do demônio e no purgatório (COSTA, 2011).

E eu então: “Poeta, me concede
por esse Deus que tu não conhecestes,
para que eu fuja o mal e o mal que o excede,
que tu me leves lá onde disseste,
à porta de São Pedro, ora te rogo,
e a esses que tão triste descreveste.”
(Inf. I, vv. 130-135)
(ALIGHIERI, 2011a)

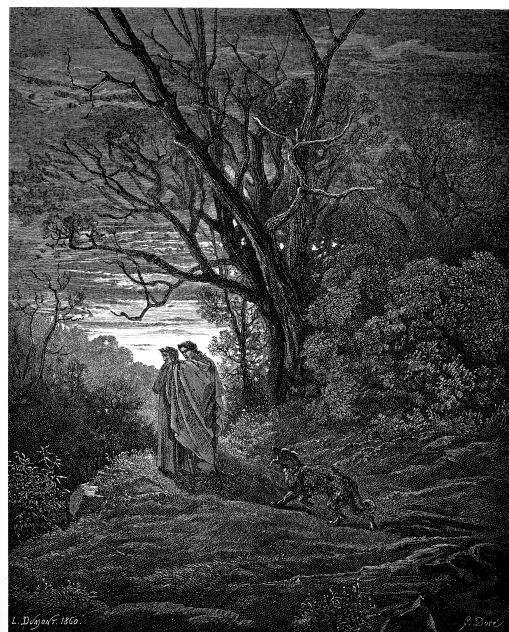


Figura 4.7 – Inferno, Canto I, Dante conhece Virgílio.

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/34/Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_4_-_Dante_meets_Virgil%29.jpg>
Fonte: Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_4_-_Dante_meets_Virgil%29.jpg>

Dante retrata o inferno como uma grande cratera que vai se afunilando até o centro da Terra, onde está Lúcifer, o rei do inferno. O local é dividido em nove partes, em cada uma das quais estão mergulhados os culpados por um dos quatro pecados graves (incontinência, violência, fraude, traição). As penas pioram à medida que o observador se aproxima do centro da Terra:

O Inferno é a primeira parte do texto. É concebido como uma bocarra aberta, que dá para uma cratera em forma de cone, indo da superfície para o centro da terra formado por nove círculos, mais o limbo. Esta cratera possui três amplas divisões, que muitos intérpretes e comentaristas desejam demonstrar que esses pecados correspondem ao conjunto dos elementos elencados por Aristóteles para o mal: disposição à incontinência, disposição à bestialidade e a disposição à malícia.[...] (STRAPAÇÃO et al., 2010; COSTA, 2011).

O inferno é constituído de nove círculos. O primeiro é o limbo, onde ficam as almas de pessoas nascidas antes de Cristo, crianças e não batizados e onde não há castigo. Os demais círculos podem ser analisados na seguinte passagem, que é o começo de suas manifestações:

Assim baixei do circulo primeiro
ao segundo, que área menor cingia
mas tanto mais em dor punge certo.
(Inf. V, vv. 1-3)
(ALIGHIERI, 2011a)

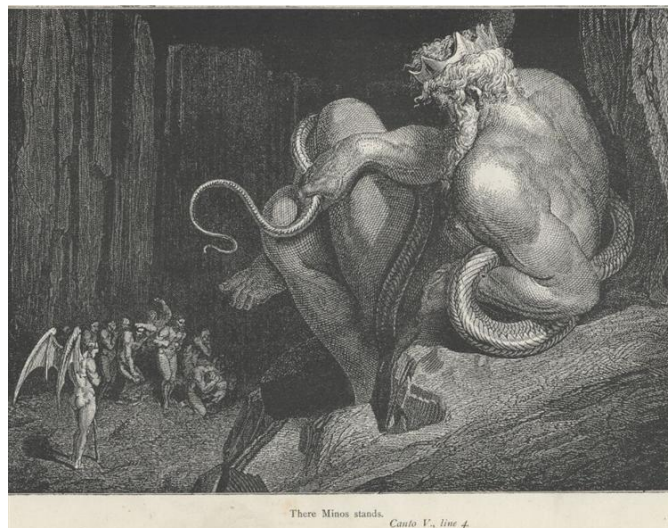


Figura 4.8 – – Inferno, Canto V, Linhas 4-6, Rei Minos (Minos lá era horrível que rangia:/ a examinar as culpas logo à entrada;/ conforme julga e manda, a cauda o estria.)

Fonte: <<https://uploads8.wikiart.org/images/gustave-dore/inferno-canto-5.jpg!Large.jpg>>



Figura 4.9 – Inferno, Canto V, Linhas 73-75, Francesca di Rimini (E comecei: “Poeta, aos dois primeiros,/ bem quisera eu falar, que juntos vão/ e ao vento me parecem tão ligeiros.”)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/f/f3/Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_15_-_%28Canto_V_-_Francesca_di_Rimini%29.jpg/800px-Gustave_Dor%C3%A9_-_Dante_Alighieri_-_Inferno_-_Plate_15_-_%28Canto_V_-_Francesca_di_Rimini%29.jpg>

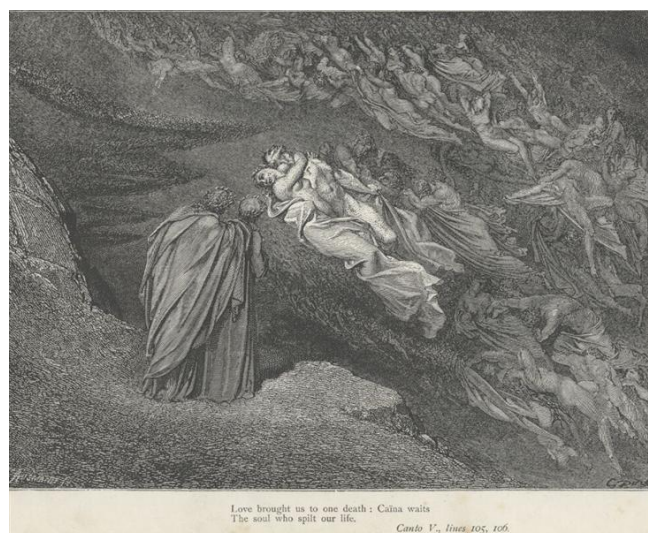


Figura 4.10 – Inferno, Canto V, Linhas 106-108. Virgílio e Dante observam as almas condenadas pelo pecado da luxúria sendo carregadas pelo vento. No primeiro plano, Paolo e Francesca. Ilustração de Gustave Doré (séc XIX). (E amor nos conduziu a uma só morte:/ Caína ao que matou dá recompensas./ Suas falas nos chegam desta sorte).

Fonte: <<https://uploads1.wikiart.org/images/gustave-dore/inferno-canto-5-1.jpg!Large.jpg>>

Cada um dos quatro pecados graves pertence a um círculo. A incontinência está presente do segundo ao sexto círculos; a violência encontra-se no sétimo; a fraude no oitavo, que se divide em dez fossos, e a traição está no nono e último círculo. Dante inseriu cada um dos sete pecados capitais no inferno, colocando-os nos círculos aos quais pertencem e estabelecendo penas e castigos para cada tipo de pecado. O poeta fala sobre as ações dos pecadores quando eram vivos, e propõe que os leitores vivam corretamente e não esperem pela morte, pois a busca pela salvação inicia-se na vida. Ele deixa isso claro à medida que adentramos o seu mundo criativo: as leis são divinas e o inferno funciona de acordo com leis que punem aqueles que não viveram de forma correta, que realizaram maldades e não se preocuparam com a salvação divina (COSTA, 2011):

[...] A busca por ultrapassar os limites da morte povoa o Inferno de Dante, que comunica e possui suas próprias regras comunicadas internamente, além de toda uma organização que dita quem fez o quê e que punição merece e lhe será dada, segundo o julgamento superior (SANGUINÉ et al., 2008; COSTA, 2011).

Todas as almas danadas são julgadas por um sistema infernal em que um demônio as rebaixa de acordo com o seu pecado, direcionando cada uma ao círculo correspondente. Essa geografia do inferno busca revelar as punições, todas as quais são impostas de acordo com o pecado de cada um. Assim, Dante tenta demonstrar que durante a vida a pessoa está sendo julgada por algo divino, e caso ela falhe inúmeras vezes, realmente não haverá volta e ela será julgada pelas leis do inferno – um entendimento totalmente conforme ao pensamento religioso medieval. Compreender a composição dos círculos, suas funções e simbologias, é essencial para o entendimento do funcionamento da mentalidade popular e até mesmo eclesiástica do período (COSTA, 2011).

A mentalidade medieval formava uma imagem de um Deus que pune, de modo que a punição da alma será tanto maior quanto maiores forem os pecados que a pessoa comete em vida. O medo do inferno fazia parte de mitos populares e da própria religião cristã. Entender a imagem que Dante forma sobre o inferno e suas leis é um meio de compreender a vida medieval no âmbito espiritual, mitológico e demoníaco (STRAPAÇÃO et al., 2010). Todo mito popular baseia-se em mitos que se estabeleceram e fazem parte de uma determinada cultura. Neste caso, estes mitos são novamente lembrados no inferno de Dante, no qual se encontra a maioria das criaturas, ou para punir, ou para servir, ou para pagar por seus pecados. Esta noção é plenamente plausível para o período, e o estudo desse quadro hierárquico infernal permite entender a composição da sociedade medieval nos âmbitos espiritual, político e religioso. A simbologia acerca do inferno e de seus demônios estimulou a pesquisa sobre o cotidiano medieval. No início do século XI, o diabo passa a participar mais ativamente das representações coletivas (NOGUEIRA, 2002). A construção do medo perante algo monstruoso ou desconhecido era difundida

entre a maioria da população, de modo que a própria instituição eclesiástica moldou um maniqueísmo perante Deus e o Diabo, colocando em discussão a salvação e a espiritualidade do homem (COSTA, 2011):

Esta grande divisão dominava a vida moral, a vida social e a vida política. A humanidade encontrava-se dividida entre estes dois poderes divergentes e irreconciliáveis. Se um ato fosse bom, provinha de Deus; se fosse mau, vinha do Diabo. No juízo final os bons irão para o Paraíso e os maus serão lançados no Inferno. Só muito tardiamente a Idade Média veio a tomar conhecimento do Purgatório [...] (GOFF, 2005; COSTA, 2011).

O estímulo à pesquisa destas representações religiosas do destino da alma no pós-morte despertou o estudo aprofundado das questões espirituais. A ‘Divina Comédia’ é uma importante fonte de saber de uma sociedade que estava envolvida pelo pecado e também pela preocupação com a vida após a morte (COSTA, 2011). Ao descerem para os demais círculos, Virgílio, guia do Dante-personagem, informa sobre a localização de cada um deles. As simbologias dos locais do inferno estão dispostas ao longo de toda a obra. Dante fortalece esses signos ao escrever por meio de imagens:

Em grande parte do Inferno aparecem episódios biográficos e acontecimentos pessoais que são examinados por Dante. É ali que veremos como os demônios tratam de forma implacável os condenados e de que maneira os traidores são considerados os piores entre os pecadores. Ali estão confinados o anjo rebelde Lúcifer, que devora eternamente Judas, o traidor de Cristo, fundador da Igreja; e Brutus e Cássio, os traidores de Júlio César, o fundador do Império de Roma. As cenas descritas por Dante no Inferno impressionam pela força e pela capacidade imaginativa do poeta (STRAPAÇÃO et al., 2010; COSTA, 2011).



73

"LO!" HE EXCLAIMED, "LO! DE! AND LO! THE PLACE
WHERE THOU HAST NEED TO ARM THY HEART WITH STRENGTH!"
FROM DANTON, 1800, IN 18

Figura 4.11 – Inferno, Canto XXXIV, Linhas 20-21 (“Esta é Dite”, dizendo, “e eis o cabouco/ onde convém que a fortaleza te arme.”)

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/64/The_Vision_of_Hell%2C_by_Gustave_Dor%C3%A9.jpg>

Durante a caminhada dos personagens pelo inferno, diversas pessoas são apresentadas, algumas das quais conheceram de fato o próprio protagonista. A compreensão das representações destes círculos muitas vezes é encontrada nas conversas entre o pecador e o Dante-personagem, e muitas dessas pessoas estão inseridas no contexto histórico do período (COSTA, 2011).

O inferno de Dante é recheado de simbologias numéricas, visto que na Idade Média os números possuíam muitos significados místicos. De acordo com Carmelo Distante, “o esquema métrico e o número de cantos correspondem a um múltiplo de três, número que simboliza [...] a crença sem silogismos defectivos no Pai, Filho e no Espírito Santo [...]” (ALIGHIERI, 2011a). Segundo Nogueira, “no fim da Idade Média os demônios povoaram o mundo em profusão. ‘Qual o seu número exato?’, perguntavam-se os 2265 demonólogos, na tentativa de delimitar as possibilidades de intervenção dos espíritos malignos” (NOGUEIRA, 2002; COSTA, 2011).

A simbologia dos números está inserida nos círculos do inferno dantesco, assim como nos pecados especificados para cada círculo. Com o avanço da historiografia da História Cultural, diversas pesquisas sobre as representações coletivas possibilitam grandes resultados acerca da construção e concepção de mundo de determinada sociedade. O tema do inferno e sua construção incitam a curiosidade das pessoas quanto à sua punição (COSTA, 2011):

Mais do que nunca, a salvação dos homens e das mulheres depende do resultado de um conflito constante. O do combate entre as virtudes e os vícios. As virtudes são representadas como cavaleiros fortemente armados, e os vícios como guerreiros pagãos desordenados. O mundo do pecado está, mais do que nunca, dominado pelas agressões do diabo, esse ‘inimigo do gênero humano’, que está solto durante este período, em que atinge uma grande popularidade e desperta temores aumentados (GOFF, 2007; COSTA, 2011).

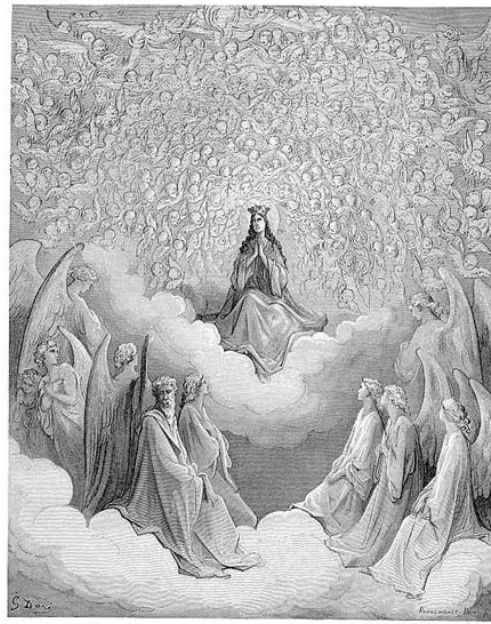
A pesquisa em torno da compreensão da representação dos círculos do inferno agrega conhecimento sobre o período medieval, as concepções sobre o livre-arbítrio, a memória, o pecado, o ato de punição, a espiritualidade, a devoção, o medo, a morte e diversos outros conceitos (COSTA, 2011). Em vista disso, é interessante notar que no quarto céu, o do Sol, estão guardadas as almas dos sábios e dos doutores da igreja, que formam dois círculos em volta dos visitantes e cantam. Aqui é o dominicano Tomás de Aquino quem fala, apresentando-se e também aos outros onze sábios (GASPARI et al., 2012):

Este que a minha destra é já contínuo
mestre e irmão me foi, e ele é Alberto
de Colónia, e eu sou Tomás de Aquino.
E se dos outros mais queres ser certo,

teu rosto venha atrás de meu aviso
à beata grinalda vindo perto.
Esse outro flamejar lá sai do riso
de Graciano, que um e outro foro
tanto ajudou, que apraz no paraíso.
(Par. X, vv. 97- 105).
(ALIGHIERI, 2011a)

Além disso, Dante faz o elogio a São Francisco de Assis, fundador da ordem franciscana – uma figura que é por vezes apresentada como um combatente heroico por ter lutado contra a corrupção trazida pela riqueza, e por vezes alvo de ironias por ter se oposto à obtenção do conhecimento (GASPARI et al., 2012). Também vale ressaltar o misticismo e a arquitetura celestial como elementos expressivos em que o intelecto de Dante tenta traduzir sua visão do divino. O oitavo céu é o das estrelas fixas. São apresentados nesse momento o triunfo de Cristo e de Maria. Cristo é representado por uma luz muito forte, que ilumina a todos os abençoados. Maria também é saudada nesse céu (GASPARI et al., 2012).

vi por sobre milhares de lucernas
um sol que todas elas acendia,
como às vistas o nosso faz supernas;
e pela viva luz transparecia
a luzente substância assim tão clara
no meu olhar, que ali não a sofria.
(Par. XXIII, vv. 28-33). (ALIGHIERI, 2011a)



THE QUEEN OF HEAVEN
 "Thus shall beheld enthroned the Queen / In whom this realm is subject and devoted"
 (Par. XXIII, 116, 117)

Figura 4.12 – Paraíso, Canto XXXI, Linhas 116-117. Rainha do céu (“até que sentar vejas a rainha/ a quem o reino é súdito e devoto.”)

Fonte: <<https://uploads3.wikiart.org/images/gustave-dore/the-queen-of-heaven.jpg!Large.jpg>>

Beatriz, por sua vez, apresenta Cristo nos seguintes termos:

Ali é a sapiência e a possança
 que abriu estradas entre o céu e a terra
 que entre si já distaram longa andança.”
 (Par. XXIII, vv. 37-39). (ALIGHIERI, 2011a)



Figura 4.13 – Paraíso, Canto XIV, Linhas 103-105. A cruz (“Aqui vence a memória quanto atino;/ que tanto lampejava a cruz em Cristo/ que eu não sei encontrar exemplo dino”).

Fonte: <<https://eclecticlightdotcom.files.wordpress.com/2019/08/dorecross14.jpg?w=870>>

Para que Dante possa ver a luz divina, é necessário mais que Beatriz, é preciso a graça do próprio Deus. E é São Bernardo quem intercederá por Dante, através de sua devoção pela Virgem Maria. Ao se colocar na parte mais alta da rosa dos santos, Dante vê a indescritível beleza de Maria. São Bernardo explica a estrutura da rosa dos santos: uma metade está completa e ocupada pelos santos do Antigo Testamento. A outra metade, com lugares ainda livres, está reservada aos santos do Novo Testamento. O número de santos será igual ao de anjos rebeldes que foram jogados no inferno juntamente com Lúcifer. A parte inferior da rosa está ocupada pelas crianças mortas logo após o batismo (GASPARI et al., 2012):

Saibas que abaixo do degrau que mede
a meio o traço às duas divisões
ninguém por próprio mérito tem sede,
mas pelo alheio, em certas condições;
que todos foram almas absolutas
antes de terem veras eleições.
Dos rostos podes vê-lo se os perscrutas
e também pelas vozes pueris,
se já os bem contemplas e os escutas.
(Par. XXXII, vv. 40-48). (ALIGHIERI, 2011a)

Nesse céu, ainda se encontra Eva, considerada a primeira mãe do mundo. Ela, ao

contrário de Adão, não tem voz no poema. Eva, apesar de criada por Deus, é considerada a mulher que abriu a chaga do pecado na humanidade. Nesta dimensão, também está Maria, mãe de Jesus, vista como quem cura a chaga aberta por Eva, porque dá à humanidade o redentor. A virgem simboliza a maternidade. De tal forma, Eva e Maria seriam complementares no sentido de que Eva teria aberto a chaga da humanidade e Maria a teria curado (GASPARI et al., 2012). A hierarquia dos anjos apresentada no Paraíso é um tema igualmente importante na obra, na qual estes seres são responsáveis por transmitir aos outros céus a vontade de Deus, em todas as dimensões das nove hierarquias angelicais: serafins, querubins, tronos, dominações, virtudes, potestades, principados, arcanjos e anjos. Todos giram em torno de um ponto central, que é Deus (GASPARI et al., 2012).

Estas ordens ao alto só admiram
e em baixo vencem tanto que até Deus
atraindo e atraídos se lhe viram.
(Par. XXVIII vv. 127 – 129). (ALIGHIERI, 2011a)



Figura 4.14 – Paraíso, Canto XXXI, Linhas 1-2 (“Assim em forma cândida de rosa/ se me mostrava essa milícia santa”).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/d/d2/Paradiso_Canto_31.jpg/540px-Paradiso_Canto_31.jpg>

A viagem se encerra com a fulguração que Dante tem de Deus:

que minha vista vinha assim sincera,
e mais e mais no raio se entranhava
da alta luz que só por si é vera.
Desde então o meu ver mais aumentava
que o falar nosso, que a tal vista cede;
como à memória tal excesso agrava.
(Par. XXXIII vv. 52-57). (ALIGHIERI, 2011a)

E o que ele vê é tão grande que:

Como é curto o dizer e como é rouco
a meu conceito! e este, a quanto vi,
é tanto que não basta a dizer “pouco”.
(Par. XXXIII vv. 121-123) (ALIGHIERI, 2011a)

4.2 JOHN MILTON



Figura 4.15 – John Milton (1608-1674)

Fonte: <https://freebooksummary.com/wp-content/uploads/2018/08/1148605_1024x1024.jpeg>

A ideia de pecado tem sido eminente no pensamento humano desde os tempos antigos (MIRCEA, 2008). Dentro da cosmovisão cristã, o pecado se originou no Jardim do Éden com a desobediência do primeiro casal. Não obstante, a literatura tem se preocupado em trazer questões hipotéticas para discutir o porquê da rebelião do homem, bem como o desejo de reatar a comunhão perdida com Deus e recuperar o espaço perdido no Paraíso. Uma das obras de grande expressão com este tema é a Bíblia, que contém um dos relatos hipotéticos que narra a queda da humanidade e também serve como o manual que o homem deve seguir para ligar-se novamente ao Criador (SANTOS; MENDES, 2016).

Em “*O Paraíso Perdido*”, John Milton faz uma aproximação maior da narrativa bíblica, ou seja, segue o passo-a-passo de seus acontecimentos. Primeiro, trata da harmonia que havia no céu entre Deus e seus anjos, criados exclusivamente para adorá-lo, depois apresenta a revolta de Satã com o intuito de criar um trono acima do de Deus. Em seguida, são relatadas as consequências de tal intento e a queda de Satã juntamente com os anjos rebeldes e, por fim, o homem se corrompendo com as ideias do Diabo, comendo do fruto proibido e, conseqüentemente, sendo expulso do Jardim do Éden. Neste momento o homem assume uma nova dimensão da vida, não mais com todas as regalias que desfrutava no Paraíso, mas vivenciando as realidades do sofrimento e da dor: “maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida” (Gn. 3:17).

Milton poetiza pormenorizando cada situação, lamentando a tamanha desgraça em que recaiu a humanidade, mas também nos fazendo pensar sobre os infortúnios e a dualidade entre o bem e o mal num lugar em que o Ser Supremo habitava em sua bondade – um quadro que nunca deveria ter sido corrompido em primeiro lugar. São propostas situações hipotéticas que o poeta começa a suscitar no leitor, o qual precisa mergulhar nos meandros das palavras e alcançar o que está para além do que está posto. Milton performa uma espécie de ‘ritual’ para narrar os fatos que precedem a história humana, apoiando-se em outros textos e estilos, como fica nítido em sua busca pela inspiração na *Musa da Verdade*, seguindo o estilo das grandes epopeias (SANTOS; MENDES, 2016).

