



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E
CULTURA

Ana Beatriz Rangel Pessanha da Silva

**TECNOLOGIAS DO SAGRADO: CRENÇA E DESCRENÇA NOS
FINS DA MODERNIDADE**

Rio de Janeiro

2022

ANA BEATRIZ RANGEL PESSANHA DA SILVA

TECNOLOGIAS DO SAGRADO: CRENÇA E DESCRENÇA NOS FINS
DA MODERNIDADE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (Tecnologias da Comunicação e Estéticas) da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

Orientadora: Professora Dra. Maria Cristina Franco Ferraz

Rio de Janeiro

2022

SILVA, Ana Beatriz Rangel Pessanha.

Tecnologias do sagrado: crença e descrença nos fins da modernidade/ Ana Beatriz Rangel Pessanha da Silva – Rio de Janeiro: PPGCOM/ECO/UFRJ, 2022.

168 f.

Orientadora: Maria Cristina Franco Ferraz

Tese (doutorado) – UFRJ/ ECO/ Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2022.

1. sagrado. 2.crenças. 3. tecnologia. 4. religiões. 5. modernidade.

I. FERRAZ, Maria Cristina Franco (orient.) II. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. III. Comunicação e Gênero: as narrativas dos movimentos feministas contemporâneos.

Ana Beatriz Rangel Pessanha da Silva

TECNOLOGIAS DO SAGRADO:
CRENÇA E DESCRENÇA NOS FINS DA MODERNIDADE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Aprovada por:

Prof. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz (PPGCOM/UFRJ)

Prof. Dr. Marcio Tavares D'Amaral (PPGCOM/UFRJ)

Prof. Dr. Giuseppe Mario Cocco (PPGCOM/UFRJ)

Prof. Dr. Ericson Telles Saint Clair (UFF)

Prof. Dr. Alexandre Ferreira de Mendonça (UFRJ)

RESUMO

SILVA, Ana Beatriz Rangel Pessanha. Tecnologias do sagrado: crença e descrença nos fins da modernidade. Rio de Janeiro, 2022. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este trabalho busca compreender a crise de confiança contemporânea em instituições que marcaram a construção do imaginário da sociedade ocidental – ciência, razão, democracia, meios de comunicação de massa – a partir da investigação filosófica do dualismo crença *versus* razão. O modo de organização social contemporâneo, atravessado pelas tecnologias de comunicação em rede, é frequentemente apontado senão como causa, como gatilho para um cenário de fragmentação discursiva, terreno fértil para o engano generalizado, crenças fanáticas, teorias conspiratórias, *fake news* e negacionismos de toda espécie, que ameaçam a estabilidade das instituições. Nosso trabalho então se lança à compreensão da atuação dos espectros e ruínas da modernidade na crise atual, pensando como a categoria paradigmática da crença atua na reorganização das relações entre o conhecimento, a técnica, a política e a religiosidade na sociedade atual.

Palavras-chave: sagrado; crenças; tecnologia; religiões; modernidade.

ABSTRACT

This work seeks to understand the contemporary crisis of trust in institutions that marked the construction of the imaginary of western society - science, reason, democracy, mass media - from the philosophical investigation of the dualism belief *versus* reason. The contemporary mode of social organization, crossed by network communication technologies, is often pointed out if not as a cause, but as a trigger for a scenario of discursive fragmentation, fertile ground for widespread deception, fanatical beliefs, conspiracy theories, fake news and denialism of all kinds that threaten the stability of institutions. Our work then launches into the understanding of the performance of the specters and ruins of modernity in the current crisis, thinking how the paradigmatic category of belief acts in the reorganization of the relations between knowledge, technique, politics and religiosity in today's society.

Keywords: sacred; beliefs; technology; religions; modernity.

AGRADECIMENTOS

A Maria das Graças Ferreira Rangel e Carlos Roberto Pessanha da Silva, pelo amor, apoio incondicional e fé inabalável, que me permitiram trilhar este caminho.

A Vicente Marins, anjo da guarda, professor, inspiração nos caminhos do conhecimento. Pelo amor, generosidade, acesso irrestrito à biblioteca e provocações filosóficas.

A Maria Cristina Franco Ferraz, orientadora deste trabalho, fundamental na constituição de um método de estudo consistente e amadurecimento do meu pensamento.

A Giuseppe Cocco, orientador de mestrado, por ensinar a coragem das boas questões.

A todos os professores, funcionários e colegas da Escola de Comunicação da UFRJ que contribuíram com conhecimento, afeto e liberdade na minha formação.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

SUMÁRIO

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1. NOTA SOBRE O MÉTODO: A COMUNICAÇÃO COMO CIÊNCIA E QUESTÃO DE FÉ | 14 |
| 1.1 Comunicação divina ou diabólica?..... | 19 |
| 1.2 Questão de método: a hermenêutica e a genealogia na <i>episteme</i> comunicacional..... | 25 |
| 1.3 Comunicação: uma ciência da fé..... | 30 |
| | |
| 2. DECLÍNIO DA AUTORIDADE CIENTÍFICA E A IDADE DA DESRAZÃO: DISPUTAS HISTÓRICAS E CONTEMPORÂNEAS ENTRE AS CIÊNCIAS E RACIONALIDADE HUMANISTA | 35 |
| 2.1 Da razão à ciência, da ciência à razão..... | 47 |
| 2.2 As ciências humanas e a partilha epistemológica do sujeito..... | 69 |
| 2.3 Freud, Jung e William James: o problema da crença e a região psicológica das ciências humanas..... | 74 |
| 2.4 As ciências humanas e desnaturalização do sujeito..... | 82 |
| | |
| 3. JAMAIS FOMOS SECULARES? ENCRUZILHADAS FILOSÓFICAS ENTRE A RELIGIOSIDADE E A TÉCNICA..... | 91 |
| 3.1 A modernidade e as sagradas antropotécnicas..... | 102 |
| 3.2 A tecnologia e os artifícios de reencantamento do mundo moderno..... | 106 |
| 3.3 O excedente sagrado e a excepcionalidade do mal..... | 115 |
| 3.4 O dinheiro, o excedente e a função da fé na economia capitalista..... | 125 |
| | |
| 4. CRENÇA: RACIONALIDADE VIVA ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E A IMANÊNCIA..... | 131 |
| 4.1 Tempo e transcendência: as narrativas do fim do mundo e a fabulação da racionalidade contemporânea..... | 131 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2 Bergson e a metafísica da experiência: um caminho para compreender a dinâmica da crença..... | 136 |
| 4. 3 A crença como racionalidade viva..... | 145 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS: CRUZADAS PÓS-MODERNAS ENTRE A CRENÇA E A DESCRENÇA..... | 160 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 165 |

Falhando, não culpar Deus, oh! por que Ele me abandonou? Nós é que O abandonamos quando ficamos mornos. Quando a vocação para a vida começa a empalidecer.

Lygia Fagundes Telles

INTRODUÇÃO

“A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fabricar deuses.”

Henri Bergson

Este trabalho se move a partir da intimidade e da distância com seu próprio tempo. Pensar, analisar, realizar um trabalho acadêmico exige frequentemente tomar distância, suspender o tempo, decompor na continuidade do vivido o que pode formar o sentido das indagações que nos guiam. As questões que suscitaram o caminho que propomos neste texto, todavia, estão intimamente ligadas ao tempo presente e ao turbilhão de crises, fragmentações e recomposições incessantes a que fomos lançados nas últimas décadas como experiência compartilhada de mundo e imaginário. Entre as diferentes crises nas quais estamos imersos, escolhemos tratar do que tem sido chamada de “crise de confiança” – a percepção de que a confiança nas instituições democráticas, na ciência, no conhecimento e mesmo nas religiões tradicionais se tornou um artefato frágil e em decomposição. A crise de confiança, entretanto, suscita também o corolário de uma crise da “razão” e das formas tradicionais de conhecimento, a percepção de que as multidões podem ser levadas a crer facilmente em qualquer nova “verdade” que se apresente como salvação, que estão mais suscetíveis a falsos profetas e a pseudociências. O modo de organização social contemporâneo, atravessado pelas tecnologias de comunicação em rede, é frequentemente apontado senão como causa, como gatilho para este cenário de fragmentação discursiva, terreno fértil para o engano generalizado, crenças fanáticas, teorias conspiratórias, *fake news* e negacionismos de toda espécie.

Para analisar uma “crise de confiança” é preciso, portanto, analisar um dualismo que se ergueu como um dos principais marcos do que convencionamos chamar de modernidade ocidental: crença *versus* razão. Nesse sentido, nosso trabalho se lança à compreensão menos do contemporâneo “em si” e mais sobre a atuação dos espectros e ruínas desta modernidade na crise atual. Muito antes do que controversamente foi chamado de pós-modernidade ou, mais adequada e inequivocamente, antes do que

chamamos de contemporaneidade, muitas laudas já foram escritas sobre a crítica da ciência e da racionalidade moderna. O humanismo provavelmente teve sua morte anunciada no dia seguinte à sua criação. Há décadas se anuncia o colapso iminente da modernidade. Ainda no final do século XVIII, os românticos já denunciavam a armadilha venenosa do racionalismo iluminista. A filosofia e a sociologia da ciência já desvendaram a série de artifícios do que foi considerada a verdade científica. Os anos 1960 já implodiram a noção de revolução tão cara à modernidade e ao século XX. Nosso objetivo é, no entanto, o de recuperar alguns desses debates históricos à luz do imperativo da crise do tempo presente, que constantemente reformula os sentidos da história. Que nos faz constantemente a pergunta de como não recuar diante da barbárie e defender a restauração urgente das Luzes (segundo Isabelle Stengers, “a grande narrativa humana que se desvencilha do jugo das transcendências”). Como não chamar de volta à razão as massas abandonadas à perversidade de uma furiosa cadela sem *logos* chamada pós-modernidade, seduzidas pelo brilho técnica alienante? Como não cair na tentação de desvendar a ilusão quando estamos à beira da catástrofe? Como não recuar? A iminência do desastre que as ruínas da modernidade nos exortam a pensar reorganiza toda essa história da crítica da razão e das ciências e, embora produza o sedutor desejo de restauração, exige ir mais adiante. Se a escalada neofascista a que assistimos na política frequentemente explicita o desejo restaurador da glória de um passado de ordem que nos soa irreal, também nós, guardiões do progresso, nos vemos presos ao desejo de restauração das luzes civilizatórias e das esperanças revolucionárias. Se o que chamamos de modernidade já teve decretada sua data de validade, certamente seu valor operatório e sua eficácia na produção de narrativas não pode ser considerada finalizada. Por isso ainda consideramos válida a exumação do corpo – pois se a decomposição física avança, seu espectro permanece na retaguarda dos assombros contemporâneos.

Adotar uma estratégia de não recuo não significa, no entanto, adotar o modo de operação do “ir sempre em frente” rumo ao progresso e à inevitabilidade de um futuro dado de antemão pelas causas anteriores, até porque a própria noção de futuro está colocada em xeque pelo novo regime de temporalidade a que estamos submetidos. Significa, antes, “ficar com o problema”, como argumentou Donna Haraway, no seu livro homônimo, *Staying with the trouble*:

Em tempos de urgência, muitos de nós somos tentados a enfrentar os problemas em termos de tornar seguro um futuro imaginado, de impedir que aconteça algo que se aproxima no futuro, de

limpar o presente e o passado a fim de criar futuros para as gerações vindouras. Ficar com o problema não requer tal relacionamento com tempos chamados de futuro. Na verdade, ficar com o problema requer aprender a estar verdadeiramente presente, não como um pivô que desaparece entre passados horríveis ou edênicos e futuros apocalípticos ou salvadores, mas como criaturas mortais entrelaçadas em uma miríade de configurações inacabadas de lugares, tempos, assuntos, significados (Haraway, 2016, p. 18).¹

A estratégia de ficar com o problema, no entanto, envolve também trilhar caminhos de volta, retomar narrativas, tendo o desafio de retomar sem restaurar. Ao adotar essa estratégia retomaremos a discussão sobre o dualismo transcendência e imanência na filosofia para compreender a natureza que a noção de crença foi plasmando para si no conflito com a racionalidade moderna.

No primeiro capítulo, permeado por uma breve discussão sobre o método, tratamos sobre como o problema da confiança não é apenas um gatilho acionado pelas tecnologias de comunicação, mas como pode se constituir propriamente como uma questão epistemológica para o campo da comunicação. Em seguida analisamos à luz da filosofia os conceitos e múltiplas atribuições do que se chamou de razão e suas relações com deus(es), até o momento de emergência do método científico e das reconfigurações da racionalidade no processo de secularização europeu. No terceiro movimento de investigação, nos debruçamos sobre a questão da técnica, não somente como traço determinante do processo de modernização, mas como dimensão que nos oferece um testemunho privilegiado de como funcionam as relações entre fé e razão, transcendência e imanência na experiência moderna. Por fim, chegamos a uma análise mais aprofundada da noção de crença, não só como conceito histórico que se opôs à razão, mas como experiência do corpo e da consciência, utilizando como guia, sobretudo, a filosofia do francês Henri Bergson e do norte-americano William James. Através desse movimento buscaremos compreender de que modo a experiência de crer esclarece a

¹ No original: In urgent times, many of us are tempted to address trouble in terms of making an imagined future safe, of stopping something from happening that looms in the future, of clearing away the present and the past in order to make futures for coming generations. Staying with the trouble does not require such a relationship to times called the future. In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings. Tradução livre.

transformação dos modos de conhecer que é suscitada pela crise contemporânea, tendo sido o que primeiramente nos mobilizou a colocar essas questões de pesquisa.

No livro *No tempo das catástrofes*, Isabelle Stengers se intitula “filha das luzes”, mas ressalta que “cabe a quem se situa como herdeiro desse acontecimento colocar a questão de como ser seu herdeiro, como evitar viver de seu patrimônio, ser representante de um conhecimento adquirido, ao qual não se poderia retornar, salvo em regressão” (Stengers, 2015, p. 102). Como latino-americanos localizados na periferia do que já foi considerado o centro do pensamento, dificilmente podemos nos titular herdeiros. Não há herança a reclamar; há, talvez, um espólio da colonização com o qual inevitavelmente temos que lidar, enquanto ocupantes do espaço da universidade e do saber acadêmico. Recusar esse espólio em nome de uma desejada libertação epistemológica não nos parece a melhor estratégia, pois recusá-lo não o fará perder sua eficácia operatória e espectral. Nas próximas páginas, portanto, retomaremos o espólio, comprometidos com o desafio da não restauração.

1. NOTA SOBRE O MÉTODO: A COMUNICAÇÃO COMO CIÊNCIA E QUESTÃO DE FÉ

“*Deus é artista e o Diabo é arteiro. Na vida devemos ser artistas e arteiros*”.²

No livro *A ciência do comum: notas sobre o método comunicacional*, o pesquisador Muniz Sodré lembra a noção latina de *communicatio* – “a coesão social sob o ângulo de uma transcendência, que é a do diálogo entre os deuses e os homens (Sodré, 2019, P.191) – para ressaltar as raízes religiosas ou sagradas (discutiremos a diferença entre os termos mais adiante) presentes nesta dimensão tão insólita quanto ubíqua da condição humana: a comunicação. O que para nós é hoje uma dimensão da vida social determinada massivamente pelo atravessamento das tecnologias de transmissão e organização de informações em rede, já foi para diversas culturas, ocidentais e não ocidentais, antes do advento da modernidade, algo determinado primeiramente por uma relação de transcendência. A coesão social dos grupos humanos e suas relações de troca eram intimamente ligadas à comunicação que se estabelecia com o mundo dos deuses, dos imortais, dos ancestrais, do imaterial ou do invisível. Era a comunicação transcendente que garantia a ordem imanente, que garantia a uma espécie “cola vital” essencial para a não desintegração das organizações humanas. Com a progressiva secularização da Europa ocidental a partir do século XVII, essa comunicação transcendente foi perdendo força na determinação da ordem material, enquanto a comunicação entre os humanos foi ganhando o motor desejante e propulsor do desenvolvimento técnico e se tornando uma espécie de “centralidade invisível” atuando na organização social. O invisível dos imortais vai progressivamente se atualizando no mundo dos homens.

Muito recentemente (a partir da segunda metade do século XX) a comunicação, com o advento dos chamados “meios de comunicação de massa” e suas transformadoras influências na sociedade, se tornou também uma *episteme*, ainda que pouco prestigiada ou mesmo pouco compreendida dentro da economia disciplinar das humanidades. Desde sua origem esse campo de pesquisa foi atravessado e constituído por outras áreas

² Frase dita por Délcio Teobaldo e citada por Luiz Rufino em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019, p.35).

disciplinares e outras ciências – por isso mesmo, até hoje, sofra de “indisciplina científica”, pois, em sua gênese, se forma por um procedimento que podemos chamar de anticientífico, pelo menos na perspectiva da ciência moderna. Uma ciência, usualmente, se constitui por aquilo que ela não é. Pela delimitação de um campo que precisa excluir outros para definir sua especialidade e mesmo sua verdade. Antes de afirmar uma verdade, a ciência precisa dizer o que é falso ou no mínimo inconsistente ou incompatível com seu sistema-mundo. O campo de pesquisas da comunicação, ao contrário, não se fundou por exclusão, mas por aglutinação (in)disciplinar. O que talvez, possa colocá-la, caso se queira afirmar sua cientificidade, como uma ciência pós-moderna – com todos os problemas e aberturas que este termo carrega. Na busca de produzir teoricamente esta epistemologia da comunicação – mais do que delimitá-la por exclusão de “intrusões” estrangeiras, como é usual em outras ciências –, Sodré procura reconduzir o cerne filosófico da questão para além de sua vinculação com as redes sociotécnicas de circulação de informação. Pelo próprio fato de a gênese histórica dos estudos em comunicação estar associada ao surgimento dos meios técnicos de informação, troca e interlocução dentro do binômio homem-máquina, é comum reduzir o campo às investigações relativas apenas aos fenômenos atravessados por tal binômio. Retomar as múltiplas origens “sagradas” da comunicação é, portanto, ao mesmo tempo, recriar sua gênese e ampliar seu escopo de pesquisa para o futuro. O que não significa, certamente, desprezar a ascendente importância desta área de pesquisa tendo em vista os desafios impostos pelo acelerado motor das tecnologias de comunicação. Significa, porém, pensá-las sem se submeter à sua instrumentalidade, nem reduzir o termo “tecnologia” aos últimos cem anos da história humana. Como veremos mais adiante, a técnica atravessa a comunicação desde que Prometeu roubou o fogo dos deuses.

A comunicação pode ser pensada, portanto, por princípio, como a busca de uma interlocução entre humanos e deuses, entre uma dimensão terrena e outra inacessível à razão, entre um visível e um invisível, e por fim, entre a identidade e a alteridade radical das forças não humanas. Tal alteridade radical pode ser vista como um plano intensificado da alteridade experimentada nas próprias relações humanas. Só me comunico porque há um outro que não sou eu, que não me é acessível plenamente e sobre o qual não posso ter domínio total. Permanecendo, primeiramente, nas relações visível e invisível, humanos e deuses, Muniz Sodré lembra do que os romanos denominavam *dies communicarius* ou *panniouularis*, datas reservadas para as oferendas

sacrificiais às divindades. As práticas religiosas gregas também reconheciam a importância da comunicação entre os dois mundos através dos sacrifícios oferecidos aos deuses. O sacrifício é uma das técnicas de comunicação fundamentais das economias religiosas e sagradas. Jean Pierre Vernant ressalta, no livro *Mito e Religião na Grécia Arcaica*, que na civilização grega, “todo o poder político, para ser exercido, toda decisão comum, para ser validada, exigem a prática de um sacrifício” (Vernant, 2009, p. 34). Vemos aqui, aquela dependência de que falávamos entre a comunicação transcendente e a garantia da ordem imanente. É o fogo sacrificial o elemento técnico (se quisermos, elemento mediador) que ao subir aos céus, estabelece entre os deuses e os participantes do rito uma via de comunicação. No caso do sacrifício animal, na civilização grega arcaica, a divisão do corpo do animal sacrificado assinala uma distância intransponível. Há uma parte que se consome totalmente no fogo e é destinada aos deuses e uma parte que se torna alimento para os humanos. Não se trata, como destaca Vernant, de uma comunhão, como posteriormente será experimentada no cristianismo. Não se come um deus, nem mesmo simbolicamente, não se come nem mesmo a parte do animal a ele destinada pelo sacrifício: “o vínculo que o sacrifício grego estabelece sublinha e confirma, na própria comunicação, a extrema distância que separa mortais e imortais” (ibidem).

