

Pathos religioso e ratio religiosa: Os embates da religião no Iluminismo

Ana Claudia Patitucci

Doutoranda em Ciências da Religião PUCSP

e-mail: anapatitucci@hotmail.com

Resumo

Este artigo visa compreender as mudanças na religião que decorreram do impacto das idéias iluministas no início do século XVIII. Partimos da investigação da noção de *pathos religioso* que está presente no pensamento religioso de Blaise Pascal, anterior ao período em questão, para configurar então as transformações que são operadas no Iluminismo, onde surge, em oposição ao *pathos*, uma *ratio religiosa* que se afirma pelo deísmo e pela religião natural, professados pelos franceses Voltaire, Diderot e D'Alembert e pelos ingleses Toland e Tindal.

Palavras Chave

Religião, Iluminismo, Deísmo, *Pathos* religioso.

Abstract

The aim of the present article is to understand the religious changes brought about by Enlightenment ideas on Religion during the early Eighteenth Century. It starts with an inquiry on Blaise Pascal's particular notion of religious pathos, in the Seventeenth century, to describe thereof the transformations deflagrated by the Enlightenment's religious ratio as opposed to the previous Pascalian position. This new religious thinking was fashioned as Deism and natural religion, being professed by some French philosophers such as Voltaire, Diderot, D'Alembert and the English Toland and Tindal.

Keywords

Religion, Enlightenment, Deism, religious pathos.

Introdução

O interesse em pesquisar o impacto das idéias iluministas sobre a religião se deu a partir da leitura do artigo *A Paixão na Era da Crença Descafeinada*, do filósofo Slavoj Zizek (14/03/2004). Ao comentar a polêmica em torno do filme "A Paixão de Cristo", Zizek traz à cena da discussão uma dimensão impor-

tante da experiência ou da vivência religiosa: o *pathos* religioso¹ ou a paixão que envolve o indivíduo religioso, ativando neste uma sensibilidade afetiva que o liga a uma ordem que ele supõe divina, sensibilidade esta que se manifesta na sua relação com o mundo.

Zizek aponta que a noção de “cultura”² e a idéia de “tolerância” são usadas na tentativa de abrandar, negar ou ainda reprimir o que pode chegar a se manifestar como a “agressividade da paixão religiosa”. Assim, as crenças, os costumes e os rituais se deslocam do âmbito mais propriamente religioso e se tornam “manifestações culturais”:

E talvez a proibição³ de abraçar uma crença de forma apaixonada explique a emergência, nos dias que correm, da “cultura” enquanto categoria vida-mundo central. As pessoas podem muito bem ter sua religião, contanto que esta não se configure como um modo de vida substancial, isto é, desde que ela seja entendida como uma “cultura” particular, ou melhor dizendo, um simples fenômeno de estilo de vida: o que a legitima não é aquilo que lhe é imanente, a afirmação de uma verdade, mas o fato de nos permitir expressar nossos sentimentos e atitudes mais íntimos. (Zizek, 14/03/2004, p. 13)

Ao identificar, em nossa época, um modo de crença que aparece muitas vezes deslocado ou negado, o articulista nos coloca frente à questão de que ao nos depararmos com a irrupção da paixão religiosa somos tomados por uma sensação de vivo estranhamento⁴: este tipo de manifestação não faz o menor sentido. E se a paixão se manifesta de uma forma mais radical, como no caso dos fundamentalistas, ela pode se transformar numa ameaça.

¹ O conceito de *pathos* religioso é muito trabalhado na teoria da mística, já que ele indica uma experiência com o divino (Cf. Pondé, 2003, p. 57-70). Estamos tomando este conceito de modo mais geral, poderíamos dizer, na acepção de que o *pathos* religioso indica a experiência religiosa relacionada ao campo dos afetos, sem considerar se esta envolve ou não a experiência mística, questão que demandaria um estudo mais aprofundado. Este conceito nos é importante na medida em que se encontra em oposição à religião que se desenvolve no Iluminismo, como veremos posteriormente.

² Zizek usa o termo “cultura” sem defini-lo. Mas a evocação deste termo nos remete a estudos que interpretam a religião como cultura. Neste contexto podemos citar, como um exemplo, o interessante *A Interpretação das Culturas* de Clifford Geertz, que define cultura da seguinte forma: “[...] ele [o termo cultura] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1989, p. 66). A religião seria, assim, um produto deste “padrão de significados”: “Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.” (Geertz, 1989, p. 67) Neste sentido, parece, de forma mais ampla, que encontramos a cultura como um campo onde se dá a experiência do coletivo religioso em detrimento de uma experiência religiosa “particular” onde, por exemplo, o *pathos* religioso é “ativado” (e que não é metafísica, já que esta pressupõe a atividade do pensamento, ou uma atividade intelectual).

³ O articulista se refere à recente proibição, na França, do uso de roupas ou símbolos religiosos nas escolas, a qual significa a resposta “apaixonada”, na forma de um “secularismo agressivo” à “paixão fundamentalista”.

⁴ Este estranhamento talvez não seja um sentimento geral, mas esteja presente, ou seja, é mais comum nos meios intelectuais e acadêmicos da sociedade ocidental contemporânea, onde a vivência explícita da fé é desqualificada ou vista com desconfiança.

Entretanto, este nosso estranhamento frente ao *pathos* religioso, seja na sua forma mais agressiva ou não, parece não acontecer por acaso. Devemos encontrar suas raízes num período onde ocorreram grandes transformações na religião no mundo ocidental: o período da filosofia iluminista.

O Iluminismo foi herdeiro de um longo processo engendrado desde o Renascimento. As mudanças que ocorreram principalmente a partir do século XVII tiveram como um dos seus resultados a afirmação, no séc. XVIII, do projeto moderno de emancipação e de valorização da razão, o qual deverá determinar daí em diante o modo como o homem vê o mundo e se relaciona com ele.

D'Alembert, um dos fundadores da *Enciclopédia*, nos retrata o espírito de mudança e os valores que alentam os pensadores da época:

Enquanto observamos atentamente o século em que vivemos, enquanto façamos presentes os acontecimentos que se desenvolvem ante nossos olhos, os costumes que perseguimos, as obras que produzimos e até as conversas que mantemos, não será difícil nos darmos conta que teve lugar uma mudança notável em todas as nossas idéias, mudança que, devido a sua rapidez, promete, todavia, outra maior para o futuro. [...] Nossa época gosta de chamar-se a *época da filosofia*. [...] A ciência da natureza adquire dia por dia novas riquezas; a geometria amplia suas fronteiras e leva sua luz aos domínios da física, que lhe são mais próximos; se conhece, por fim, o verdadeiro sistema do mundo, desenvolvido e aperfeiçoado. A ciência da natureza amplia sua visão desde a Terra até Saturno, desde a história dos céus até a dos insetos. E com ela todas as demais ciências cobram uma nova forma. [...] Todas estas causas colaboraram na produção de uma viva efervescência dos espíritos. Esta efervescência, que se estende por toda parte, ataca com violência a tudo o que se põe diante dela [...]. Tudo tem sido discutido, analisado, removido, desde os princípios das ciências até os fundamentos da religião revelada, desde os problemas da metafísica até os do gosto, desde a música até a moral, desde as questões teológicas até as da economia [...]. Fruto desta efervescência geral dos espíritos, uma nova luz se verte sobre muitos objetos e novas obscuridades os cobrem, como o fluxo e refluxo da maré depositam na beira-mar coisas inesperadas e arrastam consigo outras. (D'Alembert, *apud* Cassirer, 1997, p.17-8)

Esta “nova luz” é agora a reconhecida capacidade crítica e de construção da razão, que é suficiente para guiar soberana e naturalmente o homem por todos estes terrenos descritos por D'Alembert. A religião é, neste momento de intenso otimismo no progresso conduzido pela capacidade humana, um dos alvos preferidos da razão iluminista, já que aquela lhe representa o lugar onde a irracionalidade aparece de forma evidente e que impediu, até então, a evolução da humanidade. As críticas à religião eram, portanto, contundentes.