O mito da perda paradisíaca e o desejo de reaver aquilo que foi perdido são temas simbólicos muito antigos. Na concepção de Eliade (1972), este é arquetípico, porque conta uma história que se constituiu como “verdade” ao longo dos tempos. Acerca disso, Barthes (1999) também afirma que o mito, historicamente, é desde o início “um sistema de comunicação, uma mensagem”, que ganha seu espaço de verdade no meio de um povo ou uma cultura. Pensando-se no conceito de verdade, a invocação que Milton faz para poetizar a revolta de Satã e as consequências que isto trouxe ao homem, o poeta inicia a narração da seguinte forma:

Ó Verdade, única Musa digna do meu canto! Dignai-vos animar minha
inspiração para narrar a história do Pecado Original! Para narrar aquela
cruel desobediência do primeiro homem que, em troca do fruto proibido
e fatal, desterrou do mundo a inocência, introduziu nele os sofrimentos e
a morte, e nos fez perder o Paraíso, até que o Filho do Eterno desceu
humanizado à Terra e nos abriu de novo as portas do Éden! (MILTON,
1995)

Da rebaia adâmica, e o fruto
Da árvore interdita, e mortal prova
Que ao mundo trouxe morte e toda a dor,
Com perda do Éden, “té que homem maior
Nos restaure, e o lugar feliz nos ganhe,
Canta, celestial Musa, que no cume
Do Orebe, ou do Sinai lá, inspiraste

O pastor que encinou a casta eleita,
De como no principio céus e terra
Se ergueram do Caos; ou se o Monte Sião
Mais te encanta, e de Siloé o veio
Que corria p'lo oráculo de Deus
Teu favor invoco à canção ousada
Que em não mediano voo quer elevar-se
Aos cimos de além Hélicon, buscando
Coisas em prosa ou rima não tentadas.
(Livro I, vv. 1-16) (MILTON, 2016).



Figura 4.16 – “A ele o altíssimo/Lançou flamejante do etéreo céu” (PL. I, 44-45).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Paradise_Lost_1.jpg>

Na invocação de seu poema épico, Milton declara que cantará os desígnios de Deus aos homens, implicando que sua narração tem uma temática voltada ao homem e o situa como personagem central. Contudo, como apontou Zart (2000), sua personagem de maior destaque acabou por ser Satã, a representação do mal.

Satã justifica sua rebelião com base num ato de tirania utilizando-se do discurso maquiavelista, isto é, a personagem acusa Deus de abusar de seu poder (“Melhor reinar no inferno que no Céu/ Servir (Livro I, vv. 263-264)”). Sabe-se, porém, que a razão verdadeira que o guia é a inveja que a criação de Cristo desperta (“Mudado embora o lustre, a fixa mente/ E desdém, do valor tido em mau preço/ Que me sublevou contra o onipotente” (Livro I, vv.97-99)) (MILTON, 2016; ZART, 2000).

Na concepção de Zart (2000), Barth defende que o mal provém de Deus, mas é rejeitado. A rejeição, ou antes, o nada é a “mão esquerda” de Deus. O que determina a

existência do nada é o não querer de Deus, a negação por parte Dele de um estado ou ação. O mal, para Barth, deve ser visto como hostil a Deus, como a destruição, a privação, a corrupção e a deficiência. Todos esses pontos são encontrados no Paraíso Perdido. Quando a personagem Satã se levanta contra Deus, ela passa a ser inominada, ou seja, deixa de existir ². Não é, porém, o fato de ter sua existência rejeitada o que mais aproxima a personagem miltoniana dessa noção de nada, mas uma fala de Deus encontrada no livro dez. Quando os anjos vêm noticiar as ações dos homens, Deus demonstra que tudo correu conforme havia sido profetizado. A postura divina abre espaço ao questionamento das ações divinas. Não estaria tudo dentro dos planos de Deus? As ações de Satã não estariam de acordo com as ordens divinas? (ZART, 2000).

Ó anjos em conclave, e vós poderes
Que falhados voltais, não receeis
Nem da terra as notícias vos abalem,
Que o desvelo mais sério evitar
Não pôde, já predito, quando o abismo
Do inferno o tentador passou primeiro.
Bem vos dizia então que triunfando
Levaria a melhor, que com falinhas
Mansas de tudo o homem privaria,
Crendo em patranhas contra o Criador.
Nenhum decreto meu ao livre arbítrio
De cair o coagiu, nem peso ou ímpeto
Que a levasse a inclinar-se, se a balança
Se pôs fiel.
(PL. X, 34-47) (MILTON, 2016).

Segundo Zart (2000), caso esta proposição esteja correta, Satã, ou antes, o mal que ele traz consigo, caracteriza-se como o que Barth denominou de ‘mão esquerda’ de Deus. Tal constatação colocaria o Satã miltoniano na mesma posição ocupada pelo diabo no relato de Jó, visto que os dois prestam um serviço divino, testando a fé e a constância do homem – ao contrário do demônio bíblico.

Por outro lado, se o Satã de Milton age de acordo com as normativas divinas, permanece um enigma o motivo de ele se questionar e assumir um tom confessional no início do poema. Além disso, também cria de sua rebelião sua trindade, de sua raiva por Deus nasce o Pecado. De uma relação incestuosa com sua filha, nasce a Morte, a qual estupra sua mãe, o Pecado, e dela nascem cães que querem sempre voltar ao útero.

E portentosas
Formas de ambos os lados as velavam:
Uma, mulher até à cinta, grácil,
Porém era no mais grosseira, escâmea,
Convoluta, vultuosa, serpe armada

² “Inda que dos seus tombos lhes omitam/ Os nomes, apagados e delidos/ Dos livros da vida à traição devido” (Livro I, vv.361-363)(MILTON, 2016).

Com cúspide mortal; cingido ao ventre,
Um ninho de infernais mastins ladrando
Com suas cavernais goelas de Cérbero
Tetro repique davam; mas, reptantes,
Se estranhos ecos soassem, regressavam
A casota do ventre a uivar
No seio cego.[...]

Outra , se forma há no que a não tem,
Distinguível em membro, junta, parte,
Se substância se chama a essa sombra,
Que uma a outra parecia, qual noite era,
Feroz como dez Fúrias, infernal,
Brandindo negro dardo; e à cabeça
Parecia ter de rei uma coroa.[...]

Por trevas zonzas, chamas que a cabeça
Espessas lançava, até que da sinistra
Franqueada, como tu em talhe e rosto
Lucífero, então eu também celeste,
Deusa armada, rompi e um grande assombro
Tolhe do Céu as hostes; dúbias logo
Se afastaram, chamando-me Pecado,

Te seduzi, e tal prazer gozaste
Em segredo comigo que o meu ventre
Gerou crescente fardo.[...]

Absorta estava
Só, mas por pouco foi, “té que o meu ventre
Prenhe de ti, e então exagerado
Sentiu pontapés, vascas assombrosas.
Por fim, a torpe raça que aqui vês,
Casta tua, rompeu caminho à força
Pelas minhas entranhas, que com dores
E medo distorcidas novas formas
Me deram aos quadris. Investiu mais
Meu ínsito rival, brandindo o dardo
Do massacre: fugi, e gritei “Morte”;
Tremeu o inferno ao nome, com suspiros
Das grutas, retumbando “Morte” “Morte”.
Fugi, mas insistiu (mais quente, julgo,
De cio que de sanha) e ligeiro
Me subjugou a mãe já quebrantada,
E em abafos membrudos e ordinários,
Geminando comigo, pôs no estupro
Estes monstros de choro sem consolo
Que me cercam, gerados hora a hora
E hora a hora nascidos, p’ra lamento
Meu sem fim, pois se querem vão ao ventre
Que os nutriu e bravejam e corroem-me
As entranhas, repasto seu, e fora
De novo com consciência má me ralam,
Que repouso ou descanso não encontro.
Ante meus olhos senta-se oposto
Filho e rival, vil Morte, que os atiga,

(PL. II, 648-659; 667-673; 754-760; 765-767; 777-805)

(MILTON, 2016)

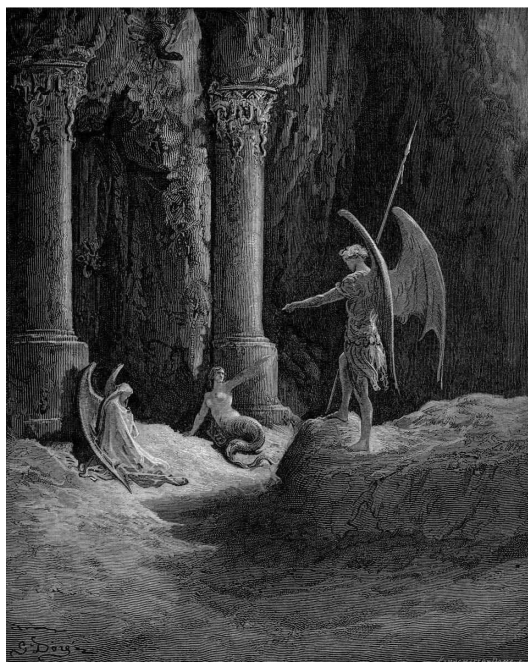


Figura 4.17 – “E portentosas/ Formas de ambos os lados as velavam”(PL. II, 648-649).

Fonte: <<https://i.pinimg.com/originals/0c/49/a0/0c49a0ae1af9ba4bfef5f0d145c6ca07.jpg>>

No poema de Milton, a convicção de Satã (seu desejo de glória alicerçado no sentimento de inveja) entra em conflito com sua ‘consciência culpada’, sendo os últimos resquícios de uma memória angélica que recorda os deveres de anjo antes rompidos. Esse conflito é representado em suas indagações acerca da legitimidade de sua causa e da certeza quanto à assertividade de suas ações (ZART, 2000):

Quão devidas! Mas todo o bem foi mal
Em mim, e só maldade fez. Tão alto
Erguido desdenhei da submissão,
E achei que um degrau mais me elevaria,
E a dívida quitei da gratidão
Sem fim, tão alto preço sempre pago,
Sempre a dever, esquecido do que dele
Sempre obtive, sem ver que a mente grata
Por dever nada deve, e sempre paga,
Quite e devedora a uma. É ônus?
Oh, fosse ele ordenar-me por destino
Sorte de anjo menor, manter-me-ia
Feliz então, nenhuma esperança livre
Nutriria ambição. E não? Mas outro
Poder assim tão grande tentaria,
E eu menor com tal. Só que outros tão grandes
Não caíram, mas firmes são, por dentro
Ou por fora, à prova de más provas.

Tinhas tu livre querer e mão p'ra tal?
Tinhas: a quem ou quê tens tu p'ra queixas.
Senão do Céu o amor livre e irmãmente
Dado? Pois seja amor maldito, que ódio
Ou amor iguais são, e igual dor dão.
(PL, IV, 48-70) (MILTON, 2016).

Após o primeiro solilóquio, é feita a apresentação do Jardim Edênico e de Adão e Eva, criando um quadro contrastivo entre a paz do paraíso e seus habitantes com o conflito interno de Satã. O solilóquio é marcadamente de tom confessional e entra nos moldes das confissões que adquirem grande relevância a partir do século XV, principalmente com o protestantismo. Ao contrário de uma confissão tradicionalmente católica onde o pecador expõe seus erros e desvios a um confessor, o que se vê nesse solilóquio está mais próximo da confissão protestante, em que o pecador se dirige diretamente a Deus. No caso, Satã transforma o sol em testemunha de suas dúvidas, uma vez que tendo se declarado inimigo de Deus não pode mais invocá-lo. A auto-confissão tem seu momento crucial na declaração de que as exigências divinas não eram tão severas e podiam ser facilmente cumpridas. Tal assertiva revela dois aspectos. Primeiro, a declaração de Satã de que, mesmo sendo anjo de hierarquia inferior, ele faria oposição a Deus, implica a existência de algo na natureza da personagem impulsionando-a para o nada, para a oposição a Deus. A assertiva lembra o conceito negativo acima exposto, dando a entender que Satã precisa passar por um processo de aperfeiçoamento semelhante àquele por que Adão e Eva devem passar no Jardim (ZART, 2000).

Na visão do crítico David Masson (1874), o motivo da queda de Satã é sua natureza questionadora. Tal tendência inquisitiva revela, ao menos em parte, um traço de não conformismo imediato ao que acontece e uma curiosidade perigosa, pois pode levá-lo a lugares proibidos. Um exemplo claro disso é seu questionamento em relação a Cristo: um dos problemas para Satã é a ausência de justificativas para as ações divinas. Como segundo aspecto, depreende-se de sua fala um desejo de poder que é percebido nos versos em que declara seu ódio ao sol, por este ser senhor absoluto da terra, e lembrá-lo de seu alto estado anterior (ZART, 2000):

Ó tu que com a glória por coroa,
No teu domínio solo por Deus passas
Do novo mundo, à vista do qual, pálidas,
Escondem estrelas as miúdas fronte. Chamo-te,
Mas não com voz de amigo, e uso o nome,
Ó sol, p'ra te dizer como te odeio
Os raios que me lembram de que alturas
Caí, p'ra ti alturas de vertigens,
“Té que avidez e orgulho me abateram
Em guerra no Céu contra o rei sem par.
(PL. IV, 32-41) (MILTON, 2016).

Satã menciona o sofrimento que o aflige, resultado direto da punição recebida ³. Ele é o anjo que sofre as maiores perdas com a rebeldia: além de ser responsável por sua própria falta, também é culpado pelas falhas alheias, sendo merecedor de uma dupla pena. O fragmento acima mostra que ele é o único a ter uma percepção completa e profunda de todo o ocorrido, capaz de perceber seu estado singular de regulador em um regime de eterna privação ⁴. Satã se conscientiza de que ao seguir sua vontade, ele imputou aos outros um estado de privação, de sofrimento. Não é, porém, a consciência do sofrimento alheio que o fere, mas a privação de todo um *status*. O poder adquirido na miséria não era o desejo de Satã. Além disso, as rumações da personagem permitem questionar se não há um arrependimento, a percepção do erro cometido. O questionamento, mesmo momentâneo, de uma possível redenção aponta para um resquício de culpa que será superado quando a personagem entrar em conciliação consigo (ZART, 2000).

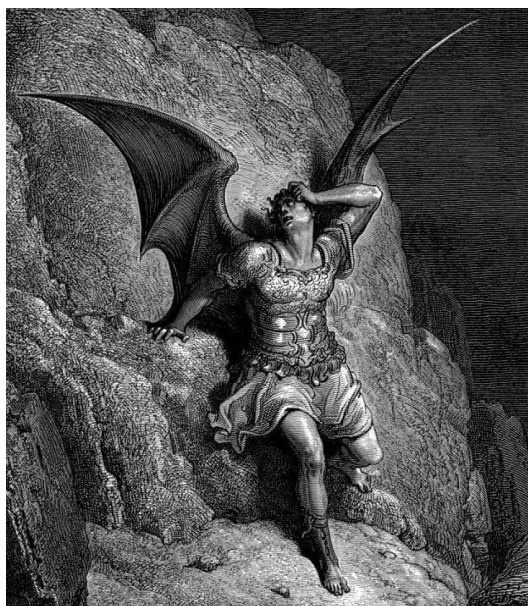


Figura 4.18 – “Mísero eu! P’ra onde erguer/ Tamanha raiva, tanto desespero?”(PL. IV, 73-74).

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/GustaveDoreParadiseLostSatanProfile.jpg>>

Satã entra em conciliação consigo quando define seu estado. No segundo solilóquio, a personagem determina quais serão suas ações futuras com relação ao homem. Interessa, no entanto, a justificativa dele para seu ataque ao primeiro casal. No fim de sua fala, Satã declara não ter nada contra os homens, mas que agirá contra eles por lhe ter sido imposta

³ “Ai de mim, que não sabem quão custoso/ É o preço da garganta vã, que dique/ No peito o choro barra e a voz tolhe” (Livro IV, vv. 86-88) (MILTON, 2016).

⁴ “Enquanto me adorando vão no inferno,/ Com cetro e diadema bem ao alto,/ Mais baixo ainda caio, só supremo/ Em tristeza; tal goza a ambição” (Livro IV, vv. 89-92) (MILTON, 2016).

somente essa alternativa ⁵. E como é evidente a impossibilidade de uma ação contra Deus, ele se dirigirá aos homens. Por mais que a colocação de Satã permita compreender a sua escolha como totalmente livre, ela revela outro aspecto. Satã é capaz de reconhecer a beleza divina e, reconhecendo-a, é capaz de amá-la ⁶. Há, porém, uma força que o leva contra esse sentimento de amor, impróprio para ele. Não é a incapacidade de perceber o bem e a criação divina que levou Satã ao estado em que se encontra, mas a não conciliação entre seus desejos e as imposições gerais (ZART, 2000).



Figura 4.19 – Anjo caído de Alexandre Cabanel

Fonte: <<https://santhatela.com.br/wp-content/uploads/2017/03/cabanel-anjo-d.jpg>>

⁵ “[...] se é modesto,/ Devei-lo a quem me força ao desagravo/ Sobre quem não lesou, não a quem lesa” (Livro IV, vv. 385-387)(MILTON, 2016).

⁶ “[...] aos quais sigo em pensamento/ Com espanto, e pudesse amor, tão viva/ Neles luz a divina semelhança,/ E tal graça lhes deu a mão que as fez” (Livro IV, vv. 362-365) (MILTON, 2016).

4.3 FIÓDOR DOSTOIÉVSKI

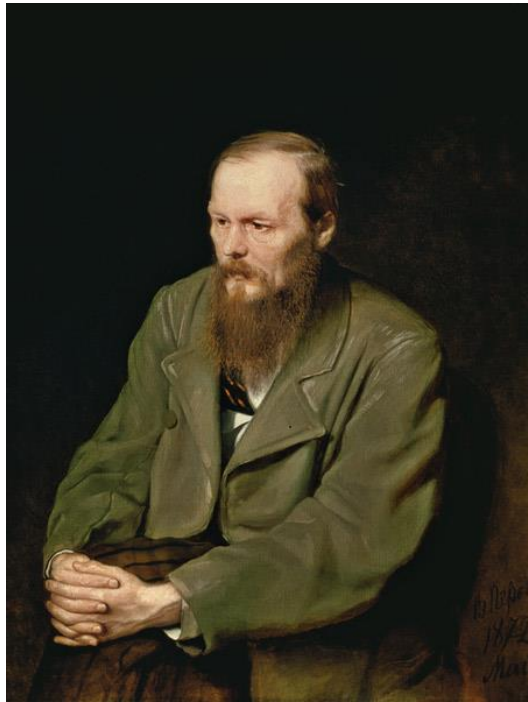


Figura 4.20 – Fiódor Dostoiévski (1821-1881)

Fonte: <<https://uploads7.wikiart.org/00341/images/vasily-perov/portrait-of-dostoyevsky.jpg!Large.jpg>>

Fiódor Mikhailovich Dostoiévski foi um dos maiores romancistas russos do século XIX. Nascido em Moscou, em 1821, foi criado pelo seu pai, um homem bastante frio e ríspido, após a morte de sua mãe quando era ainda muito novo. Foi preso em 1849 e condenado à morte por participar de reuniões revolucionárias, salvo nos últimos momentos antes da execução, quando sua pena foi mudada para trabalhos forçados na Sibéria – uma reviravolta que influenciou em todos os seus escritos e na mentalidade cristã que levou para as suas histórias. Suas obras de cunho psicológico com personagens à beira do desequilíbrio mental e questionamentos ferrenhos assombram até mesmo o século XXI com títulos como “*Crime e Castigo*”, “*O Idiota*” e “*Memórias do Subsolo*”, além de diversos contos e novelas. Foi inspiração para grandes nomes como Nietzsche, que teria lido suas obras para desenvolver seu super-homem e Freud, que desenvolveu um artigo só para ele chamado “Dostoiévski e o Parricídio”, onde considerou *Os Irmãos Karamázov* como “o mais notável romance jamais escrito” (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Como considerado por Oliveira (2012), a entrada no mundo moderno ou na era da razão colocou o homem num impasse. As velhas verdades religiosas já não serviam como respostas diante das interrogações da razão, mas a razão também não conseguiu responder a todas as questões humanas. Isso gerou uma crise de sentido, pois os valores que outrora

serviam de referência e organizavam o mundo humano tornaram-se inaptos para estruturar a vida do homem contemporâneo. Com isso, os valores que sustentavam as instituições humanas (família, Estado, Igreja) tornaram-se esvaziados de sentido. Hoje, o homem não acredita nos valores em que as instituições estavam sustentadas e não encontrou referências de sentido e valor que norteiem sua existência. Essa crise de sentido foi denominada de *niilismo*.

Segundo Golin (2012), “o niilismo em Dostoiévski é um problema antropológico e teológico”, pois a substituição de Deus pelo indivíduo leva à ruína humana. E o “ser humano moderno acredita demais na razão e em suas ideias” (GOLIN, 2012), o que é um problema para a perspectiva teísta na qual se insere o autor, visto que a fé em si mesmo é um “[...] dos maiores pecados para a ortodoxia cristã” (GOLIN, 2012; AMARAL, 2015). No entanto, conforme afirma Pascal, “é o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão”.

Para a fé ortodoxa, não existe separação entre a experiência e o racional, só é possível falar daquilo que se experimenta e se conhece. É por isso que a teologia ortodoxa passa a existir a partir da mística. Somente aquele que teve a experiência mística é capaz de produzir teologia, pois só quem conhece a Deus é capaz de falar acerca Dele. O conteúdo da mensagem religiosa não tem obrigação de estar em sincronia com a racionalidade humana ou com a ciência. A fuga do conceito é uma característica típica da ortodoxia (GOLIN, 2012).

Deste modo, o homem do subsolo em “*Memórias do Subsolo*”, com sua supervirização da razão, é uma das figuras desse racionalismo moderno, com sua consciência hipertrofiada que o conduz à inércia. Contra esse “egoísmo racional”, Dostoiévski apresenta, em sua novela, todas as consequências nefastas para o homem entregue somente à sua razão. Sobre o homem do subsolo, Frank (2002) sugere que “[...] suas diatribes na primeira parte não derivam, como se pensou comumente, de sua rejeição da razão; ao contrário, resultam de sua aceitação de todas as implicações da razão [...] e, particularmente, de todas aquelas consequências que os advogados da razão, como Tchernichévski, optam jubilosamente por não considerar”.

Mas o homem é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema e à dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descrever de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar a sua lógica (DOSTOIÉVSKI, 2017).

Diante disso, pode-se considerar que Dostoiévski está se posicionando contra uma determinada visão de mundo dentro da qual a tese do ‘egoísmo racional’ é exposta através do personagem do subsolo. E cabe ressaltar que o personagem subterrâneo não é uma simples figura literária, mas a encarnação de ideias, pois, segundo Pareyson (2012), as personagens de Dostoiévski “são ideias: ideias em movimento, ideias vivas, ideias personificadas”. Tendo

em vista, portanto, que essas ideias possuem um sentido negativo, de destruição, nas quais a espiritualidade do homem se dissipa e se anula, é possível afirmar que o personagem do subsolo representa a imagem dostoiévskiana da ideia em seu sentido negativo: o combate ao eterno, o não florescimento dos jardins de Deus, as tempestades de destruição ⁷. No niilismo do subsolo, vê-se um indivíduo levado à ruína, o afastamento de Deus por meio do culto à razão, a confiança em si mesmo. Contra esse ambiente putrefato, contra o subsolo enquanto ideia negativa, é que Dostoiévski propõe colocar a ortodoxia cristã como um antídoto (AMARAL, 2015).