Aqui temos uma acepção digna de nota no que tangea o conceito de comunicação. Como a prática do sacrifício grego assinala, só se comunica com algo ou alguém de quem se está separado, com quem não comunga de uma identidade absoluta. Lembremos aqui, que a palavra sagrado (em latim, *sacer*) tem como um de seus significados a “separação”. Comunicar-se envolve o reconhecimento de uma sacralidade, de uma separação, seja entre o mundo humano e divino, seja entre os próprios humanos, que por mais que falem a mesma língua, possuem uma dimensão inacessível de imediato pelo outro, propriamente, sua alteridade. A mitologia da separação entre Deus e homem, na cultura judaico-cristã é bem conhecida pelo acontecimento simbólico da Queda. Na cultura grega, há, porém outro mito que institui a separação, destacado por Vernant na sua dissertação sobre as práticas sacrificiais. O mito de Prometeu, mais conhecido pelo roubo do fogo dos deuses, possui um enredo mais longo. Nele, houve um tempo em que deuses e homens viviam juntos em harmonia e os humanos não conheciam as misérias do trabalho, do envelhecimento e da “espécie das mulheres” – o mito grego não chega a designar o feminino como o fator corruptor

associado ao pecado original, mas ao contrário, o coloca como um dos “castigos” destinados à vida separada da divindade. Tendo Zeus ascendido à condição de rei entre os deuses e designado uma divisão de funções entre a raça dos “divinos”, o mesmo deveria ser feito entre a raça humana e os deuses, separando suas atuações. Prometeu ficou encarregado de realizar a divisão através da partilha de um boi, destinando uma parte aos homens e outra aos deuses. O titã tenta enganar Zeus em favor dos homens, destinando a parte mais abundante da carne aos humanos, sob disfarce. O rei dos deuses, porém, não cai na armadilha e reserva aos homens um castigo à altura: o pedaço mais apetitoso de carne era também o que estava envenenado, condenando a raça humana a estar “dominada pela lei do ventre”, comportando-se como todos os outros animais da terra, alimentando-se de carne crua, privados a partir de então, também como castigo, do fogo celeste. Só então acontece a segunda transgressão de Prometeu, que rouba uma centelha do fogo divino. Segundo Vernant, “os homens passam a dispor de um fogo técnico, mais frágil e mortal, que é preciso conservar, preservar e nutrir, alimentando-o incessantemente para que não se apague” (ibidem, p. 36). O fogo representa a introdução do elemento técnico na doravante separada vida humana e o elemento que realiza a comunicação com a instância da qual se separou, através dos ritos sacrificiais. A técnica é, portanto, um impulso espiritual e comunicacional de reunir o que estava separado. Poderíamos mesmo arriscar dizer, a título de instituir uma questão de pesquisa, que todo impulso técnico é um impulso religioso (tomando aqui a conhecida etimologia do termo *religare*, religar) e que todo impulso religioso é um impulso técnico.

Se a comunicação parte da premissa da sacralidade, da separação entre duas ou mais instâncias, ela também é o movimento de reunião e conexão, ainda que parcial, dessas instâncias. Se o sacrifício grego não é propriamente uma comunhão, como sinaliza Vernant, na tradição cristã a comunicação como princípio unificador aparece com maior veemência. Sodré aponta que, no contexto medieval:

A communicatio é o sistema organizativo das relações entre todos os entes com Deus – um Deus “comunicativo” – como princípio unificador: Deus é a fonte onde brota toda a comunicação: como no Velho Testamento, a natureza é entendida como um grande livro, no qual estão impressos os sinais de Deus com informações escritas que esperam ser lidas, ou seja, traduzem conhecimento. A ordem do cosmos é percebida como é porque a intercomunicação existente entre todos os seres significa que estes cooperam em simbiose com o todo. Deus não é colocado num céu distante (como teria acontecido

no século XVII), mas está todo e totalmente em todas as partes do sistema; é ele que o informa” (Sodré, 2019, p. 192).

Nesta tradição cristã medieval, Deus é, portanto, o princípio que coloca as diferenças em comum, o princípio unificador presente em todas as partes do sistema, que não permite que elas caiam na mera fragmentação caótica, fruto de sua separação. Vemos, aqui, que a relação é um tanto mais ambígua: estamos separados da divindade, mas ela está presente no mundo humano como um princípio, grosso modo, invisível, mas que deixa “sinais” a serem lidos na natureza e seu funcionamento. Neste ponto, há um campo de contato e diferença com a tradição religiosa politeísta grega. Conforme explica Vernant, os deuses gregos estão no mundo e dele fazem parte, mas não como um princípio unificador, que se funda em uma alteridade absoluta. Os deuses gregos não criaram o mundo e se separaram de sua obra – “os deuses nasceram do mundo. (...) Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades” (Vernant, 2009, p. 6). Se os deuses gregos não são um princípio unificador absoluto, tampouco são “apenas” forças da natureza em sua multiplicidade fragmentária. Como afirma o helenista francês, “os raios, as tempestades, os altos cumes não são Zeus, mas são de Zeus. (...) O que faz de uma potência uma divindade é o fato de que, sob sua autoridade, ela reúne uma pluralidade de efeitos, para nós, completamente díspares, mas que o grego relaciona entre si porque vê neles a expressão de um mesmo poder exercendo-se nos mais diversos domínios” (ibidem, p. 7). Vemos então que, neste caso, as divindades não são um princípio unificador absoluto, mas não deixam de exercer funções unificadoras, reunindo uma pluralidade de efeitos em determinado princípio de poder. Sua função comunicativa, colocar diferenças em comum, permanece. A diferença fica a cargo de quem fala e, ao falar, unifica: um único princípio ou vários? No caso do monoteísmo, o princípio unificador absoluto constitui um certo monopólio da fala, o verbo que dá origem e coesão à criação. Como nossa era da comunicação em rede tem nos mostrado, no entanto, nem sempre a quebra do monopólio da fala produz, de saída, uma democracia pacífica de vozes, uma sonhada restauração de um “ideal” de *pólis* grega. Se Deus, como o grande comunicador do mundo, está morto, os deuses e os demônios sobreviveram.

O princípio comunicador de Deus resistiu ainda por muito tempo no cristianismo e em seu processo de secularização. Como mostra Sodré, no século V da Era Cristã, a

expressão *communicatio* assumiu um caráter teológico. O termo *communicatio idiomatum* explicaria a interação de Deus com os homens na encarnação de Cristo, cujos predicados seriam extensivos ao mundo. A figura do Cristo é a grande mediadora dos mundos da terra e do céu, não por acaso tornada sagrada através de um sacrifício (a crucificação), o agente comunicador. Os cristãos já não precisam sacrificar animais e fazer subir seu fogo sagrado aos céus em busca da divindade, como os gregos (embora se possa argumentar que o sacrifício se manteve na cultura cristã em outras práticas), porque Cristo, como princípio de mediação unificou o sacrifício em sua passagem pela terra. O mistério da santíssima trindade também pode ser entendido a partir do princípio comunicador. Segundo o teólogo alexandrino Orígenes, Pai, Filho e Espírito Santo são pluralidades convertidas em Um por energia e comunicação (Sodré, 2017, p. 196). A *communicatio in sacris*, a comunicação ou a participação nas coisas sagradas, segundo Muniz Sodré, mobiliza a noção, de acordo com seu uso canônico, de acolhimento de práticas litúrgicas de cristãos com outros não plenamente cristãos, o que revelaria nesta expressão, na perspectiva do autor, uma abertura para a diferença. A *communicatio in sacris* seria, portanto, um conceito para se pensar a comunicação não só com a alteridade radical do divino, mas com as alteridades presentes nas práticas sagradas humanas. Como o próprio Sodré salienta, este pode ser um conceito para se pensar a própria epistemologia da comunicação. Uma ciência que se faz não pela delimitação daquilo que ela não é, por negação e exclusão do estrangeiro, mas por assimilação disciplinar de outros campos do pensamento e suas “alteridades sagradas”.

1.1 Comunicação divina ou diabólica?

Vimos que, na acepção de um cristianismo medieval, a força divina era uma força comunicadora, uma força baseada em um princípio unificador que coloca as diferenças em comum e que deixa sinais a serem lidos e interpretados pelos humanos. No politeísmo grego, os deuses também eram princípios que reuniam uma disparidade de efeitos sob um poder, uma autoridade, mas eram vários, e não representavam uma alteridade absoluta. No que tange ao princípio comunicador, porém, os gregos designaram uma divindade específica para reger seus atributos. Hermes, filho de Zeus e de Maia, ficou conhecido na mitologia como o mensageiro dos deuses, aquele que faz a comunicação entre os três mundos: a terra, o Olimpo e o Hades, local para onde eram

enviadas as almas após a morte do corpo. Era ele o condutor das almas, o deus psicopompo, o que era capaz de descer ao Hades sem ficar preso nos seus círculos infernais, pois tinha como atributo o *logos*. Sua imagem era colocada nas encruzilhadas, simbolizada pelo falo ereto. Como afirma o pesquisador Junito de Souza Brandão, no segundo volume de sua *Mitologia Grega*, Hermes foi de início um deus agrário, protetor dos pastores nômades e dos rebanhos, mas logo se tornou, na representação das narrativas gregas, uma divindade relacionada à astúcia, ao artil e à trapaça, protetor dos comerciantes e dos ladrões. A narrativa do roubo do gado de Apolo se tornou a mais célebre na consolidação desta imagem. Inquirido por seu pai, Zeus, sobre o roubo, Hermes nega o ocorrido. Zeus, rei dos deuses, porém, reconhece a mentira e faz seu filho prometer nunca mais faltar com a verdade. Hermes obedece à ordem paterna, mas acrescenta que não estaria obrigado a dizer *a verdade por inteiro*. No acordo que estabelece com Apolo, após o roubo, troca a “flauta de Pã”, por ele inventada, pelo caduceu de ouro usado para guardar o armamento do rei Admeto e por lições de adivinhação do deus guardião dos oráculos, tornando-se um mestre também no que viria a ser chamada de ciência oculta.

Segundo Brandão, a grande tarefa de Hermes era ser o intérprete da vontade dos deuses, embora fosse, junto com Dionísio, o menos olímpico dos imortais, por gostar em demasia de se misturar aos homens. A figura grega do mensageiro dos deuses resiste até o Renascimento europeu, tornando-se mais e mais complexa. De acordo com o autor brasileiro: “os seus atributos primordiais – astúcia e inventividade, domínio sobre as trevas, interesse pela atividade dos homens, psicopompia³ – serão continuamente reinterpretados e acabam por fazer de Hermes uma figura cada vez mais complexa; ao mesmo tempo que Hermes é o civilizador, patrono da ciência, é a imagem exemplar das gnoses ocultas” (Brandão, 1987, p.196). É justamente no Renascimento que esta ambiguidade – que é ambiguidade apenas para nós, modernos, é bom lembrar – simbolizada na figura de Hermes (para alguns autores a representação do próprio *Logos*) se evidencia na impureza original dos primeiros impulsos de investigação científica, associados à magia e às artes ocultas. O título de “vencedor da obscuridade porque *sabe* tudo e, por isso, *pode* tudo” (ibidem, p. 197), atribuído a Hermes, poderia muito bem servir de epígrafe para anunciar a modernidade por vir.

³ Junção de *psyche* (alma) e *pompós* (guia), designa a função de guiar a alma pela passagem de um plano a outro da existência.

A representação do deus mensageiro passou por intenso sincretismo, tendo se misturado ao deus egípcio Toth, patrono da magia, ao latino Mercúrio e apropriado pelas correntes neoplatônicas e gnósticas. De acordo com Brandão, sob o nome de Hermes Trismegisto (Hermes três vezes máximo), a divindade sobreviveu, exercendo sua força e presença no imaginário cultural europeu, até o século XVII, através do hermetismo e da alquimia. Os círculos alquímicos foram relativamente populares na Europa do Renascimento, tendo deles participado muitos dos que hoje consideramos os precursores da ciência moderna, como o físico Isaac Newton. O físico e astrônomo brasileiro Marcelo Gleiser, no livro *O fim da terra e do céu*, cita as investigações alquímicas de Newton e sua tentativa de desenvolver um método quantitativo para datar as profecias bíblicas – por esta razão, Newton foi chamado de “último dos magos”. Como se vê, a fronteira entre os últimos magos e os primeiros cientistas é tênue. A aurora da investigação científica esteve intimamente ligada à mística e à magia natural. O *logos* hermético foi, desde seu mito grego, razão e divinação mágica, vitória sob as trevas, mas não necessariamente mostrando *toda* a luz – lembramos que no acordo com Zeus, Hermes afirmou que nunca diria a verdade *por inteiro*. Tal impureza que a lógica colonial europeia tenta expurgar da história da modernidade e de suas ciências e atribuir ao *outro* sempre esteve presente inclusive dentro de sua lógica de dominação. Como lembra o professor e pesquisador Luiz Rufino no livro *Pedagogia das Encruzilhadas*: “Se há algo que vale uma aposta é a impossibilidade de defender a dominação do ocidente europeu como pura e livre de contaminações, como pretendido no discurso monológico eurocentrista. A lógica do feitiço já imperava por lá. (...) A ciência sempre teve um pouco de macumba” (Rufino, 2019, p. 89). Sob os feitiços da ciência, a verdade purifica suas origens até que elas possam ser depositadas plenamente no outro, naquilo que ela não é.

A propósito desta ponderação sobre a matriz europeia do pensamento a respeito de sua própria história, podemos fazer um breve exercício de mitologia comparada, a fim de elucidar e demonstrar certa ironia contida na ideia um Deus como agente comunicador e unificador, dentro da tradição cristã. Se na mitologia grega, Hermes ficou encarregado da função de deus mensageiro, deus comunicador de mundos, nas mitologias afro-brasileiras podemos pensar na figura de Exu como divindade comunicadora – o que não significa reduzir uma figura a outra, ou submeter uma a outra, apagando suas diferenças. Como nos conta o professor e pesquisador Luiz

Rufino, em seu já citado livro *Pedagogia das Encruzilhadas*, Exu é o comunicador por excelência, o linguista e o intérprete do sistema-mundo: “a comunicação, as gramáticas e seus atravessamentos são estripulias de Exu. Onde quer que se estabeleça comunicação, Exu está a passar e a pregar suas peças” (Rufino, 2019, p. 56). Como o Hermes grego, Exu é o senhor dos caminhos e das encruzilhadas, e também tem seu simbolismo associado à imagem do falo ereto. Se Hermes era o deus que tinha a capacidade de transitar entre as três dimensões – a terra, o Olimpo e o Hades –, Exu tem entre seus títulos o de “Oba Oritá Metá”, o rei da encruzilhada de três caminhos (ibidem, p. 41). O orixá seria o “+1” ou o “3”, aquele que se soma a qualquer circunstância a fim de produzir o movimento. Como alerta Rufino, porém, este não é um princípio dialético nos moldes ocidentais, trata-se de um “princípio dialógico, ambivalente, polissêmico e polifônico. O mesmo não deve ser lido como um elemento que opera visando a formas de superação” (ibidem, p. 44). O terceiro ou o +1 produzido por Exu não é uma sublimação das duas partes anteriores, mas um princípio dinâmico, de movimento, que não se estabiliza. Também assim como o Hermes grego, Exu é uma divindade que usa da astúcia e da traquinagem, “aquele que prega a peça para dar a lição”. Se Hermes nunca diz a verdade *por inteiro*, Exu ri e se diverte com a obsessão humana pela verdade: “Exu é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade” (ibidem, p. 38). Uma das passagens mais populares do corpo de narrativas do Ifá exemplifica bem essa característica do Orixá. Exu passa caminhando entre dois homens de reconhecida sabedoria com um gorro na cabeça, um lado pintado de vermelho, outro de preto. Os dois homens começam a discutir sobre a cor do gorro do homem que haviam visto passar, cada qual querendo ser mais sábio que o outro. Em busca da certeza, acabam se destruindo mutuamente, sem saber que ambas argumentações continham um grau de verdade e de mentira. A verdade, como demonstra a peça pregada por Exu, estava de um lado e do outro do gorro que ele carregava na cabeça, inacessíveis ao ponto de vista limitado dos supostos sábios. Trata-se de uma acepção de verdade muito distante do que viria a se instaurar no Ocidente como princípio de não contradição, notadamente a partir dos modelos de pensamento platônico-aristotélicos.

As práticas sacrificiais, assim como na cultura grega arcaica, também possuem nas religiões de matriz africana uma dimensão mensageira e comunicadora entre-mundos. Conforme explica Rufino, é o próprio Exu o responsável pela comunicação

entre os diferentes seres e suas tempo-espacialidades através das operações advindas dos ebós/sacrifícios. O ebó, assim como o fogo sacrificial dos gregos, é um princípio tecnológico que permite o intercâmbio entre deuses e humanos (ibidem, p. 87). Se estas semelhanças aqui elencadas aproximam os dois deuses da comunicação, há ainda entre eles muitas diferenças. Exu exerce um papel nas mitologias africanas de um princípio muito mais potente e abrangente do que o papel localizado de Hermes na cultura grega. De acordo com Luiz Rufino:

Ifá, testemunho do destino e senhor da sabedoria, nos ensina que Exu precede toda e qualquer criação. Assim, ele participa e integra tudo aquilo o que é criado, da mesma maneira que também está implicado em tudo aquilo que virá a ser destruído e o que ainda está por vir. É ele o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento. (...) Exu é substância que fundamenta as existências; e a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável, inapreensível e inacabada. Ele é o acontecimento, antes mesmo da inscrição deleuziana, por isso ata-se o verso que aqui nos abre caminho: “Exu nasceu antes que a própria mãe” (Rufino, 2019, p. 23).

Como se pode perceber pela explicação do pesquisador brasileiro, Exu, o deus comunicador, é um princípio de movimento total, um agente tanto destabilizador quanto mantenedor do mundo, aquele que instaura a origem antes da própria mãe – desafiando, portanto, a própria ideia de origem. Esta figura, que é um princípio de movimento e comunicação entre as forças materiais e imateriais do mundo, pode ser entendida, num ato de ironia, como muito mais próxima daquele Deus comunicador do cristianismo medieval do que do próprio Hermes grego. É evidente que as diferenças são inúmeras. Não deixa de ser curioso, porém – e aqui utilizaremos essa ironia curiosa como um propulsor de questões que virão a seguir – que a divindade que algumas vertentes do cristianismo preconceituosamente associaram ao diabo tenha atributos tão próximos do que já foi considerado seu Deus, o Deus comunicador. É claro que a ambivalência de bem e mal em Exu, sua indecidibilidade como princípio de verdade, sua encruzilhada que jamais se permite unificar o afasta, e muito, do Deus cristão, ou melhor, do que veio a se tornar o Deus cristão, uma figura tão móvel e modelável ao longo do tempo como próprio princípio de movimento de Exu. A comunicação, dimensão que atravessa as mitologias, deuses e homens é mesmo este indecível entre Deus, o Diabo e o “+1”.