No entanto, Ernst Cassirer, em seu livro *La filosofia de la Ilustracion*, nos mostra que apesar do Iluminismo ser frequentemente identificado como um momento de rechaço às idéias religiosas, esta não foi uma época sem religião, mas antes pelo contrário, o que se reivindicava é que se renovasse a forma de religião ou a forma de se relacionar com a fé (mesmo no pensamento francês, onde as críticas foram as mais

violentas, como o próprio D’Alembert se refere). Assim, estas críticas contribuíram tanto para uma ruptura com a religiosidade vigente até então, quanto para formar uma nova sensibilidade religiosa, materializada no deísmo. Este é considerado por Cassirer como a religião característica do Iluminismo. E esta deverá determinar, em muito, a relação do Ocidente com a religião nos séculos seguintes.

Ao demonstrar o equívoco de se entender a relação do Iluminismo com a religião apenas pela sua vertente crítica, Cassirer nos indica a transformação que está sendo operada:

[...] o princípio de liberdade da fé e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que caracteriza o Século das Luzes e lhe é peculiar. Revela a nova forma que adota a consciência religiosa, que se afirma de maneira clara e segura. É verdade que esta nova forma não podia ser alcançada sem uma inversão total do sentimento religioso e da finalidade atribuída à religião. A mudança decisiva se verifica quando o lugar do *pathos* religioso que anima os séculos anteriores, [...] é ocupado pelo *ethos* religioso. (Cassirer, 1997, p.225)

A ruptura se dá, portanto, entre uma religião que encontra no *pathos* sua forma de expressão e uma religião que deve se pautar pelo domínio da razão onde se encontram a “liberdade da fé” e a “consciência”. Assim, a religião no Iluminismo deverá extirpar todos os aspectos estranhos a esta racionalidade ou mesmo deverá manter sob o seu jugo aquilo que ela considera irracional⁵, ou seja, a paixão religiosa.

Mas podemos nos perguntar o que é uma religião que tem como expressão o *pathos* religioso, e por que ela não serve mais ao ideal racionalista iluminista? E por que o deísmo acaba por se tornar a religião mais própria, mais adequada às demandas da época? A intenção deste texto é tentar compreender estas questões a partir dos dois temas que as envolvem: o *pathos* religioso e o deísmo.

Para tratarmos do primeiro tema nos reportaremos ao pensamento de Blaise Pascal. Este reúne elementos interessantes para nossa abordagem. Ele não só é um defensor ardoroso, no século XVII, desta religião que está mergulhada no campo do *pathos* – e, portanto, se encaixa na citação de Cassirer –, como é também um crítico do Iluminismo *avant la lettre*: da crença deísta à razão iluminista, são vários os pontos em que Pascal se oporia a esta filosofia, caso vivesse em seu tempo. E os iluministas não estiveram alheios à força de suas idéias. Pascal se manteve como uma presença incômoda para aqueles que propagavam as boas novas – como Voltaire, por exemplo –, como se tivessem que responder a um adversário invisível que estava sempre a lhes puxar o tapete. Esta sua posição crítica o torna um grande interlocutor para os pensadores do século XVIII. (Cf. Byrne, 1997, p.95)

Posteriormente, apresentaremos o deísmo dos livres-pensadores que desenvolveram a filosofia iluminista no início do século XVIII, na França e na Inglaterra (países

⁵ Os iluministas atribuem ao *pathos* as perseguições e as sangrentas guerras religiosas que incendiaram os séculos anteriores.

onde, junto com a Alemanha, esta filosofia tem maior destaque): os franceses Voltaire, Diderot e D'Alembert e os ingleses Toland e Tindal.

Achamos importante ressaltar que a escolha por estes pensadores, e não pelos grandes filósofos do período como Rousseau e Kant, deve-se à percepção de que as idéias propagadas pelos primeiros iluministas são centrais para compreendermos as transformações no campo da religião, cujas conseqüências ainda hoje permanecem entre nós⁶. A “inversão” a que Cassirer se refere em sua citação é, entendemos, ainda anterior ao pensamento de Rousseau ou de Kant.

Pascal e a Religião que se afirma no coração

Não encontramos referência ao termo *pathos* religioso na obra de Pascal. Entretanto, podemos identificar que Pascal fala de uma religiosidade que acontece no campo do *pathos* e este lhe significa aquilo que é mais próprio da religião. Ele entende que a fé, a ligação ou o conhecimento de Deus não pode se sustentar pela razão, mas sim pelo coração, o “*órgão*”⁷ da vivência religiosa.

E é por isso que aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados e muito legitimamente persuadidos, mas àqueles que não a tem, só podemos dá-la pelo raciocínio, esperando que Deus lhes dê por sentimento de coração, sem o que a fé não é senão humana e inútil para a salvação. (Pascal, Laf. 110;Br. 282)⁸

Podemos ver como Pascal faz uma distinção entre a fé que é dada por Deus e a fé que é humana. A primeira é um dom de Deus e a segunda é uma fé que é raciocinada, ou seja, uma fé que se sustenta pela razão. Esta última não só é possível, mas também desejável, já que ter alguma fé é melhor que nenhuma; porém, este que tem a fé raciocinada precisa ser “*tocado*” no coração pela graça de Deus, para que esta opere uma transformação redentora:

A primeira coisa que Deus inspira à alma que ele digna tocar verdadeiramente é uma sabedoria e uma visão toda extraordinária através da qual a alma considera as coisas e a si mesma de uma forma totalmente nova. (Pascal, 1963, p.290)

Poderíamos dizer que a alma é, para Pascal, o sujeito que pensa, que sente e que deseja. E em se tratando de religiosidade, o núcleo da alma é o coração, pois este é o elo entre o humano e o divino. Por ele Deus se comunica com o homem e é o *órgão*

⁶ O próprio artigo mencionado no início deste trabalho demonstra esta situação.

⁷ Hélène Michon, em *L'Ordre du Coeur*, se refere ao coração como uma “*faculdade*”. No entanto, para o desenvolvimento deste trabalho, parece-nos que o termo “*órgão*” descreve melhor a relação entre a religiosidade que encontramos em Pascal e o conceito de *pathos*: trata-se de uma religiosidade mais *visceral* do que aquela que o Iluminismo pretende afirmar pela faculdade da razão humana.

⁸ A citação indica o fragmento que se encontra no livro *Pensamentos*. Trabalharemos com a edição de 2001, da Martins Fontes, tradução de Louis Lafuma. Portanto, quando citarmos esta obra indicaremos apenas o número do fragmento trabalhado.

que revela ao homem a existência de Deus. A graça divina quando age, age por seu intermédio e toca a alma humana. E esta se vê sem o véu que lhe turvava a percepção: a sua própria e a do mundo, e passa a viver uma outra realidade:

Ela [a alma] começa a se assustar da cegueira que viveu; e quando a alma considera de uma parte o longo tempo que viveu sem fazer estas reflexões e o grande número de pessoas que vivem desta forma, e da outra quanto é constante que a alma, sendo imortal como ela é, não pode encontrar sua felicidade entre as coisas percíveis, e que lhe serão retirados ao menos na morte, a alma entra numa santa confusão e num assombramento que lhe traz uma perturbação bem saudável. (Pascal, 1963, p.290)

Pascal considera que a razão é uma faculdade frágil, limitada, incapaz de conhecer a verdade ou de ter certeza a partir de seus próprios critérios e, sendo assim, ela pede provas. E, portanto, frente aos mistérios da religião, a razão não pode sustentar, por exemplo, o conteúdo da revelação, já que este parece, muitas vezes, contrário à lógica racional. Tal é o caso dos dogmas da Trindade ou do pecado original, um mistério incompreensível, mas que, no entanto, parece-lhe descrever perfeitamente a condição humana. Então ele afirma sua posição: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, e não à razão” (Pascal, Laf. 424; Br. 278). E a revelação, por sua vez, deve se sustentar por toda a tradição católica que se construiu desde os Padres da Igreja.

Assim, a apreensão de Deus pela via intelectual não é suficiente para sustentar a fé ou a crença em sua existência. A via intelectual tende a ver Deus na perfeição da natureza ou na “ordem dos elementos”, mas Pascal entende que mais cedo ou mais tarde a dúvida chega porque ele entrevê a imperfeição na perfeição da natureza e a desordem na ordem dos elementos, e então como provar a existência de Deus? E não que não se possa perceber a existência de Deus nesses lugares, mas esta só pode se constituir numa certeza se o indivíduo O procura com o coração.