Segundo Golin (2012), para as personagens de Dostoiévski que se afastaram da esfera divina “só há aniquilamento e despedaçamento”, pois não experimentam a verdadeira liberdade, a qual consiste “no poder que o ser humano tem de se determinar ou escolher pelo bem ou por Deus” (GOLIN, 2012). Esta liberdade, passível de ser realizada no mundo, só é possível com a graça de Deus, existindo, neste caso, uma relação diretamente proporcional entre graça e liberdade: “a medida da dependência de Deus é a medida da liberdade; quanto mais se depende de Deus pela graça, tanto mais se é livre” (GOLIN, 2012). Neste aspecto, Dostoiévski insiste: o ser humano não tem como ser livre longe de Cristo.

A personagem do subsolo encarna essa falta de liberdade de alguém que é entregue a ilusões decorrentes de um mundo sem Deus, onde o que resta é o eterno ruminar de uma natureza reativa, tomada pela dialética infernal da razão levada a suas últimas consequências. Como afirma Girard: “Dostoiévski desvela o elemento irracional que intervém na difusão de qualquer mensagem, mesmo que essa mensagem se mostre inteiramente racional” (GIRARD, 2011; AMARAL, 2015).

“[...] embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver tudo com mais clareza do que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir de modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências. Mas, apesar de tudo, estais absolutamente convictos de que ele há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo, quando tiver perdido de todo alguns velhos e maus hábitos e quando o bom senso e a ciência tiverem educado e orientado completa e normalmente a natureza humana” (DOSTOIÉVSKI, 2017).

Embora a personagem pareça estar disposta a uma espécie de elevação quando, na

⁷ Deste modo, podemos compreender, senão conceitualmente as ideias, ao menos como imagens. “O fato é que o termo ‘ideia’ tem, para Dostoiévski, dois significados, nitidamente opostos entre si: no primeiro sentido, ideia é semente celeste, planta do jardim de Deus sobre a terra, a realidade transcendente presente no coração do homem; no segundo sentido, é produto do homem errante e decaído: nostalgia, anelo e presságio de verdade de certo modo, mas sob a forma da paródia, melhor, da deformação, melhor ainda, da traição; e, nesse sentido, sugestão demoníaca, mais do que inspiração divina. Há, portanto, uma distinção fundamental entre as ideias divinas e as ideias demoníacas. Essas últimas são ideias artificiais, que seria melhor chamar ‘ideologias’ mais do que ‘ideias’: não pensamentos, mas ilusões; não inspirações, mas utopias; não verdades originárias e profundas, capazes de elevar um homem e de constituir todo o objetivo de sua vida.

segunda parte da obra, este se encontra com a jovem prostituta e tenta ajudá-la, o subsolo, enquanto lugar ressentido e doente, volta à tona, como se pode verificar na passagem em que a prostituta Liza vai visitar o homem do subsolo em casa, e este, por mais que a abraça por um momento, sente vergonha de seu ato, deixando-a ir embora sem fazer nada para salvá-la de sua vida infeliz. Isso ocorre porque o homem do subsolo é “incapaz de amar” (MACEDO, 2014a; AMARAL, 2015).

Aqui cabe ressaltar que o personagem do subsolo inaugura um novo topos para a literatura: “o subterrâneo como ‘lugar retórico’ dos labirintos interiores” (DOSTOIÉVSKI, 2017). Neste sentido, pode-se ver o subsolo como uma espécie de metafísica a partir das Memórias, a ponto de Girard afirmar que personagens posteriores como Raskólnikov, de Crime e Castigo, representam uma “metafísica do subsolo”, sendo que Raskólnikov também “pertence ao subsolo” (GIRARD, 2011; AMARAL, 2015). Inclusive, é na figura de Raskólnikov que o subsolo encontra o seu caminho de redenção, pois, se nas Memórias só se encontra a dialética seca, em Crime e Castigo ocorre efetivamente o arrependimento de uma alma marcada por uma ideia diabólica, o assassinato, e sua redenção mediante o reconhecimento do evangelho como a verdade, a qual levará Raskólnikov a reconhecer o seu erro (AMARAL, 2015).

É nessa direção que pretende-se pensar a superação do homem do subsolo enquanto ideia negativa do homem distanciado de Deus, pois, segundo Vladímir Soloviov, Dostoiévski reconheceu apenas uma ideia como a mais importante e incondicionalmente necessária: “a ideia cristã da união livre de toda a humanidade, da irmandade universal em nome de Cristo. Dostoiévski pregava essa ideia quando falava da verdadeira igreja, da ortodoxia universal” (SOLOVIOV, 2013; AMARAL, 2015).

Em Os Irmãos Karamázov, de uma forma inusitada, Dostoiévski usa o seu narrador, disfarçado como um biógrafo da família Karamázov, a ver muito além das aparências. O narrador é cheio de incertezas, e, como citado por Márcio Fonseca Pereira, doutor em teoria literária: “...a incerteza é a marca de sua narração. Entretanto, é da incerteza que Dostoiévski cria a grande força da história”⁸. Através dele podemos entender que o autor não trata apenas da história de simples quatro personagens e suas relações com o pai, mas sim de um reflexo moral da humanidade em si. Mais à frente, Pereira continua:

[...] atentando para a complexidade do caráter não só de um Karamázov (indivíduo pervertido e supostamente estranho), mas do caráter humano em geral. Assim surge no romance um dos primeiros alertas para o auto-questionamento, que será ao longo de toda a narrativa “imposto” aos personagens através do confronto de ideias⁹ (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

⁸ PEREIRA, Márcio Fonseca. Revista Garrafa. Número 24.

⁹ PEREIRA, Márcio Fonseca. Revista Garrafa. Número 24.

Atento à crise na sociedade russa de sua época, Dostoiévski refletiu a problemática em seus romances. Na obra, o livre pensador Ivan Karamázov passa por uma reflexão sobre a existência, dizendo que, ao se destruir no homem a fé em sua imortalidade, não haverá nada amoral nem proibido a ele – “se deus não existe, tudo é permitido”, concluindo que o crime não só é permitido, mas deve ser reconhecido como a saída mais racional para o homem. Dostoiévski, ao mesmo tempo em que mostra esta crise de sentido por meio das vivências de seus personagens, expressa a necessidade da criação pelo homem da ideia de Deus para que a humanidade permaneça. Em sua literatura, o niilismo aparece como algo que destrói o sentido moral da existência. O autor cria personagens niilistas para representar a crise de sentido, mas, em contraponto, conduz estes mesmos personagens a uma autorreflexão que os leva a uma aceitação diante da inevitabilidade do sofrimento e da dor presente no mundo humano.

Dostoiévski, como romancista, não sistematizou nem teorizou o niilismo. Na verdade, por meio de sua narrativa procurou entender a psicologia do niilista, ao mesmo tempo em que apresentou sua saída religiosa para o problema. Segundo Berdiaeff (1938), Dostoiévski descobriu a estrutura psíquica e a dialética religiosa do niilismo russo e, assim, compreendeu também as fontes e as raízes do ateísmo militante do comunismo russo.

No romance ‘Os irmãos Karamázov’, Frank (2007) sugere que Dostoiévski estava preocupado com o conflito entre a razão e a fé cristã. O foco do autor russo é uma ação que apresenta uma situação de crise em seu ponto culminante de tensão e intensidade. As personagens que fazem parte do enredo não são apenas indivíduos privados, tampouco apenas tipos sociais contemporâneos, mas “[...] estão conectados com as vastas e velhas forças culturais e históricas e os conflitos morais e espirituais” (FRANK, 2007; OLIVEIRA, 2012).

Bakhtin (1981) pondera que Dostoiévski não cria escravos mudos, mas seus personagens são mostrados como pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com seu criador, podendo discordar e até mesmo se rebelar contra ele. A voz do herói sobre si mesmo e o mundo é plena como a palavra comum do autor, não está subordinada à imagem objetificada do herói como uma de suas características, tampouco serve de intérprete da voz do autor. Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes de outros heróis (BAKHTIN, 1981; OLIVEIRA, 2012).

Em ‘Os irmãos Karamázov’, não existe uma figura central a partir da qual se desenvolve a trama. O romance é a história de uma família e de uma comunidade, não de um indivíduo. Na obra, está presente uma multiplicidade de vozes, vozes independentes que desempenham cada uma um papel, isto é, representam seus pontos de vista acerca do mundo (OLIVEIRA, 2012). O mundo evocado na obra é o abalado por todas as paixões humanas em sua mais extremada tensão. Também é tratado na obra o mundo de fé, amor

e esperança, além do mundo da miséria social. O romancista coloca em cena a temática da liberdade, vista ao mesmo tempo como um peso e também como necessidade: “Não existe nada mais sedutor para o homem que sua liberdade de consciência, mas tampouco exista nada mais angustiante” (DOSTOIÉVSKI, 2008). Ele aborda a questão da crença na imortalidade como única garantia do amor ativo pelo próximo¹⁰. Dostoiévski também trata a questão da falência da família russa. Segundo Frank (2007), o autor russo via o colapso da família como apenas o sintoma de uma doença mais profunda: a perda da fé em Cristo (OLIVEIRA, 2012).

O romancista descreve uma cena em que um padre curou uma mulher possesa apenas ao tocá-la com sua veste, de modo a demonstrar que “[...] assim, o que parece um milagre pode ocorrer se a fé for suficientemente forte para acreditar que acontecerá; é a fé que realiza o milagre, e não o pretenso poder milagroso da veste sacerdotal” (FRANK, 2007; OLIVEIRA, 2012).

Também é discutido um artigo de Ivan tratando da jurisdição da Igreja. O argumento da personagem era de que a Igreja deveria ter aspirações a transformar e absorver o Estado em si mesma e não apenas se satisfazer com uma área limitada de poder. Ivan afirmou (OLIVEIRA, 2012):

O clérigo, a quem faço objeções, afirma que a Igreja ocupa um lugar preciso e definido no Estado. Eu lhe replico que, ao contrário, é a própria Igreja que deve abarcar todo o Estado e não ocupar nele apenas um canto qualquer e que, se por algum motivo isso é impossível neste momento, na essência das coisas deve, sem dúvida, ser colocado como objetivo direto e fundamental de todo o posterior desenvolvimento da sociedade cristã (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Marcadamente, o autor russo expõe o pensamento conflituoso de seu personagem Ivan, que racionalmente chegou à conclusão máxima com sua razão euclidiana: “se Deus não existe, tudo é permitido”.

Não mais que cinco dias atrás, debatendo numa reunião social aqui na cidade, em que predominavam senhoras, ele declarou em tom solene que em toda a face da Terra não existe terminamente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu à lei natural, mas tão-só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiódorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia.

¹⁰ “Respondeu Jesus: ‘Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento’. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’” (MATEUS 22:37-39).

Mas isso ainda é pouco: ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas, até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Na concepção de Ivan, caso o homem perca a fé em sua imortalidade, não haverá mais virtude, pois não haverá nada que o faça amar seu semelhante, e, por meio da razão humana, que será a única referência, se poderá justificar qualquer crime (OLIVEIRA, 2012). Vê-se os quatro irmãos Karamázov: Dmitri, Ivan, Aliêksei e Smerdiakóv, filhos do beerrão e festeiro Fiódor Pávlovitch, a própria serpente do jardim do Éden na visão de mundo religiosa-ocidental. Tendo seus quatro filhos com três mulheres diferentes, Fiódor seria a representação da história da humanidade saída do útero do pecado, uma imagem da “promiscuidade humana” (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Dmitri, o primogênito, é a semelhança do pai, desenvolvendo os mesmos gostos boêmios que ele, Ivan um estudioso ateu, Aliêksei, uma alma cristã boa e caridosa e Smerdiakóv, o bastardo menosprezado até mesmo pelo pai e pelos irmãos são o claro conceito do livre-arbítrio, frutos de um mesmo homem (apesar de mães diferentes). Os quatro mostram personalidades completamente divergentes que em toda a extensão da trama se convergem em discussões complexas que pesam na mente humana de qualquer indivíduo.

Em seu livro “*A visão do mundo de Dostoiévski*”, o filósofo russo Nikolai Berdiáev apontou que todos os pensamentos do autor sobre o ser humano levavam ao problema da liberdade, às vias de sua realização no mundo, à questão da liberdade do homem de fazer sua escolha e das consequências dessa escolha. Na criação de Dostoiévski existe um único tema — o trágico destino do homem, a liberdade do destino do homem. O amor é somente um dos momentos nesse destino ¹¹ (ATALAIA; FERREIRA, 2018). Não apenas do livre-arbítrio da humanidade, os quatro irmãos também se mostram uma representação do próprio Dostoiévski, levando cada parte ao extremo. Dmitri representa os problemas com jogos de azar pelo qual passou no decorrer de sua vida, e Aliêksei e Ivan são opostos que se questionam a todo momento – uma dualidade sempre utilizada em sua ficção (ATALAIA; FERREIRA, 2018). Isto é, Aliêksei como um grande cristão que procura servir ao bem e a moral e a espalhar o amor ao mundo e Ivan como um niilista estudioso e sagaz. Vemos que nas contestações de ambos, os argumentos dos irmãos se inflam para dar lucidez ao sentido do sofrimento no mundo e para encorpar as teorias bíblicas. Assim, observa-se que Dostoiévski, mesmo com sua admiração ao cristianismo, não se rendia a dogmas e endossava sua fé com contra-argumentos formados por seus personagens. E por

¹¹ <<https://www.ihu.unisinos.br/550651>>

fim há Smerdiakóv, um epilético trapaceiro, que dá fim à própria vida com a culpa de ter matado Fiódor Karamázov, onde se pode traçar um paralelo da culpa que o autor sentia ao desejar a morte de seu pai, um homem extremamente áspero que foi morto pelos seus próprios servos (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Esses quatro personagens evidenciam o pecado, a virtuosidade, a condenação e a benção. Smerdiakóv se suicida pelo peso do remorso de seu homicídio e Dmitri é condenado injustamente pela morte do pai a trabalhos na Sibéria. Vale ressaltar, todavia, que essa seria uma condenação moralista por este desejar a morte do pai e pela sua vida boêmia, em uma espécie de purgatório no mundo terreno. A punição infernal seria pesada sobre a vida de Smerdiakóv, que se viu tão abalado emocionalmente que encontrou sua redenção com uma corda enrolada em seu pescoço, um possível ato de catarse para o próprio arrependimento que o autor sentia (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

A culpa também cai sobre os ombros de Ivan, que em sua última conversa com o irmão mais novo descobre que este havia feito tal ato por conta da crença de Ivan de que se Deus não existisse, tudo seria permitido. Num delírio perto do fim do livro, Ivan vê o próprio diabo em sua frente, zombando de suas crenças. Por fim há Aliêksei, um homem bom que se enfiou na angústia por conta de seus irmãos, porém, sempre procurou ver o lado positivo de toda situação. Então é notório os quatro tipos de condenação: física, emocional, psicológica e existencial – esta última sendo a que até mesmo os mais devotos devem carregar, no decorrer de sua vida, pois a dor e o sofrimento podem trazer um crescimento pessoal e moral, como afirma Liudmila Saráskina: “Dostoiévski acreditava que o indivíduo se conhecia melhor em estado limite do que na vida cotidiana” (ATALAIA; FERREIRA, 2018).¹²

Assim, dois duplos podem ser traçados: Dmitri (inocente) e Smerdiakóv (culpado), Ivan (ateu) e Aliêksei (fiel). Ambos, culpado e inocente, recebem a punição. Smerdiakóv aceita seu peso no ato do suicídio. Dmitri dá sinais de planejar uma fuga nas últimas páginas da história. Ivan tenta fugir do sofrimento, já Aliêksei sabe os benefícios da dor e a aceita. Um consta no mundo físico dos tribunais e do suicídio, já o outro percorre a realidade mental das discussões e do delírio, dois planos que se costuram em “Os Irmãos Karamázov” (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Assim como se tem a presença da serpente no decorrer de toda a história representada pela imagem do pai Karamázov, observa-se seu oposto no personagem quase messiânico do bondoso mestre Zózimo. Acerca desta última figura, Liudmila Saráskina aponta: “[mestre Zózimo] é uma imagem coletiva. Os monges de Optina mais a imagem ficcional do ideal de um cristão”. Onde Dostoiévski o tinha como herói, já que “Dostoiévski era cristão ortodoxo e professava um grande amor por Cristo” (ATALAIA; FERREIRA,

¹² <https://br.rbth.com/artes/2013/11/11/especialista_responde_a_perguntas_sobre_fiodor_dostoiievski_22731>

2018).

Logo, vê-se mais um caso de duplos na história, Smerdiakóv e Ivan são observadores dos dois caminhos tomados pelos outros irmãos Karamázov. Ivan não possuía uma essência ruim e não se torna semelhante ao seu pai, está sempre a se questionar sobre a humanidade e a constatar o que está acontecendo. Assim como Smerdiakóv, que faz o seu grande ato apenas nas partes finais (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Já Dmitri e Aliêksei são a clara imagem dos caminhos que tomaram, e isso se mostra evidente através de suas falas. Dmitri afirma: “Eu sempre gostei de becos, de recantos desertos e escuros, atrás da praça – lá estão as aventuras, as surpresas, lá estão as pepitas no lodo” (DOSTOIÉVSKI, 2008). Dmitri é um ser que ama o que há de mais podre e imoral, um seguidor nato de seu pai, apesar de tê-lo detestado até mesmo depois da morte dele pelas mãos de Smerdiakóv, o filho bastardo. Aliêksei, um seguidor do mestre Zózimo durante toda trama exala o amor cristão nas páginas do livro, incluindo na última onde discursa para as crianças no sepultamento de Iliúchetchka (ATALAIA; FERREIRA, 2018):

Sabei que não há nada mais elevado, nem mais forte, nem mais saudável, nem doravante mais útil para a vida que uma boa lembrança, sobretudo aquela trazida ainda na infância, da casa paterna. Muitos vos falam de vossa educação, mas uma lembrança maravilhosa, sagrada, conservada desde a infância, pode ser a melhor educação. Se o homem traz consigo muitas destas lembranças para sua vida, está salvo pelo resto da existência (DOSTOIÉVSKI, 2008; ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Contudo, o que seria do bondoso Aliêksei Karamázov e sua cristandade sem as constantes refutações de seu irmão Ivan contra sua crença na existência de um Deus bondoso? Em uma de suas conversas mais extensas, o personagem Ivan Karamázov afirma (ATALAIA; FERREIRA, 2018):

E o homem realmente inventou Deus. E o estranho, o surpreendente não seria o fato de Deus realmente existir; o que, porém, surpreende é que essa ideia – a ideia da necessidade de Deus – possa ter subido à cabeça de um animal tão selvagem e perverso como o homem (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Aliêksei entende que o sofrimento traz o crescimento para o ser humano. Para Aliêksei, para amenizar a dor existencial, afirma que era necessário se agarrar às lembranças positivas da vida, “amar a vida acima de tudo” e “encontrar um sentido nela”. Nas discussões entre os dois há uma forma de crença no cristianismo saudável dentro de Dostoiévski, onde se vai além de simples dogmas religiosos para levar seus personagens a condições brutais visando questionar a bondade de Deus num campo extremamente sorrateiro, repleto de dúvidas e incertezas puramente humanas, tanto que algumas das

dúvidas vindas do próprio autor vêm incrustadas em seus personagens, impostas por ele sobre os homens que se mostram como o “símbolo da moral”. Os contra-argumentos contra sua própria fé foram tão bem estruturados que muitos já acreditaram que Dostoiévski era ateu (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Apesar de acreditar em Deus, Dostoiévski não acreditava na bondade do ser humano pelo motivo do mesmo estar sob toda a dor existencial e de punição, deixando-o vulnerável para a quebra de valores morais como visto em seus diversos personagens, como o ato do homicídio, da ganância e da prepotência, formando um ciclo de ódio que afunda toda a sociedade em um lamaçal de pecados. De fato, o sofrimento pode gerar engrandecimento pessoal, porém, apenas sofrer não garante o ato do amadurecimento, como visto em Smerdiakóv, que amargurado pelo assassinato do pai cometido por ele, acaba por colocar um ponto final em sua própria vida (ATALAIA; FERREIRA, 2018). Um dos trechos que expõe essa visão de Dostoiévski se encontra na fala de Ivan:

De fato, às vezes se fala da crueldade ‘bestial’ do homem, mas isso é terrivelmente injusto e ofensivo para com os animais: a fera nunca pode ser tão cruel como o homem, tão artisticamente, tão esteticamente cruel. Acho que se o diabo não existe e, portanto, o homem o criou, então o criou à sua imagem e semelhança (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Muitos acreditam que Ivan é a imagem contrária à edificação cristã, assim como muitos acreditam que o Diabo é apenas um personagem contrário a Cristo e não opera como uma arma a favor do livre-arbítrio. Pode-se ver que ambos os lados se constituem reciprocamente. Considerando-se a cena bíblica da tentação de Jesus no deserto, por exemplo, o próprio sacrifício dele naquela terra árida não seria tão penoso se não fosse pelas insistentes ofertas de Lúcifer. Adão e Eva e o restante da humanidade não teriam seu livre-arbítrio se não fosse pela oferta da serpente no Jardim do Éden. Segundo a Bíblia, o pai da mentira está sempre a nos rodear, trazendo o sofrimento humano, mas o sofrimento é necessário para o crescimento. Portanto, os dois polos precisam um do outro para se manter. Os questionamentos de Ivan para Aliêksei são o que torna a fé do penúltimo irmão Karamázov ainda mais forte, e a fé dele é o que endossa os argumentos de Ivan, assim como Lúcifer e Cristo se encontram em uma eterna batalha, que, de fato, estaria acontecendo para os benefícios do desenvolvimento racional do homem (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

A figura do ‘Grande Inquisidor’ é uma das passagens que fazem de “Os Irmãos Karamázov” uma das maiores obras literárias da história. Desenvolvida durante uma conversa entre Ivan e Aliêksei sobre um poema que o primeiro estava planejando escrever, nele Dostoiévski acrescenta pontos importantes sobre a liberdade e a felicidade (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

A história se passa na Espanha do século XVI, comandada por um Grande Inquisidor que retirava a liberdade inerente para que todos os humanos pudessem ser felizes ao se abdicarem por completo do peso da escolha. Os hereges eram queimados na fogueira, onde já foram queimados mais de cem de uma vez só num “magnífico auto de fé”, “para a maior glória de Deus”. Neste ínterim, Jesus Cristo volta para a Terra para ver o caminhar da humanidade, não sendo o dia do juízo, mas como uma espécie de checagem. Ele acaba sendo flagrado pelo Grande Inquisidor e preso como um desses hereges (ATALAIA; FERREIRA, 2018). O Grande Inquisidor então inicia um longo discurso, culpando Cristo pelo defeito na humanidade ao atribuir a todos o dom do livre-arbítrio:

Em vez da firme lei antiga, doravante o próprio homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a tua imagem como guia – mas será que não pensaste que ele acabaria questionando e renegando até tua imagem e tua verdade se o oprimissem com um fardo tão terrível como o livre-arbítrio? Por fim exclamarão que a verdade não está em ti, pois era impossível deixá-los mais ansiosos e torturados do que o fizeste quando lhes reservaste tantas preocupações e problemas insolúveis. Assim, tu mesmo lançaste as bases da destruição de teu próprio reino, e não culpes mais ninguém por isso (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Cristo, contudo, não é o único alvo das acusações do Inquisidor. Também é possível observar no discurso uma culpa que é imputada a Deus por este ter dado a oportunidade a Adão e Eva de comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, mesmo tendo-os alertado de antemão (ATALAIA; FERREIRA, 2018). Sendo assim, nenhuma criatura do céu, santo, Messias ou o próprio Deus, poderiam ter o poder de julgar os homens, já que foram eles que lhes deram o pesado fardo do livre-arbítrio e por consequência, a tendência comum de pender para o lado mais imoral. O Grande Inquisidor também critica a “alta cúpula divina” com os seus escolhidos para alcançar os céus, acreditando ser mais bondoso que o próprio Cristo ao oferecer a salvação e a felicidade para todos ao retirar essa liberdade deles (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

No entanto, em trechos anteriores, o Inquisidor distinguia friamente as pessoas que caminhavam ao seu lado, sendo estas escravos, auxiliares e a guarda do Santo Ofício, enquanto ele mesmo usava roupas comuns de monge, representando uma falsa humildade. E, como já dito, ele queimava hereges. Quem ele considerava como herege e qual era seu conceito de heresia? Certamente o teria tirado da religião cristã, que tem Cristo como Salvador. Neste ponto, há uma linha paradoxal contida dentro do poema do personagem Ivan. *Como pode um homem que tem toda a sua fé baseada num homem julgar seu próprio Salvador?* Outra pergunta poderia então ser formulada: *Como um Criador pode julgar a criatura que ele mesmo criou?* À primeira vista, pode-se ficar perplexo com o discurso do “Grande Inquisidor”, com seu tom raivoso e acusatório contra uma entidade santíssima, principalmente quando o homem ameaça queimar Cristo na fogueira:

Não sei quem és e nem quero saber: és Ele ou apenas a semelhança d'Ele, mas amanhã mesmo eu te julgo e te queimo na fogueira como o mais perverso dos hereges, e aquele mesmo povo que hoje te beijou os pés, amanhã, ao meu primeiro sinal, se precipitará a trazer carvão para tua fogueira, sabias? É, é possível que o saibas (DOSTOIÉVSKI, 2008).