Estas aproximações e afastamentos entre o Deus comunicador cristão e Exu podem ser entendidas dentro de uma dinâmica de identidade e diferença, interna e coextensiva à lógica religiosa tanto cristã quanto de matriz africana. No livro *Pensar Nagô*, Muniz Sodré também reserva um capítulo a Exu como princípio comunicador. Segundo o autor, “Exu é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a *comunicar*” (Sodré, 2021, p.175). Se o Deus cristão une, liga, realiza comunhão, Exu mobiliza pela diferenciação. Essas, porém, não deixam de ser duas dimensões do movimento de comunicar: estabelecer a diferença e colocá-las em comum, estabelecer a conexão. É muito difícil inclusive isolar completamente uma função da outra, mesmo nas imagens mitológicas a que nos referimos. O próprio Exu, como explica Muniz Sodré, atua por força atrativa, erótica, de união, que se aproxima de concepções divinas do platonismo grego:

Exu, todavia, revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana, seja branca ou negra, europeia ou africana, que é ligação visceral entre sagrado e erótico. Em sua contemplação da beleza cósmica, os antigos helenos concebiam filosoficamente Deus como uma inteligência divina (o Nous) que atraía eroticamente o cosmo ao mesmo tempo em que governava noeticamente. No *Banquete*, Platão atribui ao erotismo uma dimensão cósmica, capaz de afetar tanto o movimento dos astros quanto a movimentação humana. Erótico significa, assim, força afirmativa da vida por dinamismo afetivo e orgânico, que pode comportar ambivalências em seu percurso de realização. Deste modo se interpretam as representações fálicas associadas a Hermes – não um deus da fertilidade, mas uma potência criativa simbolizada pela força assertiva do falo” (Sodré, 2021, p. 179).

A força comunicativa divina, como nos mostra Sodré, é ao mesmo tempo separação e união, diferenciação e atração erótica. O próprio erotismo possui esta ambivalência: almeja a experiência fusional com outro, mas só é possível enquanto o outro é “outro” e não “eu”. É o que Georges Bataille chama de nostalgia por uma experiência de “continuidade perdida” do ser, da qual fomos apartados pela vida consciente (a vida que não apenas é, mas sabe que é e sabe da morte) e à qual tentamos retornar tanto pela busca erótica quanto sagrada. Aqui cabe fazer uma diferenciação entre o “sagrado” e o “religioso”. Sabemos que a religiosidade cristã progressivamente apartou o erotismo de seu sistema doutrinal, o que não significa, necessariamente, que ele não esteja presente

na experiência sagrada cristã. Como argumenta Muniz Sodré, o sagrado permite um contato imediato com a divindade, mediado por forças somáticas e psíquicas, transe e mobilizações sacrificiais, enquanto a religião implica a administração e monopólio intelectualizado da fé. Voltaremos a este tema com mais profundidade nos próximos capítulos.

Esta espécie de breve exegese alegórica dos deuses da comunicação ou da comunicação dos deuses nos permite pensar tanto as múltiplas raízes sagradas da comunicação como dimensão da vida social humana quanto em uma epistemologia da comunicação como campo de pesquisa no qual este trabalho se insere. No próximo tópico trataremos das questões metodológicas mobilizadas para a investigação dos atravessamentos entre a crença, a religião e o sagrado dentro experiência social contemporânea, marcada pelas tecnologias da comunicação.

1.2 Questão de método: a hermenêutica e a genealogia na *episteme* comunicacional

Nos afastando brevemente de questões “divinas”, podemos entender a comunicação a partir de três instâncias sociais. De acordo com a argumentação de Muniz Sodré, em *A ciência do comum*: “A comunicação seria em princípio uma experiência antropológica fundamental (já que não há vida social sem comunicação), em seguida um saber sobre essa experiência e, finalmente, uma realidade industrial já concretizada por um formidável aparato tecnológico sustentado pelo mercado” (Sodré, 2019, p. 65). O saber sobre essa experiência constituiria, portanto, sua epistemologia, sendo ativamente atravessado pelas duas outras instâncias. Esta epistemologia, como já vimos argumentando, não se constituiu propriamente por um campo de especialidade duramente delimitada e exclusiva, mas pela transdisciplinariedade, pelo diálogo com a antropologia, a filosofia, a sociologia, a psicologia e outras áreas do conhecimento. Este caráter de uma epistemologia por “assimilação” sempre colocou para as pesquisas na área o desafio do método. Para responder a esse desafio, Muniz Sodré propôs o método *redescritivo*, que se encontra entre a atitude da filosofia – que se lança sobre a reflexão do que existe enquanto apenas existe, ou seja, sobre sua condição mesma de existência⁴

⁴ Para exemplificar o cerne desta atitude filosófica, que tem algo de místico ou religioso, podemos lembrar da afirmação de Wittgenstein: “O místico não é como (wie) é o mundo, mas o fato de que ele (dass) seja”. Ou mesmo uma questão sobre a qual muitos filósofos se debruçaram: por que existe algo e não nada? Por que o ser e não o nada?

– e a ciência *strictu sensu* – que descreve e conhece as propriedades reais do existente. A releitura proposta pelo método comunicacional integraria esses dois planos, com uma proposta sinóptica ou “ecosófica”, levando em consideração o compromisso ético de se debruçar sobre a natureza e as transformações do vínculo social, da “cola vital” da experiência humana que poderia se chamar mesmo de comunicação. A dimensão da experiência que está em todo lugar e em nenhum lugar. Segundo o autor:

Reler equivale a redescrever (ou reinterpretar) para se recomeçar não simplesmente a “filosofar”, mas principalmente para se retomar algo do empenho nietzschiano de reavaliação dos valores, com vistas à elaboração de um novo horizonte educativo ou autoeducativo capaz de reequilibrar a consciência do sujeito em face da violência semiótica da globalização (Sodré, 2019, p. 156).

O método redescritivo, portanto, atua entre a dimensão filosófica e científica, tendo como base um horizonte ético, de reorientação dos sujeitos e suas questões vitais a partir de uma releitura dos problemas tradicionais da sociedade à luz das transformações ensejadas pelas tecnologias da comunicação, entendidas *latu senso*, não apenas como instrumentalidade. Segundo o pesquisador brasileiro, esse método pode atuar sem as usuais barreiras das disciplinas, utilizando-se do arcabouço das ciências humanas, mas também da “criação de natureza artística, como todos os seus recursos imaginativos, dos quais não se excluem as metáforas” (ibidem, p. 157). Sobre este ponto, o autor alude ao método que o filósofo norte-americano Charles Peirce chamou de “abdução”, que consiste em partir dos fatos em busca de uma hipótese capaz de explicá-los, e que no caso das pesquisas no campo da comunicação, exige um movimento de “criatividade ensaística”.

O método redescritivo, como formulado por Muniz Sodré, orientará a condução deste trabalho. Retornaremos a questões tradicionais que foram dissecadas por outros campos do saber, como a racionalidade moderna, a noção de crença, a ascensão da ciência no ocidente, o sagrado e a religiosidade, fazendo uma releitura à luz dos problemas contemporâneos colocados pelas tecnologias de comunicação, tanto em sua dimensão técnica propriamente dita quanto na dimensão do vínculo social e da circulação dos afetos. Uma pergunta fundamental que orienta esta releitura é: como, diante da erosão do sistema de crenças da modernidade ocidental, das hierarquias sociais do discurso pelos métodos de comunicação em rede e dos ideais de progresso

compartilhado se reorganizam as noções de verdade, crença, sagrado e ciência na vida contemporânea? Que novo (ou velho) papel elas passam a exercer nos jogos de poder da sociedade atual? Como no método abduutivo, partiremos de fatos sociais como a ascensão do negacionismo científico, a ascensão da noção de pós-verdade na economia do discurso organizado em rede e o retorno de imaginários religiosos face à secularização a fim de produzir hipóteses que auxiliem a compreensão do tempo em que vivemos. Essas hipóteses serão produzidas a partir da releitura das questões tradicionais da filosofia, da antropologia e da psicologia e suas transformações ao longo da história de ascensão da modernidade ocidental. A redescrição dessas questões se apoiará em dois outros métodos, afins à epistemologia comunicacional: a hermenêutica e a genealogia.

A hermenêutica como teoria ou filosofia da interpretação dos textos, a princípio religiosos e literários, evoca em sua etimologia a alusão ao nosso já citado deus da comunicação grego, Hermes. Sua prática moderna se expandiu além dos textos escritos, da religião e da literatura para todos os aspectos do processo comunicativo, inclusive não verbais. Wilhelm Dilthey, no texto seminal de 1900, “O surgimento da hermenêutica”, afirma que a constituição final da hermenêutica se deve à interpretação da bíblia, mas defende que ao lado do princípio religioso da interpretação, há os princípios racionais, associados aos fundamentos psicológicos ou técnicos da interpretação, segundo os quais uma passagem particular da obra deve ser interpretada a partir da intenção e da composição de toda a obra. A libertação em relação ao dogma religioso, segundo o autor, se completaria com a redução da tarefa hermenêutica a dois elementos: interpretação a partir do emprego da linguagem e a partir das circunstâncias históricas. Dilthey atribui, porém, à hermenêutica uma proposta de interpretação de validade universal derivada da própria natureza humana e sua capacidade de compreensão. Neste ponto, assim como outros autores ao longo da história de mobilização do método hermenêutico, nos afastamos e colocamos algumas diferenças em relação à proposta do método. Muniz Sodré propõe uma hermenêutica aplicada à epistemologia da comunicação não como uma doutrina de “verdade” da interpretação ou uma filosofia universal da interpretação, mas como um “modo de inteligibilidade (uma língua afiada) aplicado aos fenômenos de compreensão suscitados pela consciência tecnológica: uma nova e redescritiva hermenêutica da existência, portanto” (Sodré, 2019, p. 172). A hermenêutica entendida aqui como “sistema de inteligibilidade” integra teorias de diversos campos disciplinares para dar conta de um

mesmo fenômeno, tendo em vista sua dimensão dinâmica e complexa no âmbito da existência social, sem submetê-lo a uma estrutura universal e geral de explicação.

Neste ponto, a fim de não utilizar o método hermenêutico como uma doutrina interpretativa de verdade universal, vem em nosso auxílio o método genealógico, tal como descrito por Foucault no texto “Nietzsche, a genealogia e a história”. O filósofo francês faz a leitura Nietzsche em sua *Genealogia da moral* e extrai um método histórico que se opõe, como ele mesmo descreve, “à pesquisa da origem” como um lugar de verdade mais essencial e pura da história, um estado de perfeição anterior ao fato que implica necessariamente uma teleologia, uma evolução necessária que o pesquisador apenas “descortina” através do método. Na perspectiva genealógica, origem está sempre *a posteriori*, como acréscimo e produção. As circunstâncias históricas a serem lidas em nossa releitura dos problemas filosóficos do nosso tempo serão interpretadas a partir dessa atenção às continuidades e discontinuidades dos processos, sem necessariamente delas extrair uma razão causal necessária ou uma teleologia. Quando aqui aludimos as várias mitologias para compreender os elementos técnicos e comunicacionais presentes nas experiências do sagrado não se trata de encontrar a origem mais “original” da comunicação ou da experiência religiosa, mas, antes, de um exercício de produção dos questionamentos de pesquisa e de sentidos possíveis para as hipóteses colocadas. Exercício de “criatividade ensaística” e de alegoria produtiva de significados. É importante ressaltar, porém, que este não é propriamente um trabalho de pesquisa genealógica, mas um trabalho de redescrição e hermenêutica, que se orienta, no trato das circunstâncias históricas em jogo na pesquisa, pela perspectiva genealógica.

Esclarecida de forma mais detalhada a questão do método, voltemos ao problema mais abrangente da epistemologia da comunicação. Como afirmamos no início deste capítulo, por sua própria emergência histórica e configuração de campo do saber, a comunicação já está fora do domínio das ciências e das humanidades “modernas”. Como argumenta Muniz Sodré, a comunicação está no cerne de uma crise dos fundamentos e da metafísica. Tanto pela realidade instrumental imposta por seu desenvolvimento técnico quanto em termos da constituição do campo de pesquisa comunicacional, que opera, como já argumentamos, por assimilação disciplinar e não por exclusão constitutiva. A tradicional divisão entre o sujeito do conhecimento e o objeto de conhecimento vem sendo desconstruída e repensada por vários outros campos

das ciências humanas, mas pode ser experimentada de forma mais aguda no campo da comunicação.

Para tentar dar conta dessa nova realidade que impõe desafios à produção do conhecimento e à experiência social compartilhada, o pesquisador brasileiro criou o conceito de *bios midiático*, por ele associado à noção de “fato social” do antropólogo Marcel Mauss, que descreve um fato capaz de permear as instâncias econômicas, políticas e culturais de uma sociedade. Segundo o autor:

O *bios midiático* é uma espécie de clave virtual aplicada à vida cotidiana, à existência real-histórica do indivíduo. Em termos de puro livre-arbítrio, pode-se entrar e sair dele, mas nas condições civilizatórias em que vivemos (urbanização intensiva, relações sociomercadológicas, predomínio do valor de troca capitalista), estamos imersos na virtualidade midiática, o que nos outorga uma forma de vida vicária, paralela, “alterada” pela intensificação da tecnologia audiovisual conjugada ao mercado. Isso faz do *bios midiático* a indistinção entre tela e realidade – realidade “tradicional”, bem entendido, uma vez que a realidade de hoje já se constitui sob a égide da integralidade espetacularizada ou imagística que, como viu Deleuze, “não é o irreal, mas indiscernibilidade do real e do irreal” (Sodré, 2019, pgs 143 e 144).

A indiscernibilidade entre o real e o irreal produzida pela experiência generalizada de uma vida atravessada pelas tecnologias da comunicação coloca um problema fundamental para as formas de conhecimento baseadas na divisão sujeito/objeto e na segurança da natureza racional do sujeito com produtor de verdade. Como argumentou Sodré, este “fato social total” não é algo do qual se pode escolher sair ou entrar – toda realidade “alternativa” que se possa criar, um suposto “fora” será atravessada, ainda que por negação, pela determinação do *bios midiático* –, ele é constitutivo da experiência social. A “realidade paralela” é a própria realidade ou talvez, melhor dizendo, a realidade se constitui em experiências paralelas. Nesse contexto, a forma de produção da verdade científica encontra um abismo ainda maior – que se poderia argumentar já existente desde sua fundação – entre o seu modo de apreensão da realidade e a experiência vital compartilhada por seus “objetos de pesquisa”, que são também, paralelamente, “sujeitos de conhecimento”.

Uma leitura não meramente fatalista deste problema argumentaria sobre as possíveis aberturas produzidas por essa desconstrução do modo tradicional de acesso à

verdade e à realidade.⁵ Sodré coloca a possibilidade de que a erosão da distância ou da discernibilidade entre sujeito e objeto possa provocar o conhecimento a se tornar um “modo ser” e não apenas um modo agressivo de conhecer o objeto, do qual se extrai uma verdade. Algo como o que Martin Heidegger chamou de “cuidado ou preocupação como o Outro, no interior de um mundo”, uma forma de “ser-com” (ibidem, p. 175). A verdade científica, como nos lembra Sodré, produz uma verdade baseada na prova de existência ou inexistência de algo, mas não produz necessariamente “sentido”. Se tornou usual se referir ao modo de discursividade contemporânea como produção incessante e por vezes “delirante” de “narrativas”, que não necessariamente se ancoram em um fundamento comum, mas que, de alguma forma, se “produzem por produzir”. Ora, mas o que é a produção de uma narrativa senão uma tentativa de criação de um sentido? Não é de ausência de sentido que sofre a discursividade contemporânea, mas de excesso de sentido, produzido em larga escala por uma inclusão de vozes no espaço público nunca antes experimentada pelo ocidente. Neste trabalho, vamos desenvolver a hipótese, segundo a qual a experiência de indiscernibilidade entre real e irreal não necessariamente apaga as dimensões metafísicas e religiosas que compõem a realidade – pelo contrário, ela talvez a reintroduza de maneira ainda mais violenta. A categoria de “crença”, portanto, nos será cara para pensar essas questões.

1.3 Comunicação: uma ciência da fé

O filósofo Villém Flusser, no livro *Da religiosidade*, desenvolve a ideia de uma conexão intrínseca entre o senso de realidade e a crença. Segundo o autor:

Real é aquilo no qual acreditamos. Durante a época pré-cristã o real era a natureza, e as religiões pré-cristãs acreditam nas forças da natureza que divinizam. Durante a Idade Média, o real era o transcendente, que é o Deus do cristianismo. Mas a partir do século XV o real se problematiza. A natureza é posta em dúvida e perde-se a fé no transcendente. Com efeito, nossa situação é caracterizada pela sensação do irreal e pela procura de um senso novo de realidade. Portanto, pela procura de uma nova religiosidade (Flusser, 2002, p. 13).

⁵ Sobre as aproximações e distinções entre esses dois termos discutiremos mais profundamente adiante.

Mesmo que essa descrição seja demasiado esquemática e generalista, e que enfoque uma realidade da história da Europa ocidental, portanto, não universal, sua tese central é útil para pensar o problema que aqui colocamos. Ainda que muitas diferenças internas possam ser traçadas nesta linha temporal por ele apresentada e nas crenças religiosas a elas associadas, o poder da crença na determinação daquilo que é real segue relevante. Talvez menos no que diz respeito às grandes narrativas religiosas (sem desprezar sua importância) e mais no que tange à dimensão relacional do real, ponto menos explorado pelo autor. Real é aquilo em que se acredita porque o real é uma experiência compartilhada, dependente da comunicação. Embora a psicologia possa tratar o assunto de maneira diferente (exploraremos essa vertente mais adiante), um fato que só existe na mente de um indivíduo isolado, que não possa passar pelo crivo da interlocução, não é real. A realidade se forma a partir um conjunto de experiências, símbolos, práticas e ideias capaz de ser compartilhado, transmitido e comunicado. Para que essa experiência seja real é preciso ainda conferir aos nossos interlocutores, tanto a quem escuta quanto a quem fala, uma confiança, uma fé. É preciso dar crédito ao interlocutor. A comunicação é, sobretudo, uma experiência de fé, na qual a linguagem exerce um papel determinante como primeiro mediador confiável.

Nesse ponto precisamos nos deter sobre o que Flusser chama de religiosidade como sendo o balizador do senso de realidade. O que o pesquisador chama de religiosidade está muito mais próximo do que antes havíamos chamado de sagrado, e não da religião enquanto “monopólio intelectualizado da fé”. Vejamos sua explicação:

Chamarei de religiosidade nossa capacidade de captar a dimensão sacra do mundo. (...) Feita a abstração das formas inautênticas e das formas perversas, resta-nos a capacidade genuína para captar a dimensão sacra do mundo. Essa capacidade revela o mundo e nossa vida dentro dele como realidade significativa, isto é, como realidade que aponta para fora de si mesma. Esse significado que o mundo e nossa vida dentro dele têm é chamado de “sacro”. A profundidade do significado, a extensão do sacro, dependem da nossa capacidade para a religiosidade (ibidem, p. 18).