O coração⁹, portanto, sente a presença de Deus e leva a certeza de sua existência à razão, que é “qualificada” por esta experiência, pois: “[...] a fé orienta a razão, e a razão se rende à fé” (Michon, 1996, p.231). Há, portanto, um predomínio do coração sobre a razão:

Deus privilegia assim no homem o coração. Este se vê então dotado de uma dupla função: a de recepção e também a de apreensão do divino. É ele e somente ele que pode ter a experiência da presença divina posto que é sobre ele que Deus concentra sua atenção. (Michon, 1996, p.308)

Esse predomínio do coração encontra seu fundamento na ontologia pascaliana – a qual deriva da teologia –, na doutrina das três ordens, que mesmo não sendo possível aprofundar neste momento, cabe apontar que o coração está inserido na terceira

⁹ O tema do coração tem desdobramentos epistemológicos na obra pascaliana. Para Pascal não só a razão é portadora de conhecimento, mas também o coração, como podemos ver no fragmento Laf. 110, Br. 282.

ordem, a ordem de *Caritas*, que Pascal considera divina. Esta tem uma supremacia sobre as duas outras, que não são divinas: a ordem do espírito (segunda ordem), onde a razão e o intelecto se encontram; e a primeira ordem que é a do corpo, a ordem da matéria (Cf. Pondé, 2001, p.17-29).

Mas também podemos relacionar este predomínio com a própria concepção de Deus. Para Pascal, Deus não é o Deus dos filósofos, ou seja, um Deus “pensado”:

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos [...]. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos Cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir a própria miséria e a sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor [...]. (Pascal, Laf. 449; Br. 556)

O Deus de Amor e misericórdia – e não o Deus que se percebe pela matemática ou pela natureza – ativa no homem, em seu coração, também o amor, um amor divino que traz à alma os sentimentos de alegria e confiança e são estes elementos do universo afetivo que devem qualificar a razão para o trabalho intelectual e também para a ação humana no mundo. E o que Pascal percebe nesta relação é que Deus se faz presente, menos para ser pensado – já que seus mistérios e sua transcendência não cabem na lógica da razão –, mas sim para ser “sentido” – e então esta lógica não importa mais, ou é reordenada por esta presença sentida. Assim, não encontramos nesta religiosidade fíncada no *pathos* nenhuma indicação de irracionalidade; a transformação que sofre o indivíduo que está sob a graça divina indica uma racionalidade outra.

A transformação que vemos operar no indivíduo face à entrada da graça divina se dá porque Deus quer, e não porque o homem quer. Esta questão é fundamental em relação ao Iluminismo, porque Pascal entende que o homem é dependente de Deus, dependente de Sua vontade. A vontade humana está atrelada à vontade divina, e é esta que aciona a primeira. O pano de fundo desta questão está no pecado original, tema central na antropologia pascaliana: o homem vive uma condição de miséria – como está referido no fragmento acima – porque ele teve sua natureza corrompida pelo pecado de Adão. Desta forma, o homem não tem capacidade, a não ser por Deus, de realizar o bem e conseguir sua tão almejada felicidade ou até mesmo sua liberdade. Sem a graça divina o homem se perde nas suas obras, se envolve com coisas que são “perecíveis” tomando-as por fundamental e não é o dono de sua própria vida porque mal entende a si próprio. Vemos, assim, os temas que são caros aos iluministas desmancharem sob a perspectiva pascaliana. Voltaire tinha razão em ficar assombrado pelo pensamento de Pascal¹⁰.

¹⁰ Sobre esta questão Cassirer diz: “A crítica de Pascal penetra todas as épocas da carreira literária de Voltaire [...]. Voltaire recolhe a luva que lançara Pascal e declara que quer defender a causa da humanidade contra este ‘sublime misantropo’ [...]” E assim o faz, demonstrando seu otimismo e sua oposição à visão que Pascal tem da condição humana: “À gravidade de Pascal, opõe sua maneira versátil

É interessante apontar, ainda que não seja relevante para nossa abordagem, que essa religiosidade centrada no campo afetivo fala de uma experiência com Deus, experiência esta que é, em última instância, mística. Em Pascal, com efeito, ainda que ele não diga com todas as letras que ele viveu esta experiência¹¹, esta relação está posta, como demonstra Hélène Michon. Cabe ainda ressaltar que a teologia ilumina a filosofia de Pascal e então podemos depreender sua defesa do caráter cognitivo que a religião possui: esta é portadora de conhecimento antropológico. Posto isto, passemos agora para a chegada do Iluminismo.

Religião e Iluminismo

Para iniciar, consideramos importante apontar que podemos ver emergir, nesta filosofia, a convergência de dois processos: o primeiro diz respeito à perda do lugar de fonte de conhecimento que a religião possuía antes do período moderno; e o segundo se refere ao surgimento da nova sensibilidade religiosa, a qual unirá o projeto moderno – identificado na supremacia da razão, na liberdade do homem, e na valorização do indivíduo – e a religião. Abordaremos, a seguir, a relação deste primeiro processo com a crítica iluminista.

As mudanças do século XVIII estão vinculadas com o processo de deslocamento do lugar central de produção do conhecimento, ocupado pela religião e pela teologia, desde a Idade Média até o início da Era Moderna. O movimento intelectual acontecia no interior das universidades medievais, onde filosofia e teologia formavam uma unidade, e a ciência despontava de modo ainda incipiente. Se, por um lado, essas discussões eram riquíssimas, como atesta o medievalista Alain de Libera, por outro as autoridades religiosas se mantinham vigilantes, de forma que esta produção se mantivesse em consonância com a doutrina cristã. (Cf. Libera, 1999)

No século XVII esta situação começa a se modificar: há um esforço, materializado no pensamento de Descartes e nas discussões científicas da época em operar uma separação entre a teologia, a filosofia e a ciência, preparando o terreno para a autonomia de cada um destes campos.

Assim, o século XVIII nasce em meio ao desenvolvimento, a pleno vapor, das ciências naturais e da autonomia da filosofia, uma filosofia que, segundo Cassirer, está ligada ao dado empírico, um “saber do próprio fazer” e que não “se separa da ciência natural, da história, da jurisprudência, da política” (Cassirer, 1997, p.11-8).

e divertida [...]. O que a Pascal parece ser as contradições da natureza humana, estas não são, para Voltaire, senão a prova de sua riqueza e plenitude, de sua diversidade e mobilidade”. (Cassirer, 1997, p. 167-68) No entanto, vemos o otimismo de Voltaire esmorecer frente à presença do mal (mais precisamente o terremoto de Lisboa) através do romance que é considerado sua obra prima, *Cândido ou o Otimismo*, onde identificamos os ecos da antropologia pascaliana nas considerações finais de um dos personagens: “[...] e Martinho concluiu que o homem nascera ou para viver nas convulsões da inquietude ou na letargia do tédio.” (Voltaire, 1972, p.235)

¹¹ Há uma discussão entre os especialistas pascalianos se o texto que ficou conhecido como *Memorial* conta de uma experiência mística de Pascal. (Cf. Michon, 1996, p.306)

Este caráter da filosofia encontra base na sua concepção de razão, que não é mais a razão cartesiana das idéias inatas, mas uma razão que deve estar fundada na experiência, no dado empírico, para se formar e construir conhecimento. O caráter cognitivo, que outrora pertenceu à religião, vai migrar, portanto, para os seguintes campos: o da razão e o da ciência, que produzem conhecimento seguro e tecnicamente aplicável. Como diz Cassirer:

Cada um dos campos particulares, a ciência natural, a história, o direito, o estado, a arte, se emancipam cada vez mais da tutela da metafísica e da teologia tradicionais; não esperam seu fundamento e legitimação do conceito de Deus, senão que, pelo contrário, são eles mesmos os que, partindo de sua forma específica, conformam este conceito e o co-determinam decididamente. (1997, p.182)

Resultou daí a separação definitiva entre conhecimento e religião, mas não entre fé e razão¹². O pensamento iluminista encontra, portanto, na razão o seu núcleo, a força por onde se afirma, e ela é o instrumento certo e eficaz na medida em que lhe é creditada uma natureza sólida, considerada uma unidade e invariável, universal¹³, “a mesma para todos os sujeitos pensantes, [...] para todas as culturas” (*Ibid.*, p. 20). Diderot, mesmo sendo um cético com relação ao absolutismo da razão, diz: “se renuncio à razão, fico sem nenhum guia” (Diderot, *apud* Reale e Antiseri, 2003, p.705). Ernst Cassirer nos apresenta o homem iluminista:

É preciso escolher entre a liberdade e a servidão, entre a lucidez da consciência e a obscuridade das paixões, entre conhecimento e fé. E não cabe a menor dúvida de qual a decisão que vai tomar o homem da época moderna, o homem do Iluminismo. Deve renunciar ao auxílio vindo do alto, tem que abrir por si mesmo o caminho para alcançar a verdade, que não poderá conseguir se não tratar de conquistá-la e fundá-la com e em suas próprias forças. (1997, p.157)

¹² No *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC, 1937, p.1737), no verbete *Rationalisme*, encontramos, nos “princípios e características gerais do século XVIII”, a seguinte exposição: “1 – A soberania da razão. Essa palavra se opõe a preconceito, ignorância, credulidade, superstição e efetivamente à revelação e à autoridade. Nenhuma conciliação, mas uma irreductível oposição entre razão e fé. Nenhuma ‘dupla verdade’. A razão decide. Não é ela a luz dada pela natureza? Em toda parte onde temos uma decisão clara e evidente da razão não podemos ser obrigados a renunciá-la sob o pretexto da fé. Nós somos homens antes de sermos cristãos.” *Encyclopedie*, art. *Raison*. Vemos, então, a zona de tensão, entre a razão e a fé cristã, presente neste período e que possibilita a interpretação acima de que há uma “ir-reductível oposição” entre ambas. No entanto, esta relação se mostra mais complexa se levarmos em conta tanto a crença no deísmo, que une fé e razão, quanto o Iluminismo alemão e inglês, os quais se diferenciavam do modo como os franceses criticam a religião revelada de modo geral, e o cristianismo em particular. (Cf. Cassirer, 1997, p.156 – 221).

¹³ Esta concepção de uma razão que necessita do dado empírico para construir conhecimento é o ponto em comum entre a concepção de Pascal sobre a faculdade em questão e os iluministas; e não há outro, pois ele desconsidera em absoluto as características descritas acima. Como dissemos anteriormente, para Pascal a razão é frágil e incapaz de discernimento e de verdade e também não tem este caráter universal que os iluministas defendem, porque se mudam os pensamentos e os costumes de lugar para lugar, e vemos neste fragmento a crítica de antemão à noção que se afirmou no século XVIII: “*Harum sententiarum. Iso bastaria sem dúvida se a razão fosse razoável. Ela o é o bastante para confessar que nada pôde ainda encontrar de sólido. Mas ela não desespera ainda de chegar lá; ao contrário, está mais ardente do que nunca nessa busca e garante que tem em si as forças necessárias para essa conquista. [...] Vejamos se ela tem alguma força e alguma ação capazes de captar a verdade.*” (Pascal, Laf. 393). Grifos do autor.

A religião, que no século XVIII era central na vida cotidiana, era vista como um sinônimo de “servidão” e onde as “obscuridades das paixões” se manifestavam: era necessário mudar este cenário. E, além disto, esta época se deparava com questões que exigiam novos aportes:

O pensamento iluminado estava inevitavelmente preso a questões práticas sobre como viver uma boa vida, como reconciliar o credo das religiões tradicionais com novas descobertas científicas, o que fazer das novas culturas estrangeiras que estavam sendo descobertas em torno do mundo, como organizar a sociedade de modo que diferentes convicções religiosas pudessem viver juntas e em paz. (Byrne, 1996, p.XI)

Portanto, este homem descrito por Cassirer, não encontra mais respostas satisfatórias na religião para as suas questões e, apropriado de suas possibilidades de por si ou por sua própria vontade enfrentar o mundo, tem todo o potencial para conhecer, para discernir, para pesquisar, reafirmando o triunfo do humanismo renascentista¹⁴. Se, até então, Deus o protegia das forças da natureza, agora ele próprio, no exercício de sua liberdade e capacidade plena, tem as condições que precisa para passar a intervir na natureza para dominá-la.

É dado, então, o “golpe fatal” na religião: esta não só perde completamente o caráter cognitivo, mas também é alvo de críticas e desprezo. Estas surgem, principalmente, no interior do iluminismo francês. Voltaire, D’Alembert, Diderot, os enciclopedistas franceses proclamam, enfim, o grande engodo que as idéias religiosas representam, engodo este ao qual a humanidade ficou aprisionada por séculos, impedindo o progresso, submetendo o pensamento e, ao contrário do que era pregado, perpetrando perseguições e sofrimentos. Para se ter certeza disto basta olhar para os horrores das guerras e da inquisição. E para que o homem realmente vivesse sua liberdade era necessário se livrar deste engodo disfarçado. A crítica se estendia às religiões positivas como um todo, mas o alvo principal é o cristianismo.

Voltaire descreve em suas várias obras literárias as atitudes de um clero corrompido: são, em geral, assassinos, ladrões, envolvidos com amantes, ávidos por poder e riquezas. Estes, através das suas “vãs discussões teológicas”, dos rituais e dos dogmas,

¹⁴ A afirmação de que o homem é capaz de conduzir seu próprio conhecimento, seu destino ou a história tem origem no humanismo renascentista, e se desdobra do interior da teologia. Este tema é um dos núcleos da controvérsia entre a tradição pelagiana e a tradição agostiniana. H. J. Blackham (1969, p.4) nos dá a seguinte definição deste termo: “O humanismo é um esforço do homem para pensar, sentir e agir por si próprio e aceitar a lógica dos resultados. [...] A autoridade, o hábito, a ortodoxia, são desprezados e desafiados. O argumento é pragmático, realístico, humano. A pergunta: ‘Esta coisa nova tem valor?’ é decidida pelo indivíduo dentro do âmbito de sua própria experiência; e não há apelação. Bom é aquilo que é capaz de satisfazer o teste e que resulta em ampliação do poder humano”. Esta ampliação do poder humano tem que acontecer em detrimento do poder divino ou da religião e isto aliado ao resgate de um humano que está livre da corrupção do pecado original. E tecendo um paralelo entre Renascimento e Iluminismo, ele afirma que o Iluminismo é a idade de ouro do humanismo, pois as mudanças que atingem a religião, o desenvolvimento da ciência e da filosofia aliado à demanda das bases materiais, preparam, cada vez mais, o homem para assumir o controle de sua vida e da sociedade.

disseminavam a superstição, a crueldade e a intolerância. Encontramos em *Cândido ou o Otimismo* o seguinte diálogo:

Meu padre – disse Cândido –, o senhor me parece gozar de um destino que deve causar inveja a todos; [...] tem uma linda rapariga para divertir-se, e parece muito satisfeito com sua condição de teatino.

Palavra senhor – disse o Irmão Giroflée –, eu desejaria que todos os teatinos estivessem no fundo do mar. Cem vezes fui tentado a atear fogo ao convento e fazer-me turco. [...] A inveja, a discórdia, o rancor habitam no convento. É verdade que preguei alguns maus sermões que me valeram algum dinheiro, de que o prior me rouba a metade: o resto me serve para sustentar raparigas. (Voltaire, 1972, p.219)

Ou quando Cândido chega à terra de Eldorado e pergunta ao velho sábio sobre os sacerdotes desta terra: “Como, os senhores não têm padres que ensinam, que disputam, que governam, que cabalam, e que mandam queimar as pessoas que não são da sua opinião?” (Voltaire, 1972, p.195)

As críticas ferozes dos iluministas franceses se estendiam aos vários aspectos da religião: à sua validade, à sua verdade, à servidão humana frente aos “tiranos invisíveis” e à sua evidente incapacidade de construir uma justiça política e social, gerando séculos de opressão e desavenças. (Cf. Cassirer, 1997, p.156-9)

Os dogmas, os preceitos, os cultos, as histórias sagradas, os milagres, que foram criados por medo e ignorância, devem ser extirpados, pois significam verdadeiros contra-sensos. A Revelação é colocada sob suspeita e a autoridade da Bíblia é questionada. Não é o sobrenatural, nem a tradição religiosa que traz as respostas que o homem necessita, que traz a felicidade e a verdade, estas devem ser encontradas na Natureza¹⁵, que é para onde se deve retornar, pois esta se constitui na sua verdadeira morada e de onde nunca deveria ter se afastado, como alerta Diderot, ao fazer da voz da natureza a sua própria:

É inútil, ó supersticioso, que busques tua felicidade para além das fronteiras do mundo em que te coloquei. Ousa liberar-te do jugo da religião, minha orgulhosa competidora, que desconhece meus direitos; renuncia aos deuses, que se apropriaram de meu poder e retorna às minhas leis. Volta outra vez à natureza, de onde fugiste; te consolará, espantará de teu coração todas as angústias que te oprimem e todas as inquietações que te desgostam. Entrega-te à natureza, entrega-te à humanidade, entrega-te a ti mesmo, e encontrarás, por onde quiseres, flores no caminho de tua vida. (*apud* Cassirer, 1997, p. 157)

¹⁵ No *Dicionário Filosófico*, no verbete *Natureza*, Voltaire escreve o que a natureza é, através do diálogo entre esta e o filósofo, e este lhe pede a “chave de seu enigma”: “A natureza: Sou o grande todo; não sei nada mais. Não sou matemática, e em mim tudo está organizado com leis matemáticas [...] eu sou água, terra, fogo, atmosfera, metal, mineral, pedra, vegetal, animal. Compreendo que existe em mim uma inteligência; tu também a tens e não a vês, como tão pouco eu vejo a minha; compreendo que existe um poder invisível que eu não posso conhecer: como queres tu, que somente és uma parte insignificante de mim mesma, saber o que eu não sei?” (Voltaire, 2000, p. 403)

A idéia da Natureza torna-se central para o pensamento iluminista e, assim, desde a compreensão do indivíduo até a moral, o direito, a ética, a história e também a religião, deve estar inserida na “ordem natural” de onde as leis que governam a vida devem ser derivadas. Desta forma, quaisquer resquícios do sobrenatural ou mesmo de questões metafísicas abstratas deveriam ser rejeitados e superados, pois não podiam ser considerados “conhecimentos reais do espírito humano”, como escreve D’Alembert na *Enciclopédia*. (Reale e Antiseri, 2003, p.696)

Como já mencionamos, o ataque que os iluministas franceses fazem à religião não é comum a todo pensamento do século XVIII, e não transforma o Iluminismo numa época sem religião, nem mesmo para os franceses. Mas, ao contrário, parece que estes ataques contribuem para a concepção de religião que se forma, na medida em que oferecem os elementos nas quais ela se funda e se sustenta.

É importante, então, reconhecer o duplo movimento que sustenta a idéia de religião que se forma no início do século XVIII: uma de crítica e de ceticismo, num movimento de rompimento com o passado e também de um novo ideal da religião, onde o projeto iluminista se junta à fé. Assim, a certeza religiosa e as questões que envolvem a fé devem se libertar do *pathos* religioso e do mistério do sobrenatural e procurar uma resposta a partir da razão e da natureza, elementos que se encontram plasmados na crença do deísmo iluminista. Este tem suas raízes na Inglaterra do século XVII¹⁶, nas discussões dos platônicos de Cambridge e no *Dicionário histórico-crítico* de Pierre Bayle, o qual teve grande influência sobre o pensamento iluminista. Neste dicionário o termo deísmo significa “aqueles que acreditam num Deus Criador, mas que rejeitam a revelação cristã”, designação esta que deverá se estabelecer no século XVIII com a “defesa da crença em Deus nos domínios da razão” (Byrne, 1997, p.103).

Deísmo, segundo Reale, é a “religião racional e natural, é tudo e só o que a razão humana [...] pode admitir” (Reale e Antiseri, 2003, p.671), ou seja, o deísmo é uma crença que não está mais submetida à revelação ou à autoridade da Igreja¹⁷. A razão deísta crê, portanto, na existência de Deus; crê que este Deus criou e governa o mundo – sobretudo os ingleses têm esta visão, mas Voltaire ou D’Alembert supõem que Deus não está nem aí para o que se passa entre os homens –; e aceita a “vida futura”, na qual se recebe pelo que se fez, ou o bem ou o mal. (Cf. *Ibid*, p.671).

¹⁶ O DTC localiza o surgimento do deísmo em meados do século XVI, na França e Itália. Um teólogo calvinista de nome Viret publicou o livro *Instruction Chrétienne* em 1563, no qual ele descreve as características dos deístas. E Pascal no fragmento 449 comenta sobre o deísmo, que era já difundido em sua época, estabelecendo uma analogia deste com o ateísmo. (Cf. DTC, 1939, p. 234, e Pascal, Laf. 449; Br. 556)

¹⁷ O DTC define no verbete *Deísmo*: “Historicamente, o deísmo se apresenta a nós primeiramente como uma aceção puramente teológica. Essa palavra, desconhecida da Antigüidade e da Idade Média, serviu originalmente para designar os socianos e os novos arianos que negavam a divindade de Jesus Cristo. Posteriormente estendeu-se o termo a todos os que se declarassem seguidores da religião natural, mas hostis ao sobrenatural e a todo mistério.” (DTC, 1939, p. 234)

Assim, as verdades religiosas devem estar em conformidade com a razão – a qual, por sua vez, é parte do processo das descobertas das ciências naturais e seus métodos –; é ela que as deverá avaliar, tirando-lhes o caráter sobrenatural, já que este não é empiricamente verificável. Neste contexto, crenças como os dogmas da Trindade, a divindade de Cristo e, principalmente, do pecado original são rechaçadas.

O rompimento com o dogma do pecado original é comum a todo pensamento iluminista, inclusive o teológico, e esta ruptura tem relação com o triunfo do humanismo. Pois como é possível salva-guardar a visão de uma natureza plena, boa e capaz com a vigência deste dogma, que caracteriza a corrupção da natureza humana? Como é possível para esta natureza corrompida ter uma razão absoluta, capaz de guiar o homem, capaz de uma “autonomia da vontade moral” e de conduzir o homem ao progresso¹⁸, seja este de ordem material ou espiritual? Desta forma, o pecado original é o “inimigo comum” que deve ser eliminado, para que o conceito de homem definido pelo humanismo filosófico – e a religião racional e natural – possa se afirmar. (Cf. Cassirer, 1997, p. 159-84)

As diferenças entre o deísmo francês, inglês e alemão estão colocadas, principalmente, no embate entre religião revelada e religião natural, ou no modo como estas correntes vão tratar da relação entre razão e revelação, as conseqüências para o entendimento dos dogmas e para a relação com o cristianismo, ou ainda a primazia ou oposição da natureza sobre a revelação. Começarei expondo o deísmo francês que foi o que mais rompeu com a tradição cristã e, conseqüentemente, colocou em descrédito a religião revelada.

Os franceses entendem que os dogmas são os verdadeiros inimigos da ciência, consideram-no “uma impostura”, uma “mistificação”, que quer se impor como uma verdade, e aí está o perigo. Não se pode encarcerar a fé nos dogmas. Neste sentido, as idéias ou verdades da religião não estão na Escritura Sagrada e nem na Igreja: “Não posso aceitar a infalibilidade da Igreja se primeiro não me for demonstrada a divindade das Escrituras. Eis-me, portanto, reconduzido a um inevitável ceticismo”, diz Diderot (*apud* Reale e Antiseri, 2003, p.702). Os rituais, liturgias, os milagres, as profecias possuem um conteúdo que não só não se demonstra ou não se verifica pela razão, como, pior que isto, são considerados superstições que devem ser eliminadas. Diderot aponta que a superstição afasta o conhecimento de Deus, além de ser uma ofensa a Ele. E para Voltaire, “quase tudo que vai além da adoração de um Ser supremo e a submissão do coração às suas ordens eternas é superstição” (*apud* Reale