Tal susto torna-se então uma sensação de estranheza, uma vez que o Inquisidor julga o seu próprio símbolo moral com características que poderiam ter sido atribuídas a Deus julgando a humanidade. Em sua fala, também podemos nos espelhar na indignação do homem para com a situação da humanidade diante das escolhas impostas por nossa liberdade; afinal, se foi-nos dada a liberdade, sobre alguém iria cair a culpa de ter-nos tornado quem somos perante as situações que a humanidade tem de suportar. Também recairia sobre esse que nos deu a liberdade a responsabilidade por aqueles que não decidissem adorar o Deus cristão. Afinal, esta é uma possibilidade que ocorre abertamente ao nos sujeitarmos a todos os caminhos possíveis, então, como o Salvador poderia eleger escolhidos no meio das ovelhas, se foi ele quem nos fez apartar um dos outros com toda a amplitude que a liberdade nos oferece? (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Conforme o poema avança, o discurso se torna ainda mais acalorado, e, de certa forma, ele mesmo expõe sua fragilidade ao ver seu poder em risco com a volta do salvador soberano sobre a terra; contudo, não apenas isso, pode-se observar no poema uma mágoa guardada durante um longo tempo pelo homem. Isso se torna claro aos olhos do Cristo, ao continuar em silêncio durante toda a fala espinhosa que é jogada contra ele. Retornando à narração de “Os Irmãos Karamázov”, o leitor percebe que o Grande Inquisidor é uma imagem de Ivan se confrontando com os valores cristãos diante dele representados pela figura de seu irmão, Aliêksei (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Em seu diálogo, Ivan pontua que a verdadeira questão russa é: Deus existe, existe imortalidade? E os que não acreditam em Deus vão falar de socialismo e de anarquismo, da reconstrução de toda a sociedade humana segundo um novo princípio, e então só o diabo sabe o que sairá daí, sempre as mesmas questões, só que vistas de um outro ângulo (DOSTOIÉVSKI, 2008). Ivan afirmou que o que era estranho nesta questão não era o fato de Deus realmente existir; o que surpreendia era a ideia de a necessidade de Deus poder ter vindo da cabeça de um animal tão selvagem e perverso como o homem, já que para ele a ideia de Deus era comovente e até honrosa. Ivan não se afligia mais com a questão da existência ou não de Deus. Ele deixou de interrogar-se se foi o homem quem criou Deus ou vice-versa. Para Dostoiévski, Ivan era um homem que, com sua inteligência terrena, era incapaz de entender aquilo que não era deste mundo (as coisas divinas). No pensamento do personagem, a questão a respeito de Deus, se ele existe ou não, era imprópria para uma inteligência euclidiana. Na sequência da conversa com o irmão, que era mais um ouvinte, Ivan afirmou que não era Deus que ele não aceitava. Deus ele aceitava de bom grado; aceitava sua sabedoria e seus fins, mesmo sendo eles desconhecidos. Ele diz ainda que

acreditava na ordem, no sentido da vida, enfim, na harmonia eterna. “Pois bem, imagina que o resultado definitivo disso é que eu não aceito esse mundo de Deus e, mesmo sabendo que ele existe, não o admito absolutamente. Não é Deus que não aceito, entende isso, é o mundo criado por ele, o mundo de Deus que não aceito e não posso concordar em aceitar” (DOSTOIÉVSKI, 2008; OLIVEIRA, 2012).

Ivan afirmava que, mesmo que estivesse convencido de que os sofrimentos não de cicatrizar, de que todas as contradições humanas desaparecerão, de que no momento da consumação do mundo acontecerá algo tão precioso que suavizará todos os corações, redimirá todas as perversidades dos homens, ainda assim ele não aceitaria este mundo (OLIVEIRA, 2012).

De acordo com Frank (2003), Ivan representava, no mais alto grau de sensibilidade intelectual e moral, a suprema dramatização do conflito entre razão e fé. E fé era entendida, pelo romancista russo, em toda sua pureza, como um compromisso apoiado na devoção à imagem e no exemplo de Cristo; por isso, os argumentos da razão contra ela eram expostos no romance em sua força total. Assim, para justificar o pensamento de Ivan, Dostoiévski recorreu a inúmeras violências e atrocidades cometidas contra as crianças na Rússia. Em conversa no final da década de 1870, em que foi levantada a questão de qual deveria ser considerado o maior crime na terra, o romancista respondeu: “O pecado mais assustador, mais terrível – era violentar uma criança. Tirar uma vida – é horrível, disse Dostoiévski, mas tirar a fé na beleza do amor – este é o crime mais terrível” (FRANK, 2003; OLIVEIRA, 2012).

Dessa forma, Ivan disse não aceitar o mundo de Deus por nele existir o sofrimento das crianças. Se elas sofriam pelos seus pais ou se foram castigadas no lugar deles, isso era incompreensível para ele. Um inocente não poderia sofrer por outro e ainda mais sendo criança. “As crianças, enquanto crianças, até os sete anos, por exemplo, estão muito distantes das pessoas: é como se fossem seres totalmente distintos e dotados de outra natureza” (DOSTOIÉVSKI, 2008). Ivan passou a contar para Aliocha uma série de torturas feitas contra crianças, sendo uma delas quando os pais de uma criança de cinco anos, pessoas instruídas e educadas, tomaram-se de ódio por ela e começaram a torturá-la por puro deleite. Os pais espancaram-na, açoitaram-na, chutaram-na, sem que eles mesmos soubessem o porquê. Chegaram a trancá-la durante toda uma noite de frio em uma latrina só porque, durante a noite, ela não pediu para fazer suas necessidades. Além disso, lambuzaram-lhe o rosto com suas fezes e obrigaram-na a comê-las. Para Dostoiévski, era o lado indefeso e crédulo das crianças, que não tinham a quem recorrer, que seduzia os torturadores. Em todo homem, é claro, esconde-se uma fera, a fera da cólera, a fera da excitabilidade lasciva com os gritos da vítima supliciada, a fera que desconhece freio, desacorrentada, a fera das doenças, da podagra e dos fígados adoecidos na devassidão (DOSTOIÉVSKI, 2008). Dostoiévski pensa o homem como ser ambíguo, em cujo mundo

está presente tanto o bem quanto o mal. Nele, o pior pode incluir o melhor, e o ateu pode entrever o sobrenatural. Ele entende o mal como fruto da liberdade humana, surgindo no mundo como resultado de sua vontade deliberada. Acerca disso, o filósofo Araújo pondera:

Para Dostoiévski, com efeito, o mundo humano é marcado por uma positiva vontade de mal: o mal é produto da vontade e da liberdade do homem, que de maneira ciente e deliberada comete a ação má, ou melhor, até mesmo extrai prazer desta prática, com todas as nuances possíveis, consideradas em seus grandes romances (OLIVEIRA, 2012).

O monólogo do Inquisidor direcionado a Cristo revelou que, embora ele pretendesse realizar na terra os desejos de Cristo, tinha consciência de estar fazendo o oposto. Suas acusações contra Deus, bem como as desculpas pelos seus atos, demonstraram a tensão que corria em sua consciência, “[...] uma consciência que o levou, por piedade pelos sofrimentos de uma humanidade fraca e infeliz, a decisão de ‘corrigir’ a obra de Cristo, aliviando a humanidade da fonte primária de sua miséria: o peso do livre-arbítrio” (FRANK, 2007; OLIVEIRA, 2012).

Ivan foi o único de sua família que foi para a faculdade. Um grande estudioso, não acreditava na existência de Deus. O ‘Grande Inquisidor’ mostra toda a náusea de Ivan ao deparar-se com o mundo sem um significado e todo o vômito de palavras que ele despeja diante do Cristo mostra sua dor existencial ao perceber a falta de sentido em acreditar num homem que nos julga sendo que ele mesmo nos deu a possibilidade de desviarmos do caminho dele. Tanto é que ao final do diálogo, o Inquisidor ainda deseja queimá-lo (ATALAIA; FERREIRA, 2018):

Repito que amanhã verás esse rebanho obediente, que ao primeiro sinal que eu fizer passará a arrancar o carvão quente para tua fogueira, na qual vou te queimar porque voltaste para nos atrapalhar. Porque se alguém mereceu nossa fogueira mais do que todos, esse alguém és tu. Amanhã te queimarei. Dixit (DOSTOIÉVSKI, 2008).

O ‘Grande Inquisidor’ é um ato de catarse para o personagem Ivan para enfim prestar contas diante de uma figura na qual ele já não se via mais acreditando. Queimar o Cristo seria um ato que, para Ivan, o libertaria de toda a moral cristã e o tornaria puramente livre. Também poderia ser visto como uma certa inveja que o personagem sentia de seu irmão por enxergar em Aliêksei a imagem de um escolhido da elite divina. O Inquisidor passou por sofrimentos no deserto assim como Jesus, mostrando que a humanidade também sofria, e por isso merecia a misericórdia divina (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Contudo, a reação de seu irmão surpreende, pois Aliêksei vê no poema de Ivan uma homenagem a Jesus, vê uma luz em seu irmão que demonstra que uma parte dele ainda acredita em um Deus. Mas Ivan não deseja mais pensar de tal modo e crê que quem não é fiel a Deus também passa pelo sofrimento da existência e por isso recebe o

engrandecimento pessoal. O curioso é que Ivan apenas revela o final de seu poema após a reação positiva de seu irmão, já que mandar Jesus à fogueira já se mostrava como um encerramento. Após a insistência de Aliêksei, Ivan admite esse final:

– Eu queria terminá-lo assim: quando o inquisidor se calou, ficou algum tempo aguardando que o prisioneiro lhe respondesse. Para ele era pesado o silêncio do outro. Via como o prisioneiro o escutara o tempo todo com ar convicto e sereno, fitando-o nos olhos e, pelo visto, sem vontade de fazer nenhuma objeção. O velho queria que o outro lhe dissesse alguma coisa ainda que fosse amarga, terrível. Mas de repente ele se aproxima do velho em silêncio e calmamente lhe beija a exangue boca de noventa anos. Eis toda a resposta. O velho estremece. Algo estremece na comissura de seus lábios; ele vai à porta, abre-a e diz ao outro: “Vai e não volte mais... Não voltes em hipótese nenhuma... nunca, nunca! ”. E o deixa sair para as “ruas largas e escuras da urbe”. O prisioneiro vai embora. – E o velho? – O beijo lhe arde no coração, mas o velho continua fiel às suas ideias (DOSTOIÉVSKI, 2008).

No fundo, o Grande Inquisidor e Jesus não eram assim tão diferentes. Porém, enquanto um atacava com ódio, o último respondia com amor, e por isso não cabia a qualquer um totalmente a responsabilidade de julgar – o que era um reflexo para a relação dos dois irmãos. O amor de Aliêksei lhe arde no coração, todavia, Ivan se manteve fiel às suas ideias, assim como Aliêksei, e por isso não podiam viver assim tão próximos um do outro, mas nem por isso tentavam se destruir, pois a partir da dor podiam ver uma luz de sabedoria entre eles. Como um todo, este romance se mostra como um atestado da sociedade até mesmo nos dias atuais, sendo ele objeto de pesquisa de muitos estudiosos para entender como Dostoiévski enxergava o mundo e a si mesmo (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Através do romance, podemos notar que com seus personagens, Fiódor Dostoiévski pretendia fazer uma encenação dos caminhos que a humanidade toma, personificada por seus representantes: quatro irmãos disfuncionais tão diferentes um do outro, lidando com a culpa, condenações, acusações e debates de pensamentos divergentes que refletiam a maneira do autor de engrandecer sua fé fazendo-a ser questionada. Tudo isso seria o fruto do sofrimento, que, para ele, era a maneira de o homem se tornar mais sábio (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

O poema escrito por Ivan demonstra, por si só, possuir uma grande profundidade com suas mais de vinte páginas e, de maneira sucinta, também atua como um espelho da relação dele com o irmão e da “batalha” entre os que acreditam em Deus e os que creem, na visão do romancista (ATALAIA; FERREIRA, 2018).

Em “Os irmãos Karamázov”, o autor abordou temas conflitantes - fé e razão, imortalidade, liberdade - demonstrando que somente a razão não dá conta de responder a todos os anseios, todas as dúvidas e questionamentos do homem. Dostoiévski, então,

aposta na fé, no sobrenatural ou naquilo que está para além do humanismo que reduz todas as coisas ao raciocínio euclidiano do homem. A fé em Dostoiévski, entretanto, não é a tranquilidade de um final feliz ou a ideia de que finalmente a fé venceu, mas é uma fé na qual a agonia, o desconforto e o tormento estão presentes o tempo inteiro. Ou seja, nesta obra, Dostoiévski percorreu o caminho do niilismo para dele chegar à afirmação de Deus. E afirmar a existência de Deus não é eliminar o mal do mundo, mas sim tornar sua presença mais sensível (OLIVEIRA, 2012).

4.4 FERNANDO PESSOA



Figura 4.21 – Fernando Pessoa (1888-1935).

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/32/Pessoa_chapeu.jpg>

Como salientado por Cusatis (2015), a dimensão religiosa é sem dúvida uma presença fundamental no pensamento e na obra de Fernando Pessoa, senão mesmo uma das suas temáticas preferidas. Ao mesmo tempo, é preciso sublinhar como a religiosidade pessoana, acompanhada de um evidente pessimismo existencial, seja bastante contrastante e, como tal, possa ser definida “desassossegada”. Daqui o afundar-se numa terrível inquietação, vivida como uma tragédia insuportável.

Sua fé pessoal inquieta e multiforme manifestava-se através dos vários heterônimos com os quais contava a história da sua pátria e a sua própria (SILVA, 2008). O inquieto,

consequentemente, é ou será quem, através da razão, procura a verdade, isto é, procura um sentido total da vida e não o encontra – a pacificação que para Santo Agostinho só em Deus pode ser encontrada. Por isso, no seu significado, senão propriamente “mais verdadeiro”, decerto naquele “mais profundo” e “mais elevado”, a inquietude é “energia pura”, a qual, quando se acumula para além do limite da suportação humana, acaba por explodir, determinando profundas mudanças na nossa vida (CUSATIS, 2015).

A própria cultura, em geral, é manifestação de inquietude. Essa afirmação é tão verdadeira que, em qualquer época, todos os grandes artífices quer da filosofia, quer da literatura e das artes, foram “homens inquietos”. Isso porque a inquietude é um estado de ânimo formado por várias “categorias” ou, como disse Duccio Demetrio, é um estado de ânimo caracterizado por

uma oscilação contínua entre o significado da vida, a percepção da morte, a consciência da perda e do passar inexorável do tempo. Nietzsche representa a posição filosófica por excelência, aquela aproximação extrema à inquietude por ele conseguida no momento em que decreta a morte de Deus ¹³ (CUSATIS, 2015).

Uma cultura que “escape” à inquietude e, por consequência, não se confronte com o negativo e o mal, não só se fecha em si mesma, afastando-se do conhecimento, como também acaba por anular os “caminhos da ética” (CUSATIS, 2015).

Uma questão importante é a que se liga às tipologias de “categoria” que caracterizam ou poderão caracterizar o “estado de ânimo inquieto” em Fernando Pessoa. Por exemplo, a sua inquietude conduz somente à consciencialização da incompletude e da falácia do homem, bem como da perda e do passar inexorável do tempo? Se assim fosse, será possível medir a intensidade de tal consciência, cujo limite extremo, numa sociedade técnica e materialista incapaz de revelar a verdade, conduz à perda de objetivos e de sentidos, àquele niilismo que tudo absorve, consuma, engole? Quer os conceitos de indivíduo, identidade e liberdade, de história e política, quer os conceitos de religião e ética? E ainda, dando como certo que, se não a vontade, pelo menos a tentativa de “vencer” tal niilismo está presente em Pessoa, onde consegue ele obter motivações e forças para tal? Todas, sem dúvida, com sua própria gama de complexidades (CUSATIS, 2015).

Desse modo, não convém levar em conta as próprias considerações de Pessoa sobre a sua histeroneurastenia. O Poeta é um instrumento da sua obra, ele está abaixo dela, assim ele não é o próprio intérprete, sua tarefa suprema é dar-lhe forma. Afinal, o próprio Pessoa afirmou: “Não conto em gozar a minha vida, nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser meu corpo e a minha alma a lenha desse

¹³ DEMETRIO, Duccio. [Entrevista por Graziella Arazzi] *Filosofia inquieta o inquietudine dei filosofi*. 2009. Disponível em: <<https://lacivetta.wordpress.com/2009/11/02/filosofia-inquieta-o-inquietudine-dei-filosofi-intervista-a-duccio-demetrio/>>.

fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha. Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: navegar é preciso, viver não é preciso” (SILVA, 2008). Para o artista, o fundamental é criar. A heteronímia é uma das suas facetas mais curiosas e, para muitos, o resultado da desmultiplicação de um pensamento e de uma poética complexa e genial (SILVA, 2008).

Ao escrever sobre Fernando Pessoa, Octavio Paz declara que “os poetas não têm biografia. Sua obra é sua biografia”, e que “nada em sua vida é surpreendente - nada, exceto seus poemas” (PAZ, 1992). Dessa forma, propõe-se a análise de sua vida a partir da sua obra e das (re)significações que fazem seus leitores (SILVA, 2008).

A religiosidade, o ocultismo e a compreensão da espiritualidade eram por ele cultivados e estavam, no fim das contas, na ante-sala das suas curiosidades. “Não procure, nem creias: tudo é oculto” (PESSOA; GALHOZ, 1960), afirmou Fernando Pessoa no poema “Natal”, depois é contradito por Alberto Caeiro, que afirmou em “O guardador de rebanhos, Canto XXXIX”: “Porque o único sentido oculto das coisas / é elas não terem sentido oculto nenhum” (PESSOA; GALHOZ, 1960). Sua mediunidade o levou às práticas ocultistas, à defesa da Rosa-Cruz e da maçonaria, à astrologia, à numerologia. Um intelectualista do tipo que ele era fez entrar na construção mental o que podia caber: o inteligível e o ininteligível, o racional e o irracional, o visível e o invisível, o claro e o misterioso, constituindo um sistema mágico nas suas conclusões embora desprovido de comprovação objetiva. Tudo se passou como se a sublitteratura mística de onde extraía alento, ao atravessar seu cérebro privilegiado, saísse do outro lado filtrada e rarefeita do ponto de vista religioso (SILVA, 2008).

Fernando Pessoa é poeta. Não se fecha ao restrito território dos jogos de palavra e dos símbolos. Como poeta, possui uma competência total, complexa, multidimensional que concerne à humanidade e à religião. Sua mensagem religiosa implica ultrapassar o religioso, não se submetendo a organizações ou a instituições religiosas. Nossos viciados esquemas interpretativos têm reduzido, e sucessivamente fragmentado, as análises de sua poesia. A questão religiosa dentro da obra pessoana tem sido pouco discutida. E, quando feita, muitos dos comentadores desconsideram a possibilidade de uma expressão religiosa plural, multidimensional. O poeta português é sempre reduzido numa expressão religiosa única, seja ela o catolicismo, o esoterismo, o ceticismo, a maçonaria ou qualquer outra, mas sempre recebendo um tratamento monolítico, unilateral (SILVA, 2008).

No que tange à visão da religiosidade nos principais personagens, existe uma distinção externa evidente e uma possível pluralidade interna. Esse posicionamento permite a Pessoa expor as suas especulações filosóficas usando vozes diferentes. Alberto Caeiro, com uma linguagem simples e vocabulário limitado de um poeta camponês autodidata, aproxima-se da atitude zen-budista de pensar para não pensar, desejar não desejar. Caeiro coloca-se, portanto, como combatente do misticismo, rejeita o desejo de perscrutar o

mistério por trás de todas as coisas, busca vê-las como elas são, aproximando-se assim de uma abordagem fenomenológica. Tentando afastar-se da reflexão acerca da essência de Deus, escreve um poema ousado (Guardador de rebanhos, poema VIII) em que apresenta um menino Jesus humano, ousado, travesso e alegre, opondo-se à visão tradicional inerente à Igreja (SILVA, 2008).

Discípulo de Caeiro, Ricardo Reis era um erudito que insistia na defesa dos valores tradicionais. Seus poemas são odes, poemas líricos de tom alegre e entusiástico cantados pelos gregos, que recorrem sempre aos deuses da mitologia grega. Para Reis os deuses estão acima de tudo e controlam o destino dos homens (SILVA, 2008).

Acima da verdade estão os deuses.
Nossa ciência é uma falhada cópia
Da certeza com que eles sabem
Que há no Universo

(PESSOA; GALHOZ, 1960)

Em uma de suas odes, Reis contrapõe-se à visão hegemônica estabelecida e disseminada pela Igreja e ousa descrever Cristo fora de um contexto monoteísta:

(...) O deus Pã, o imortal.
Não matou outros deuses
O triste Deus Cristão.
Cristo é um deus a mais,
Talvez um que faltava
(...)(PESSOA; GALHOZ, 1960)

Álvaro Campos, por sua vez, influenciado pelo simbolismo, escreve versos de teor autobiográfico e, muitas vezes, pessimista, amargurado e insatisfeito. Avulta aos olhos sua aproximação com a metafísica (SILVA, 2008).