Vemos que, para o autor, embora ele faça uso de duas palavras diferentes, a religiosidade e a dimensão sacra do mundo se aproximam bastante – a religiosidade é o que permite a apreensão da dimensão sagrada. Compreendemos aqui, então uma segunda camada da frase “o real é aquilo em que se acredita”. O real é aquilo que é

passível de ser comunicado e compartilhado, permeado por uma relação de confiança entre os interlocutores, e aquilo que é passível de atribuição de significado e sentido. Não é o que tem sentido *a priori*, mas o que pode ganhar sentido a partir da relação de confiança entre os interlocutores, a partir da fé. Por isso o autor argumenta que nós, contemporâneos, estamos em busca de uma nova religiosidade, que é também um novo senso de realidade, tendo em vista a quebra radical do nosso senso de orientação no real a partir da aceleração da experiência vital atravessada pelas tecnologias da comunicação. Segundo Flusser, com nosso intelecto ainda somos modernos, mas com nossa religiosidade já participamos de uma época vindoura. O que nos faz pensar que a dimensão da crise em que estamos inseridos é do tamanho do abismo entre nosso intelecto e nosso senso de religiosidade. Sem dúvida, a organização globalizada do mundo pelas redes sociotécnicas de comunicação tornou muito mais complexa esta operação de dar crédito a quem fala e quem ouve e, portanto, a dar sentido e significado compartilhado ao real. A promessa do vertiginoso desenvolvimento das redes era encurtar as distâncias e tornar o mundo uma “aldeia global”, sem contar que as distâncias não se estabelecem apenas fisicamente, mas na linguagem compartilhada, no senso de realidade compartilhado. Ter acesso a um interlocutor do outro lado do mundo não significa necessariamente dar a ele crédito discursivo. Esta é uma operação muito mais complexa.

Como argumentamos, a crença tem como primeiro mediador confiável a linguagem. O filósofo Ludwig Wittgenstein explorou este tema no ensaio intitulado *Da certeza*, no qual argumenta que “crer” e “saber” podem até ser conceitos diferentes, mas, na experiência da linguagem, correspondem a duas experiências semelhantes. A linguagem, para o autor, é da ordem do jogo, portanto, da ordem relacional – e na dinâmica do jogo de linguagem a certeza (e a crença) opera uma função muito mais determinante do que a dúvida. Seria impossível estabelecer um jogo de linguagem que utilizasse um método de dúvida radical. A palavra só tem significado dentro do sistema mais amplo da língua, sistema esse que não tem um fundamento lógico, mas que se afirma como válido a partir de um quadro de referências herdado. Na perspectiva de Wittgenstein, é este quadro de referências que será capaz de estabelecer para os falantes da língua a aptidão de distinguir o verdadeiro do falso. Um dos exemplos dado pelo autor é significativo para pensar essa questão, inclusive tendo em vista a leitura contemporânea do texto. Se alguém afirma que viajou até a lua, a frase pode ser

considerada absurda porque está fora do quadro de referências aprendidas (hoje sabemos, referências restritas à época), mas não significa que se sabe, empiricamente, com certeza, que tenha sido impossível que um homem tenha ido à lua em algum momento através de meios até então desconhecidos para os interlocutores em questão.

Da mesma forma, a dúvida radical, classificada pelo autor de “idealista”, que coloca em dúvida, por exemplo, a existência das próprias mãos, é válida apenas enquanto abstração filosófica, pois no jogo empírico da linguagem ela é completamente despropositada, colocando em risco inclusive a própria dinâmica da linguagem, tornando-a impossível. De acordo com Wittgenstein, o significado de uma palavra é um gênero de utilização dentro de uma linguagem que tem como principal função a “ação” do sujeito do mundo. A posição da dúvida seria uma posição de suspensão da ação, que empata a dinâmica empírica do jogo de linguagem. Segundo o autor: “É o nosso atuar que está no fundo do jogo de linguagem. Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamentado não é verdadeiro nem falso” (Wittgenstein, 1969, p. 67). Ou seja, o fundamento na linguagem é a ação e a ação não se orienta pelo juízo do verdadeiro ou do falso. A dúvida sempre viria depois da crença, esta sim, o fundamento do jogo de linguagem, que não é verdadeiro nem falso. A criança, para aprender, precisa primeiro acreditar no adulto, precisa aceitar uma série de proposições básicas, das quais não se pode duvidar. Só então poderia emergir a dúvida. Assim seria qualquer processo de aprendizagem, em todas as idades – se não aceitarmos algumas premissas do discurso, não podemos avançar e aprender um determinado conteúdo. Trata-se de um paradoxo constituinte da linguagem e do aprendido: “Na raiz de uma convicção bem fundamentada encontra-se uma convicção não fundamentada” (ibidem, p. 77). Essas convicções não fundamentadas, porém, para serem efetivas, nunca estão isoladas, mas formam um sistema interdependente, relacional e comunicacional, conforme viemos argumentando. O que não significa que a crença seja da ordem do *irracional*. Segundo Wittgenstein, ela se fundamenta na experiência, no quadro de referências socialmente compartilhado, na observação e na instrução. Ou seja, o sistema formal de conhecimento e racionalidade não está excluído de tal dinâmica:

É perfeitamente seguro que os automóveis não crescem da terra. Se alguém acreditasse no contrário, sentiríamos que era capaz de acreditar em tudo o que consideramos não ser verdade e poderia por em questão tudo o que temos como seguro. Mas como é que uma convicção como essa pode ligar-se a todo resto? Diríamos que alguém pudesse acreditar

nisso não aceita nosso sistema total de verificação. Este sistema é adquirido pelo conhecimento através da observação e da instrução (ibidem, p. 85).

Como argumenta o autor, uma proposição é absurda ou “in-crível” quando é incapaz de se ligar a todo o resto do sistema de verificação, quando se isola e se torna incapaz de formar coesão com a linguagem e com a natureza das experiências compartilhadas. Certa harmonia e regularidade dos acontecimentos do mundo, observadas pela nossa experiência, permitiria a formação dos juízos do possível e do impossível. Para Wittgenstein, a crença mais inabalável não é aquela que é mais óbvia ou convincente, mas a que se liga de forma mais fundamental a todo o sistema de verificação, a que dá consistência à coesão do todo. Recusá-la seria recusar toda a organização do mundo, seria colocá-lo em risco. Mais uma vez, colocar em risco o mundo pode ser um exercício relativamente simples para a abstração filosófica, mas não o é, certamente, para a experiência.

Tendo em vista esse aspecto interdependente da crença, essa espécie de “liga” da coesão social, podemos dizer que a comunicação é uma dimensão da vida fundamentalmente baseada na crença. Isto se dá tanto no que diz respeito à noção filosófica do termo comunicação – vínculo, conexão, exercício de colocar as diferenças em comum – quanto no que diz respeito à experiência social da comunicação atravessada pela técnica – para comunicar é preciso dar crédito ao interlocutor, ainda que para depois dele ser capaz de duvidar. É precisamente este sistema que se encontra em crise na contemporaneidade pela crescente indistinção entre real e irreal no *bios virtual*. A comunicação como ciência da fé, será, neste trabalho, uma epistemologia adequada para investigar as relações entre a crença, o senso de realidade (religiosidade), a técnica e a verdade.

2. DECLÍNIO DA AUTORIDADE CIENTÍFICA E A IDADE DA DESRAZÃO: DISPUTAS HISTÓRICAS E CONTEMPORÂNEAS ENTRE AS CIÊNCIAS E RACIONALIDADE HUMANISTA

“Era para Deus finalmente crer no homem
bom e forte
mas bom e forte
são ainda duas pessoas.”

Wisława Szymborska. *O ocaso do século*.

“Tu crês que há um só Deus;
fazes bem; também os demônios
o creem, e estremecem.

TIAGO, 2:19. *Novo Testamento*.

Conforme argumentamos no capítulo anterior, se deus, como princípio comunicador e unificador do mundo, está morto, os deuses e demônios sobreviveram. É comum aludir ao estado de fragmentação discursiva como um marcador da experiência contemporânea, atravessada pela organização das tecnologias de comunicação em rede. Uma profusão de narrativas descentralizadas, entre as quais o sujeito se sente desorientado quanto ao discernimento entre o real e o irreal, o verdadeiro e o falso. Uma ausência de deus, nesse sentido de um princípio de coesão e totalidade. A conexão técnica é realizada em escala global, mas a produção de sentido para a experiência compartilhada se fragmentou em mil e uma micro-aldeias. Alguns fenômenos recentes podem ser elencados como sintomas agudos desta quebra radical de paradigma. O primeiro deles é a ascensão das chamadas *fake news* e da noção de pós-verdade no debate público, atuando não só nesta sensação de fragmentação das narrativas e do sentido, mas também politicamente, como armas discursivas determinantes na eleição de candidatos autoritários, que questionam e colocam em risco o sistema democrático – a exemplo de Donald Trump, em 2016, nos Estados Unidos, e Jair Bolsonaro, em 2018, no Brasil. O disparo ilegal em massa pelo Whatsapp de mensagens falsas e de propaganda eleitoral pela campanha bolsonarista, com o apoio financeiro de empresários, foi revelado na reportagem da jornalista Patrícia Campos Mello na Folha

de São Paulo⁶ e posteriormente investigado e confirmado por outros veículos da imprensa e pela justiça eleitoral brasileira, embora não tenha havido (até o momento) consequências criminais pelo ocorrido. O relatório *Ideia Big Data*⁷ produzido pela Avazz sobre as eleições de 2018 no Brasil elencou as principais “notícias” falsas com que os eleitores entram em contato, dentre elas a fraude das urnas eleitorais e a distribuição de um “kit gay” para crianças pelo candidato da oposição. Entre os eleitores que receberam as notícias falsas, o relatório revela que, em média, pouco mais de 50% acreditaram que se tratava de histórias “baseadas em fatos reais”. É interessante notar a expressão “baseada em fatos reais” usada pela pesquisa, o que nos leva a questionar a firmeza da crença ou grandiosidade do engano que os eleitores admitem ao serem questionados sobre o contato com as “*fake news*”. Note-se que afirmar que se acredita que uma história é “baseada em fatos reais” é bem diferente de afirmar que ela é verdadeira. As notícias “baseadas em fatos reais”, no entanto, foram suficientes para que os cidadãos tomassem uma decisão eleitoral ou que inflamassem um discurso que já reforçava crenças e orientações afetuais prévias.

No caso das eleições norte-americanas, em 2016, a estratégia da infraestrutura de comunicação política em rede foi diferente. Já em 2018 foi revelado por um ex-funcionário da empresa Cambridge Analytica, contratada pela campanha de Donald Trump, que a coleta de dados não autorizados de milhões de usuários do Facebook foi utilizada para que fossem realizadas propagandas eleitorais ultra-personalizadas, capazes de inflamar os ânimos e mobilizar as predisposições afetivas dos eleitores, técnica chamada de “microdirecionamento”. Se o fascismo do século XX falava às massas e a sua suposta coesão identitária, os candidatos autoritários do século XXI falam à singularidade dos indivíduos organizados em micro-bolhas informacionais, embora muitas vezes mobilizem ideais nacionalistas à moda antiga. A responsabilidade das grandes empresas de comunicação como o Facebook e sua engenharia informacional propícia à disseminação indiscriminada de notícias, sem um sistema de verificação, tem sido convocada por alguns Estados nacionais e pela opinião pública. Algumas respostas têm sido dadas, ainda que de maneira incipiente. Desde 2019, por exemplo, o Whatsapp vem limitando o número de contatos aos quais se pode enviar

⁶ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/empresarios-bancam-campanha-contra-ot-pelo-whatsapp.shtml>. Acesso em 08 mar 2022.

⁷ Disponível em: https://avaazimages.avaaz.org/PO%20IDEIA%20-%20Relatorio%20AVAAZ_v2_PO%20version%20%281%29.pdf. Acesso em 08 mar 2022.

uma mensagem de uma só vez. Em 2018, ano da eleição no Brasil, eram 200 contatos por vez. A redução foi gradual, até que em 2020, com a pandemia do coronavírus e o risco representado à saúde pública pela disseminação das *fake news*, a empresa limitou o envio de mensagens a uma só pessoa. Essa medida, entretanto, não elimina o risco dos grupos de mensagens em que muitas mensagens falsas são enviadas e que são monitorados de perto por agências eleitorais com vistas a medir a temperatura dos afetos dos eleitores e eventualmente direcionar mensagens, de forma legal ou ilegal.⁸

Como o detalhe da expressão utilizada pela pesquisa da Avaaz mostrou, as pessoas admitem compartilhar notícias “baseadas em fatos reais”, não necessariamente notícias que elas creem inteiramente verdadeiras. Este ponto nos faz questionar a ideia de que a crença, neste caso, estaria baseada num engano ingênuo, em um ato desprovido de racionalidade. É usual ainda a ideia de que as mentiras se disseminam por “falta de informação” ou “falta de instrução”, inclusive no discurso dos especialistas. As pesquisadoras Fernanda Bruno e Tatiana Roque, no artigo “A ponta de um iceberg da desconfiança” já elaboravam esta hipótese de que o engajamento no repasse das notícias falsas tem pouco a ver com o grau de veracidade que os interlocutores creditam à notícia. Segundo as autoras:

Podem existir desde aqueles que acreditam duvidando até aqueles que repassam mesmo sem acreditar plenamente – fora os que não se importam se a notícia é verdadeira ou não. Esse quadro é bem mais complexo do que a tese de que pessoas repassam *fake news* porque são ignorantes ou manipuláveis. (...) Isso só confirma que o engajamento no repasse da mensagem pode estar menos vinculado à veracidade de seu conteúdo do que à sua pertinência a um conjunto de convicções coletivas. A repetição de mensagens em grupos de afinidade leva à familiaridade, que, por sua vez, leva à aceitação. Ou seja: mensagens falsas têm apelo quando relacionadas a identidades de grupo, pois as pessoas são mais suscetíveis a aceitar uma informação consistente com outras mensagens nas quais elas já acreditam e que compartilham com seu meio. (Bruno e Roque, 2019, pgs 14, 16 e 17).

Como afirmou Wittgenstein no seu já citado ensaio *Da certeza*: “o conhecimento é, em última instância, baseado no reconhecimento” (1969, p. 53). É o quadro de referências herdado que nos permite distinguir o verdadeiro do falso. Este é um dos fatores que está

⁸ Esse mecanismo de atuação foi investigado pela reportagem do Intercept Brasil. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/10/22/whatsapp-politicos/>. Acesso em 8 mar 2022.

em jogo na atribuição de verdade às notícias falsas, como argumentam as pesquisadoras. Quanto mais elas reforçam uma identidade de grupo ou crenças previamente estabelecidas, maior o grau de veracidade a elas atribuído. Quanto maior a força de uma história se ligar, formar conexões com outras ideias ou histórias já apreendidas, maior é a probabilidade de que ela seja considerada verdadeira. O que as autoras chamaram de “pertinência a um conjunto de convicções coletivas”. Outro fator levantado é o modo de circulação da informação nas redes: compartilhar uma notícia, história, declaração, não significa necessariamente conferir a ela uma verdade. Em rede, a lógica de circulação dos conteúdos não é necessariamente balizada por uma noção de autoridade institucional, mas pela capacidade de mobilização afetiva. Conforme argumentou Muniz Sodré em *A ciência do comum*, a intensificação da presença das tecnologias na mediação da comunicação humana não levou a um resfriamento de sua dimensão afetual, pelo contrário. Com a prevalência da função organizativa das tecnologias digitais, o que importa prioritariamente é o sensível. Os algoritmos, que funcionam quase como uma dimensão mágica, oculta da organização das redes, tem como uma de suas funções básicas ordenar a visibilidade dos conteúdos compartilhados de modo que se produzam afetos capazes de engajar os usuários o maior tempo possível nas plataformas. Poderíamos afirmar que a crença mobilizada nesses fenômenos é uma espécie de *racionalidade viva*, que ordena, reconhece e se liga afetivamente pela experiência. Voltaremos a aprofundar essa noção mais adiante.

O segundo fenômeno sintomático dessa quebra de paradigma da economia das crenças é o declínio na confiança na autoridade científica, que vem se constituindo há algumas décadas, mas que pode ter encontrado o auge de sua crise com a pandemia do Covid-19 iniciada no ano 2020. O negacionismo científico poderia ser considerado um fenômeno em ascensão, mas ainda localizado, com grupos antivacina e outros que contestam a evidência de que a terra é redonda, até que a pandemia do coronavírus tenha colocado o assunto em uma evidência de escala global. Uma pesquisa do Datafolha, realizada em 2019, revelou que 7% (cerca de 11 milhões de pessoas) dos brasileiros acreditam que o formato da terra é plano, e não redondo, conforme evidenciado pelas pesquisas científicas. A crença no terraplanismo ganhou força nos últimos anos com a proliferação de blogs e canais de Youtube que disseminaram a hipótese, sobretudo nos Estados Unidos, onde o fenômeno é muito bem retratado pelo documentário *A terra é plana*, de 2018, dirigido por Daniel Clark. O filme mostra que

os grupos organizados terraplanistas – realizam congressos, encontros e até viagens de navio para comprovar sua tese –, não só se baseiam no questionamento do conhecimento científico e das instituições legitimadoras do saber, mas numa produção incessante de narrativas ficcionais conspiratórias para contestar o consenso. De agentes infiltrados da NASA a extraterrestres disfarçados de presidente, as histórias fazem inveja a muitas fantasias distópicas contemporâneas. Os terraplanistas podem ser considerados uma minoria barulhenta, mas, para além dos números, se tornaram um símbolo de um sentimento negacionista de fatos científicos e do mal-estar com o modo de racionalidade moderno.

Essa falta de confiança na ciência também se traduz na falta de confiança em um dos mediadores deste conhecimento, a mídia. O instituto de pesquisas Edelman Trust Barometer concluiu, em 2018, que Brasil, Estados Unidos e Índia haviam registrado as maiores quedas no nível de confiança tanto nas mídias tradicionais quanto nas digitais. Em 2020 (com dados referentes ao final do ano de 2019),⁹ o Brasil registrou um aumento de três pontos percentuais no índice de confiança nas mídias, mas 64% se mostraram preocupados com a perspectiva de que a tecnologia torne impossível saber se o que as pessoas veem ou ouvem é real. Os porta-vozes mais confiáveis são “uma pessoa como você” (77%), especialista técnico da empresa (75%) e especialista acadêmico (73%); os menos críveis são autoridade do governo (27%), jornalista (38%) e representante de ONG (44%).

Esta crise de confiança em relação à ciência e à mídia tradicional passou, com o início da pandemia em 2020, por um movimento duplo. Evidenciou, por lado, a profundidade da crise que estava em curso, sobretudo com o posicionamento institucional de governos autoritários aliando-se a posturas de negação ou no mínimo de desprezo pelas orientações dos atores do conhecimento científico. A produção e a circulação de informações sobre possíveis tratamentos para a doença, sem embasamento em pesquisas científicas, assim como teorias da conspiração que tentavam produzir sentido e explicação para o acontecimento também proliferaram nos meios digitais, evidenciando a dificuldade de um controle centralizado tanto sobre como seriam conduzidas as ações sanitárias de contenção da crise quanto sobre como a narrativa seria contada e mobilizada pelos atores sociais. Por outro lado, a constatação da profundidade

⁹ Fonte: <https://www.edelman.com.br/estudos/edelman-trust-barometer-2020>. Acesso em 16 out 2020.

da crise de confiança e a dimensão do desafio político, social e sanitário levou a uma tentativa de restauração dessas autoridades em declínio – a ciência como instância que seria capaz de produzir a “solução” para as mortes em escala global, através das vacinas, e até mesmo a mídia tradicional, como uma espécie de mediadora entre os “mediadores”, uma balizadora de informações confiáveis em meio à profusão indiscriminadas de notícias em rede.

Um estudo¹⁰ realizado pelo Instituto Gallup por encomenda da organização britânica Wellcome Trust em 113 países, com uma média de 113 mil pessoas entrevistadas, constatou um aumento da confiança na ciência e nos cientistas entre os anos de 2018 e 2020, durante a pandemia. Globalmente, o aumento foi de 10 pontos percentuais e as regiões que mais tiveram crescimento no nível de confiança foram a América Latina, o leste da Ásia e a Europa Oriental, regiões que tinham baixos índices. Na América Latina, em 2018, 74% das pessoas tinha desconfianças em relação à ciência, enquanto em 2020 o índice baixou para 60%. Os índices de confiança na Europa Ocidental e na América do Norte são mais altos, mas só em 2020 passaram a constituir uma “maioria” entre os entrevistados, ainda que por uma estreita margem – na Europa Ocidental o índice de confiança passou de 50% para 59% e na América do Norte, de 50% para 55%. No levantamento global, a confiança na ciência subiu mais entre aqueles que declaram ter algum conhecimento ou pouco conhecimento científico. No que diz respeito à confiança nos jornalistas e nos governos nacionais, o crescimento foi bem mais tímido – um ponto percentual (de 18% a 19%) e três pontos percentuais (23 a 26%), respectivamente, no levantamento global.