¹⁸ No verbete *Rationalisme*, no DTC, encontramos no comentário sobre a “querela dos antigos e dos modernos” (1690 – 1720), entre Fontenelle e Perrault, onde aparece a questão da crença do “progresso natural” do homem e a crítica de Pascal: “Ela (esta discussão) traduz o sentimento do progresso, autorizado pelas descobertas científicas (...) deste tempo. (...) Mas também em fazendo descer sobre a terra o objeto da esperança cristã esse sentimento de progresso se virava contra a tradição e, por conseqüência, contra o cristianismo e o homem, que tomou confiança em suas faculdades e perdeu não somente o sentimento da queda original, mas dos limites e da contradição de sua natureza, sobre as quais Pascal insistira tanto.” (DTC, 1937, p. 1737)

e Antiseri, 2003, p.731), e ele considera ainda que a Igreja cristã é tomada pela superstição. Mas Voltaire não tem dúvida sobre a existência de Deus: “o Ser necessário, eterno, supremo e inteligente”, o “eterno Arquiteto”, e esta evidência não é uma “verdade de fé”, que pode induzir o homem ao engano, mas sim uma “verdade de razão”. (*Ibid.*, p. 671) A existência de Deus é evidente, pois encontramos na grandiosidade da natureza a sua prova, e esta evidência afirma a universalidade divina:

[...] absorto na contemplação da natureza, admirava a imensidão, o curso, as relações destes globos infinitos que o vulgo não sabe admirar; mas admirando muito mais a inteligência que os preside, me dizia a mim mesmo: “Se necessita ser cego para que não nos deslumbre este espetáculo; se necessita ser estúpido para não reconhecer o autor deste; se necessita ser louco para não adorar-lhe. Qual tributo de adoração devo render-lhe? Não deve ser esse tributo sempre o mesmo em toda a extensão do espaço, posto que é o mesmo Ser Supremo o que rege em toda sua extensão? (Voltaire, 2000, p. 493)

Deus existe porque é perceptível a ordem e as leis imutáveis da natureza, do universo, ordem que não pode ser obra do acaso, só pode ser obra de uma inteligência superior e perfeita. A fé num Deus revelado é substituída por uma fé que nasce na imanência, do contato, da observação da natureza e da própria ciência natural que descobre a “ordem do mundo”. As provas metafísicas da existência divina são igualmente desconsideradas, como alerta Diderot: “As sutilezas da ontologia criaram quando muito os céticos; só ao conhecimento da natureza é que estava reservado o mérito de fazer verdadeiros deístas.” (Diderot, *apud* Reale e Antiseri, 2003, p. 702)

A concepção de Deus da religião racional iluminista não é o Deus do Amor e da misericórdia que vimos em Pascal. O Deus deísta é transcendente, é o criador, mas está afastado do mundo e dos homens e a estes só é possível fazer uma aproximação do ser divino através de comparações com “obras notáveis de pintura”, de escultura, poesia ou mesmo a música que enche a alma com sua beleza. E ao fazermos estas comparações com estas obras humanas sublimes, o amor não leva nenhuma vantagem para se aproximar de Deus: “Sem que a admiração nem o amor nos proporcionem a menor vantagem, experimentamos um pensamento puro, que algumas vezes chega até a veneração” (Voltaire, 2000, *Amor a Deus*, p.131). Desta forma, é o homem que tenta, na medida do possível, aproximar-se de Deus, mas este permanece alheio a esta tentativa. O contato com Ele está cortado.

O deísmo é uma religião natural, a qual por sua vez é universal, pois o “Ser Supremo” é o mesmo em todos os lugares. Para D’Alembert há “algumas verdades nas quais crer, poucos preceitos a praticar – a isso se reduz a religião natural” (*apud* Reale e Antiseri, 2003, p. 699). A religião natural significa crenças, deveres e moral natural: o respeito, a tolerância e a liberdade são universais, são deveres que pertencem a todos os povos, e não é a prática dos preceitos religiosos ou o mandamento divino que vai determinar que uma pessoa deva respeitar outra, e isto que é absolutamente racional.

A religião natural seria a mais antiga religião, já que a adoração de um Deus faz parte de toda religião e também antecedeu os sistemas religiosos¹⁹. Ela provém do homem, já que Deus se manifesta naturalmente à razão, pelas marcas que Ele deixa, não só no Universo, mas em nossa própria natureza, como vemos no conto de Voltaire, *História de Jenni ou o Ateu e o Sábio*. Num diálogo magistral o teólogo Freind tenta demonstrar ao libertino e ateu Birton a existência de Deus:

Sempre hei de dizer: servi-vos de vossos olhos, e reconhecereis, adorareis um Deus. [...] Volvei os olhos agora para vós mesmos. Examinai com que arte espantosa, e nunca assaz desvendada, tudo está aí construído, por dentro e por fora, para todos os vossos usos e todos os vossos desejos; [...] bem sabeis que não há uma víscera que não seja necessária e que não seja socorrida, quando em perigo pelo jogo contínuo das vísceras vizinhas. (Voltaire, 1972, p.563-4)

Observando a perfeição da natureza como um todo, a crença surge naturalmente, e não por causa da revelação ou da autoridade da Igreja, que nos diz no que acreditar. E sendo a natureza humana idêntica em toda a humanidade, esta é uma experiência universal. Nesta perspectiva, a relação entre homem e Deus não necessita dos mediadores que encontramos na religião instituída, mas ela se dá de forma pessoal e interior. Assim, a religião se torna um assunto de caráter privado.²⁰

A natureza, como um todo, seria a revelação externa da vontade de Deus, que por ela se mostra infinitamente sábio e bom. A religião natural é, portanto, a verdadeira religião e a matriz de toda religião instituída, pois Deus não se revelaria a um único povo em determinado momento da história, ele se revela através da natureza para todo homem e para todo povo, e fala “uma língua que todos os povos podem entender” (Voltaire *apud* Reale e Antiseri, 2003, p.730). Desta forma, a verdade da religião não é um monopólio do cristianismo.

Se a característica do deísmo francês é a afirmação da religião natural e o rechaço à revelação, os deístas ingleses e alemães procuram conciliar a razão e a revelação ou esta com a religião natural, mas cada qual com seu enfoque.

Para os alemães é necessário afastar da revelação e dos dogmas todos os elementos não demonstráveis. E, através da pesquisa da história do dogma, estes elementos poderiam ser excluídos por não se encontrarem em conformidade com um conteúdo racional e natural. Assim, a verdade da revelação poderia ser “purificada” daquilo que lhe é estranho e mistificador, surgindo uma certeza religiosa aferida pela razão e seu método de conhecimento.

¹⁹ No verbete *Religião do Dicionário Filosófico*, Voltaire conta sua hipótese de como surgiu, desde os primeiros homens, a religião natural. E vemos como ele a relaciona diretamente com a razão.

²⁰ Temos aqui a herança da Reforma na religião iluminista: “Em boa parte a modernidade ilustrada é parte da herança protestante, e o protestantismo se transforma em uma proposta determinante para uma cultura baseada na autonomia, emancipação e liberdade do indivíduo, cuja subjetividade se contrapõe à objetividade institucional, social e religiosa [...]” (Estrada, 2003, p. 74)

Já o deísmo inglês encontra a sua “bíblia” no livro *Cristianismo sem mistérios*, de John Toland, publicado em 1696. Segundo Reale e Antiseri, Toland é influenciado por Locke, mas acaba por superá-lo ao afirmar que não há mistério no cristianismo, se este é submetido aos crivos da razão: “Mais do que pôr razão e fé de acordo, ele faz com que a razão se torne tribunal da fé e exclui do cristianismo todo elemento de mistério, reduzindo toda a fé aos limites da razão.” (Reale e Antiseri, 2003, p.774)²¹

Para Toland, se há algum mistério no cristianismo, este precisa ser considerado como algo que ainda não foi esclarecido, que não foi explicado racionalmente, sendo necessário, então, proceder a uma investigação para que esta explicação venha à luz. O mistério não comporta, assim, nada de sobrenatural ou de irracional. Se este pode chegar a ser explicado, a revelação, que ele considera útil e necessária, não possui nada de incoerente com a razão – e dá como exemplo a compreensibilidade dos atributos de Deus (Cf. *Ibid.*, p.774). Encontra-se na base deste seu argumento a consideração de que a religião natural se expressa pela prática e pela doutrina cristã, e os princípios da religião natural são perfeitamente verificáveis ou alcançáveis através da razão e, sendo assim, o cristianismo também pode ser explicado.