Quanto mais unificadamente diverso
dispersadamente atento
Estiver, sentir, viver for
Mais possuirei a existência total do universo
Mais completo serei pelo espaço inteiro fora
Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for
Porque seja ele que for, com certeza é tudo,
E fora d'Ele há só Ele, e tudo para ele é pouco

(PESSOA; GALHOZ, 1960)

E, mesmo dentro da produção poética de cada heterônimo, é possível encontrar manifestações do princípio hologramático (o todo está contido nas partes). Caeiro é antimítico, objetivo e (falsamente) sereno, sem olhar nada, apenas vendo, ele trabalha com

um diapasão que impede a concessão do espírito na direção de alguma paixão momentânea, aproximando-se do franciscanismo. Campos aproxima-se do mundo, entretanto, por meio da reflexão, e aposta alto na sensação, mas amargura-se ao perceber que se distancia de seu mestre (Caeiro). Reis, ao aproximar-se do paganismo grego (que para Pessoa representa o mais alto nível da revolução humana), diferencia-se do paganismo, propondo um neopaganismo. Pessoa, ou melhor, Antônio Mora define a religião como forma rudimentar do sentimento de beleza. Toda a arte não passa de um ritual religioso; uma época é um estado mental e a religião é a média desse estado mental para a coletividade (SILVA, 2008).

Viveiros (1998) partilha da visão de Edgar Morin em reconhecer a poesia não somente como um gênero de expressão literária, mas como “um estado segundo do ser que advém da participação, do fervor, da admiração, da comunhão, da embriaguez, da exaltação e do amor, que contém em si todas as expressões desse estado segundo” (MORIN; VIVEIROS, 1998). Por não condicionar-se ao mito e/ou à razão, a poesia contém em si a união, mas não a subjunção, desses. Assim, o estado poético nos transporta, através da loucura e da sabedoria, para além delas (SILVA, 2008).

Para Berguer, toda sociedade é um empreendimento de construção do mundo, e a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Nos poemas de Pessoa, vemos, exteriorizadas, as concepções religiosas do autor, que, valendo-se de personagens, expõe representações de sua religiosidade, que, em princípio, pode parecer difusa (SILVA, 2008).

Compreender que a sociedade se radica na exteriorização do homem, isto é, que ela é um produto da atividade humana, é particularmente importante devido ao fato de que a sociedade se afigura ao bom senso como algo muito diferente, que independe da atividade humana (BERGER; SAGRADO, 1995).

A representação simbólica do que é sociedade é também uma construção do universo simbólico religioso, isto é, a teosociodisséia. Dessa forma, compreender as representações da religiosidade na obra de Fernando Pessoa é, por conseguinte, compreender as suas representações sociais:

Para o indivíduo existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade
(BERGER; SAGRADO, 1995).

Assim sendo, considerar o comprometimento religioso na poesia de Fernando Pessoa, o estabelecimento do contorno desse comprometimento, tendo em vista as diversas expressões da sua religiosidade, considerando as conexões entre as condições históricas gerais e particulares bem como o acolhimento dessa literatura e a relação estabelecida

com os leitores a partir das representações da sua religiosidade, é um empreendimento que objetiva compreender não somente a literatura ou a poesia, é debruçar-se também sobre a amplitude do fenômeno religioso (SILVA, 2008).

Percebe-se, em sua produção poética, um tipo de religiosidade não comum em sua época – entretanto, bastante presente nos dias atuais: ao invés de abraçar uma única religião, opta-se pela escolha de elementos de várias religiões, constituindo, assim, um tipo de personalismo religioso. Uma espécie de “*religião à la carte*” (SILVA, 2008).

Inúmeras vezes no “Livro do Desassossego” a referência a Deus distancia-se da ternura e dirige-se ao mundo das dúvidas, quando não da ironia e da troça. Numa passagem sobre o tédio, diz o poeta (CANTARELA, 2015):

O tédio... Quem tem deuses nunca tem tédio. O tédio é a falta de uma mitologia. A quem não tem crenças, até a dúvida é impossível, até o ceticismo não tem força para desconfiar. Sim, o tédio é isso: a perda, pela alma, da sua capacidade de se iludir, a falta, no pensamento, da escada inexistente por onde ele sobe sólido à verdade (PESSOA; GALHOZ, 1960).

Quem poderia sustentar, desde uma visada teológica, que a descrença em Deus, afirmada a cada três ou quatro páginas desta obra, representa necessariamente fechamento ao mistério da existência? Assim, frente à indiscutível riqueza do conjunto da obra de Pessoa, frente ao caráter fragmentário e inacabado do Livro do Desassossego, e sob a compreensão de que uma obra se abre a sempre novas e múltiplas leituras, reiteramos as perguntas: Quais fragmentos escolher? Sob que viés crítico? Qual teologia marcará nossa leitura da obra literária? Qual contribuição tal leitura poderá oferecer às Ciências e à Religião? (CANTARELA, 2015).

Basta folheá-lo e encontraremos inúmeras referências ao assunto primeiro da Teologia: Deus. Diz Bernardo Soares: “Prefiro a vida, vamos, ao mesmo Deus que a criou” (SOARES; ZENITH, 1980). Referindo-se à tempestade e aos trovões que se afastavam, afirma: “Deus cessara” (SOARES; ZENITH, 1980). Confessando-se um nada perante a existência, chama os homens de “enteados de Deus” (SOARES; ZENITH, 1980). Ou, ainda, expressa a recusa de Deus num tom que se confunde com uma confissão de fé: “É tudo a falta de um Deus verdadeiro que é o cadáver vazio do céu alto e da alma fechada. Cárcere infinito – porque és infinito, não se pode fugir de ti!” (SOARES; ZENITH, 1980; CANTARELA, 2015)

Certamente, não se cogita conferir ao autor do Livro do Desassossego o diploma de teólogo. A tarefa do teólogo, em sentido estrito, diz respeito ao trabalho sistemático, de elaboração teórica dos discursos sobre Deus, em geral associados a uma determinada tradição religiosa. Ainda que abundem no Livro do Desassossego as falas sobre Deus e deuses, incluindo o Cristo e a Virgem Maria, não se pode atribuir a essas falas, sem

mais, os traços estritos de um discurso teológico. Permanece, no entanto, a questão de fundo: se o que define a teologicidade de um discurso sobre Deus encontra-se na faceta sob a qual o discurso é construído, como saber se na poesia de Pessoa há ou não um olhar teológico? Ainda que partíssemos do pressuposto da fé como condição de possibilidade de toda teologia, poderíamos ainda, seguindo Tillich (1984), perguntar: Quem poderia dizer, de si mesmo ou de outrem, que está na situação de fé? Como dizer que o Livro do Desassossego, enquanto expressão de abertura ao mistério da vida, não colocaria seu autor no círculo do teológico? Que um excerto do Livro reivindique este lugar. Ao retornar de suas fantasias e dar-se conta de que não era nem fidalgo nem vagabundo, e que necessitava voltar à rua e ao escritório onde vivia seu dia-a-dia infeliz, reflete o personagem-narrador (CANTARELA, 2015):

Mas, enfim, também há universo na Rua dos Douradores. Também aqui Deus concede que não falte o enigma do viver. E por isso, se são pobres, como a paisagem de carroças e caixotes, os sonhos que consigo extrair de entre as rodas e as tábuas, ainda assim são para mim o que tenho, e o que posso ter (SOARES; ZENITH, 1980).

A linguagem religiosa, em sua condição fundamental de, ao mesmo tempo, falar e não falar a realidade misteriosa de Deus, recorre com frequência a antropomorfismos e superlativismos de toda espécie. Assim, Deus fala, tem projetos em nosso favor, socorre, salva. Em contraposição aos nossos limites, destacamos seus atributos superlativos: poderoso, onisciente. Outras vezes, atribuímos-lhe características do mundo animal ou da natureza: a ferocidade do leão, a mansidão do cordeiro, a força do touro, a acuidade de visão da águia, o troar das tempestades ou das cachoeiras. Outras vezes ainda, pensado à nossa imagem e semelhança, Deus se reveste das nossas virtudes, paixões e taras. No extremo, os paradoxos que inventamos para falar de Deus, chegando a transgredir os limites da linguagem, rasurando o léxico e a sintaxe, podem representar – plagiando Boff (1998) – o “esforço desesperado” para significar algo de transcendente.

Sem discutir no âmbito conceitual da teologia o caráter perfectível dessa linguagem, ou os possíveis equívocos a que ela poderia conduzir, observa-se, de qualquer modo, que a linguagem religiosa apresenta-se marcadamente metafórica, no sentido em que desdobra possibilidades de ler e “redescrever” o mundo. No Livro do Desassossego, podemos encontrar um amplo leque dessas representações metafóricas a respeito de Deus, algumas vezes revelando uma imagem inesperada e diversa daquela a que estamos acostumados.

Assim, referindo-se à condição de explorados que somos, pelo dono da loja ou pela vaidade, conclui o narrador: “Há os que Deus mesmo explora, e são profetas e santos na vacuidade do mundo” (SOARES; ZENITH, 1980). Se a ideia de um Deus explorador causa estranheza, que dizer de um Deus chorão, feito criança a quem lhe tiram a concha inútil encontrada na praia? “Choram como um Deus a quem roubam um universo recém-criado”

(SOARES; ZENITH, 1980). Que tal um Deus preguiçoso que realiza milagres para escapar do trabalho? “O milagre é a preguiça de Deus, ou, antes, a preguiça que Lhe atribuímos, inventando o milagre” (SOARES; ZENITH, 1980). Observe-se que as metáforas, destacadas acima, foram retiradas de seu lugar originário com a intenção de ilustrar o modo inusitado ou gracioso criado pelo poeta para referir-se a Deus. Em sua maioria, as breves falas sobre Deus aparecem de modo fortuito, no bojo de passagens que descrevem o cotidiano do “autor”, com suas amarguras e seus sonhos, grandezas e futilidades. Seu foco central não se dirige propriamente a Deus. Entretanto, também encontramos fragmentos que, pelo teor do assunto e pelo tratamento um pouco mais extenso que recebem, podem ser lidos como verdadeiras formulações de valor teológico. Assim, por exemplo, acerca do bem e do mal, reflete Bernardo Soares (CANTARELA, 2015):

Podemos dizer que não sabemos bem o que é o mal, não podendo por isso afirmar se uma coisa é má ou boa. O certo, porém, é que uma dor, ainda que para nosso bem, é em si mesma um mal, e basta isso para que haja mal no mundo. Basta uma dor de dentes para fazer descrever na bondade do Criador. Ora, o erro essencial deste argumento parece residir no nosso completo desconhecimento do plano de Deus, e nosso igual desconhecimento do que possa ser, como pessoa inteligente, o Infinito Intelectual. Uma coisa é a existência do mal, outra a razão dessa existência. A distinção é talvez sutil ao ponto de parecer sofisticada, mas o certo é que é justa. A existência do mal não pode ser negada, mas a maldade da existência do mal pode não ser aceita. Confesso que o problema subsiste, mas subsiste porque subsiste a nossa imperfeição (SOARES; ZENITH, 1980).

Há fragmentos que podem ser tomados como verdadeiras orações. De um lado, o grito de rejeição de Deus: “Nunca encontrar Deus, nunca saber, sequer, se Deus existe! [...] A união com Deus nunca!” (SOARES; ZENITH, 1980). De outro, o choro da pobre criança órfã que busca o colo e o afeto materno do pai Deus – como nessa passagem mais extensa (CANTARELA, 2015):

Onde está Deus, mesmo que não exista? Quero rezar e chorar, arrepende-me de crimes que não cometi, gozar ser perdoado como uma carícia não propriamente materna. Um regaço para chorar, mas um regaço enorme, sem forma, espaçoso como uma noite de verão, e contudo próximo, quente, feminino, ao pé de uma lareira qualquer... [...] E tudo isto muito grande, muito eterno, definitivo para sempre, da estatura única de Deus, lá no fundo triste e sonolento da realidade última das coisas. . . [...] Afinal eu quem sou, quando não brinco? Um pobre órfão abandonado nas ruas das sensações, tiritando de frio às esquinas da Realidade, tendo que dormir nos degraus da Tristeza e comer o pão dado da Fantasia. De um pai sei o nome; disseram-me que se chamava Deus, mas o nome não me dá ideia de nada. Às vezes, na noite, quando me sinto só, chamo por ele e choro, e faço-me uma ideia dele a quem possa amar... Mas depois penso que o não conheço, que talvez ele não seja assim, que talvez não seja nunca esse o pai da minha alma...[...] Se um dia Deus me viesse buscar e me levasse para sua casa e me desse calor e afeição... (SOARES; ZENITH, 1980).

A combinação de vozes representada, de um lado, pelos indicadores textuais oferecidos pela obra literária e, de outro, pelas buscas do leitor-teólogo certamente configura as possibilidades para a interlocução entre teologia e literatura. Sob esse pressuposto, não se duvida de que o conteúdo profundamente humano do Livro do Desassossego se oferece como fértil terreno de reflexão teológica, particularmente sob o viés da antropologia teológica. Entretanto, o exercício de tecer interlocuções entre o discurso teológico e o discurso literário coloca outra questão: como pensar o diálogo entre teologia e literatura considerando não (apenas) os valores existenciais manifestos como conteúdo da obra literária, mas primordialmente seu aspecto formal, estritamente estético, artístico? (CANTARELA, 2015).

Em relação à crise religiosa, o personagem-narrador do ‘Livro do Desassossego’ sugere que seus contemporâneos substituíram Deus pela Humanidade. Bernardo Soares se posta, contudo, à margem senão acima dessa dinâmica, como aliás o faz também em relação a outros assuntos, realçando uma espécie de onisciência acerca da crise. Diz Pessoa/Soares, acerca de seu momento histórico (CANTARELA, 2015):

Nasci num tempo em que a maioria dos jovens havia perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido – sem saber por quê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente, e porque não pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. Pertengo, porém, àquela espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem [...] Por isso nem abandonei Deus tão amplamente como eles, nem aceitei nunca a Humanidade. [...] Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida. O coração, se pudesse pensar, pararia (SOARES; ZENITH, 1980).

Mesmo na parte inicial de um trecho – aliás muito conhecido e citado – do ‘Livro do Desassossego’ podemos ler (CUSATIS, 2015):

Pertengo a uma geração que herdou a descrença no facto cristão e que criou em si uma descrença em todas as outras fés. Os nossos pais tinham ainda o impulso credor, que transferiam do cristianismo para outras formas da ilusão. [...] Tudo isso nós perdemos. [...] Cada civilização segue a linha íntima de uma religião que a representa: passar para outras religiões é perder essa, e por fim perdeu-as a todas. Nós perdemos essa, e as outras também. Ficamos, pois, cada um entregue a si-próprio, na desolação de se sentir viver. Um barco parece ser um objecto cujo fim é navegar; mas o seu fim não é navegar, senão chegar a um porto. Nós encontramos-nos navegando, sem a ideia do porto a que nos deveríamos acolher. Reproduzimos assim, na espécie dolorosa, a fórmula aventureira dos argonautas: navegar é preciso, viver não é preciso [...] (SOARES; ZENITH, 1980).

São afirmações, tal como outras do mesmo teor dispersas nos seus numerosos escritos fragmentários, que não deixam detectar nenhuma prospectiva positiva em relação ao conceito de Deus em Pessoa (CUSATIS, 2015). É notório como ele se tenha sempre expresso negativamente contra a Igreja Católica e, por consequência, contra o Papado de Roma, por ele considerado usurpador de um conhecimento que oprime, em vez de libertar. Apesar disso, já que herdeiro do Ocidente Cristão (bem sabemos, aliás, que no decurso de vários momentos da sua vida – até no ano da sua morte, como explicitado na Nota biográfica de 30 de Março de 1935 – se definia como “cristão gnóstico”), Fernando Pessoa, nas palavras do filósofo e teólogo Samuel Dimas,

não é alheio à posição do Cristianismo, segundo a qual não se pode fazer do saber humano, do saber finito das ciências, algo de absoluto, capaz de todas as respostas. As verdadeiras virtudes do homem baseiam-se no emocional, isto é, na dimensão daquele que acredita, daquele que ama e espera. Algo que não é irracional mas supra-racional (DIMAS, 1998).

Segundo Cusatis (2015), é possível encontrar confirmação para as convincentes palavras de Samuel Dimas em diversos textos fragmentários filosóficos pessoanos. Em um deles, manuscrito e datado de 1914, lê-se (CUSATIS, 2015):

Deus é o sentido para onde tendem todas as inteligências que governam este mundo contra a vontade satânica da sua matéria inerte. Como o ponto para onde tendem existe já, porque o tempo é uma ilusão, Deus é; como tendem para a absoluta Perfeição, Deus é a Perfeição absoluta; como tendem para a Suprema Beleza, Deus é a Beleza Suprema. O Universo está já onde estará, e já isso, é Deus (PESSOA; COELHO, 1968).

Confrontando esse fragmento com o citado anteriormente, deparamo-nos, como é óbvio, com duas posições divergentes em relação ao conceito de Deus, o que, conhecendo o “sujeito Pessoa”, não deve e não pode, todavia, maravilhar. De facto, como teve oportunidade de salientar Jacinto do Prado Coelho, toda a obra de Fernando Pessoa contém indícios de um drama que tem origem na convergência, no mesmo homem, de um irreduzível ceticismo e de um intenso e angustiante desejo de Absoluto (COELHO, 1972; CUSATIS, 2015).

Portanto, não se pode duvidar de que a inquietude religiosa, o desassossego religioso seja o verdadeiro motor da obra de Fernando Pessoa, como demonstra, aliás, uma sua prece manuscrita, provavelmente de 1912, isto é, do ano em que se daria a conhecer como escritor. Nela pede ao Senhor, “que [é] o céu e a terra, que [é] a vida e a morte”, que lhe conceda “alma para [o] servir e alma para [o] amar. [...] vista para [o] ver sempre no céu e na terra, ouvidos para [o] ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em [seu] nome”; e que o torne “puro como a água e alto como o céu”. Para acabar depois, no fim da prece, com um angustiante “Senhor, livra-me de mim!” (PESSOA; LIND; COELHO, 1966),

que lembra muito de perto a fórmula descendente da antiga liturgia católica moçárabe – fórmula que se encontra, também, em Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2017) – *Ab occultis meis munda me, Domine*, ou seja, “Dos meus pecados escondidos purifica-me, ó Senhor” (CUSATIS, 2015).

4.5 JOSÉ SARAMAGO

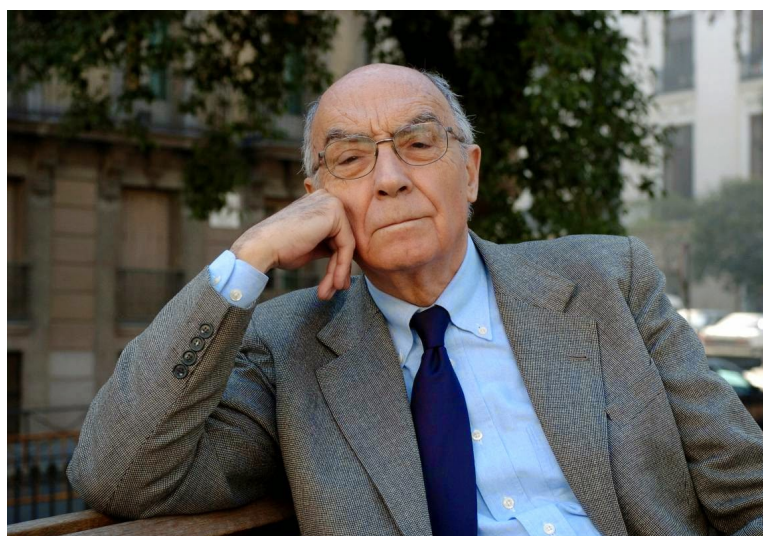


Figura 4.22 – José Saramago(1922-2010)

Fonte: <<http://2.bp.blogspot.com/-u8fz6lBdg48/VUf7REYe9bI/AAAAAAAAASWI/upqHTeCIA-0/s1600/Jos%C3%A9%2BSaramago%2B02.jpg>>

Além de escritor, José Saramago foi um empenhado militante político e religioso. A sua crítica às religiões perpassa toda a sua fortuna literária, atingindo-as em grau mais ou menos incisivo em todos os seus livros, sem exceção. Este ateu, reescritor de evangelhos, faz uso das narrativas bíblicas não só nas obras de motivação antireligiosa mais óbvia, como também em seus livros mais laicos: a cegueira de “Ensaio sobre a cegueira” é certamente um de seus símbolos bíblicos com maior força crítica e todo o romance é construído com alicerces fortemente presos na mesma referência literária. Isto é, os textos sagrados da tradição judaico-cristã. Do Gênesis ao Apocalipse, tocando fortemente as narrativas como “O Sacrifício de Isaac” e “A vocação de Saul”, Saramago critica sem poder nunca se desvencilhar da sua maior fonte de inspiração, a Bíblia (ABBOUD, 2011).



Figura 4.23 – Crucificação, 1489, por Albrecht Durer. O primeiro capítulo da obra “O evangelho segundo Jesus Cristo”, de Saramago, é uma minuciosa análise e interpretação do quadro do pintor.

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fc/Albrecht_D%C3%BCrer_-_Crucifixion_-_WGA7118.jpg>

A minha relação com essa ideia de Deus é alguma coisa que eu próprio não explico bem, porque a verdade é que, quando digo que sou ateu (e ressaltando tudo aquilo que tenho dito da impossibilidade de se ser ateu), às vezes digo, para simplificar, de uma forma que acho que é suficientemente expressiva, que o verdadeiro ateu seria aquele que tivesse nascido num país, numa cultura, numa civilização e numa sociedade em que a palavra ateu não existisse. Então, quando digo que sou ateu é com esta grande ressalva e dizendo que tenho, evidentemente, uma mentalidade cristã, que não posso ter outra mentalidade que não essa, não posso ser nem muçulmano, nem budista, nem confucionista, nem taoista (SARAMAGO; REIS, 1998; ABBOD, 2010).