É interessante notar que o sentimento de confiança na ciência como uma instituição abstrata, segundo essa pesquisa, é maior entre os países desenvolvidos do norte global. No entanto, quando se trata da confiança na eficácia das vacinas, de uma aplicação mais concreta da ciência, o nível de desconfiança é maior entre os países desenvolvidos, em comparação com os países menos desenvolvidos, incluindo o Brasil, como mostrou o relatório de 2018. Globalmente, a taxa geral de confiança na eficácia das vacinas, porém, é maior do que a índice de confiança na ciência. Esses números nos permitem pensar que a relação de crença e confiança em instituições, ideias e práticas é mais complexa do que uma relação causal geralmente atribuída a graus de instrução,

¹⁰ Disponível em: <https://wellcome.org/reports/wellcome-global-monitor-covid-19/2020>. Acesso em 10 mar 2022.

educação formal e desenvolvimento econômico da sociedade. Um estudo publicado em 2015 por Dan Kahan, professor de psicologia da Universidade Yale, nos Estados Unidos, mostrou que pessoas com mais conhecimento científico contribuem para a polarização do debate sobre assuntos cujo embasamento na ciência se faz necessário para a discussão. No experimento, os participantes deveriam avaliar as ameaças colocadas pelas mudanças climáticas. A pesquisa concluiu que quanto mais os participantes conheciam sobre o método científico, mais radicais eram suas posições em relação aos efeitos das mudanças climáticas para um lado ou para o outro. A ideia de que quanto maior o nível de instrução formal de uma sociedade maior será o nível de consenso sobre os valores de “progresso” a serem compartilhados não é necessariamente verdadeira.

O caso dos movimentos antivacina é sintomático para pensar a desconfiança entre o campo científico e a sociedade. Eles ganharam força a partir de 1998, quando o cirurgião Andrew Wakefield publicou na revista *Lancet* uma pesquisa indicando que a vacina tríplice viral estaria associada a casos de autismo em crianças. Estudos posteriores refutaram a conexão e, em 2010, descobriu-se que Wakefield tinha ações de uma empresa que propunha o uso de uma vacina alternativa. Este caso alimentou o movimento antivacina tanto pela via da crença quanto pela da descrença. Aos que conferiram crédito ao estudo, ele provava o risco da vacina. Depois, com a revelação do interesse econômico paralelo do cientista, acabou sendo reforçada a ideia de que se as pesquisas não são mesmo confiáveis, por que se submeter a seus supostos resultados? É frequente nos movimentos antivacina o apontamento para os interesses escusos das grandes corporações farmacêuticas, dos cientistas e dos estados nacionais que colocariam em xeque a confiabilidade da eficácia dos imunizantes e da transparência na divulgação de seus riscos para a população.

Na guerra de narrativas instalada pela crise pandêmica, muitos cientistas e profissionais da saúde, para combater os discursos negacionistas, afirmaram que era preciso “não politizar a ciência”, que os cientistas e suas descobertas não tinham lado e estavam a serviço da verdade. Levantar questionamentos sobre os interesses econômicos ou políticos das pesquisas poderia fazer parte de uma estratégia do tipo “teoria conspiratória”. Era preciso restaurar a fé na boa fé dos sujeitos da ciência. Luiz Carlos Dias, professor do Instituto de Química da Unicamp, membro da Academia Brasileira de Ciências (ABC) e integrante da força-tarefa da universidade no combate à

Covid-19, em entrevista¹¹ ao site da Fiocruz afirmou: “só a ciência salva do obscurantismo”. Segundo o pesquisador, a ciência não tem lado político e mesmo quando membros da classe científica ou médica propagam informações que fogem ao consenso do meio (como, por exemplo, a defesa do tratamento precoce contra a Covid) o fazem por se basearem em estudos inconsistentes e por que há uma falha na comunicação e na educação para o método científico em suas formações acadêmicas. O trabalho a ser feito é o de esclarecimento, sobretudo em relação ao cidadão comum, resguardando a autoridade dos bons especialistas e purificando o debate das questões políticas:

Nós temos que defender que a ciência dê a resposta, não que questões políticas e ideológicas sejam mais importantes do que a ciência. Um político, por exemplo, não pode decidir se uma vacina ou um medicamento é seguro, eficaz ou bom para a população usar. Eles não entendem de ciência. Não entendem de estudos clínicos, duplos cegos, randomizados, com grupo placebo. Nós temos que confiar nos critérios científicos. Essa briga política infelizmente só leva a uma desconfiança da população com relação a quem acreditar. A população está no meio de um cabo de guerra: parece que temos uma guerra entre ciência e pseudociência. É importante também que a população passe a se identificar mais com os cientistas. E nós precisamos agir, todos nós, para que o Brasil tenha sucesso em bloquear esse criminoso movimento antivacina e essa onda de negacionismo que estamos vendo no país.

Embora os especialistas façam os discursos sobre a necessidade de “comunicar” e “educar” melhor a população sobre o funcionamento da ciência, fica claro que este trabalho de esclarecimento iluminista, que salva do obscurantismo, é o de educar sobre *em quem acreditar*, resguardando a autoridade dos cientistas e a distância em relação ao cidadão comum. A narrativa épica da razão moderna prometia a liberação das crenças dogmáticas pela ascensão da autonomia do sujeito racional, mas como tantos outros trabalhos de revisão histórica já mostraram, a “autonomia do sujeito racional” é reservada a poucos – há ainda os que precisam crer, e serem esclarecidos sobre *em que e em quem crer*.

¹¹ Disponível em: https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/home/entrevista/so-a-ciencia-salva-do-obscurantismo?fbclid=IwAR0sOuVO1lo-aOEDLC5gTMgJ6o4T6Nw_jkfsIhHLS1Z4dRfdSyEF3KKKHG0. Acesso em 9 mar 2022.

Da circulação do dinheiro à submissão a tratamentos médicos como a vacina, a vida social, conforme vai se expandindo para formações cada vez mais complexas, sempre dependeu de certo grau de crença em interlocutores, mediadores e instituições de saber e poder. Esse é, inclusive, o paradoxo moderno: quanto mais a razão e o pensamento científico se expandem, mais exigem da vida social e dos interlocutores comuns uma fé em sua capacidade de dizer a verdade. A minoria barulhenta dos terraplanistas, levando a reboque uma gama multiforme de negacionismos científicos, muitas vezes é tomada como símbolo de uma irracionalidade que demonstraria a regressão histórica do espírito humano. Mas apesar da profusão de delírios e narrativas conspiratórias, o movimento se apoia em um espírito de dúvida radical (que também já animou a própria ciência) – se eu não fiz o experimento e não domino seu método, como posso ter certeza que esses interlocutores (que dizem ter feito o experimento, acessado os dados e comprovado os resultados) dizem a verdade? A onda de negacionismo científico não mobiliza uma horda de crentes, mas de descrentes, para quem não há como ter confiança em quem diz dizer a verdade.

Como apontou Bruno Latour no seu ensaio “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”, “moderno é aquele que acredita que só os outros acreditam”. Na tradição da antropologia convencional, os ídolos dos “selvagens”, argumenta o autor, são frequentemente interpretados pelo homem branco ocidental como ilusões de uma condição alienada — seus totens foram fabricados por suas próprias mãos, mas eles lhes atribuem forças autônomas que superam o humano. A ambiguidade constituinte do fetiche — entre real e artificial, humano e divino — seria incompreensível no âmbito da inteligibilidade da racionalidade moderna e seus princípios de contradição. As luzes da racionalidade, presentes nas ciências modernas, seriam, portanto, uma maneira de se tornar consciente da operação fetichista e de dar fim à alienação, como bem mostra Marx em relação à mercadoria. A tarefa do pensador crítico moderno seria então restituir a origem real da força, não ao indivíduo humano, mas a uma sociedade de indivíduos – a famigerada declaração “isto não passa de uma construção social”, que paira quase como força sobre-humana. Entretanto, nesse caso, conforme argumenta Latour, o ator humano nada faz senão trocar uma transcendência por outra, agora reconfigurada na forma abstrata da multidão social. O argumento do autor é o de que a tradição da modernidade é a destruição e a restauração dos fetiches sob a alegação de estar operando por meio de uma racionalidade antifetichista, que não seria mais do que

a proibição de aprender como se passa da ação humana responsável pela fabricação às entidades autônomas que ali se formam, este sim o trabalho demasiadamente humano presente no templo religioso, passando pelo laboratório científico, até as teorias das ciências humanas — fabricar o que nos supera. O princípio de contradição que rege o pensamento moderno dificulta a aprendizagem dessa operação de passagem entre a fabricação e o real (ou os fetiches são fabricados pelo homem *ou* são verdadeiras divindades). A origem da palavra fetiche, como demonstra o autor francês, revela essa ambivalência – fetiche está ligado tanto a “feitiço” (feito, produzido artificialmente) quanto a “fato”. Está entre o real e o artificial, sem se identificar plenamente com nenhum dos dois polos. A crença lida justamente com essa ambivalência. A mediação entre o fato e a fabricação está nos laboratórios e nos templos, é o que anima o desejo humano de transcendência, seja da consciência ou do espírito. De acordo com Latour: “O sujeito ganha autonomia ao conceder a autonomia que não possui aos seres que advêm graças a ele. Ele aprende a mediação” (LATOURE, 2002, p. 51). O trabalho da mediação é o trabalho da comunicação, da interlocução com os deuses, entre o mundo visível e o invisível de que falamos no capítulo anterior. O fogo sacrificial, ao subir aos céus, estabelece não só a relação entre deuses e humanos, mas cria os próprios polos da relação. A mediação está também no trabalho imanente com as crenças – crer é esta racionalidade viva que é de *fato* fabricada e *fabricada* pelo fato. Ou seja, é uma produção de ideias *in natura*, implicada na vida e na experiência. Importante notar aqui que a expressão “*in natura*” não alude à noção de natureza como essência universal, mas ao jogo de forças que inclui corpos, afetos e materialidades não humanas, fora do campo de ação e de vontade consciente. Se quisermos simplificar ainda mais a proposição, crer é criar e ser criado, ser sujeito e objeto.

Essa argumentação pode ser considerada, no entanto, uma espécie de relativismo perigoso, no momento em que é preciso lutar para que as massas não sejam lançadas a um novo “obscurantismo”, quando é preciso “fazer crer” e restaurar a confiança que se dispersou em dúvida em relação às palavras de autoridade outrora organizadas em unidades bem delimitadas. A linha de pensamento que vem questionando essas formas de poder e autoridade, a noção de verdade e a metafísica, a narrativa eurocentrada e os modos de pensamento binários vem se formando com mais força há algumas décadas no que se convencionou chamar de “pós-modernismo”. Na guerra de narrativas contemporânea, e mesmo em alguns âmbitos do debate acadêmico, muitas vezes os pós-

modernos são considerados como aqueles que “abriram a caixa de pandora”, abrindo caminho para a dúvida e o relativismo generalizado, o cinismo desinteressado pelo “ideal” de um mundo melhor. E agora, é como se víssemos o resultado material desse pensamento na crise de confiança na qual estamos instalados. Esse debate muitas vezes se dá na relação entre as ciências “duras” ou de “laboratório” e as ciências humanas – mas também dentro do campo das humanidades. Com a ascensão do tema do negacionismo científico e com a crise causada pela pandemia, esse debate se intensificou. Um artigo publicado pelo site do Instituto Questão de Ciência, organização voltada para a defesa do uso de evidência científica nas políticas públicas, intitulado “Os negacionistas que agora defendem a ciência”, argumenta que o negacionismo não é exclusividade dos campos da extrema direita ou anti-intelectuais:

Longe de sermos exaustivos, podemos separar o negacionismo nas universidades em dois blocos: (1) correntes pós-modernas e decoloniais que se pautam em visões relativistas e pensamentos anticientíficos, visando a desconstrução da “ciência branca, positivista, dominante e ocidentalizada”. Seus proponentes inspiram-se em autores como Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) e Walter D. Mignolo. E (2) práticas e teorias pseudocientíficas que se vendem como sendo tão confiáveis quanto a ciência, mas que não são de fato baseadas em boas evidências. Aqui podemos citar como exemplo a psicanálise, tendo como seu fundador Sigmund Freud (1856-1939), e contando com o desenvolvimento de outros como Jacques Lacan (1901-1981) e Melanie Klein (1882-1960).¹²

Os autores dividem o perigo relativista em dois campos: os autores considerados “pós-modernos”, cujas obras teriam atuado na desconstrução ou revisão do modo de conhecimento hegemônico no ocidente e no que eles consideram como conhecimento “pseudocientífico”, incluindo neste campo a psicanálise, pois não se basearia no método científico experimental e colocaria a “subjetividade humana” acima de todas as possibilidades de análise objetiva. Para os autores, o questionamento da ideia de uma “verdade objetiva” e a análise dos jogos de poder e interesse na constituição dos modelos de verdade científica revelaria o “fundo negacionista” dessas correntes de pensamento. O artigo ainda cita e critica dois outros textos, que argumentam sobre as implicações racistas e sexistas na história de construção da ciência no ocidente –

¹² O artigo é de autoria de Vitor Douglas de Andrade e Clarice Chaves Ferreira. Disponível em: <https://www.revistaquestaoodeciencia.com.br/artigo/2021/06/29/os-negacionistas-que-agora-defendem-ciencia>. Acesso em: 10 mar 2022.

“Bendita Seja a Ciência Branca”,¹³ de Everton Silva e “The science question in feminism”, de Sandra Harding. A ascensão dos discursos que colocam sob perspectiva a universalidade e objetividade do conhecimento a partir das identidades marginalizadas historicamente seriam outro risco para a necessidade de resguardar a autoridade da ciência, que diante da atual crise, seria a única capaz de salvar a humanidade. É digno de nota, todavia, que se formos seguir a lógica do artigo –, ao questionar a ciência os pós-modernos estariam identificados aos conservadores anti-vacina – ao desprezarem as reivindicações de perspectivismo de raça e gênero na formação do conhecimento, não estariam os próprios autores identificados também ao campo conservador negacionista? Afinal, os negacionistas rejeitariam a democracia discursiva que colocaria em xeque suas crenças. Parece que quando a luta se reduz a saber quem está do lado das luzes e quem está do lado das trevas, os papéis se embaralham. Parece que diante da simplificação do discurso de um lado, é preciso responder com outra simplificação, mas ancorada pela autoridade histórica dos que ergueram o mundo do progresso. A luta seria entre que restauração realizar – a do esclarecimento das Luzes que lançou a humanidade na conquista épica pela razão ou a do mundo arcaico assegurado pelas autoridades religiosas e pelas hierarquias. Se há algum consenso, porém, é de que é preciso restaurar.

De um lado e de outro, busca-se ainda restaurar uma fé – esse artigo maior em disputa sobre os possíveis sentidos e efeitos a ele atribuídos. Em uma sociedade complexa, de proporções globais – onde um vírus surgido na China influencia o destino do Brasil e do resto do planeta com uma pandemia – para tomar decisões é preciso depositar a fé em mediadores de uma experiência do real que já não cabe no horizonte do olho humano. O clamor que insiste em “chamar os outros à razão” e a olhar os “fatos concretos” já não parece um tarefa tão óbvia. Pois até mesmo quem “chama a razão” e quem parece estar “imerso no delírio” parte do mesmo mal-estar com as ruínas do projeto moderno de civilização. Fé e razão costumam ser pensadas, no senso comum, como duas dimensões opostas. No próximo tópico exploraremos como esse caminho de suposta separação se construiu no pensamento ocidental para compreender suas conexões com a crise atual.

¹³ Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1840>. Acesso em 10 mar 2022.

2. 1 Da razão à ciência, da ciência à razão

Quando pensamos o projeto moderno relacionado ao Iluminismo, que marcou a virada para o que então chamamos de modernidade e seus ideais de progresso, dois conceitos aparecem demarcando sua estrutura: razão e ciência. São eles também que estão em jogo no debate público contemporâneo quando se discutem fenômenos como o negacionismo científico, terraplanismo, *fake news* e pós-verdade, que viemos analisando anteriormente. É historicamente relevante salientar, todavia, que esses conceitos – razão e ciência – nem sempre estiveram intrinsecamente ligados, ou capturados um pelo outro, como para nosso olhar contemporâneo. Nem mesmo sequer para o acontecimento histórico do Iluminismo essa ligação era tão óbvia e compulsória, visto que o método científico ainda se encontrava em processo de consolidação. Havia outro conceito, ainda mais forte, associado à razão, para o pensamento iluminista, que pode ser muito bem analisado no seminal texto de Immanuel Kant, escrito em 1783, “O que é o iluminismo” ou “O que é o esclarecimento”, a depender da tradução para a palavra *Aufklärung*. Tal conceito é o de liberdade. Assim ele aparece na célebre abertura do texto: “O que é o esclarecimento? É a saída do homem de sua minoridade, da qual ele mesmo é culpado. A minoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (1985, p. 100). O esclarecimento seria, portanto, uma emancipação da razão, a saída de sua condição subordinada (como seria a condição infantil, de minoridade), a condição de ser tutelada e dirigida por outrem, alcançando então autonomia e liberdade. Segundo Kant, a “preguiça e a covardia” impedem os homens de utilizarem livremente sua natureza racional, transferindo a tarefa a figuras de autoridade ou a figuras com quem se estabelece uma relação comercial: “não tenho necessidade de pensar se posso pagar” – nesse ponto o autor critica o ato de delegar o esforço de pensar ou de decidir o mais adequado para si a um especialista que se pode pagar, citando o exemplo do médico que recomenda uma dieta. O esclarecimento humano (sabemos que à época essa categoria era um tanto quanto restrita, dela se excluindo quase sempre mulheres e pessoas não brancas) seria, porém, se lhe concedida a liberdade, algo “quase inevitável”. A razão humana seria, portanto, um atributo natural que necessitaria das condições culturais e sociais adequadas para florescer, ou, ao menos, de não se trabalhar contra seu progresso natural, como se pode inferir pela afirmação: “Os homens se desprendem por si mesmos do seu estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado” (ibidem, p. 114).

A liberdade necessária ao florescimento da razão, nessa perspectiva kantiana, não é uma liberdade “privada”, como ele faz questão de reforçar, mas a liberdade de “fazer uso público da razão”. O uso público da razão seria aquele que está desobrigado de suas funções utilitárias, submetido a cargos ou posições de autoridade, ou de subalternidade. Nesse ponto, faz-se exemplar a posição do sacerdote, que no discurso, atado a suas doutrinas e obrigações de autoridade e “corporativas” é limitado, mas, conforme argumenta Kant, “como sábio” tem a liberdade e o dever de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias e mesmo dos possíveis equívocos do credo que professa. O sábio, neste texto, é aquele que fala para “o verdadeiro público, isto é, o mundo”, por isso tem de ser guiado por uma consciência moral e uma razão que ultrapassa as limitações de qualquer função específica que possa exercer. Embora Kant utilize o exemplo do sacerdote, que mesmo dentro de seu papel religioso pode ter a liberdade de fazer o uso público da razão, a religião é, ainda que sutilmente, colocada como um empecilho para o esclarecimento, o que fica patente no trecho:

O oficial diz: não raciocinei, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama, não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis por toda parte a limitação da liberdade. (ibidem, p. 104).