Além disto, Toland busca na teoria do conhecimento de Locke o método para verificar a certeza da revelação, o qual deve delimitar o objeto da fé religiosa, excluindo a transcendência, pois esta não é compreensível à razão. Assim, para Toland, “a revelação não é uma causa específica de certeza, mas, simplesmente, uma forma particular de *comunicação* de uma verdade, cuja prova final cumpre buscar na razão”. (Cassirer, 1997, p.235)

Vemos, então, a tentativa de harmonizar revelação e razão, religião natural e religião revelada, onde a primeira é base para o conteúdo que deriva da segunda. Contudo, a religião natural – a verdadeira religião – está oculta pelas superstições e preconceitos que surgem com credices oriundas de cultos, orações, ritos e histórias sobrenaturais – estas são desde história de bruxa, fadas, espíritos, astrologia até milagres contados pelos padres em seus sermões. Estas credices devem ser desconsideradas para que a religião natural possa aparecer.

Matthew Tindal, outro autor clássico do deísmo inglês, contemporâneo a Toland, parece sintetizar as características principais deste movimento. Em seu pensamento unem-se a crença em Deus e a religião natural, a moral como a consequência necessária desta crença, a relação entre natureza humana e religião natural, e a relação entre razão, natureza e revelação.

Tindal, tal como Toland, entende que a razão deve exercer seu juízo sobre a revelação, e este julgamento da razão não é contrário à religião, pois não foi o próprio Deus quem criou o homem tendo a razão como atributo? Ele diz:

Deus não deu aos homens nenhum outro meio à exceção do uso da razão. [...] Já que Deus nos fez criaturas racionais e a razão atesta que essa é a sua vontade, isto é, que nós

²¹ Grifos dos autores.

atuemos segundo a dignidade de nossa natureza, então é a razão que deve nos dizer quando agimos desse modo. O que Deus nos pede para conhecer, crer, professar e praticar deve ser em si mesmo serviço racional [...]. (*apud* Reale e Antiseri, 2003, p. 781)

Tindal considera que a religião natural é a revelação externa de Deus, que imprimiu na natureza – incluindo a natureza humana – suas leis imutáveis, as quais a razão deve conhecer e, através da consciência, seguir. O critério para a certeza da revelação deve ser a universalidade desta “que a eleva acima das limitações locais e temporais” (Cassirer, 1997, p.235). Ele considera o cristianismo verdadeiro, na medida em que este pode ser universal. A religião natural está na base da religião cristã, a lei cristã representa a lei natural e, como tal, não deve se afastar da lei natural, sob pena de cair em superstições inúteis.

A moral deve derivar do conhecimento de Deus e da natureza do próprio homem: “Por ‘religião’ entendo a crença em Deus e a noção e prática dos deveres que decorrem do conhecimento que temos dele e de nós mesmos [...]” (Tindal, *apud* Reale e Antiseri, 2003, p.780). Tindal considera que a moral deve ser guiada pela razão que reconhece nos deveres humanos os mandamentos divinos.

Com Tindal aparece o elemento que é fundamental para o movimento deísta como um todo: o problema da moral. A crença deísta retira ou encarcera o conteúdo da revelação na consciência racional e desconsidera, de um jeito ou de outro, qualquer prática religiosa que esteja ligada à religião instituída; sobra daí, portanto, a moral. E é aqui, como disse Cassirer, que a religião deve reencontrar a sua finalidade, na prática moral, o *ethos* religioso.

Na citação de Tindal, vemos qual é o caminho natural da crença deísta: conhecer, crer e praticar. E Cassirer identifica que esta ênfase na moral consistiu a grande influência do deísmo inglês na vida intelectual do Iluminismo. Este *ethos* religioso deve consistir em fazer o bem e evitar o mal e, para tanto, o homem deve se guiar pela própria consciência – cujo norte é dado pela razão – para ser recompensado por Deus. A referência do modelo a ser seguido pode ser encontrada em Jesus Cristo, “reverenciado como um sábio professor de moral” (Byrne, 1997, p.122).

Encontramos no *Dicionário Filosófico*, de Voltaire, o seguinte diálogo com um desconhecido que é identificado com Jesus:

- Então roguei ao desconhecido que me explicasse em que consistia a verdadeira religião.
- Já te disse: Amai a Deus e a vosso próximo como a vós mesmo.
 - E amando a Deus poderei comer carne às sextas da quaresma?
 - Eu sempre comi o que me deram, porque fui pobre e não podia convidar ninguém a comer.
 - Amando a Deus e sendo justo, poderei ser bastante cauteloso para não confiar os segredos de minha vida a um desconhecido?
 - Assim eu mesmo o fiz sempre.
 - Trabalhando bem poderei me eximir de fazer a peregrinação a Santiago de Compostela?
 - Jamais estive neste país.

- Será preciso que me decida pela Igreja grega ou pela Igreja latina?
- Quando eu estava no mundo, não havia diferença, para mim entre o judeu e o samaritano.
- Sendo assim, o reconheço por meu único senhor.

Então o desconhecido me fez um sinal com a cabeça que me deixou consolado. A visão desapareceu, e somente ficou em mim a consciência reta. (Voltaire, 2000, p. 499)

Para o deísta francês, a moral não está ligada às leis de Deus, as quais não é possível conhecer. Eles entendem que a moral deve ser um conjunto de deveres que todo homem deve praticar, baseado em direitos naturais e na ética, como o respeito à liberdade de crença, o respeito pela vida e pela liberdade de cada indivíduo, e de fazer o bem como vemos pelo diálogo acima, e esta escolha é uma decisão da “consciência reta” e livre, ou seja, absolutamente humana. Assim se constituirá uma moral universal. Como diz D’Alembert,

Os deveres a que somos obrigados em relação aos nossos semelhantes pertencem exclusiva e essencialmente ao âmbito da razão, sendo, portanto, uniformes em todos os povos. [...] A moral é consequência necessária da fundação da sociedade, já que tem por objeto o que temos como dever para os outros homens. [...] A religião não tem papel na formação primeira da sociedade humana e, embora seja destinada a estreitar seus laços, pode-se dizer que é feita principalmente para o homem considerado em si mesmo. (*apud* Reale e Antiseri, 2003, p.672)

A consciência do dever com nosso semelhante se equaciona na defesa da *tolerância*, o antídoto encontrado por Voltaire para um mundo conturbado. Novamente a religião está no alvo, pois é palco de tirânicas autoridades que promovem a intolerância por se considerarem donas de uma verdade que não possuem, e fazem verter o sangue da humanidade. E então Voltaire (2000, p.587) decreta que: “[...] unicamente a tolerância pode estancar este sangue”. A tolerância é, assim, o “apanágio da razão” ou a “panacéia da humanidade”, a qual deve ser usada na luta contra a discórdia e contra as guerras que as religiões, no decorrer dos tempos, vêm semeando. Vemos no verbete *Tolerância* de seu *Dicionário* que o cristianismo supera a todas as outras em intolerância, pois ele não só persegue quem não professa sua crença, como também persegue aquele que vai contra o pensamento teológico vigente. Sendo assim, é a pior de todas as religiões do mundo.

A idéia da tolerância se transforma na maior lei moral vigente e, para Voltaire, está sustentada por duas leis naturais: a liberdade de crença – já que a religião natural é universal – e a do perdão recíproco, já que todos os homens são “cheios de fraquezas e erros”.

Vemos, então, que as diferenças entre os deísmos francês, inglês e alemão encontram um ponto comum na necessidade de se construir a religião “nos limites da razão”, como posteriormente definiu Kant. E este limite deve estar circunscrito às leis da natureza, à consciência racional, e àquilo que deve constituir a virtude e a finalidade da religião, que é a moral.

Retirado tudo o que é público da religião, ou seja, os cultos, os ritos, os preceitos, os dogmas, as Escrituras sagradas, fica o indivíduo e sua crença, um indivíduo livre para

viver sua fé num Deus abstrato. Daí D’Alembert dizer que a religião é, em essência, para o homem em si mesmo. Assim surge o último elemento – a valorização do indivíduo – que faz do deísmo a religião mais pertinente ao projeto moderno iluminista.

Considerações

As transformações engendradas pelo pensamento iluminista nos parece fundamentais para compreendermos os caminhos da religião na modernidade, pois, ainda que as questões que envolvam a relação entre fé e razão sejam antigas na tradição cristã, e ainda que a reação ao ideal racionalista iluminista, pela via do romantismo, tenha determinado uma corrente de pensamento igualmente importante e de influência sobre o pensamento religioso, o impacto das idéias iluministas mudou os rumos da religião no Ocidente a partir do século XVIII.