Tal constatação pode ser uma pista preciosa para a leitura do romance do autor intitulado “O Evangelho segundo Jesus Cristo”, de 1991. De fato, pode-se dizer que a preocupação central deste Evangelho é, antes, a sangrenta história do cristianismo ao longo dos séculos que o aprofundamento do drama pessoal — em chave existencial ou religiosa — do homem Jesus de Nazaré. O horizonte permanente ao qual a narrativa remete o leitor é o das intermináveis torturas, martírios e massacres que a vida de Jesus supostamente inauguraria, aquela “história interminável de ferro e de sangue, de fogo e de cinzas, um mar infinito de sofrimento e de lágrimas” (SARAMAGO, 2005) que abruma a humanidade (BARCELLOS, 2003):

Disse Jesus, Estou à espera, De quê, perguntou Deus, como se estivesse distraído, De que me digas quanto de morte e de sofrimento vai custar a tua vitória sobre os outros deuses, com quanto de sofrimento e de morte se pagarão as lutas que, em teu nome e no meu, os homens que em nós vão crer travarão uns contra os outros, Insistes em querer sabê-lo, Insisto, Pois bem, edificar-se-á a assembleia de que te falei, mas os caboucos dela, para ficarem bem firmes, haverão de ser cavados na carne, e os seus alicerces compostos de um cimento de renúncias, lágrimas, dores, torturas, de todas as mortes imagináveis hoje e outras que só no futuro serão conhecidas, Finalmente, estás a ser claro e directo, continua, Para começar por quem tu conheces e amas, o pescador Simão, a quem chamarás Pedro, será, como tu, crucificado, mas de cabeça para baixo, crucificado também há-de ser André, numa cruz em forma de X, ao filho de Zebedeu, aquele que se chama Tiago, degolá-lo-ão, E João, e Maria de Magdala, Esses morrerão de sua natural morte, quando se lhes acabarem os dias naturais, mas outros amigos virás a ter, discípulos e apóstolos como os outros, que não escaparão aos suplícios, é o caso de um Filipe, amarrado à cruz e apedrejado até se lhe acabar a vida, um Bartolomeu, que será esfolado vivo, um Tomé, que matarão à lançada, um Mateus, que não me lembro agora de como morrerá, um outro Simão, serrado ao meio, um Judas, a golpes de maça, outro Tiago, lapidado, um Matias, degolado com acha-de-armas, e também Judas de Iscariote, mas desse virás tu a saber melhor do que eu, salvo a morte, por suas próprias mãos enforcado numa figueira, Todos eles vão ter de morrer por causa de ti, perguntou Jesus, Se pões a questão nesses termos, sim, todos morrerão por minha causa, E depois, Depois, meu filho, já to disse, será uma história interminável de ferro e de sangue, de fogo e de cinzas, um mar infinito de sofrimento e de lágrimas, Conta, quero saber tudo. Deus suspirou e, no tom monocórdico de quem preferiu adormecer a piedade e a misericórdia, começou a ladainha, por ordem alfabética para evitar melindres de precedências, Adalberto de Praga, morto com um espontão de sete pontas, Adriano, morto à martelada sobre uma bigorna, Afra de Ausburgo, morta na fogueira, [...] Crispim e Crispiniano de Soissons, mortos por decapitação, Cristina de Bolsano, morta por tudo quanto se possa fazer com mó, roda, tenazes, flechas e serpentes, Cucufate de Barcelona, morto por esventramento, chegando ao fim da letra C, Deus disse, Para diante é tudo igual, ou quase, são já poucas as variações possíveis, excepto as de pormenor, que, pelo refinamento, levariam muito tempo a explicar, fiquemo-nos por aqui, Continua, disse Jesus, e Deus continuou, abreviando no que podia, Donato de Arezzo, decapitado, Elífo de Rampillon, cortaram-lhe a calote craniana, Emérita, queimada, [...] Rolando, espada, Romão de Antioquia, língua arrancada, estrangulamento, ainda não estás farto, perguntou Deus a Jesus, e Jesus respondeu, Essa pergunta devias fazê-la a ti próprio, continua, e Deus continuou, Sabiniano de Sens, degolado, Sabino de Assis, lapidado, [...]Então o Diabo disse, É preciso ser-se Deus para gostar tanto de sangue (SARAMAGO, 2005).

Essa particular perspectivação da história de Jesus, que enforma todo o Evangelho de Saramago, denuncia um *a priori* hermenêutico que poderíamos chamar de “a lógica do poder”: o Deus do romance está insatisfeito por ser apenas o Deus dos judeus e quer expandir seu próprio culto e domínio a toda a humanidade, quer se tornar precisamente o Deus dos católicos, e, para tanto, encontra na culpa e na necessidade de sua expiação um elemento universal, capaz de ser utilizado como instrumento eficaz na obtenção de

semelhante propósito. Deus, personagem do romance, é um grande estrategista, um fino conhecedor e hábil manipulador da psicologia social, um verdadeiro modelo para todos os ditadores e demagogos de ontem e de hoje (BARCELLOS, 2003):

Todo o homem, respondeu Deus, em tom de quem dá lição, seja ele quem for, esteja onde estiver, faça o que fizer, é um pecador, o pecado é, por assim dizer, tão inseparável do homem quanto o homem se tornou inseparável do pecado. [...] Arrependei-vos, Arrependei-vos, Arrependei-vos, Por tão pouco não precisarias sacrificar a vida daquele de quem dizes ser pai, bastava que fizesses aparecer um profeta, O tempo em que lhes davam ouvidos já passou, hoje só lá vamos com um revulsivo forte, qualquer coisa capaz de chocar as sensibilidades e arrebatando os sentimentos, Um filho de Deus na cruz, Por exemplo (SARAMAGO, 2005).

Vê-se claramente o quanto Deus, no romance de Saramago, é uma figura que pretende encarnar uma presumida lógica da Igreja ou a intenção de seus fundadores: *Deus sive Ecclesia*. O cristianismo seria produto de uma mente genial em sua capacidade de manipular as massas e manter essa mistificação ao longo do tempo, com uma sequência infundável de morticínios. É essa interpretação da história do cristianismo que plasma não só a configuração dos personagens como o desenvolvimento de toda a intriga romanesca. O Evangelho é a história do estabelecimento de um estupendo sistema de poder com pretensões a abarcar toda a humanidade. Os traços distintivos desse sistema seriam precisamente a manipulação do sentimento de culpa, a tirania e o sadismo ¹⁴ (BARCELLOS, 2003):

Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens perdoai-lhe porque ele não sabe o que fez (SARAMAGO, 2005).

Em 2009, Saramago lança mais uma de suas ferozes desconstruções da tradição judaico-cristã: a obra “Caim”. O cenário são as narrativas bíblicas do Antigo Testamento e o protagonista carrega em si traços de sedição contra seu criador. O divino é revestido de características humanas, é vingativo, rancoroso e demonstra pouquíssima compaixão por suas criaturas, criadas à “sua imagem e semelhança” (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Ao utilizar-se de diferentes personagens bíblicas, o autor suscita uma compreensão inteiramente nova, porém recheada de elementos do passado. “Caim” caminha nesta linha de desconstrução de figuras míticas do Cristianismo e, ao mesmo tempo, recriação sobre a mesma história. Saramago se aproveita do que já foi dito acerca dessas personagens e as reconstrói pensando personagens humanas com emoções, deleites, iras, inteligência e

¹⁴ “Deus é tanto mais Deus quanto mais inacessível for” (SARAMAGO, 2005).

sofrimento. Interessante observar que talvez a figura que seja o “grande alvo” de Saramago seja Deus, o Deus cristão (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Caim tem como foco esse questionamento tanto do caráter quanto da justiça divinos. Para Saramago, o Deus cristão faz dos seres humanos marionetes a seu bel prazer, inclusive induzindo Caim ao primeiro homicídio da história cristã. Desse modo, a obra desconstrói a concepção judaico-cristã de um Deus justo, onipotente, onisciente e bondoso. A face mostrada é um Deus egoísta, vingativo que se deixa levar pela ira. Ou, sob outro viés, um Deus “cego” em relação à nudez de Adão e Eva, “cegueira do progenitor, a tal, pelos vistos incurável, que nos impede de ver que os nossos filhos, no fim de contas, são tão bons ou tão maus como os demais” (SARAMAGO, 2009).

Todavia, apesar desta cegueira, a figura divina reconstruída por Saramago é vingativa e marca os filhos maus, e talvez os bons também – afinal, se Caim estiver certo, foi Deus quem permitiu e orquestrou a morte de Abel. Para compreendermos essa desconstrução do mito cristão de Caim, é preciso analisar desde o início da apresentação desta figura dentro da obra do autor. O modo como ele apresenta o personagem consegue quebrar a aura de intocável desta figura. Em primeiro lugar, todas as figuras bíblicas e míticas dentro da obra aparecem com a inicial minúscula, o que demonstra uma deferência menor em relação ao posto que estas representam. Além disso, o modo como as personagens nascem também preenche lacunas e explicam enigmas que as escrituras bíblicas não conseguem (ou não desejam) responder. Assim, escreve Saramago sobre o nascimento de Caim (LEAL; TUPACIGUARA, 2011):

Antes de prosseguirmos com esta instrutiva e definitiva história de Caim a que, como nunca visto atrevimento, metemos ombros, talvez seja aconselhável, para que o leitor não se veja confundido por segunda vez com anacrônicos pesos e medidas, introduzir algum critério na cronologia dos acontecimentos. Assim faremos, pois, começando por esclarecer alguma maliciosa dúvida por aí levantada sobre se Adão ainda seria competente para fazer um filho aos cento e trinta anos de idade. À primeira vista, não, se nos ativermos apenas aos índices de fertilidade dos tempos modernos, mas esses cento e trinta anos, naquela infância do mundo, pouco mais teriam representado que uma simples e vigorosa adolescência que até o mais precoce dos casanovas desejaria para si. Além disso, convém lembrar que Adão viveu até aos novecentos e trinta anos, pouco lhe faltando, portanto, para morrer afogado no dilúvio universal [...] (SARAMAGO, 2009).

Na narrativa do Gênesis, observa-se que na “infância do mundo” os homens tinham uma vida muito mais longa, contando alguns séculos. Todavia, a questão que Saramago aponta é o fato de Adão ser ou não capaz de gerar um filho. Isso significa que é indicado o meio natural e humano de se gerar outros seres humanos, ou seja, as relações sexuais. Aliás, no início da obra quando o escritor português fala sobre Adão e Eva, ele explicita

que a relação carnal entre eles já existia muito antes da expulsão do paraíso (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Uma característica relativa diretamente à estética dos personagens é a humanização das figuras dramáticas, inclusive o Deus saramaguiano é antropomórfico tal como os deuses helênicos. Ligado a isso, é interessante observar a proximidade existente entre o Deus cristão e os seres humanos no período do Antigo Testamento. Ao recontar o Gênesis, Saramago expõe as personagens à ira do senhor personificado. Podemos observar isso em alguns momentos, dentre eles quando este surge para punir Caim pela morte do irmão Abel (LEAL; TUPACIGUARA, 2011). É certo afirmar que todas as personagens míticas do romance tenham características ditas próprias do homem, um exemplo disso é o anjo que se sente atraído por Eva:

O jardim do éden já está perto, veem-se distintamente as copas das árvores mais altas. Eva caminha mais lentamente que antes, e não é porque se sinta cansada. Adão, se aqui estivesse, de certeza se riria dela, Tão valente, tão valente, e afinal vais aí cheia de medo. Sim, tinha medo, medo de falhar, medo de não ter palavras suficientes para convencer o guarda, chegou mesmo a dizer em voz baixa, tal era o seu desânimo, Se eu fosse homem seria mais fácil. Aí está o querubim, a espada de fogo brilha com uma luz maligna na sua mão direita. Eva cobriu melhor o peito e avançou. Que queres, perguntou o anjo, Tenho fome, respondeu a mulher, Não há aqui nada que possas comer, Tenho fome, insistiu ela, Tu e o teu marido fostes expulsos do jardim do éden pelo senhor e a sentença não tem apelo, retira-te, Matas-me se eu quiser entrar, perguntou eva, Para isso me pôs o senhor de guarda, Não respondeste à minha pergunta, A ordem que tenho é essa, Matar-me, Sim, Portanto, obedecerás à ordem. O querubim não respondeu. Moveu o braço em cuja mão a espada de fogo silvava como uma serpente. Foi a sua resposta. Eva deu um passo em frente. Detém-te, disse o querubim, Terás de matar-me, não me deterei, e deu outro passo, ficarás aqui a guardar um pomar de fruta apodrecida que a ninguém apetecerá, o pomar de deus, o pomar do senhor, acrescentou. Que queres, perguntou outra vez o querubim, que pareceu não perceber que a reiteração iria ser interpretada como um sinal de fraqueza, Repito, tenho fome, Pensei que já estardes longe, E aonde iríamos nós, perguntou eva, estamos no meio de um deserto que não conhecemos e onde não se vê um caminho, um deserto onde durante estes dias não passou uma alma viva, dormimos num buraco, comemos ervas, como o senhor prometeu, e temos diarreias, Diarreias, que é isso, perguntou o querubim, Também se lhes pode chamar caganeiras, o vocabulário que o senhor nos ensinou dá para tudo, ter diarreia, ou caganeira, se gostares mais desta palavra, significa que não consegues reter a merda que levas dentro de ti, Não sei o que isso é, Vantagem de ser anjo, disse eva, e sorriu. O querubim gostou de ver aquele sorriso. No céu também se sorria muito, mas sempre seraficamente e com uma ligeira expressão de contrariedade, como quem pede desculpa por estar contente, se àquilo se podia chamar contentamento. Eva tinha vencido a batalha dialéctica, agora só faltava a da comida. Disse o querubim, Vou trazer-te alguns frutos, mas tu não o digas a ninguém, A minha boca não se abrirá, em todo o caso o meu marido vai ter de saber, Volta com ele amanhã, temos que conversar. Eva retirou a pele de cima dos ombros e disse, Usa isto para trazeres a fruta. Estava nua da cintura para cima. A espada silvou com mais força como se tivesse recebido um

súbito influxo de energia, a mesma energia que levou o querubim a dar um passo em frente, a mesma que o fez erguer a mão esquerda e tocar no seio da mulher. Nada mais sucedeu, nada mais podia suceder, os anjos, enquanto o sejam, estão proibidos de qualquer comércio carnal, só os anjos que caíram são livres de juntar-se a quem queiram e a quem os queira. Eva sorriu, pôs a mão sobre a mão do querubim e premiu-a suavemente contra o seio. O seu corpo estava coberto de sujidade, as unhas negras como se as tivesse usado para cavar a terra, o cabelo como um ninho de enguias entrelaçadas, mas era uma mulher, a única. O anjo havia entrado no jardim, demorou-se lá o tempo necessário para escolher os frutos mais nutrientes, outros ricos em água, e voltou ajoujado sob uma boa carga (SARAMAGO, 2009).

Aliás, a própria personagem divina entra em cena na obra de Saramago em momentos bem específicos da trama. O primeiro instante é quando inventa para Adão e Eva a língua, seja ela a oralidade ou o órgão do paladar. Podemos considerar que essa é a única aparição na qual Deus não surge para punir ou traçar ordens punitivas para suas criaturas. Todas as outras aparições são para castigar: quando expulsa o primeiro (ou não) casal de humanos do paraíso, quando ordena a matança no Monte Sinai, quando queima Sodoma e Gomorra, entre outras. Além disso, Saramago expõe um aumento da distância entre Deus e os humanos. Com o decorrer da narrativa, as aparições se tornam mais e mais raras, o que torna o Deus cristão onisciente. A exceção é o relacionamento que se cria entre o protagonista, Caim, e o divino. Em todos os momentos eles debatem ou conversam sobre algo, quase sempre o encontro nada tem de amigável (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Os confrontos entre Caim e o divino são constantes ao longo de toda a obra; alguns, porém, se destacam, primeiro pela ferocidade com a qual a criatura enfrenta seu criador e, num segundo momento, porque surpreendentemente é Caim quem os vence (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Caim duela verbalmente com seu criador e questiona-lhe a autoridade. Em primeiro lugar lança a culpa, ou parte dela, sobre Deus que recusou os sacrifícios oferecidos por ele, o que o fez gerar ódio e revolta em relação ao irmão. Em seguida, Caim questiona inclusive sua autoridade de “pai” ao lançar-lhe a pergunta: “E tu quem és para pões à prova o que tu mesmo criaste?”. De um modo criativo, há dúvidas em relação aos desígnios divinos e às provas que Deus lança sobre os seres humanos para assegurar-lhes a fé. Vide o que acontece com Abraão e o filho, também no livro de Gênesis e recontado por Saramago.

Em seguida, há alguns questionamentos que merecem ser esmiuçados. Um deles é o conceito de Caim acerca da liberdade. Ao que Deus garante ser o dono e soberano de todas as coisas, Caim retruca que da liberdade que ele possui, Deus não é dono. Esse conceito se refere ao livre-arbítrio humano. Todavia, esse livre arbítrio se alude a seguir os preceitos divinos e não a ter liberdade em relação a todas as ações, sendo, portanto, um livre-arbítrio *condicionado*. Curiosamente, a mesma liberdade da qual Caim dispôs para

matar o irmão, o criador também utilizou para permitir o assassinado. Afinal, se Deus houvesse desejado intervir para que o homicídio não ocorresse, bastava ter chegado alguns minutos antes. Porém, o que era discutido, mesmo com as acusações do filho de Adão em relação a Deus, eram as ações de Caim. E há a afirmação, mais uma vez, dos limites do livre-arbítrio, pois era possível às personagens escolher trilhar o caminho do bem ou do mal, afinal Caim era livre; no entanto, quando o homem opta por trilhar o caminho do mal, Deus deixa evidente que há a necessidade de um castigo. Em última instância, fica evidente que esse livre-arbítrio é limitado pela vontade divina. No duelo retórico entre Deus e Caim, o filho de Eva reconhece que foi o “braço executor” da sentença que matou o irmão, porém, deposita no criador a ação de ter criado a sentença. É perceptível, como bem diz a personagem divina, que o discurso de Caim tem caráter de sedição, uma vez que ele se rebela contra a figura de maior autoridade existente. Inclusive, há algo a ser dito em relação ao castigo que deverá receber pela morte do irmão: isso significa que não podemos chamar de fratricídio a morte de Abel, pois a responsabilidade lançada por Saramago se divide entre Caim e Deus. É possível afirmar isso com o decorrer das cenas. No mesmo diálogo, Caim lança sobre Deus a seguinte parcela de culpa (LEAL; TUPACIGUARA, 2011):

Tão ladrão é o que vai à vinha como aquele que fica a vigiar o guarda, disse Caim. E esse sangue reclama vingança, insistiu Deus, se é assim, vingar-te-ás ao mesmo tempo de uma morte real e de uma outra que não chegou a haver, Explica-te, Não gostarás do que vais ouvir, Que isso não te importe, fale, É simples, matei Abel porque não podia matar-te a ti, pela intenção estás morto. Compreendo o que queres dizer, mas a morte está vedada aos Deuses, Sim, embora devessem carregar com todos os crimes cometidos em seu nome ou por sua causa, Deus está inocente, tudo seria igual se não existisse, Mas eu, porque matei, poderia ser morto por qualquer pessoa que me encontre, Não será assim, farei um acordo contigo, Um acordo com o réprobo, perguntou Caim, mal acreditando no que acabará de ouvir, Diremos que é um acordo de responsabilidade partilhada pela morte de Abel, Reconheces então a tua parte de culpa, Reconheço, mas não digas a ninguém, será um segredo entre Deus e Caim [...] (SARAMAGO, 2009).

Caim coloca sobre Deus as grandes responsabilidades pelas falhas humanas e pelos “pecados” cometidos pelos mesmos. Sendo assim, acredita que qualquer humanidade que advir da criação divina está fadada ao fracasso. Ou, talvez, pior: estará à mercê de um Deus corrupto, vingativo e irado que ilude os homens com a ideia de livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, lhes condiciona a liberdade em determinadas regras ¹⁵ (LEAL; TUPACIGUARA, 2011).

Quando se fala a respeito de José Saramago e do tema da religião, essa relação está bem longe de ser amigável. Com sua imensa criatividade na reescritura e reinvenção de

¹⁵ Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus (MATEUS 5:48).

textos bíblicos, Saramago não se desvencilha de sua maior fonte de inspiração, nem quando se propõe a fazer um texto laico, isto é, um texto sem uma crítica direta e explícita às religiões, em especial a católica. Por exemplo, *a priori*, o enredo do livro “Ensaio sobre a cegueira” não traz nenhuma discussão teológica explícita. É a história de um país em que quase todos os habitantes tornam-se cegos, um a um, de maneira inexplicável. Uma cegueira que não causa lesão, e que, diferente das demais cegueiras, não é negra, mas branca. Apenas uma mulher permanece com a visão inalterada, presa, com mais uma grande quantidade de cegos, dentro de um manicômio desativado, alienados da realidade exterior. Ressalta-se, contudo, o *a priori* porque há, nessa cegueira branca, uma relação forte e direta com a crítica à religião. A obra é, definitivamente, um aglomerado de narrativas bíblicas reescritas e subvertidas pela ótica de um ateu militante, e a cegueira branca é, por sua vez, uma de suas armas mais fortes nessa sua empreitada (ABBOUD, 2011).

Saramago construiu em “Ensaio sobre a Cegueira” uma das metáforas mais emblemáticas sobre a condição da humanidade. A cegueira descrita no livro brota do narcisismo humano, do egoísmo. É uma cegueira que nasce de nossa incapacidade de enxergar o outro, de um olhar autocentrado (CAPPELLI, 2019).

Folguem portanto as mulheres das camaratas da ala direita, com o mal das minhas vizinhas posso eu bem, palavras que nenhuma disse, mas que todas pensaram, na verdade ainda está por nascer o primeiro ser humano desprovido daquela segunda pele a que chamamos egoísmo, bem mais dura que a outra, que por qualquer coisa sangra (SARAMAGO, 1995).

A primeira parcela de cegos que mergulha nesse imenso mar de leite, que a cegueira branca parece ser, é trancafiada num manicômio abandonado. Algumas personagens principais compõem uma espécie de personagens-tipo¹⁶ que representam alegoricamente a sociedade. O universo dos cegos de Saramago, apesar de considerar as oscilações de caráter comuns aos seres humanos, é bastante dualista. Há os cegos da primeira camarata¹⁷ que representam um suposto *bem* dentro de uma moralidade (que é, não por acaso, bastante cristã) e assim o farão até o final do livro: o primeiro cego, a mulher do primeiro cego, o médico, a mulher do médico (que não é cega, efetivamente), a rapariga dos óculos escuros, o velho com uma venda nos olhos e o menininho estrábico. Representando os cegos “maus” estão os cegos da terceira camarata, que se organizam na forma de uma quadrilha, com um líder bastante violento e com uma grande vantagem: possuem um aliado que já era cego, antes do “mal branco” (ABBOUD, 2011).

¹⁶ É interessante notar que a não atribuição de nomes aos personagens corrobora com hipótese de que o autor pretendia construir personagens símbolos. Dessa maneira, fica explicada a variedade de gênero e idade e a atribuição de particularidades superficiais, como uma característica estética ou material, para singularizá-los dentro da massa de cegos.

¹⁷ Grande quarto de dormir, com diversas camas, em colégios, hospitais, quartéis, etc.; dormitório coletivo.

Passado algum tempo, a terceira camarata cria um movimento criminoso no qual seus integrantes passam a roubar a comida de todos os cegos e a não distribuí-la igualmente. Para que tenham comida, os cegos passam a pagar propinas à terceira camarata. Após algum tempo, o dinheiro, as joias e o relógios acabam e os cegos da terceira camarata passam a fazer uma outra exigência: as mulheres. Essa passagem do romance é muito forte e suscita entre as personagens uma discussão moral muito forte. O estupro coletivo retratado é completamente bestificado (ABBOUD, 2011):

De dentro saíram gritos, relinchos, risadas [...]. Depressa, meninas, entrem, entrem, estamos todos aqui como uns cavalos [...]. Os cegos relincharam, deram patadas no chão (SARAMAGO, 1995).