Vemos aqui que a religião é condenada não propriamente por sua dimensão metafísica, mas pelo exercício de autoridade, ao ser colocada ao lado de outras figuras de poder: o oficial, o financista, o senhor. O ato de crer não deixa de estar, no entanto, oposto à razão esclarecida, pois crer significaria depositar a capacidade de pensar em outrem, deixar que outra consciência direcione o pensamento do sujeito que deveria ser ou se tornar autônomo.

Michel Foucault, no curso de cinco de janeiro de 1983, ministrado no Collège de France, analisa o texto de Kant e afirma encontrar em sua argumentação um ponto de virada para a filosofia. De acordo com o autor, trata-se da primeira vez que a filosofia problematiza sua própria atualidade discursiva, não se tratando mais somente de seu “pertencimento a uma comunidade humana em geral”, mas de pertencimento a um conjunto cultural característico de sua atualidade. Esse aspecto fica evidente no trecho em que Kant coloca a si próprio a pergunta: “Vivemos em uma época esclarecida? A resposta será: não, vivemos em uma época de esclarecimento” (ibidem, p. 8). Foucault

reconhece aí a emergência de certo espírito histórico na filosofia, que não mais se preocupará apenas com a razão enquanto um espírito do eterno, revelador de uma certa ordem, mas com uma razão que possui uma tarefa com o presente, no desenvolvimento do progresso humano. Podemos argumentar aqui, com Foucault, que esta razão proposta por Kant, embora já preocupada com sua atualidade, ainda não se desprende de seus laços eternos. O que fica claro quando o filósofo afirma que o homem pode até adiar seu esclarecimento, mas que renunciar a ele seria “ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade”. O uso da palavra “adiar” e “direito” já denota, porém, certa conexão compulsória com o tempo e a história – o esclarecimento é uma questão de tempo e renunciar a ele seria renunciar à civilização, ao direito da humanidade, que é propriamente o que nos afasta do “selvagem”.

O projeto iluminista, portanto, coloca em jogo uma noção de razão atada aos conceitos de liberdade/autonomia do sujeito pensante e de tempo/historicidade, não mais o vinculado ao “tempo das origens”, do eterno ou da natureza cíclica. É nesse contexto que o método científico ascende e se consolida, sendo determinado e determinando este modo de racionalidade – embora suas origens sejam mais antigas e impuras, nas experimentações e alquimias do renascimento europeu. Segundo Isabelle Stengers, no livro *A invenção das ciências modernas*, a ciência define-se sempre contra a opinião, no confronto entre os interesses da vida (aos quais a opinião está sujeita) e os interesses do espírito (vetores da ciência) (2002, p.22). Essa grande divisão remonta ao platonismo, com a distinção entre *doxa* (opinião) e *epistemê* (saber). É também em Aristóteles, segundo Stengers, que essa grande divisão razão/opinião encontra ecos na divisão homem/animal, embora neste último autor haja uma tensão entre o homem como animal político e o homem como animal racional. O homem como animal político é aquele que opera uma “dessacralização”, retirando do poder o poder de justificar a si mesmo, seguindo a noção de *pólis* grega. O homem como animal racional, porém, recorre uma instância que está além da política, podendo inclusive subordinar a política à dimensão racional, extrapolítica, encarnada, por exemplo, em noções como o Bem ou a Verdade, no caso do platonismo. Para Stengers, essa tensão explicita o duplo problema da legitimidade do poder e da legitimidade do saber, tendo o racional ficado, de certa forma, de fora ou acima da política, que é, por sua vez, mais próxima do âmbito do *logos* persuasivo dos sofistas e mais distante da verdade racional. Argumentaríamos nesse ponto, todavia, que a leitura desta tensão é propriamente moderna, visto que no

platonismo, por exemplo, há certa relação de *correspondência* mais do que de causalidade ou subordinação, entre política e razão: tanto a alma humana quanto a cidade seguiriam o mesmo modelo para atingir certo ideal. O projeto platônico de racionalidade é um projeto político e o projeto político é um projeto espiritual/racional para a alma humana. Na modernidade, de fato, com a ascensão da ciência e certo movimento de “purificação” pelos critérios de objetividade por ela desenvolvidos, a política poderia então se encontrar nessa relação de subordinação a um *logos* purificado, regido pela “verdade objetiva”, embora essa subordinação nunca tenha se dado na experiência prática, muito pelo contrário.

O que estamos descobrindo, na prática e a duras penas, ainda que já o soubéssemos em teoria, é que esse critério de razão não está, por fim, acima do jogo político. É comum no debate com negacionismo científico a tentativa de “chamar as pessoas à razão”, esquecendo que isso significa, muitas vezes, chamá-las a colocarem o poder de saber de volta aos interlocutores devidos. O apagamento da dimensão da crença (e do poder) na relação entre ciência e senso comum nos deixa perplexos diante da desrazão alheia, sem que sejamos capazes de perceber que esse sempre foi o modo de operação moderno, “aqueles que sabem, enquanto os outros acreditam” (Stengers, 2015, p. 115). Ainda que se tenha destituído a autoridade sagrada que justifica a si mesma, a razão e a legitimidade do poder-saber ascenderam a um estatuto de transcendência que não prescinde da crença. Ainda de acordo com a filósofa belga: “se é a razão, o *logos* que impera, a própria política será subordinada, julgada pela qualidade de suas relações com uma instância não política, o Bem ou Verdade, que permite silenciar opiniões discordantes e incertas” (2002, p.46). Essa relação saber-poder já foi extensamente estudada na obra de Michel Foucault, tendo sido objeto de tantos outros pesquisadores que seguiram suas pistas. Na crise contemporânea, porém, estamos experienciando de fato a intensificação da fratura dessa relação e descobrindo que uma vez que a crença em um poder-saber instituído como a ciência é abalada, o famigerado “espírito da racionalidade” pode muito bem sair de cena, tornando mais aguda a sensação de fragmentação discursiva. Diante de tal cenário, retomamos a pergunta: como não recuar e chamar de volta a razão/poder?

Talvez um bom começo para essa resposta seja o movimento de relembrar brevemente a história de constituição desses conceitos – razão e ciência – assim como a história de sua crítica, tentando desfazer o nó político do ‘nós’ contra ‘eles’, os racionais

defensores do progresso contra os retrógrados irracionais. É bom lembrar, inclusive, a longa tradição das ciências humanas de crítica a essa noção de progresso. Se razão e ciência (e poder-saber) estão hoje amalgamados numa relação de dupla determinação, vale fazer a distinção, até mesmo histórica, tendo em vista sua assincronia no tempo. Se o que podemos chamar de método científico ocidental surge entre os séculos XVI e XVII, a formalização e reflexão sobre um conceito de razão remonta a um passado muito mais distante. É de praxe atribuir ao platonismo a gênese do processo que alçou a razão ao trono de governo moral e transcendente do mundo. E de fato, no *Timeu* vemos claramente essa distinção entre a dimensão do ser e a do devir em analogia com a distinção entre razão/pensamento e opinião:

Temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que é aquilo que devém [*to gignomenon*], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca (2011, p. 32).

A razão é identificada nesse caso com o acesso ao “imutável”; na tradição platônica, ao mundo das Ideias. A opinião, estando sujeita à “irracionalidade dos sentidos” apreende apenas este mundo que devém, que está em movimento. Nessa obra, Platão, no entanto, demonstra certa cautela em relação a esse acesso à verdade e à dimensão do ser, e advertia que tendo em vista a limitação humana, era aconselhável se contentar com as “narrativas verossímeis”:

Mas se providenciarmos discursos verossímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil e não procurar nada além disso. (ibidem, p. 97)

Essa ressalva não deixa de ser curiosa, tendo em vista a distinção feita pela filosofia platônica entre os discursos verossímeis (*logos eikotas*) e as narrativas verossímeis (*eikota mython*). A narrativa (*mythos*) é o ponto de partida para a investigação, mas a forma como essa investigação se formaliza deve obedecer à modalidade de organização

analítica do *logos*. Platão, entretanto, não deixa de reconhecer certa limitação nessa forma de racionalidade acessível ao plano humano, ao plano da verossimilhança, e de reconhecer a importância do mito nesse equilíbrio discursivo. A tensão *mythos* e *logos* na filosofia platônica não é simples de ser resolvida e essa noção de *logos* ainda passará por muitas transformações, sendo apropriada em processo de continuidade e descontinuidade, até poder ser identificada com o que na modernidade foi alçado ao poder da racionalidade humana. Essa ascensão do conceito de racionalidade na cultura grega é inclusive contestada por alguns autores como sendo tributária apenas de um movimento filosófico, ou que tenha *per se* destituído a validade e a eficácia da linguagem do mito, revelando uma relação de pura contradição entre mito e *logos*. Jack Goody, por exemplo, pensa a questão *mythos-logos* aplicada ao contraste entre uma cultura oral e uma cultura em que a escrita tenha um papel mais relevante:

Uma sociedade oral não está desprovida de racionalidade, intelectualidade tampouco de sentido crítico. A diferença é que, pelo fato de não existir uma fixação escrita que permita, pelo menos, identificar o autor/criador de um determinado conteúdo intelectual, o contributo individual acaba por ser diluído pelo repositório coletivo, tornando-se *anonimamente* parte dele. Não existe nessa sociedade uma segmentação de opiniões que permita o confronto e o diálogo com uma *tradição intelectual*, visto que todos os contributos se apresentam incluídos numa mesma amálgama. A conservação dos conteúdos e respectiva autoria pela escrita permite criar uma pluralidade e comunhão de perspectivas diferentes sobre a mesma questão, o que corresponde ao progressivo desenvolvimento de uma *perenidade crítica*. As *opiniões*, por um lado, estão imunes à volatilidade do registo oral; mas, por outro lado, graças ao fato de continuarem disponíveis, permanecerão expostas à crítica. (Goody *apud* Lopes, 2014, p. 37).

O elemento formal da introdução da escrita é, portanto, fundamental para se pensar esse processo de fixação da contribuição intelectual e do campo da racionalidade como repositórios de conhecimento humano. A organização de uma tradição intelectual escrita é capaz de realizar certa separação e discernimento tanto de autoria quanto de perenidade, o que permite o escrutínio crítico. O que não significa dizer que a escrita inaugura a razão, mas que fixa no tempo uma certa modalidade de racionalidade que se expõe às operações de organização e separação que, por si só, já a retiram de um mundo do puro devir. A divisão filosófica entre razão e opinião formaliza e atribui valor à introdução desse elemento material, identificando a primeira com a imobilidade que permite a escrita e a segunda com a volatilidade do registro oral.

O historiador Eric Robertson Dodds, no livro *Os gregos e o irracional*, descreve a relação da cultura grega com os campos da irracionalidade, ao mesmo tempo em que

se estabelece uma tensão com o avanço de uma primazia da razão, muito associada à corrente socrático-platônica, mas também presente em outras linhas filosóficas, com suas diferenças e aproximações. Segundo Dodds, tanto para os epicuristas quanto para os estoicos, “a divindade deixou de ser sinônimo de poder arbitrário para se tornar, ao contrário, a incorporação de um ideal racional” (Dodds, 2002, p. 241). Zenão, fundador do estoicismo, afirmava que o intelecto humano é o próprio Deus, uma porção de substância divina em estado puro ou ativo” (ibidem). Jean-Pierre Vernant também descreve esse processo de mudança da relação da cultura grega com o divino no livro *Mito e Religião na Grécia Antiga*, no qual defende a tese de que o mito era a instância fundamental da religiosidade grega. Segundo o historiador, a tradição religiosa grega era transmitida de duas formas principais: pelas histórias contadas oralmente e passadas de geração em geração e pela voz do poetas. Com o desenvolvimento da história e da filosofia, porém, esse papel mitológico de intermediação com o divino se transforma: “Confrontada à investigação do historiador e ao raciocínio do filósofo, a fábula vê ser-lhe recusada, dada sua condição de fábula, qualquer competência para falar do divino de modo válido e autêntico” (Vernant, 2009, p. 13). Ao longo desse processo, vemos então dois princípios se descolarem da identificação com o divino: a arbitrariedade e a invenção fabular, ambas em favor de uma racionalidade que ordena e atribui valor de verdade às dinâmicas do mundo humano.

Essas mudanças, porém, nunca implicam rupturas simples, e as correntes filosóficas que mobilizam a noção de razão nessa passagem de uma Grécia arcaica à clássica possuem uma série de diferenças entre si, não sendo possível propriamente unificar o conceito de razão. Outro ponto relevante é que a tensão *mythos* e *logos* ainda permanece por muito tempo como motor do pensamento grego. No caso de Platão, Dodds afirma que o filósofo teria efetuado uma “hibridização” da tradição racionalista grega com as ideias mágico-religiosas remontando à cultura xamânica setentrional. A filósofa e pesquisadora Olgária Matos argumenta que, embora Platão compreendesse “todas as questões no tribunal da razão e todo o comportamento humano em termos de interesse pessoal racional, bem como dispunha da convicção de que até a *areté* (a virtude) era essencialmente uma técnica racional”, é possível dizer que “o recurso platônico a mitos e alegorias intervém todas as vezes que a lógica discursiva, o encadeamento analítico das definições em questões essenciais como deus, alma, vida futura, é insuficiente” (Matos, 1994, p. 5). Podemos considerar que Platão, apesar de

conferir ao intelecto a condição privilegiada do ser, vê com certa cautela a capacidade humana, confinada ao mundo das verossimilhanças, de acessar essa dimensão do ser e da verdade. No diálogo *O sofista* ele tenta lidar com o paradoxo do ser e não ser neste mundo de verossimilhanças pela figura da *participação*. Atribuir o não ser ao mundo do devir incorre em uma contradição básica, visto que uma vez enunciado, o não ser já tem um estatuto de existência. Essa suposta incoerência leva Platão a cometer o “parricídio” (ainda que parcial) em relação a Parmênides e sua doutrina da imobilidade do ser, afirmando que aquilo que está em movimento não é, mas *participa* do ser.

Já no que diz respeito à filosofia de Aristóteles poderíamos considerar um movimento mais decisivo em direção a uma identificação entre razão divina e racionalidade humana. Na *Ética a Nicômaco* o filósofo afirma: “o homem possui dentro de si algo divino – o intelecto – e até onde ele puder viver desta experiência intelectual, ele viverá como se não fosse mortal” (Aristóteles *apud* Dodds, 2002, p. 239). Há nessa sentença a alusão à vivência de uma “experiência intelectual” que diviniza o homem. Embora a filosofia aristotélica seja diretamente tributária do platonismo, Aristóteles teria percebido que a dialética platônica “só se comprometia com a certeza em última instância – o que conferia ao platonismo sua inquietação permanente e sua flexibilidade, deixando-o sob a constante ameaça do relativismo” (Aristóteles, *Os pensadores*, 2000, p. 16). Na sua *Metafísica*, faz a crítica à doutrina das ideias platônicas, que relegam o conhecimento confiável a uma instância muito distante do plano humano. O conhecimento platônico, na visão aristotélica, teria ficado reduzido a um movimento constante e paradoxal incapaz de produzir uma verdade, preso nas verossimilhanças. O filósofo então se lança em um projeto filosófico de construir instrumentos racionais mais seguros para organizar a ciência. Na perspectiva aristotélica, as sucessivas dicotomias colocadas por Platão não asseguram um rumo para uma conclusão irrevogável, o que ele tenta corrigir através da doutrina do silogismo. É com Aristóteles que a noção de racionalidade humana vai ganhando um lugar privilegiado, pois que, rejeitando a transcendência dos arquétipos desencarnados platônicos, entende o universal a partir de uma atividade intelectual humana, acessível a partir dos dados sensíveis da realidade submetida à adequada investigação científica. Suas cosmologias também se diferenciam: enquanto Platão explica a universo como uma obra de arte cujo autor seria um artesão divino, um demiurgo, Aristóteles atribui ao universo uma dinâmica de racionalidade interna. Deus, na filosofia aristotélica, se apresenta como

primeiro motor imóvel, “não cria o universo, que é eterno, nem sequer o conhece: é como um pensamento autocontemplativo, um pensamento que pensa a si mesmo” (ibidem). O movimento iniciado por Aristóteles, portanto, vai em duas direções: aproxima o senso de racionalidade do plano humano e, ao mesmo tempo, atribui à razão divinizada uma dimensão desencarnada. A razão divina está no homem, mas é o que há de menos humano em nós.

A fim de compreender melhor esse movimento de ascensão da racionalidade dentro do pensamento grego, talvez seja mais relevante, em vez de perguntar “o que é razão?”, indagar “o que pode a razão?” – ou ainda “o que pode o conhecimento fundado na razão?”. Michel Foucault, no trabalho realizado na *Hermenêutica do Sujeito*, mostrou que as formas de conhecimento que se desenvolveram na cultura grega, a partir do momento socrático-platônico, e na cultura helenística e romana até os séculos IV e V, na passagem para a ascensão da cultura cristã, esteve longe de constituir um caminho evolutivo do pensamento racional até se realizar plenamente na modernidade e suas ciências. Houve descontinuidades internas ao momento histórico – com diferenças que podem ser captadas nas correntes filosóficas platônica, estoica, epicurista e cínica – e em relação à passagem para o modo de racionalidade moderna. A análise foucaultiana investiga as relações entre conhecimento e verdade a partir do que filósofo chamou de “cultura de si”, buscando entender a genealogia do papel do sujeito no processo de conhecimento. A relação entre dois conceitos presentes na cultura grega orientam o trabalho: a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e conhecimento de si (*gnôthi seautón*). O autor sustenta a tese de que o preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”, que ganha força na filosofia socrático-platônica, teria um significado muito diferente do que teria para nós, a partir de uma leitura moderna do conhecimento. O conhecimento de si estaria, a princípio, muito mais ligado à ideia de cuidado de si. Não por acaso, inscrito do oráculo de Delfos, conhecer a si mesmo era sobretudo um movimento necessário para se comunicar com deuses. Era recomendável, ao consultar um oráculo, examinar muito bem a si mesmo e as questões a serem colocadas, cuidando para não procurar saber mais do que é capaz de compreender, tendo em vista a condição de mortal; era preciso cuidar para não cair na *hybris* do conhecimento. Conhecer e cuidar de si também nos ritos de purificação que antecederiam a comunicação com deuses através dos sacrifícios. Para aceder à verdade divina cabia fazer um trabalho sobre si mesmo, através de práticas e exercícios com o objetivo de transformar o sujeito. Essas práticas

não excluem, todavia, uma racionalidade – segundo Foucault, “o cuidado de si era um princípio de toda conduta racional em toda forma de vida ativa que pretendesse efetivamente obedecer ao princípio de racionalidade moral” no contexto da cultura grega, helenística e romana (2006, p. 13).

A filosofia socrático-platônica, porém, como mostra o filósofo francês, introduzirá uma nova dinâmica na relação entre cuidado de si e conhecimento de si. Sócrates é aquele que incita os outros a cuidarem de si, a ocuparem-se consigo mesmos, uma atividade que lhe foi confiada pelos deuses. Sobretudo nos diálogos *Alcibíades* e *Fédon*, analisados por Foucault, percebe-se que esse movimento de cuidado de si, incluindo e reintegrando as técnicas da cultura grega arcaica, está subordinado ao conhecimento de si, através de uma ascese racional: ocupar-se consigo mesmo, tornar-se consciente da própria ignorância, trabalhar o pensamento para conhecer o princípio, a essência das coisas (sua Ideia geral, não apenas sua especificidade) e então, acessando esta racionalidade, conhecer o elemento divino para reconhecer a si mesmo. O conhecimento do divino (que é uma certa racionalidade) é a condição para o conhecimento de si. O platonismo estaria assim localizado entre um saber espiritual e um saber de racionalidade, de conhecimento, entre o *mythos* e o *logos*, como viemos argumentando. Seu modelo de ascese racional constitui uma salvação para a alma e para a cidade, é um modelo espiritual, racional e político: é preciso cuidar de si, conhecer a si mesmo, reconhecer o divino em si para bem governar os outros, para bem governar a cidade. Ainda não temos aí uma tensão entre legitimidade do saber e legitimidade do poder. Pode-se dizer que o modelo platônico aspira a uma totalidade.