Se retomarmos a consideração de Cassirer, do início de nosso texto, de que a mudança fundamental no campo da religião acontece quando o lugar do *pathos* religioso é substituído pelo *ethos* religioso, poderíamos acrescentar que há, antes, uma outra substituição ocorrendo: no lugar do *pathos* surge uma *ratio* religiosa, onde o *ethos* religioso deve encontrar seu fundamento e a base para sua ação. Assim, no Século das Luzes, a consciência e a razão se tornam os atributos humanos que são capazes de gerar uma crença mais saudável, em detrimento da loucura que o *pathos* religioso representa para o homem iluminista. Este deverá ficar dali em diante confinado nos porões, contido pela religiosidade renovada.

Entretanto, se o Iluminismo entende que a paixão religiosa deveria ser eliminada por seu aspecto irracional, fanático, podemos ver através da comparação do pensamento de Pascal e do deísmo que a ruptura entre estas duas formas de se viver ou de se entender a religião se deu por questões que são mais complexas.

Na paixão religiosa defendida por Pascal não encontramos uma irracionalidade, mas sim uma racionalidade outra. E racionalidade esta que, por um lado, não cabe mais às demandas dos novos tempos e, por outro, a sua permanência compromete os ideais da nova mentalidade. É necessário tirar o *pathos* da frente porque é necessário um giro antropológico que sustente a religião na modernidade e a própria modernidade.

Pascal fala de uma experiência religiosa onde há a predominância de um órgão ligado ao afeto – compromete a razão como a faculdade soberana; onde há um indivíduo que é afetado pela ingerência de Deus – compromete a liberdade humana; e, por fim, onde se subverte o modo de compreensão do homem e da vida cuja finalidade não é outra senão Deus, comprometendo assim o valor do indivíduo, tal como este passa a ser entendido: o valor do indivíduo está posto quando o fim é ele próprio, e nada além dele.

É impensável para o homem iluminista – e segue sendo assim até os nossos dias – que ele pudesse estar submetido a uma divindade, pois isto significava perder sua maior conquista: sua autonomia e sua liberdade. E nestes dois elementos se assenta a

dignidade da natureza humana e esta é autônoma para estabelecer e gerir, através da razão, suas leis e sua moral, e assim deve se dar o caminho para o bem e deste para a conquista da felicidade.

A religião do *pathos* ilumina, assim, uma antropologia diversa daquela que encontramos na crença iluminista. De um lado o homem que Pascal nos descortina: mergulhado em sua condição de miséria, com sua natureza corrompida pelo pecado original, corrupção que cerceia sua autonomia e liberdade; fazer o bem e conquistar a felicidade é, então, um empreendimento que depende não só da presença da graça divina, mas da própria vontade de Deus, que nos é desconhecida. Mas este é um homem capaz de se ultrapassar infinitamente, porque é aberto àquilo que dá sentido à sua vida, capaz de viver uma vida substanciada, como diz Zizek, se for tocado por Deus. E, de outro lado, um homem com sua natureza reconstruída pelo humanismo filosófico, que afastou esta idéia absurda do pecado original, reconstituída em sua plenitude e capaz de resolver suas próprias aflições, pronto para viver a felicidade a que tem pleno direito e que não necessita mais de Deus para viver esta vida substanciada, já que o sentido desta tem que, e só pode, ser imanente. Podemos considerar que a verticalidade da religião que encontramos em Pascal é substituída pela horizontalidade desta religião construída nos limites da humanidade.

Apesar dos esforços iluministas, o *pathos* religioso, mesmo abrandado, negado ou obturado, continuou, claro, entre nós, como o artigo de Zizek exemplifica. E ainda que a sua manifestação possa não coincidir mais com aquela que encontramos em Pascal, a questão que se recoloca hoje é que é necessário buscar elementos em pensadores como ele para compreendermos esta manifestação da experiência religiosa, por pelo menos duas questões.

A primeira delas é que a noção de *pathos* religioso parece problematizar os estudos que entendem a religião como cultura. Pois a paixão religiosa revela um “modo de vida substancial”: se pensarmos, com Pascal, que a experiência da presença de Deus transforma o indivíduo, tirando-o de uma cegueira existencial, colocando em perspectiva seus valores, redimensionando sua realidade e o sentido de sua vida. Esta experiência nos parece indicar um além de um “estilo de vida” que é determinado por uma cultura²², pois esta vida substanciada está também relacionada com a afirmação de uma verdade por parte do indivíduo religioso.

A segunda questão que se coloca é que ao tentarmos compreender esta religiosidade fincada no *pathos*, poderemos nos aproximar mais deste fenômeno complexo – e perigoso, em se tratando de “paixão” – que é a religião. E isto talvez ajudasse a evitar equívocos ao tratarmos deste assunto, como o do próprio Zizek que pensa que a saída para conter o perigo da irracionalidade da paixão religiosa, já não é mais a tolerância, mas é usar um “materialismo conseqüente” contra qualquer credo para se conseguir um “ascetismo verdadeiramente ético”. (Zizek, 14/03/04, p. 15)

²² Ver nota 2.

Nada mais longe de se entender o que é religião. Parece que Zizek, ao final, não escapa do projeto moderno iluminista e quer fazer valer um modelo que já não vingou antes. Além disto, num mundo de relativismos onde a religião pode ser o *locus* de dar substância e sentido à vida, achar que há um “materialismo conseqüente” capaz de dar conta dos perigos da religião é, no mínimo, abordar este tema de modo periférico.

Para concluir, gostaria de registrar duas observações de James Byrne a respeito do deísmo. Este autor coloca que podemos compreender o deísmo sob duas perspectivas. Podemos entender que o deísmo surge num período histórico particular em resposta às demandas desta época, ou seja, “como uma resposta à relação, em processo de mutação, entre a crença ortodoxa cristã e um crescente grupo de pensadores independentes influenciados pelos desenvolvimentos científicos”. (Byrne, 1997, p. 123) E, numa outra perspectiva, podemos considerá-lo como uma “tendência permanente no interior do pensamento religioso”. Sendo assim, Byrne considera:

Contudo, [...] parece haver fundamento razoável para sugerir que o deísmo está sempre entre nós. Por exemplo, numa sociedade secular há muitas pessoas que continuam a dizer que elas acreditam na existência de Deus, e ainda renunciam a qualquer ligação com o Cristianismo formal; entre teólogos e scholars do estudo da religião, face à pluralidade das tradições religiosas, cada qual com sua própria reivindicação de ser a verdade, não é sempre presente o pensamento conveniente de que todas estas religiosidades humanas não é uma tentativa de adorar um Ser Divino? Em suma, não há razão porque o deísmo poderia ser visto como uma opção atrativa para as pessoas modernas interessadas em tais assuntos? (Byrne, 1997, p. 123)

Como podemos ver não só o *pathos*, mas o deísmo parece continuar em alguma medida entre nós. Esta crença ainda representa a possibilidade de o indivíduo continuar a ser religioso, mas inserido no seu tempo, possuidor de uma crença conscienciosa, particular, sem estar comprometido com nenhuma tradição religiosa, e sem achar que há nisto algo de errado.

Referências Bibliográficas

- BLACKHAM, H. J. *Objções ao Humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- BYRNE, James M. *Religion and the Enlightenment. From Descartes to Kant*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *La filosofía de la Ilustracion*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas. vol. II*. Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LIBERA, Alain De. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MICHON, Hélène. *L'Ordre du Coeur. Philosophie, Théologie et Mystique Dans Les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1996.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *Sur la conversion du pécheur*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1963. (Louis Lafuma, Oeuvres Complètes, Paris: Aux Éditions du Seuil, 1963. Préface d'Henri Gouhier).

PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente. Comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, v. II. São Paulo: Paulus, 2003.

VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris-VI: Librairie Letouzey et Ané, 1934-1937.

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

_____. *Diccionario Filosófico*. Madrid: Temas de Hoy, 2000.

ZIZEK, Slavoj. A Paixão na Era da Crença Descafeinada. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 14/03/2004.