As cegas voltaram moral e fisicamente destruídas após o episódio. Uma delas, inclusive, volta morta. O estupro voltaria a se repetir, mas, dessa vez, não até o fim. A mulher do médico, tomada pela ira e munida por uma tesoura, assassina o chefe da terceira camarata, cortando seu pescoço. A cega que estava com ele, ao sentir os jorros de sangue, começou a gritar, alarmando os demais. A mulher do médico tapou-lhe a boca e pediu para que ela ficasse quieta. Desferindo golpes com a tesoura, a mulher do médico conseguiu livrar-se dos cegos e levar consigo a salvo as mulheres. Para os leitores e para o narrador, a morte está justificada (ABBOUD, 2011):

E quando é que é necessário matar, perguntou-se a si mesma enquanto ia andando na direção do átrio, e a si mesma respondeu, Quando já está morto o que ainda é vivo (SARAMAGO, 1995)

Talvez o estado em que a mulher do médico e os cegos se encontram esteja muito mais próximo do animal do que do sagrado. E de fato, está. Mas se considerarmos a aproximação que o próprio Saramago dispõe a fazer do homem com o animal, em especial do homem religioso – afinal, somos como carneiros prontos para o sacrifício divino – o estado animalesco é, também, um estado religioso, capaz, inclusive, de justificar a morte de outro semelhante, seja ele homem ou animal ¹⁸ (ABBOUD, 2011).

Todas essas referências subversivas à nova realidade têm o seu ápice em um episódio quase final ao livro, imediatamente anterior ao momento em que todos os cegos recuperam sua visão. Nesse episódio, após terem saído do manicômio, os cegos repousam em uma loja abandonada. Junto com sua mulher, a única que vê, o médico sai em busca de comida. Tendo se deparado com cenas mórbidas, a mulher do médico começa a não se sentir bem e resolve repousar em uma capela. Nesse momento, depara-se com uma cena chocante: todas as imagens dos santos estão com vendas brancas nos olhos (ABBOUD, 2011).

¹⁸ -Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas.(João 10:11)

-Eu sou o bom Pastor, e conheço as minhas ovelhas, e das minhas sou conhecido.(João 10:14)

Já me sinto bem, mas naquele mesmo instante pensou que tinha enlouquecido, ou que desaparecida a vertigem ficara a sofrer de alucinações, não podia ser verdade o que os olhos lhe mostravam, aquele homem pregado na cruz com uma venda branca a tapar-lhe os olhos, e ao lado uma mulher com o coração trespassado por sete espadas e os olhos também tapados por uma venda branca, e não eram só este homem e esta mulher que assim estavam, todas as imagens da igreja tinham os olhos vendados, as esculturas com um pano branco atado em volta da cabeça, as pinturas com uma grossa pincelada de tinta branca, e estava além uma mulher a ensinar a filha a ler, e as duas tinham os olhos tapados, e um homem com um livro aberto onde se sentava um menino pequeno, e os dois tinham olhos tapados, e um velho de barbas compridas, com três chaves na mão, e tinha os olhos tapados, e outro homem com o corpo cravejado de flechas, e tinha os olhos tapados [...] só havia uma mulher que não tinha os olhos tapados porque já os levava arrancados numa bandeja (SARAMAGO, 1995).

Na perspectiva do escritor, numa espécie de inversão, o próprio Deus é imagem do ser humano. Neste cenário caótico não será da divindade que virá a ajuda, pois Deus e os santos não podem olhar para a humanidade. Está é mais uma crítica da “teologia ficcional” de Saramago contra um providencialismo alienante. O ser humano deve assumir-se como sujeito da história. As crenças que impedem os homens e mulheres de se tornarem conscientes de suas responsabilidades na construção do tecido social devem ser revistas. Ou seja, através desta cena a teologia se vê também interpelada. Como elaborar uma compreensão de Deus que seja capaz de não alienar o sujeito de suas tarefas históricas? Talvez um caminho seja imaginar que Deus não se faz presente no mundo como o diretor do teatro de marionetes, que há uma auto-limitação de Deus no sentido de deixar espaço para as suas criaturas. Deus se ocultaria, portanto, da presença visível desse mundo para que o ser humano exerça sua liberdade. Esse “Deus” interpretado como o “Todo-poderoso”, na verdade, despoja-se de seu poder em favor da autonomia da criação (CAPPELLI, 2019).

Saramago, após evocar a imagem de vários santos (Santa Faustina, São Pedro, São Sebastião, Santa Rita, São Francisco de Assis, Santo Antônio etc.) finaliza com Santa Luzia, dizendo que esta não tinha os olhos tapados, pois já “os levava arrancados em uma bandeja”. Essa evocação remete, mais uma vez, à luz, por conta do próprio nome com origem no radical latino LUX – e pela história da santa (ABBOUD, 2011).

Vários são os relatos sobre a vida de Santa Luzia. O mais recorrente conta que Luzia era uma mulher de família nobre na cidade de Siracusa, na Itália. Educada na tradição cristã, fez voto de castidade e de pobreza, distribuindo todos os seus bens aos pobres e necessitados. Sempre recusou propostas de casamento, até que um de seus pretendentes, enfurecido com a indiferença, denunciou-a ao Imperador Diocleciano, que fazia perseguições aos cristãos. Como castigo, Santa Luzia seria levada a um prostíbulo para se contaminar do pecado. Por milagre, seu corpo teria sido paralisado, e nem vários homens juntos teriam conseguido carregá-la. Algumas histórias relatam que Santa Luzia teria arrancado seus

próprios olhos com o intuito de desencorajar seu pretendente. Outras, dizem que seus olhos foram arrancados pelos carrascos, e no outro dia, apareceram novamente no seu rosto (ABBOUD, 2011).

Saramago busca na própria religião o meio de subvertê-la: Santa Luzia tem os olhos arrancados e estes voltam, ou seja, esta prefere se cegar a partilhar do mal e a bondade divina lhe devolve a visão. A visão concedida à mulher do médico não é generosidade divina e, sim, uma espécie de castigo constante e torturador. Ainda que seja a personagem que atua como heroína no romance, é a ela que sobra o constante sofrimento de estar o tempo todo perante o horror (ABBOUD, 2011).

A mão do castigo divino é dupla: é maldade divina que não permite que a mulher do médico cegue, mas é também essa mesma maldade que insere uma luz inapagável e torturante na cabeça dos cegos. Cegos que, em determinado momento, discutem a natureza dessa cegueira (ABBOUD, 2011):

Por que foi que cegámos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem (SARAMAGO, 1995).

Em suma, o mundo de pecado e violência retratado em “Ensaio sobre a cegueira” convoca o leitor a conceber a questão do mistério de Deus não apenas como poder absoluto, mas igualmente como poder “impotente”. Essa parece ser uma outra maneira para acessar a relação entre Deus e o mal, entre Deus e o sofrimento do mundo. Deus não interviria direta e impositivamente sem, ao mesmo tempo, desmentir a si mesmo como amor que fundamenta a liberdade. Contudo, assume ele mesmo o sofrimento de cada criatura e conclama a cada ser humano a fazer o mesmo. Neste sentido, poderíamos interpretar a própria mulher do médico numa chave cristológica (CAPPELLI, 2019).

Após a súbita cegueira do marido, esta finge estar cega para ser levada junto com ele à quarentena num sanatório. Durante a internação, contempla o horror da degradação humana, uma vez que, abandonados no manicômio sem ajuda ou intervenção exterior, os contagiados pela “cegueira branca” estão submetidos a uma condição lastimosa. Neste sentido, a escolha da mulher do médico pela internação e de permanecer com o grupo que se forma, de cuidar deles mesmo fora do internato é um deslocamento “crístico”, na medida em que, ao esvaziar-se (*ekénosen*) - para usar a expressão paulina no hino de Filipenses 2:5-11, une-se àquela condição. Ela assume o sofrimento dos cegos. Ou seja, a “ausência” divina é o espaço onde se concretiza, no exercício da liberdade, a solidariedade (CAPPELLI, 2019).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dias de hoje, tem-se observado uma ideia popular de conflito entre os polos da Fé e da Razão. O presente trabalho teve como principal propósito explorar uma visão histórica das interações entre esses domínios, utilizando-se da literatura como uma espécie de ‘guia histórico’ do pensamento sobre a reflexão dicotômica entre “Deus” e “Homem”. Começando por autores de uma devoção inquestionável (Dante e Milton) que prezam pela fé cristã como o solo onde pisam, chega-se a autores com posturas extremamente opostas, seja por uma incerteza torturante (Pessoa) ou pelo franco desgosto e desprezo perante as doutrinas religiosas (Saramago) – cada um deles, naturalmente, desempenhando um papel socialmente determinado, cujas obras são reflexos tanto de suas percepções individuais como de suas respectivas épocas.

O pensamento ocidental viu três grandes epistemes:

a) **Primeira episteme: A fé ilumina a razão (700 a.C - 400 d.C).** Tal episteme começou a ser construída com o apogeu da filosofia Grega, que questionou os mitos e levou o ser humano a pensar mais sobre sua existência; e com o levante do Império Romano, que abriu o contato com outras culturas. Essa episteme ganhou forças com o cristianismo. Todos os primeiros teólogos cristãos - patrística - efetivaram essa episteme. Inclusive, foram grandes defensores do pensamento cristão contra ideias pagãs, que eram tidas como heresias. Pensar que a fé ilumina a razão mostra a importância da fé para o ser humano, pois lhe dá um sentido racional na vida (Muito discutido no livro de Eclesiastes). Os padres da patrística estão bem centrados nessa ideia. (O Islã (século VI-VII) toma essa episteme de modo central)

b) **Segunda episteme: A razão ilumina a fé (V d.C XIV: grandes descobrimentos).** Essa episteme nasceu no momento em que a Igreja se aliou ao Império Constantiniano, com a profunda institucionalização e hierarquização do cristianismo. Para manter isso, foi preciso utilizar-se da teologia, que foi sendo construída para justificar essa união (Hierarquia). Tal episteme culminou com o pensamento de Santo Anselmo (+1109) (*fides quaeren intellectum*) e de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) que, a partir das categorias aristotélicas, racionaliza a teologia e a põe no tribunal da razão. Este pensamento começa a mudar com as grandes descobertas, onde o ser humano ocidental se depara com novas descobertas e novos povos. O apogeu disso são os filósofos da dúvida, representantes da modernidade. Com isso, a teologia acabou tornando-se o centro de todo o pensamento. Santo Anselmo e Santo Tomás, apogeus dessa episteme, recuperaram Aristóteles e como já dito, não é só a fé que auxilia a razão. A razão com seu aparato é importante para a fé. Parte da Igreja aceita a racionalização da fé, parte da Igreja busca

confrontar isso: a imitação de Cristo (Kempis: 1385-1471) (KEMPIS, 2010); São Francisco (humanismo).

- São Francisco de Assis, beguinas, movimentos leigos confrontam essa ideia.
- Tomás de Aquino e Anselmo focam nessa ideia (Suma Teológica)

c) **Terceira Episteme: A razão sem fé (XV..)**. começa com a renascença e adentra no iluminismo/modernidade. Pensando que o ser humano podia ser livre e viver somente a partir da razão, este pensamento tira Deus do centro. O mais importante é a filosofia da dúvida e a fé recebe todas as possíveis críticas. Esse pensamento ainda vigora em nossos dias. Foi muito confrontado pela Igreja, mas continua em vigor. Possivelmente foi o causador da secularização, que vivemos hoje. Descartes, Karl Marx (1818-1843), Escola de Frankfurt, Nietzsche, Freud. O Papa João Paulo II, fé e razão, ainda está tentando conciliar a fé com a razão, dessa episteme.

- Filósofos da dúvida defendem essa ideia.
- Concílio de Trento e Vaticano I confrontam essa ideia.

Possivelmente está nascendo uma **4ª episteme (Razão e fé juntas defendem a vida: Vaticano II** prepara uma nova episteme). O Papa Francisco, já está em outro pensamento. Como se dissesse que esse problema já está resolvido, agora é hora de pensar diferente: razão e fé juntos. Ao invés de brigar contra a episteme, ele acena para a nova. Ainda não nasceu de modo claro a quarta episteme. Ela se delineia (Como já apontado na novela O Clone por exemplo), mas ela já dá sinais e pode ser observada nas colocações do Papa Francisco sobre o cuidado com a “casa comum”, a preocupação com o aquecimento global, o cuidado com o meio ambiente, a preocupação com a ecoteologia, assim como, os estudos de Leonardo Boff e Fritjot Capra para uma ecopedagogia. Esses são presságios de que há um novo pensamento à vista. A filosofia de Bauman, que fala da necessidade em se promover melhor as relações humanas em agrupamentos (comunidades), com os estrangeiros, com o todo, de modo holístico. Tais colocações condizem com a necessidade de a fé e a razão unirem-se para se colocarem decididamente a serviço da vida (FRANCISCO, 2015) O Papa Francisco diz que falta a consciência de uma origem comum, de um recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos. Essa consciência basilar permitirá o desenvolvimento de novas convicções, novas atitudes, novos estilos de vida. Surge assim um grande desafio cultural, espiritual e educativo, que implicará longos processos de regeneração (FRANCISCO, 2015) Ao que parece, a episteme nascente deve versar sobre a razão e a fé se unirem em defesa da vida. A humanidade tem rumado para isso desde o impacto com a I e a II Guerra Mundial e com o impacto dos grandes desastres ecológicos, como os terremotos e tsunamis.

Realizou-se também ao longo do trabalho uma breve reflexão sobre a crise atual que a religião organizada e a prática científica enfrentam: de um lado, a religião vive uma

crise institucional devido à individualização da fé; de outro, a ciência vive uma crise de credibilidade devido ao descaso acadêmico com relação à divulgação científica popular. Essas duas crises possuem a mesma raiz: são frutos do desleixo das instituições para com o ensino da população.

Inteligência essa, inclusive, que é válida para os dois públicos: da perspectiva do fiel, engajar-se em uma discussão genuína e consciente dos dogmas bíblicos que crê serem verdadeiros seria uma postura muito mais enriquecedora do que apenas aceitá-los cegamente; do mesmo modo, da perspectiva do ateu ou agnóstico (especialmente se for educador), estar munido de um bom repertório filosófico/histórico versando sobre as rivalidades entre a Fé e a Razão lhe serviria como uma ótima ferramenta para defender/transmitir seus posicionamentos.

A apatia dos pesquisadores, aliada a um distanciamento da realidade, reside em sustentar um ciclo de ignorância no qual o público leigo permanece desinformado e, por isso mesmo, vulnerável à pseudociência, à manipulação e ao artificialismo político. Considerando que uma boa parte das pesquisas no âmbito acadêmico é financiada com dinheiro público, é de se lamentar que a repercussão desse investimento sequer inclua um razoável esclarecimento à sociedade sobre o conhecimento produzido. O avanço científico e tecnológico e a compreensão do papel da ciência sempre são demandas legítimas de nossa sociedade (TOSTES, 2006).

Diante do exposto, o intuito deste trabalho foi o de conscientizar pesquisadores e cientistas de que uma sólida bagagem histórica e literária deve ser uma ferramenta sempre presente e utilizada no ensino de ciências (não só para estudantes, como também para o público leigo) e no auxílio em sanar ideias errôneas, como a própria perpetuação do suposto ‘conflito irreconciliável’ entre Fé e Razão. Mostrando ainda que suas relações são tão íntimas que partilham até nos dias atuais os mesmos problemas.

REFERÊNCIAS

- ABBOUD, M. O “Ensaio Sobre a Cegueira” e a teologia negativa: a negação de (a) theos. *Língua, Literatura e Ensino-ISSN 1981-6871*, v. 5, 2010. Citado na página 197.
- ABBOUD, M. Ensaio sobre a cegueira e as narrativas bíblicas: a construção de um romance ateu. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, v. 11, n. 1, 2011. Citado 5 vezes nas páginas 196, 204, 205, 206 e 207.
- ABUCHAIM, S. C. B.; VIEIRA, N. V.; CÂNDIDO, V. C. As tentações de santo antão de flaubert e a questão da experiência de espiritualidade no deserto. *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 9, n. 2, p. 10–39, 2021. Citado na página 97.
- AGOSTINHO, S. *Confissões*. [S.l.]: Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2017. Citado 3 vezes nas páginas 40, 109 e 196.
- ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia Dante - Alighieri Bilingue*. [S.l.]: Editora Landmark, 2011. Citado 9 vezes nas páginas 144, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161 e 162.
- ALIGHIERI, D. Vita nuova. *Vita nuova*, Zanichelli, 2011. Citado na página 146.
- ALTER, R. *Guia literário da Bíblia*. [S.l.]: Unesp, 1997. Citado 4 vezes nas páginas 13, 15, 16 e 17.
- ALTERS, B. J.; ALTERS, S. *Defending evolution in the classroom: A guide to the creation/evolution controversy*. [S.l.]: Jones & Bartlett Learning, 2001. Citado na página 81.
- AMADO, A. T. F. Teologia, fé e razão em isaac newton. *LEOPOLDIANUM*, v. 43, n. 119-20, p. 46–46, 2017. Citado na página 75.
- AMARAL, C. C. R. do. O homem do subsolo: Niilismo e religião em Dostoiévski. *Revista Contemplação*, n. 10, 2015. Citado 3 vezes nas páginas 172, 173 e 174.
- ANSELMO, S. Proslogion. *Proslogion*, Eunsa, p. 1–121, 2009. Citado na página 42.
- AQUINO, T. D. *Suma teológica II*. [S.l.]: Edicoes Loyola, 1981. Citado 2 vezes nas páginas 43 e 44.
- ARAÚJO, E. S. N. N. d. et al. Concepções criacionistas e evolucionistas de professores em formação e em exercício. Associação Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências (ABRAPEC), 2009. Citado na página 81.
- ARKUSH, A. Voltaire on judaism and christianity. *AJS review*, Cambridge University Press, v. 18, n. 2, p. 223–243, 1993. Citado na página 77.
- ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus*. [S.l.]: Companhia de Bolso, 2017. Citado 6 vezes nas páginas 27, 41, 48, 82, 109 e 146.
- ATALAIA, M. J.; FERREIRA, F. L. A filosofia da religião em Dostoiévski: O cristianismo e Os irmãos Karamázov. *Caderno Intersaberes*, v. 7, n. 10, 2018. Citado 10 vezes nas páginas 171, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184 e 185.

AUSTIN, W. H. Isaac newton on science and religion. *Journal of the History of Ideas*, JSTOR, v. 31, n. 4, p. 521–542, 1970. Citado na página 75.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. [S.l.]: Martins Fontes, 2008. Citado na página 140.

BACHELARD, G.; BRAGA, M. I. *A psicanálise do fogo*. [S.l.: s.n.], 1989. Citado na página 140.

BACON, F. Novum organum, sive indicia ver de interpretatione naturae et regno hominis. 1620. *Traducido al español como Novum organum, Barcelona: Folio*, 2002. Citado na página 87.

BACON, R. *Opus majus. Vol. 1*. [S.l.: s.n.], 1928. Citado na página 108.

BAKHTIN, M. Problemas da poética de Dostoiévski. Tradução de. *Paulo Bezerra*, v. 4, p. 340, 1981. Citado na página 175.

BARCELLOS, J. C. Entre pai e filho: o cristianismo dilacerado em O Evangelho Segundo Jesus Cristo, de José Saramago. *Linhas e entrelinhas: homenagem a Nelly Novaes Coelho*. São Paulo: Editora Casemiro, p. 149–153, 2003. Citado 3 vezes nas páginas 138, 197 e 199.

BARTHES, R. *Mitologias*. [S.l.]: Siglo xxi, 1999. Citado na página 163.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. [S.l.]: Editora Zahar, 2018. Citado 2 vezes nas páginas 109 e 110.

BAY, D. M. D. Arte & sociedade: Pinceladas num tema insólito. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*, v. 7, n. 78, p. 2–18, 2006. Citado na página 114.

BERDIAEFF, N. *El Cristianismo y el problema del comunismo*. [S.l.: s.n.], 1938. Citado na página 175.

BERETTA, F. Giordano bruno e l'inquisizione romana. considerazioni sul processo. *Bruniana & Campanelliana*, JSTOR, p. 15–49, 2001. Citado na página 63.

BERGER, P.; SAGRADO, O. D. Elementos para uma sociologia da religião. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1995. Citado na página 190.

BESSEN, J. A. O tribunal da inquisição. *Revista Encontros Teológicos*, v. 11, n. 2, 1996. Citado 6 vezes nas páginas 55, 56, 58, 59, 60 e 61.

BIZZO, N. M. V. Criacionismo versus evolucionismo: literalismo religioso e materialismo darwiniano em questão. *Filosofia e História da Biologia*, Associação Brasileira de Filosofia e História da Biologia-ABFHiB, v. 8, n. 2, p. 301–339, 2013. Citado 2 vezes nas páginas 24 e 81.

BLAKE, W. *Matrimônio do Céu e do Inferno*. [S.l.]: Editora Iluminuras Ltda, 2004. Citado na página 35.

BLOOM, H. *Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2012. Citado na página 145.

- BOCCACCIO, G.; GUIMARÃES, D. T. *Decamerão*. [S.l.]: Nova Cultural, 2003. Citado na página 138.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico:(versão didática)*. [S.l.]: Ed. Vozes, 1998. Citado 2 vezes nas páginas 141 e 192.
- BRIGHENTI, A. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. [S.l.]: Paulinas, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 39 e 42.
- BRONOWSKI, J. Ciência e valores humanos (col. o homem e a ciência). *Belo Horizonte: Itatiaia*, 1980. Citado na página 112.
- BRUNO, G. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. [S.l.]: Nova Cultural, 1988. Citado na página 63.
- BRUNO, G. *A causa, o princípio e o uno*. [S.l.]: EDUCS, 2014. Citado na página 63.
- CALDAS, C. Religião e literatura—reflexões sobre o Silmarillion. *Ciências da religião, história e sociedade*, v. 1, n. 1, p. 135–156, 2003. Citado na página 121.
- CAMP, L. S. D. *The great monkey trial*. [S.l.]: doubleday New York, 1968. Citado na página 82.
- CAMPBELL, N. et al. Biologia. 8ª edição. *Porto Alegre: Artmed*, 2010. Citado na página 80.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. [S.l.]: BestBolso, 2018. Citado na página 95.
- CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. [S.l.]: TA Queiros, 2000. Citado 4 vezes nas páginas 130, 131, 132 e 133.
- CANTARELA, A. G. Deus e deuses nos meandros do livro do desassossego: uma função do estilo (god and gods in the book of disquiet: a function of style). *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias*, v. 5, n. 10, p. 48–75, 2015. Citado 7 vezes nas páginas 139, 140, 141, 191, 192, 193 e 194.
- CAPPELLI, M. *Por uma teologia ficcional: a (des) construção teológica na reescritura bíblica de José Saramago*. Tese (Doutorado) — Tese de Doutorado apresentada no departamento de teologia da Puc-Rio, 2017. Citado na página 137.
- CAPPELLI, M. A teologia ficcional de José Saramago no Ensaio sobre a Cegueira. *Teoliterária*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, v. 9, n. 19, p. 252–278, 2019. Citado 6 vezes nas páginas 133, 137, 138, 204, 206 e 207.
- CARMELO, D. Prefácio à A Divina Comédia – inferno. *ALIGHIERI, Dante. A Divina Comedia: Inferno. 14ª reimp. Tradução de Ítalo Eugênio Mauro. S. Paulo*, v. 34, p. 7–17, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 144 e 145.
- CELANO, d. C. *Vida de São Francisco de Assis*. [S.l.]: Vozes, 2020. Citado na página 39.
- CHAGAS, E. F. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, SciELO Brasil, v. 40, p. 133–154, 2017. Citado na página 83.