Nos cínicos e nos estoicos, há também um trabalho sobre si a ser feito para aceder ao conhecimento verdadeiro, a partir de um modelo de racionalidade, mas que, ao contrário da filosofia socrático-platônica, encontra-se muito mais perto da natureza. Não havia uma escolha a ser feita, entre o conhecimento de si e conhecimento da natureza; pelo contrário, era através de certas “relações de laços recíprocos” entre um e outro que se poderia melhor aprender a arte de viver. Nos estoicos, sobretudo em Sêneca e suas *Questões Naturais*, a razão é divinizada; a razão humana é tratada como tendo as mesmas propriedades e a mesma função que a razão divina. Esta razão divina está, porém, muito mais identificada à natureza e sua ordem de funcionamento. Por isso conhecer a natureza é conhecer a si mesmo. Não se trata, como em Platão, de conhecer um princípio mais geral e essencial que não está encarnado. Não se trata de um modelo

de ascese, mas de *consortium dei*, ou seja, se trata de viver em conaturalidade ou em cofuncionalidade com deus, que apresenta sua ordem, sua racionalidade na natureza. Vemos que Sêneca se diferencia do modelo platônico também no que diz respeito às aspirações políticas, ao senso de totalidade, pouco relevante no caso estoico. Em *Questões Naturais*, Sêneca afirma: “O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito de cidade, mas direito de natureza” (Sêneca *apud* Foucault, 2006, p. 322). A contraposição entre o “direito de cidade” e o “direito de natureza” demonstra esse afastamento da questão política, o que não significa a ausência de uma dimensão ética, de relação com o outro. No entanto, se há um modelo mais próximo da totalidade, no caso de Sêneca, ele está presente na natureza e em sua ordem divina, uma racionalidade que não necessariamente se equaciona com um modelo político, como em Platão. De todo modo, as práticas do cuidado e do conhecimento de si nos estoicos, como demonstra Foucault, visam uma “autofinalização” da relação a si, sem constituir um modelo total, embora trabalhem ainda como uma ideia de “razão divina”.

Esta racionalidade associada ao cuidado de si, na cultura grega, helênica e romana, estava associada não só a proposições filosóficas, que podem variar de uma linha de pensamento a outra, mas também diz respeito a um certo número de práticas, exercícios sobre si que objetivavam, ou melhor, que subjetivam o conhecimento a partir de um trabalho de modificação, transformação de si. Foucault identifica então uma diferença entre os exercícios espirituais que marcam a filosofia até então e o método intelectual, que marca o pensamento ocidental a partir de Descartes.¹⁴ Nos exercícios espirituais o pensamento trabalha sobre o movimento livre de representações que se dá na mente; no método intelectual, há “uma “decisão voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações”, representações essas que só serão aceitas se seguirem determinado encadeamento lógico, levando a conclusões indubitáveis, com menor grau de hesitação possível. Ou seja, o exercício espiritual trabalha com o que ocorre ao pensamento, com o que ele é capaz de produzir, e só então, a partir daí, se faz um trabalho ativo sobre si e sobre o mundo. O método intelectual, ao contrário, institui

¹⁴ Aludimos aqui ao *gesto* cartesiano e a corrente de que se inaugura a partir de seu pensamento, mais do que ao próprio Descartes. Como destaca Foucault as “meditações” do filósofo ainda possuem laços com o método espiritual, embora se prestem a outros efeitos e apropriações históricas. Há, portanto, uma linha de continuidade e outra de descontinuidade.

primeiro uma lei e uma lógica dentro da qual o que o pensamento é capaz de produzir deverá se adequar.

Essa diferença é fundamental para pensar a virada que se dará na modernidade, sobretudo a partir do século XVII, sobre o modo de racionalidade ocidental. A este conhecimento fundado em uma “cultura de si”, de trabalho sobre a transformação do sujeito, Foucault chamará de saber de espiritualidade. Por espiritualidade, no contexto grego, helenístico e romano, Foucault entende:

O conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias e conversões do olhar, as modificações de existência, etc, que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (...) A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois tal como ele é, não é capaz de verdade” (Foucault, 2006, pgs 18 e 19).

Um saber de caráter espiritual é, portanto, um conhecimento que, em primeiro lugar, não trabalha apenas com um método intelectual, mental, mas com práticas e experiências. Em segundo lugar, trata-se de um saber que se funda na experiência do sujeito e “no ser mesmo do sujeito”, na abertura para sua transformação, realizada a partir de um trabalho sobre si. A racionalidade colocada em jogo neste caso pode até ser identificada ao plano divino, mas não está dada de antemão pela “condição humana”, pela natureza da inteligência. O acesso à racionalidade divina, através de um trabalho sobre si, é o que modifica o sujeito e o que permite o acesso à verdade. E a verdade, alcançada pelo trabalho sobre si, como afirmou Foucault, “é o que ilumina o sujeito, o que lhe dá beatitude, a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma” (ibidem).

A mutação que ocorre no interior do que o autor chamou de “momento cartesiano” foi uma progressiva “dessubjetivação” do conhecimento e suas condições de espiritualidade. A razão divina permanece em jogo, mas é aquilo que, identificada à razão humana, permite o conhecimento “objetivo”. A racionalidade humana tal como

ela é permite o conhecimento do mundo – “o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (2006, p. 22). Ou seja, as pretensões da razão se voltam para conhecer o mundo, a natureza, os outros. Ela não é mais capaz de iluminar ou oferecer tranquilidade de alma, transformação de si. Foucault, apesar de identificar essa mutação com mais força no século XVII, com Descartes, cita, no pensamento grego a “exceção de Aristóteles”, que como viemos argumentando, já constitui uma descontinuidade no conceito de razão, operando um movimento duplo: identificação da razão divina com a racionalidade humana e, ao mesmo tempo, abstração e objetificação da razão. Vimos que nos estoicos, por exemplo, a razão divina estava mais identificada ao funcionamento da natureza; no caso de Platão a razão divina é remetida à Ideia, que não é plenamente acessível ao humano, embora se possa fazer o trabalho sobre si, ascese racional para estar mais próxima de seus princípios.

A exceção aristotélica, segundo Foucault, não encontrou continuidade no pensamento grego, mas não por acaso fundamentou a escolástica e a teologia medieval. Segundo Foucault, antes que a ciência realizasse de maneira mais decisiva a marginalização desse saber de espiritualidade do pensamento ocidental, foi a teologia cristã a primeira a entrar em conflito com a espiritualidade, sobretudo no período entre os séculos VI e XVII. Esta teologia fundou um tipo reflexão racional que realizou a correspondência entre um “deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecimento, sob o amparo da fé” (2006, p. 36) e abriu caminho para liberação do pensamento filosófico das condições de espiritualidade. Esta liberação, iniciada pelo tipo de racionalismo da teologia cristã (não sem conflitos internos) se catapultou na virada cartesiana e nos empreendimentos filosóficos e científicos dos séculos XVII e XVIII. A filosofia do século XIX, porém, seguindo a linha de pensamento foucaultiana, teria tentado recolocar ou repensar as estruturas de espiritualidade ao reintroduzir a questão do sujeito e sua transformação necessária para ter acesso à verdade. Dois casos paradigmáticos desta reintrodução das condições de espiritualidade seriam o marxismo e a psicanálise. O marxismo, grosso modo, através do problema da alienação, coloca o trabalho de consciência que sujeito deve fazer para levar a cabo a revolução, ainda que este seja um trabalho coletivo. A psicanálise, ao colocar o problema do inconsciente, retira do sujeito sua condição de verdade *a priori*; também neste caso há um trabalho de consciência a ser realizado pelo sujeito para se liberar, ainda que parcialmente, de auto-

ilusões. De algum modo, ainda, o sujeito permanece opaco a si mesmo, um território pouco confiável para o conhecimento seguro, indubitável, verdadeiro. Não é por acaso que no debate contemporâneo sobre o negacionismo a que fizemos referência anteriormente, a psicanálise tenha sido incluída no território “pós-moderno” que não crê na inalienável capacidade humana de verdade, de produção do conhecimento verdadeiro da ciência. A questão, porém, não é a incapacidade de verdade da mente humana, mas o trabalho sobre o sujeito que deve ser feito para que ele se torne capaz de verdade; o fato de que essa condição não está dada de antemão. Esta é uma questão, como argumenta Foucault, do século XIX, não necessariamente do que se tem chamado de “pós-modernidade”. A ciência precisou, todavia, para se constituir, não colocar em dúvida o sujeito como um território de produção do conhecimento verdadeiro. O método da dúvida radical cartesiano chegou a uma certeza: pensar garante a existência. O método científico precisou também abrir mão da aspiração de, no processo do conhecimento, transformar o sujeito. O conhecimento age sobre o mundo, não sobre o sujeito. Se age sobre o sujeito, pode ser considerado falso. De acordo com a reflexão proposta em *Hermenêutica do Sujeito*:

Se é verdade, como dizem todos os cientistas, que podemos reconhecer uma falsa ciência pelo fato de que, para ser acessível, ela demanda uma conversão do sujeito; se podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade, não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, reencontramos de maneira muito forte e muita nítida, alguns elementos, ao menos algumas exigências, da espiritualidade (2006, p.39).

O tipo de conhecimento e de racionalidade que a ciência coloca no campo do falso, segundo Foucault, é o que demanda uma transformação, uma conversão do sujeito. O termo conversão nos remete imediatamente ao campo religioso, sobretudo cristão. O estudo realizado pelo filósofo, no entanto, ressalta que a conversão não é apenas uma ideia religiosa, mas também moral e filosófica que atravessa as práticas do cuidado e do conhecimento de si ao longo da tradição grega, romana e helenística. Nos textos socrático-platônicos, a conversão aparece como um processo de ascese racional – o sujeito primeiro se desvia do mundo das aparências, em seguida faz um retorno a si, constatando a própria ignorância, para então, pelo ato da reminiscência, conhecer as essências, a verdade. No contexto romano e helenístico, a expressão “converter-se a si”

será encontrada em Marco Aurélio, Plotino e Sêneca, mas não consistirá precisamente em uma ascese e, sim, em um trabalho sobre si realizado na imanência no mundo, sem se remeter a outro plano a ser alcançado. Converter-se a si, neste caso, realiza uma liberação em relação ao que não se é capaz de dominar para se concentrar, enfim, no que o sujeito pode dominar. Não se trata propriamente de uma liberação em relação ao corpo e ao mundo das aparências. Trata-se, como chamou Foucault, de uma “adequação de si para consigo” para a qual os exercícios, as práticas, os treinamentos espirituais serão mais decisivos do que o conhecimento na forma mais abstrata, como é o caso do platonismo. Embora o cuidado de si ainda desempenhe um papel relevante na ascese platônica, ele se destina a encontrar esse grau maior de abstração do conhecimento das essências. Quando se trata da conversão na tradição cristã, sobretudo nos séculos III e IV, conforme a análise foucaultiana, o sujeito terá que passar por uma ruptura interna, uma “súbita mutação” que envolve a renúncia de si, em uma dinâmica de morte, redenção e renascimento. Foucault não se detém nesse ponto de reflexão, mas podemos distinguir nesses três tipos de conversão modos de racionalidade diferentes. No modelo platônico, a conversão se apoia em um razão que se utiliza das práticas espirituais, mas tende à abstração, a uma aproximação maior com o método intelectual, embora ainda não realizado em sua plenitude. Na conversão helenística e romana, trata-se de uma racionalidade apoiada na experiência, nas práticas. No caso cristão, a racionalidade está presente no tipo auto-exegese que deverá ser feita pelo sujeito para renunciar a si mesmo, porém, o ato de ruptura provocado pela conversão tem um grau de emoção e de afeto que não está presente nas demais linhas de pensamento. Este é, inclusive, um aspecto levantado por Charles Taylor, em seu livro *Uma era secular*, sobre uma tensão interna ao cristianismo, no que diz respeito à assimilação do pensamento grego, à teologia. O conceito filosófico de um deus impassível, puramente racional, era difícil de ser conciliada com a imagem de Cristo e sua paixão na cruz. Segundo Taylor, esse foi um dos motivos para os conflitos teológicos sobre a identificação total de Cristo com Deus, que buscaram ser resolvidos pela doutrina da Trindade.

Como vimos, todo processo de conhecimento que envolva uma conversão do sujeito, seja mobilizado por que tipo de racionalidade for, será rejeitado pelo método científico, que precisará da garantia de estabilidade do sujeito cognoscente. Este conhecimento de espiritualidade, entretanto, como viemos argumentando, não é um conhecimento desprovido de racionalidade. Antes de compreender como a ciência

tornou hegemônica ou, ao menos, digna de verdade, um determinado tipo de razão na história do pensamento ocidental, precisaremos analisar a zona de impureza e indiscernibilidade inicial em que ela se desenvolveu.

O período do Renascimento (entre os séculos XVI e XVII, com alguma imprecisão e divergência entre os historiadores) foi considerado a aurora das Luzes, que se consagrariam de fato no século XVIII e viriam a libertar o homem do jugo das transcendências e superstições, tendo como heroína épica a Razão. O movimento renascentista recuperou em larga medida a filosofia clássica grega, notadamente o platonismo, recusando por outro lado o aristotelismo que influenciou a escolástica. Essa teleologia em direção às Luzes, porém, possui algumas fissuras e incongruências já detectadas por alguns pesquisadores, no que diz respeito a uma ruptura clara com a concepção popular das “trevas” da Idade Média. A caça às bruxas, por exemplo, operada pela Santa Inquisição da Igreja Católica ficou no imaginário histórico como epítome dos últimos suspiros dessa suposta “Idade das Trevas”, mas se consultarmos fontes históricas, tal fenômeno ocorreu no início do Renascimento e da Reforma, entre os anos 1450 e 1750. Silvia Federicci, no livro *O calibã e a bruxa*, ressalta que, apesar de ter sido capitaneada pela Igreja Católica, a inquisição contou com ativa participação de autoridades não religiosas – uma incipiente classe burguesa e estados centrais – que viam no movimento um mal necessário para extirpar a velha consciência supersticiosa e dar lugar à consciência nascente mais afinada com uma racionalidade incompatível com a manipulação mágica da natureza e certa autonomia na gestão dos corpos por práticas de cura dominadas pelas mulheres. Mas se as práticas de magia popular eram condenadas como superstições a serem superadas, o mesmo Renascimento viu emergir o movimento da magia renascentista, um dos movimentos eruditos fundamentais para a formação intelectual deste período inicial da Idade Moderna, combinando a recuperação de teólogos e filósofos como Moisés, Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Platão e Hermes Trismegistus, fundamentos da magia natural e práticas da alquimia. A historiadora Frances Yates afirma que o destaque dado ao sol no ambiente hermético-neoplatônico da época foi um dos fatores que pode ter induzido Copérnico a postular a tese de que o sol era de fato central em nosso sistema: “seja como for, a descoberta de Copérnico veio à luz com a benção de Hermes Trismegistus, graças a uma citação da famosa obra na qual Hermes descreve o culto egípcio ao sol, na mágica religião desse povo” (Yates, 1983, p. 79).

Até mesmo Isaac Newton, considerado o pai da física moderna e do novo modelo mecanicista de natureza, teve recuperada no século XX por alguns pesquisadores a sua ligação com círculos herméticos e experimentos alquímicos, associações que ele fez questão de manter em sigilo durante sua vida. Especula-se inclusive que a intuição que o moveu a propor a gravitação universal tenha sido influenciada pela ideia da ação à distância, princípio da ação mágica por ele experimentado nos círculos herméticos e alquímicos. Como mostra Marcelo Gleiser, em seu livro *O fim da terra e do céu*, Newton passou boa parte de sua vida tentando datar eventos bíblicos e desenvolver um método quantitativo para a interpretação das profecias, localizando-as na história da humanidade. Em uma publicação póstuma, de 1733, intitulada *Profecias de Daniel e o Apocalipse*, Newton afirmou que as profecias “argumentam convicentemente que o mundo é governado pela Providência” (Gleiser, 2011, p. 53). Johannes Kepler, que formulou leis da mecânica celeste que desempenharam um papel relevante na física newtoniana, chegou a receber um título de profeta devido a sua atuação como matemático e astrólogo imperial. Segundo Yates, ele também foi bastante influenciado pelo hermetismo e seu conceito de correspondência – em sua obra *Harmonia do Mundo*, há diversas referências a Hermes Trismegisto. Para Kepler a harmonia seria “uma categoria primária da existência que permitia a experiência do mundo e o acesso à mente de Deus” (Job, 2012, p.22). Outro importante nome do renascimento, influenciado pelo hermetismo, foi Paracelso, considerado um pioneiro da “revolução médica” e pai da toxologia. A observação dos ciclos da natureza fundava seu entendimento do corpo humano, revelando mais uma vez o princípio de correspondência entre macrocosmo e microcosmo do hermetismo. Giordano Bruno, escritor de *Tratado de Magia*, é também um dos homens no limiar entre magia e ciência a ser destacado no movimento renascentista. Morto pela Inquisição, também influenciado pelo hermetismo e pelo neoplatonismo, concebeu em sua obra um universo anímico, infinito, eterno e descentrado, uma cosmologia que teria influenciado Galileu Galilei em suas descobertas posteriores. O hermetismo, esta filosofia disseminada quase de forma generalizada nos movimentos renascentistas, segundo a historiadora Frances Yates, teria surgido em textos no período helenístico, entre os séculos II e III d.C, embora a mitologia propagada pelo renascimento atribua a ele uma origem mais remota.

A magia era, nesse momento histórico, a forma mais proeminente de conhecimento da natureza. Segundo o historiador Stuart Clark, a ciência instaurou

novas regras para o desenvolvimento desse conhecimento, que, como *experiência*, já estava dado na magia: “O radical ceticismo, quando finalmente chegou, não foi uma vitória do conhecimento sobre a ignorância, mas um corolário de conhecer a natureza segundo regras diferentes. Até chegar a esse ponto, a demonologia funcionou tão bem quanto qualquer outro ramo da física” (Clark *apud* Job, 2012, p. 11). Os princípios de causalidade mágica estariam divididos, de acordo com o pensamento da época, entre sobrenaturais e preternaturais. Os primeiros seriam de origem divina e estariam envolvidos na operação dos milagres; os segundos seriam de origem demoníaca. A magia de origem demoníaca não seria capaz de alterar as leis naturais, mas as conheceria plenamente e atuaria nos limiares das leis naturais (*ibidem*). O atributo de conhecer plenamente as leis da natureza sem alterá-las milagrosamente, mas atuando sobre elas, é bem próximo do anseio científico. Não por acaso, os poderes eclesiásticos os consideram demoníacos.

O movimento da magia renascentista guiava-se por princípios transcendentais, mas buscava ao mesmo tempo um afastamento da metafísica escolástica e do aristotelismo, seguindo uma lógica da potência humana em manipular a natureza. Nicolau de Cusa, por exemplo, um dos primeiros filósofos do humanismo renascentista, defendia a necessidade de superar o aristotelismo e seu princípio de não contradição. É também contra a visão aristotélica de cosmos, contra as quais as descobertas de Galileu se voltam, destituindo a então divisão entre mundo sublunar (mutável e finito) e supralunar (imutável e infinito). Essa hibridização herética entre magia, religião, razão e conhecimento científico produzida pelo Renascimento foi vista frequentemente não como um indicativo que demonstra a impureza do real processo de conhecimento, mas como um estágio “de confusão inicial”, como a pré-história da vitória do método científico, enfim purificado dos delírios do antigo paradigma. O historiador da ciência Alexandre Koyré afirma que essa mistura operada pelo Renascimento entre saberes racionais e magia indicava uma “carência de sínteses teóricas”:

Depois de ter destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélica, a Renascença se viu sem física e sem ontologia, isto é, sem possibilidade de decidir, de antemão, se alguma coisa é possível ou não. (...) Uma vez essa ontologia destruída, e antes que uma nova ontologia, elaborada somente no século XVII, seja estabelecida, não se dispõe de critério algum que permita decidir se a informação que se recebe de tal ou qual “fato” é verdadeira ou não. Daí resulta em uma credulidade sem limites (Koyré, 1991, p.47).