- CHARTIER, R. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. [S.l.]: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002. Citado 3 vezes nas páginas 148, 149 e 150.
- COELHO, J. P. Diversidade e unidade em Fernando Pessoa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 28, n. 4, 1972. Citado na página 195.
- COMTE, A. *Os pensadores - Auguste Comte*. [S.l.]: Nova cultural, 1996. Citado na página 91.
- COSTA, A. C. D. L. Uma biografia micro-histórica: interpretação hermenêutica da narrativa na obra o queijo e os vermes o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição, 1976, de carlo ginzburg. Universidade Federal de Pernambuco, 2007. Citado na página 57.
- COSTA, D. L. A divina comédia como documento histórico. *Rev. Brasileira de História das Religiões. Maringá*, v. 3, n. 9, p. 2258–2266, 2011. Citado 9 vezes nas páginas 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156 e 157.
- COSTA, J. C. Augusto Comte e as origens do positivismo. *Revista de História*, v. 2, n. 5, p. 81–103, 1951. Citado na página 90.
- CUSATIS, B. N. D. O desassossego religioso de fernando pessoa. *ANTARES: Letras e Humanidades*, v. 7, n. 13, p. 47–54, 2015. Citado 5 vezes nas páginas 186, 187, 194, 195 e 196.
- DAMACENO, E. d. S. B. et al. Direito & literatura: aspectos jurídicos e sociais na obra de leandro gomes de barros. Universidade Federal da Paraíba, 2019. Citado na página 30.
- DARWIN, C. *[The correspondence]; The correspondence of Charles Darwin. 8. 1860*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1993. v. 8. Citado na página 82.
- DARWIN, C. *A origem das espécies*. [S.l.]: Lelo & Irmão, 2009. Citado na página 80.
- D'ÁVILA, S. T. *Livro da vida*. [S.l.]: São Paulo: Penguin Classics, 2016. Citado na página 116.
- DESCARTES, R. *O discurso do Método*. [S.l.]: L&PM Editores, 2017. Citado na página 89.
- DIMAS, S. *A intuição de Deus em Fernando Pessoa: 25 poemas inéditos*. [S.l.]: Edições Didaskalia, 1998. v. 5. Citado na página 195.
- DOSTOIÉVSKI, F. Os irmãos Karamazov, trad. Paulo Bezerra, São Paulo: Editora, v. 34, 2008. Citado 9 vezes nas páginas 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184 e 185.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. [S.l.]: Editora 34, 2017. Citado 3 vezes nas páginas 172, 173 e 174.
- ECO, U. *O nome da rosa*. [S.l.]: Editora Record, 2022. Citado 2 vezes nas páginas 88 e 108.
- EHRMAN, B. D. *Peter, Paul and Mary Magdalene: The followers of Jesus in history and legend*. [S.l.]: Oxford University Press, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 23 e 24.

- ELIADE, M. Mito e realidade. tradução de pola civelli. *São Paulo*, 1972. Citado na página 163.
- ESCOBAR, H. Divulgação científica: faça agora ou cale-se para sempre. *ComCiência e divulgação científica*, p. 31, 2018. Citado na página 113.
- FALBEL, N. *Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. [S.l.]: EdUSP, 2001. Citado na página 51.
- FALCON, F. História cultural: uma nova visão sobre a história e a cultura. *Rio de Janeiro: Campus*, 2002. Citado na página 148.
- FELDMAN, S. A. Desumanizando o judeu medieval: sangue e pecado. *Campos, AP*, p. 1–15, 2013. Citado na página 51.
- FEYERABEND, P. K. *Contra o método*. [S.l.]: Francisco Alves Rio de Janeiro, 1989. v. 3. Citado 2 vezes nas páginas 94 e 95.
- FLAUBERT, G. *As tentações de santo Antônio*. [S.l.]: Iluminuras, 2021. Citado 2 vezes nas páginas 97 e 98.
- FOLLIS, R.; DARIUS, F. A.; SILVA, I. Teodiceias em o senhor dos anéis. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3, p. 41–58, 2020. Citado na página 121.
- FONSECA, M. d. M. S. et al. As teólogas feministas vão ao cinema: um estudo teológico-feminista do filme Mãe! Faculdades EST, 2020. Citado na página 121.
- FOUCAULT, M. *O que é o autor?* [S.l.]: Forense Universitária, 2001. Citado na página 140.
- FRANCISCO, P. Carta encíclica lumen fidei. *Bogotá DC: Ediciones Paulinas*, 2013. Citado 2 vezes nas páginas 106 e 107.
- FRANCISCO, P. *Laudato si*. [S.l.]: Libreria Editrice Vaticana Roma, 2015. Citado na página 209.
- FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação 1860-1865*. [S.l.]: Edusp, 2002. Citado na página 172.
- FRANK, J. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*. [S.l.]: Edusp, 2003. Citado na página 183.
- FRANK, J. *Dostoiévski: O manto do profeta, 1871-1881*. [S.l.]: Edusp, 2007. Citado 3 vezes nas páginas 175, 176 e 184.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. [S.l.]: L&PM Editores, 2018. Citado 2 vezes nas páginas 86 e 87.
- GALILEI, G.; MARICONDA, P. R. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. [S.l.]: Discurso editorial, 2001. Citado 2 vezes nas páginas 67 e 69.
- GASPARI, S. d. et al. Convergências literárias: as visões do paraíso nos textos apócrifos de Enoque e Isaías e na Divina Comédia. 2012. Citado 13 vezes nas páginas 134, 135, 136, 137, 142, 143, 145, 147, 148, 157, 158, 160 e 161.

- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. [S.l.]: Gallimard, 1992. Citado na página 110.
- GESÙ, M. D. *Palinsesti del moderno: canoni, generi, forme nella postmodernità letteraria*. [S.l.]: FrancoAngeli, 2005. v. 42. Citado na página 138.
- GIBRAN, K. *Asas Partidas*. [S.l.]: Editora Record, 2021. Citado na página 114.
- GINSBURG, C. O queijo e os vermes. *São Paulo: Companhia das Letras*, 1987. Citado na página 57.
- GIRARD, R. *A crítica no subsolo*. [S.l.]: Paz e Terra, 2011. Citado 2 vezes nas páginas 173 e 174.
- GOFF, J. L. A civilização do ocidente medieval. *São Paulo: Edusc*, 2005. Citado na página 156.
- GOFF, J. L. *As raízes medievais da Europa*. [S.l.]: Vozes, 2007. Citado na página 157.
- GOFF, J. L. *Os intelectuais na Idade Média*. [S.l.]: José Olympio, 2019. Citado 3 vezes nas páginas 36, 42 e 47.
- GOFF, J. L. *O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. [S.l.]: Civilização Brasileira, 2020. Citado na página 30.
- GOFF, J. L. *São Francisco de Assis*. [S.l.]: Record, 2020. Citado 2 vezes nas páginas 37 e 39.
- GOLIN, L. M. O reino de cristo e o reino do anti-cristo—liberdade e autoridade em Dostoiévski. *São Paulo: Fonte Editorial*, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 172 e 173.
- GOLL, C. K. C. et al. Anarquismo metodológico de Paul Feyerabend: abordagens na ciência. *Revista Thema*, v. 15, n. 2, p. 539–552, 2018. Citado na página 95.
- GOMES, S. B. Fé e razão em São Tomás de Aquino e sua importância na construção do conhecimento e da felicidade. 2020. Citado na página 44.
- GONÇALVES, A. et al. Verdade e método em René Descartes. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014. Citado na página 89.
- GRUNDMANN, H. *Herbert Grundmann (1902-1970): Essays on Heresy, Inquisition, and Literacy*. [S.l.]: Boydell & Brewer, 2019. v. 9. Citado na página 55.
- GUERRA, R. Coeli de A. *O discurso sobre a Ciência nas telenovelas O Clone e Barriga de Aluguel*. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal de Pernambuco, 2004. Citado na página 122.
- HITCHENS, C. *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*. [S.l.]: Globo Livros, 2007. Citado na página 109.
- HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média*. [S.l.]: Penguin - Companhia das Letras, 2021. Citado na página 36.
- HUXLEY, A. *O gênio e a deusa*. [S.l.]: Globo Livros, 2018. Citado na página 130.

- II, P. J. P. Carta encíclica fides et ratio. *Bogotá DC: Ediciones Paulinas*, 1998. Citado 7 vezes nas páginas 10, 100, 101, 102, 103, 104 e 105.
- JERUSALÉM, B. D. Nova edição, revista e ampliada. *São Paulo: Paulus*, 2002. Citado 27 vezes nas páginas 11, 14, 15, 18, 19, 20, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 50, 85, 87, 104, 107, 120, 121, 123, 124, 135 e 137.
- JÚNIOR, A. M. de M.; SILVA, R. R. da. A cosmicidade da casa: seus mitos e imagens no filme *Mãe!*, de Darren Aronofsky. *Travessias*, v. 15, n. 2, p. 113–126, 2021. Citado na página 121.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. [S.l.]: Leya, 2018. Citado na página 88.
- KAZANTZAKIS, N. O pobre de deus. In: *O pobre de Deus*. [S.l.: s.n.], 2002. Citado na página 34.
- KAZANTZAKIS, N.; PINHO, C. de. *A última tentação de Cristo*. [S.l.: s.n.], 2015. Citado 4 vezes nas páginas 27, 96, 97 e 110.
- KEMPIS, T. D. *Imitação de Cristo*. [S.l.]: Editora Vozes Limitada, 2010. Citado na página 209.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. [S.l.]: Forense Rio de Janeiro, 1986. Citado na página 63.
- KREIS, F. Scheler, max, die wissensformen und die gesellschaft. *Kant-Studien*, v. 34, 1929. Citado na página 110.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. [S.l.]: Debates, 2021. Citado na página 92.
- KUSCHEL, K.-J. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. [S.l.]: Edições Loyola, 1999. Citado 4 vezes nas páginas 133, 134, 135 e 136.
- LEAL, E. A.; TUPACIGUARA, C. D. de. “Caim” de Saramago: A desconstrução do mito bíblico judaico-cristão a partir da paródia. *Anais do SILEL*, v. 2, n. 2, 2011. Citado 5 vezes nas páginas 199, 200, 201, 202 e 203.
- LISPECTOR, C. Os desastres de sofia. *Felicidade clandestina*, Rocco Rio de Janeiro, v. 3, 1998. Citado na página 27.
- LUCIANI, A. *Os documentos do processo de Galileu Galilei*. [S.l.]: Vozes, 1994. Citado na página 67.
- LUCKMANN, T. *A religião invisível*. [S.l.]: Olho d’Água, 2014. Citado 2 vezes nas páginas 110 e 111.
- MACEDO, H. *Os Ensinaamentos da Loucura*. [S.l.]: Tradução de Ivonne Benedetti. São, 2014. Citado na página 174.
- MACEDO, J. C. Anselmo e a astúcia da razão (concl.). *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 16, n. 1, 2014. Citado na página 42.
- MANSUR, V. et al. *Da publicação acadêmica à divulgação científica*. [S.l.]: SciELO Public Health, 2021. e00140821 p. Citado na página 111.

MARQUES, J. Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da terra santa. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2001. Citado na página 51.

MARTINEZ, A. A. Giordano bruno and the heresy of many worlds. *Annals of Science*, Taylor & Francis, v. 73, n. 4, p. 345–374, 2016. Citado 2 vezes nas páginas 63 e 64.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. [S.l.]: Boitempo Editorial, 2015. Citado na página 84.

MASSON, D. *The Three Devils: Luther's, Milton's, and Goethe's*. [S.l.]: Macmillan and Company, 1874. Citado na página 168.

MATA, S. da. O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann. *Sæculum–Revista de História*, 2014. Citado 2 vezes nas páginas 110 e 111.

MEADE, N. *For That Is Our Curse: How the Dark Souls Games Create an Existential Experience*. Tese (Doutorado) — University Honors College Middle Tennessee State University, 2021. Citado na página 125.

MENDONÇA, A. L. d. O.; VIDEIRA, A. A. P. Progresso científico e incomensurabilidade em Thomas Kuhn. *SCIENTIAE studia*, SciELO Brasil, v. 5, p. 169–183, 2007. Citado na página 92.

MENEZES, P. H. R. Relação entre ciência e religião com enfoque na discussão de criacionismo x evolucionismo: percepção de futuros professores do curso de ciências naturais–biologia/ufma–pinheiro. UFMA, 2019. Citado na página 80.

MILTON, J. *O paraíso perdido*. [S.l.]: 1a ed. São Paulo: Paumape, 1995. Citado na página 163.

MILTON, J. *O paraíso perdido*. [S.l.]: Editora 34, 2016. Citado 6 vezes nas páginas 164, 165, 167, 168, 169 e 170.

MIRCEA, E. O sagrado e o profano: a essência das religiões. *São Paulo: Ed*, 2008. Citado na página 162.

MOLINÍ, F. Proactividad: el método científico de Karl Popper aplicado al futuro. *Encuentros multidisciplinares*, Universidad Autónoma de Madrid. Fundación General, 1999. Citado na página 93.

MORIN, E.; VIVEIROS, A. P. de. *Amor poesia sabedoria*. [S.l.: s.n.], 1998. Citado na página 190.

NEWTON, I. *As profecias do apocalipse e o livro de Daniel*. [S.l.]: Editora Pensamento, 2011. Citado na página 75.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. [S.l.]: Nova Fronteira, 2011. Citado na página 85.

NIETZSCHE, F.; SOUZA, P. C. de. *A gaia ciência*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2017. Citado na página 85.

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo*. [S.l.]: Lafonte, 2017. Citado na página 85.

NOGUEIRA, C. R. F. *O diabo no imaginário cristão*. [S.l.]: EDUSC, Ed. da Univ. do Sagrado Coração, 2002. Citado 2 vezes nas páginas 155 e 157.

OLIVEIRA, C. C. C. de. Se deus não existe tudo é permitido? um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski. 2012. Citado 7 vezes nas páginas 171, 175, 176, 177, 183, 184 e 186.

PAREYSON, L. Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa. *São Paulo: Edusp*, 2012. Citado na página 172.

PAZ, O. *Fernando Pessoa, o desconhecido de si mesmo*. [S.l.]: Vega, 1992. Citado na página 188.

PERETTI, C.; VIDAL, R. M. L.; STELLA, M. d. L. K. B. A religião fluida e suas implicações na construção das subjetividades juvenis. *Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, v. 16, n. 2, p. 162–172, 2018. Citado na página 110.

PERINE, M. Reflexões a partir da encíclica fides et ratio. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 26, n. 85, 1999. Citado 6 vezes nas páginas 100, 101, 102, 103, 104 e 105.

PESSOA, F. *Obra em prosa*. [S.l.]: Nova Aguilar, 1985. Citado na página 139.

PESSOA, F.; COELHO, A. P. Textos filosóficos. 1968. Citado na página 195.

PESSOA, F.; GALHOZ, M. A. *Obra poética: em um volume*. [S.l.]: Aguilar, 1960. Citado 3 vezes nas páginas 188, 189 e 191.

PESSOA, F.; LIND, G. R.; COELHO, J. P. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. [S.l.]: Edições Ática, 1966. Citado na página 195.

PICH, R. H. Fides et ratio, do medievo à reforma: um roteiro diferente. *Scintilla-Revista de Filosofia e Mistica Medieval*, 2016. Citado 4 vezes nas páginas 25, 41, 42 e 47.

PIGNATARI, D. *Retrato do amor quando jovem: Dante, Shakespeare, Sheridan, Goethe*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2006. Citado na página 147.

PÍO, I. Quanta cura. *Carta encíclica de SS Pío IX sobre los principales errores de la época*, v. 8, p. 1830–1950, 1864. Citado na página 77.

POLLOCK, T. C. et al. nature of literature: its relation to science, language, and human experience. Princeton university press, 1942. Citado na página 132.

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. [S.l.]: Editora Cultrix, 2004. Citado na página 93.

PORTO, A. *Guia Completo da Bíblia*. [S.l.]: Reader's Digest, 2003. Citado 2 vezes nas páginas 12 e 14.

REGO, F. Isaac newton, o mágico. *Universitas*, n. 12/13, p. 231–231, 1972. Citado na página 69.

SALMAN, E. *La teologia è un romanzo: un approccio dialettico a questioni cruciali*. [S.l.]: Paoline, 2000. v. 6. Citado na página 138.

- SANGUINÉ, M. G. S. et al. Expressões do inferno e tecnologias do imaginário: de Dante a Godard. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008. Citado 2 vezes nas páginas 151 e 155.
- SANTILLANA, G. D.; SANTILLANO, G. *The crime of Galileo*. [S.l.]: University of Chicago Press, 1955. Citado na página 65.
- SANTOS, A. C. dos; CARMO, S. M. do. Des-escolarizando a catequese. *Revista Pistis Praxis*, v. 9, n. 2, p. 557–583, 2017. Citado na página 111.
- SANTOS, A. G. dos; MENDES, O. M. C. De o Paraíso Perdido à figueira-mãe: O desejo do homem de reaver o seu espaço perdido, por causa do pecado. 2016. Citado 3 vezes nas páginas 130, 162 e 163.
- SANTOS, R. S. Discurso científico e telenovela: uma análise de o clone. In: *UNESCO-Congresso Multidisciplinar de Comunicação para o Desenvolvimento Regional*. [S.l.: s.n.], 2006. Citado na página 123.
- SARAMAGO, J. *Ensaio sobre a cegueira*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 1995. Citado 4 vezes nas páginas 204, 205, 206 e 207.
- SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2005. Citado 3 vezes nas páginas 197, 198 e 199.
- SARAMAGO, J. *Caim: romance*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2009. Citado 3 vezes nas páginas 200, 202 e 203.
- SARAMAGO, J. *In nomine dei*. [S.l.]: Editora Companhia das Letras, 2014. Citado na página 36.
- SARAMAGO, J.; REIS, C. A. A. dos. *Diálogos com José Saramago*. [S.l.]: Caminho, 1998. Citado na página 197.
- SCHILLING, R. L. A crítica de Nietzsche aos valores metafísicos. 2017. Citado na página 85.
- SCHÜNEMANN, H. E. O papel e a visão de ciência no debate criacionismo x evolucionismo. 2015. Citado na página 78.
- SILVA, A. F. da. Literatura e religião na poética de Fernando Pessoa. *Revista Ágora Filosófica*, v. 1, n. 1, 2008. Citado 8 vezes nas páginas 138, 139, 140, 186, 188, 189, 190 e 191.
- SILVA, J. C. D. A fé do evolucionista e a razão cristã no criacionismo. 2016. Citado na página 79.
- SJØLIE, K. F. *Procedural Religion in Videogames: A narratological and ludological analysis of how religious ideas are reflected, rejected and reconfigured in Final Fantasy X and Bloodborne*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Oslo, 2018. Citado na página 125.
- SOARES, B.; ZENITH, R. *Livro do desassossego*. [S.l.]: Publicações Europa-América, 1980. Citado 4 vezes nas páginas 191, 192, 193 e 194.

SOLOVIOV, V. Três discursos em memória de Dostoiévski. *GOMIDE, Bruno*, 2013. Citado na página 174.

SOUZA, C. A presença do evolucionismo e do criacionismo em disciplinas do ensino médio (geografia, história e biologia): um mapeamento de conteúdos na sala de aula sob a ótica dos professores. *Universidade de Campinas. Campinas, SP. Recuperado de http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_774e79416d0375155244cd35dcd7c9e1*, 2008. Citado na página 80.

SPINELLI, D. Dialética texto e contexto em Senhora de José de Alencar ou considerações sobre Literatura e Sociedade, de Antônio Candido. *Kaliópe, São Paulo*, v. 7, n. 9, p. 29–47, 2008. Citado na página 131.

STOTT, J. R. Crer é também pensar. *Tradução de Paula Mazzine Mendes. Cidade: editora*, v. 2, 1986. Citado na página 79.

STRAPAÇÃO, M. J. et al. Beatriz: a figura do conhecimento como uma ascese em direção ao espírito. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010. Citado 4 vezes nas páginas 151, 153, 155 e 156.

TABOR, J. D. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*. [S.l.]: Simon and Schuster, 2007. Citado na página 22.

TEIXEIRA, P.; ANDRADE, M. Entre as crenças pessoais e a formação acadêmica: como professores de biologia que professam fé religiosa ensinam evolução? *Ciência & Educação (Bauru)*, SciELO Brasil, v. 20, p. 297–313, 2014. Citado na página 80.

TILLICH, P. Teologia sistemática: três volumes em um. *Tradução de Getúlio Bertelli. São Paulo: Paulinas-Sinodal*, 1984. Citado 3 vezes nas páginas 140, 141 e 192.

TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. [S.l.]: ASTE, 1999. Citado na página 136.

TODOROV, T. As estruturas narrativas. *São Paulo: Perspectiva*, 2006. Citado na página 149.

TOSTES, R. A. A importância da divulgação científica. *Revista Acadêmica Ciência Animal*, v. 4, n. 4, p. 73–74, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 112 e 210.

VARGAS, A. L.; SILVA, D. J. da. Imanência demoníaca: Estudo da ausência do diabo no filme Mãe! de Darren Arronofsky. 2020. Citado na página 121.

VAZ, H. C. Metafísica e fé cristã: Uma leitura da “fides et ratio”. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 26, n. 86, 1999. Citado 2 vezes nas páginas 99 e 100.

VERNANT, J.; VIDAL, N. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. [S.l.]: São Paulo: Perspectiva, 2008. Citado na página 149.

VIOLA, C. La dialectique de la grandeur une interprétation du «proslogion». *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, JSTOR, v. 37, p. 23–55, 1970. Citado na página 42.

VIOLA, C. Saint anselm, the theologian of the greatness of god: In saint augustine's footsteps. a commemoration of the nine hundredth anniversary of his enthronement on the archiepiscopal see of canterbury. *Hermathena*, JSTOR, n. 166, p. 93–122, 1999. Citado na página 42.

VIOLA, C. E. Origine et portée de la formule dialectique du “proslogion” de saint anselme: De l’«argument ontologique» à l’«argument mégalogique». *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, JSTOR, v. 83, n. 3, p. 339–384, 1991. Citado na página 42.

VOLTAIRE, F. *Tratado sobre a tolerância*. [S.l.]: Martin Fontes, 2000. Citado na página 77.

VOLTAIRE, F. *Philosophical dictionary*. [S.l.]: Penguin UK, 2004. Citado na página 76.

XIII, L. Aeterni patris. *The Papal Encyclicals*, p. 17–27, 1879. Citado na página 100.

XVI, P. B. Carta encíclica caritas in veritate. *Bogotá DC: Ediciones Paulinas*, 1998. Citado na página 105.

ZANINI, R. L. Religião e ciência: caminho de aliança ética. *Caderno Teológico da PUCPR*, v. 4, n. 1, 2019. Citado 2 vezes nas páginas 50 e 108.

ZART, P. C. Considerações acerca da representação do mal em Paraíso Perdido, de John Milton. *Travessias*, v. 4, n. 3, 2000. Citado 6 vezes nas páginas 164, 165, 167, 168, 169 e 170.