Ou seja, “a informação verdadeira” não vem propriamente dos fatos, mas do critério estabelecido por uma ontologia que garante a separação entre o que é pensável como verdadeiro e o que então fica de fora dos domínios do pensamento. Essa operação é bem próxima do que Foucault chamou de “método intelectual”, que estabelece *a priori* uma lei ou sistema para tornar inteligível as representações ou fenômenos observados. A magia pode ser considerada, ainda, herdeira ou mais próxima do exercício espiritual, que trabalha com as representações ou os fenômenos tal como são, para então extrair deles uma ordem. A questão colocada pelo método intelectual é que, a partir de então, o que está fora dos domínios de um certo método de pensamento passa a ser o que está fora dos domínios do real. A ciência passa a ser não só um critério de estabelecimento do que é pensável e explicável, mas do que tem status de realidade e verdade. O século XVII chega então com o triunfo sobre a confusão impura da aurora renascentista. O método científico estabelece novas bases para a razão que tinha sido conceituada pela filosofia grega. O caráter dessa vitória pode ser bem compreendido na frase de Francis Bacon, considerado um dos fundadores da ciência moderna: “o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (Bacon *apud* Adorno e Horkheimer, 1985, p. 20). A natureza desencantada é a natureza que não pode agir sobre o sujeito, este sim, a partir de então, o que detém a vida e a consciência que agem sobre a natureza, inerte.

Com Hume, Descartes, Locke e Kant, teóricos do conhecimento referenciados como o ponto de partida para uma epistemologia moderna, “a prática científica pretende dizer-se prática objetiva, extensiva, de direito, ao conjunto dos campos de saber positivo” (Stengers, 2002, p. 19). Segundo Stengers, a modernidade vai criando uma operação que submete os fatos a uma “etiqueta de cientificidade”: “o cientista se transforma em um representante acreditado de uma conduta em relação a qual toda forma de resistência poderá ser considerada obscurantista ou irracional” (ibidem, p. 20). É um processo gradativo, portanto, em que é a razão que se subordina à ciência, mais do que a ciência à razão. Essa subordinação se dá, no caso, em relação a um certo modelo de legitimidade do saber e formas instituídas de poder. Tal movimento fica claro no argumento desenvolvido por Karl Popper no livro *A lógica da descoberta científica*, publicado em 1934, no qual defende a tese de que a ciência não se enquadra numa

definição “natural” de racionalidade, uma vez que a lógica já não é suficiente para traçar as conclusões e é perfeitamente possível que o cientista incorra em contradições a fim de “imunizar a teoria” segundo a qual fatos podem ser explicados. Quando Koyré afirma que o Renascimento carecia de “sínteses teóricas” e de uma ontologia à qual referir os critérios de verdade é desse procedimento paradigmático e modelar que está tratando. Essa operação também será muito bem exemplificada, já na segunda metade do século XX, por Thomas Kuhn e sua teoria do paradigma, um modelo prático e teórico segundo o qual se definem “as questões legítimas e os critérios pelos quais são identificadas as respostas aceitáveis” (ibidem, p. 8). De acordo com Stengers, é pelo fato de o paradigma “não ser objeto de um recuo crítico que os cientistas são capazes de abordar com confiança os fenômenos mais desconcertantes, desvendando-os sem vertigem pelo modo da semelhança com seu objeto paradigmático” (ibidem). Na perspectiva da autora, para Kuhn o paradigma funciona como um acontecimento, criando o que vem antes e depois, “um acontecimento raro, pois ele consiste na descoberta de um modo de apreender, de dizer e de fazer que estabelece uma relação de forças singular com o campo do fenômeno correspondente” (ibidem, p. 39). Numa escala mais ampla, o modelo do paradigma de Thomas Kuhn se relaciona com o que Foucault chamou (e articulou de forma crítica) de regime de verdade, o conjunto de pressupostos segundo os quais um discurso, e não outro, é capaz de emergir e ser legitimado em determinado tempo (e não outro). O problema da legitimidade e da verdade também fica claro no que tange à suposta ontologia do cientista como ator social, conforme argumenta Isabelle Stengers: “a questão não é como ser um cientista, mas como se reconhece um cientista” (ibidem, p. 25). Ou seja, trata-se de uma ontologia de um saber que se define por aquilo que ele não é, por exclusão constitutiva. E quem define o campo de onde outros estarão excluídos, relegados então à falsidade, é o paradigma, o sistema, a lei, constituintes do território do “pensável”.

A ciência vai, portanto, ascendendo a um lugar privilegiado de saber não só erguendo os muros dos laboratórios e das universidades, mas também tecendo uma relação com o “senso comum” e o público em geral, traçando os parâmetros de mediação entre verdade e real, na nascente sociedade disciplinar. A medicina é um caso paradigmático da maneira pela qual as pessoas comuns são convocadas a aderir aos valores da ciência, especialmente significativa no momento atual em que os protocolos científicos e médicos são o principal recurso (ainda que estejam sendo constantemente

questionados) para lidar com a aleatoriedade e irracionalidade de um vírus (covid-19) que se impôs também como um acontecimento, instaurando seu antes e depois. Segundo Isabelle Stengers, a medicina científica começa quando os médicos descobrem que nem todas as curas são equivalentes. A cura singular deixa de ser o objetivo principal da medicina, que passa então a se concentrar numa relação de verdade entre a causa e o efeito (cura). De acordo com pesquisadora belga, a medicina científica é uma prática que se define contra os charlatães, aqueles que tomam o efeito como prova. O mal-estar provocado pelos charlatães, argumenta a autora, está no poder, por eles atestado, que a ficção parece ter sobre os corpos: “A medicina científica solicita ao público que compartilhe de seus valores pede que resista à tentação de curar pelas más razões” (Stengers, 2002, p. 21). A medicina, porém, como se sabe, é anterior ao método científico, sua ligação privilegiada nem sempre foi com a ciência. Ainda no curso da *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault lembra que a filosofia grega, desde o platonismo, mas, sobretudo, em associação com o cuidado de si, no período helenístico, foi concebida em uma relação privilegiada com a medicina. Para Epicuro, filosofar é “cuidar-se, curar-se segundo a verdade” (Foucault, 2006, p.119). O filósofo seria para a alma o que o médico é para o corpo. Medicina e filosofia também teriam o mesmo arcabouço conceitual, centrado nas reflexões acerca *pathos*, as paixões que adoecem o corpo e alma. A filosofia antiga seria, como propõe Foucault, uma prática de si que pode ser análoga a uma operação médica. A noção grega de *therapeúein* (terapêutica) teria três significados fundamentais: “realizar um ato médico cuja destinação é cuidar-se, curar-se; atividade do servidor que obedece às ordens e que serve a seu mestre; e prestar um culto” (ibidem). A verdade, cujo acesso era realizado por uma *prática* filosófica, era, sobretudo, o que é capaz de curar o sujeito. Com a medicina científica, já no paradigma moderno, não basta que a verdade cure o sujeito; é preciso que ela cure pela *boas razões*.

Este é um dos casos em que a crítica deve ser recuperada à luz das tensões e urgências do tempo presente. Mesmo diante da imprevisibilidade catastrófica que a pandemia impôs, esse modo de racionalidade científica como única ferramenta possível para mediar o problema tem sido incessantemente questionado. Talvez não seja, todavia, apesar da imprevisibilidade catastrófica, mas *por causa* dela que a abordagem científica esteja sendo colocada em xeque. É justamente na imprevisibilidade catastrófica que a precariedade do método revela o que era antes obnubilado pela

estrutura de legitimidade do poder, agora fissurada pela permanente sensação de abalo sísmico na nova correlação de forças entre instituições de saber, redes de comunicação e política. Na tentativa de proteger os últimos graus de bom senso na virada temporal que estamos vivendo, não devemos perder de vista as fragilidades daquilo que se busca preservar e que se deixam explicitar durante o processo. O que não significa, é claro, como se diz popularmente, jogar o bebê fora junto com água suja do banho. Se a singularidade da cura deixou de ser o objetivo principal da medicina para dar lugar a uma certa relação com a verdade, não foi só por vaidade epistemológica ou desejo de poder, mas também por uma virada de correlação de forças provocada pelo surgimento da sociedade disciplinar, muito bem explorado e trabalhado por Michel Foucault. Quando a gestão da vida de um vasto número populacional passa a ser uma prioridade de Estado, a medicina já não pode se ocupar somente da singularidade da cura, mas deve, sobretudo, realizar a sistematização da regularidade dos efeitos pelas causas apropriadas, capazes de serem estendidas ao maior número de pessoas possível. A questão é que agora estamos vivendo uma outra virada de correlação de forças e o desafio se impõe através da pergunta sobre como não deixar que a reinserção do problema da singularidade da cura (que explicita a fragilidade do método) seja sequestrada pela fragmentação discursiva que massacra uma possível visão coletiva. A questão não seria, portanto, demonstrar a mentira dos efeitos (uma possível cura singular por causas ou agentes não “comprovados cientificamente”), mas a insuficiência ética dos efeitos puros e individuais quando se trata de uma política de Estado. Voltando à argumentação de Stengers, a conduta experimental científica exige “a criação de corpos com poder de dar testemunho da diferença entre as verdadeiras causas e as aparências destituídas de interesse” (2002, p. 22). A questão que se impõe no tempo presente é como abandonar a disciplina dos corpos pela conduta da verdade, sem abandonar uma conduta interessada pelo que é capaz de cuidar da vida como experiência singular e comum. O questionamento da credibilidade científica, como vemos, está também ligado a uma desconfiança e percepção de insuficiência da ação disciplinar do Estado. Endereçar melhor este problema não consistiria, portanto, em purificar a ciência de correlações espúrias com a política, a filosofia e o grau de “subjetividade” implicado no método, mas revelá-las a fim de que os sujeitos/objetos de seu empreendimento possam se ver implicados em seu projeto.

Segundo a filósofa belga, as ciências modernas (que têm sua gênese comumente atribuída a Galileu) implicam um novo tipo de verdade fundamentalmente associada à pergunta “isto é científico?” e consagra um novo uso da razão que não tem propriamente a ver com um uso “mais racional” da razão, mas com “a demarcação dos territórios fortificados contra o poder da ficção” (ibidem, p. 60). O “acontecimento galeliano”, de acordo com Stengers, inventa um modo de acessar os fenômenos que define um “como” (a explicação propriamente dita) e um “porquê” que acaba ficando como um excedente, um resto, destinado aos outros, aos filósofos e pessoas comuns que não estão autorizados a participar da discussão do “como”. Mas se essa crítica às ciências pretensamente “objetiva” foi possível, com todas as implicações contemporâneas que ela acarreta, foi porque esse excedente, esse resto destinado aos porquês inventou para si um outro campo epistemológico que também não tem, por sua vez, nenhuma prerrogativa de transparência (embora existam tentativas): as ciências humanas. Esse é o campo que vamos explorar no próximo tópico.

2.2 As ciências humanas e a partilha epistemológica do sujeito

A gênese do que chamamos aqui de modernidade pode ser um tanto difusa, considerando as várias linhas de pensamento e a historiografia que sobre ela se debruçaram. Stengers e outros pesquisadores atribuem a Galileu, nos limiares do século XVII, a emergência da ciência moderna. A historiografia tradicional localiza no Renascimento, seguido pela Reforma, os primeiros passos rumo às luzes da modernidade até se catapultar definitivamente com as revoluções do século XVIII. Seja como for, entre o Renascimento e o início do século XX inúmeras transformações ocorreram, entre continuidades e descontinuidades, podendo se dividir o período tanto em primeira (século XVII ao século XIX) e segunda modernidade (século XIX a meados do século XX) ou em uma idade clássica e uma idade moderna. Para Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*, há “duas grandes descontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta de meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade” (Foucault, 1999, p. 13). A descontinuidade que Foucault situa nesse início de século XIX está ligada a uma “historicidade profunda que penetra no coração das coisas” – quando a História se torna o espaço onde todo o ser vem ao conhecimento – e ao nascimento do campo epistemológico das ciências humanas, ao qual se atribui, na perspectiva foucaultiana, a invenção do homem, que não é mais do que, em um suas

palavras, “uma brecha no nosso saber (...) uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, que desaparecerá desde que este tiver encontrado uma nova forma” (ibidem, p. 15). Aqui vemos claramente um núcleo fundamental do pensamento foucaultiano, que propõe ressaltar que o saber produz aquilo que deseja conhecer. Segundo o autor, a descontinuidade que se cria nessa passagem histórica vai de uma homogeneidade do saber (da análise da representação ao tema da *mathêsis universalis*) característica da época clássica a um movimento de fragmentação do campo epistemológico a partir do século XIX.

De acordo com Foucault, a *episteme* moderna ocidental pode ser dividida em três domínios: ciências matemáticas e físicas (“para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes e verificáveis”); ciências da linguagem, da vida, da produção e da distribuição de riquezas (estabelecem relação entre elementos descontínuos, mas análogos, de maneira que elas formem “relações causais e constantes de estrutura”); reflexão filosófica, que fica com a tarefa de definir o fundamento das empiricidades e compõe com as ciências matemáticas “o plano comum da formalização do pensamento”. As ciências humanas, por sua vez, surgem no espaço *entre* esses três domínios; são ao mesmo tempo excluídas de um pertencimento formal a um dos três campos e pertencentes a eles enquanto dimensão que transita entre esses saberes e os articula. Segundo Foucault, essa “repartição nebulosa” das ciências humanas faz com que elas pareçam simultaneamente “como perigosas e em perigo” (1999, p. 372). Apesar da precariedade do seu dispositivo de localização e demarcação, elas estabelecem para si três regiões epistemológicas: a região psicológica (cruzada com a biologia); a região sociológica (cruzada com a economia); e a região da linguagem (cruzada com a filologia).

Essa região psicológica talvez tenha sido privilegiada nesse *modus operandi* de articulação, tendo em vista, como o próprio Foucault salienta, que as ciências humanas sempre buscaram se aproximar dessa região do inconsciente, não necessariamente como a região própria da psique delimitada pela psicologia, mas como esse domínio oculto da cultura, aquilo que rege as relações sociais, econômicas, políticas, mas que não é capaz de ser plenamente acessado pela consciência dos sujeitos individuais e acaba se constituindo como um sujeito oculto, uma racionalidade dissimulada por trás da racionalidade mesma, um sujeito-sistema ou sistema-sujeito. Como argumenta o filósofo, “em relação à consciência de uma significação, o sistema é, na verdade,

sempre inconsciente, pois que já estava lá, antes dela, pois é nele que ela se aloja e a partir dele que ela se efetua; mas isso porque ele fica sempre prometido a uma consciência futura que talvez jamais o totalizará” (ibidem, p. 387). Nesse ponto entra também a consciência histórica, tão cara ao século XIX, essa promessa de que estabelecer determinada relação com o tempo nos permite acessar um nível de realidade que a pura imediatez ignora. Levando em consideração, entretanto, que as análises não podem se destacar de seu próprio tempo presente (a não ser como promessa futura, conforme destacamos anteriormente), as ciências humanas estão sempre lidando com um desejo de transparência do pesquisador em relação a seu objeto, um movimento que se julga capaz de vislumbrar a ilusão que os outros, habitantes do mesmo terreno ficcional, não foram capazes de ver:

As ciências humanas, ao tratarem do que é representação (sob uma forma consciente ou inconsciente) estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade. São, portanto, sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental (...) há o projeto de reconduzir a consciência do homem às suas condições reais (...) uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento do não consciente é constitutiva de todas as ciências do homem (Foucault, 1999, p. 389).

Nesse trecho, Foucault aponta para a contradição inerente ao campo das ciências humanas já que o sujeito do conhecimento é também o objeto do conhecimento, portanto não há *a priori* posição de transparência possível. É necessária, como o autor aponta, certa mobilidade transcendental para acessar o que a experiência comum não permite ver. No caso do cientista no laboratório, é preciso criar o conjunto de artifícios que lhe permite acessar a natureza por sua realidade objetiva; segundo Stengers o laboratório é um dispositivo de *poiesis* com a singularidade de permitir que seu autor se retire da cena. O pesquisador das ciências humanas, no entanto, embora não produza artificialmente seu campo, também precisa se retirar da cena e está frequentemente na posição transcendente de um deus *ex machina*, aquele que pode revelar, se não as leis objetivas da natureza, a natureza oculta do real que permanentemente nos escapa.

Mas se, para Foucault, o homem é uma invenção, produto do saber que deseja conhecê-lo, outros filósofos, como Francis Wolff, no livro *Nossa humanidade*, argumentam que sequer há homem propriamente dito nas ciências humanas, tendo em vista que sob o olhar objetivante que nelas se desenvolve, “a essência humana se

fragmenta em propriedades (o inconsciente, a historicidade, a transmissão cultural ou educativa, as práticas rituais, etc.) que não podem unificar-se nem ajustar-se” (2010, 148). O século XIX inicia então a partilha epistemológica do sujeito; à cada disciplina, seu quinhão de humanidade. Como argumenta o autor, é a partir do momento em que não se procura mais definir a essência humana que os homens podem ser objetivamente estudados. A transformação que ocorre então, nessa passagem à modernidade, se dá em relação ao paradigma clássico, no qual, enquanto sujeito da ciência da natureza, o homem não pode variar nem mudar; “é necessariamente dotado de traços universais e intrínsecos que garantem a verdade e a constância do discurso científico” (ibidem, p. 146). Essa conduta fica evidente na filosofia de Descartes, que funda um dualismo em que a mente, separada e impermeável ao corpo, é capaz de conhecê-lo como objeto. Na perspectiva de Wolff, a modernidade desfaz a segurança nessa consciência capaz de conhecer e inaugura o paradigma do homem sujeitado, um “ser antinatural, disperso entre diversas sujeições incompatíveis, consciente de seu saber ou senhor da natureza, mas jamais senhor do que é, nem consciente do que faz e muito menos consciente das razões pelas quais faz” (ibidem, p. 184). Como observou Foucault sobre a aproximação das ciências humanas com o movimento de desvendar o campo inconsciente da cultura, Wolff também ressalta que essa tarefa de explicação dos discursos iludidos ou mistificados será determinante no modo de operação do humanismo moderno. Ao tomar essa posição, porém, o humanismo nega a todos os agentes – ao próprio homem (a quem toma como objeto) – a pertinência ao que dizem ou creem, tendo em vista o processo de mistificação a que estão sujeitos.

Se a filosofia pós-estruturalista já fez o trabalho de crítica deste paradigma de transparência, na prática do debate público contemporâneo ainda vemos pungente um mal-estar com essa conduta de salvação dos iludidos e desmistificação de sujeitos sujeitados, no acirramento das guerras culturais e debates identitários. A popularização da superfície de alguns debates acadêmicos pelos modelos de comunicação em rede disseminou a afirmação “isso não passa de uma construção social” como o argumento de praxe da crítica dos que procuram defender o “progresso” da onda de retrógrados. Cabe aqui ressaltar, no entanto, que, embora o meio acadêmico humanista (talvez numa parcela minoritária) já tenha feito certa exegese autocrítica, o argumento não fica restrito à superfície de uma alienação das redes, mas ao contrário, dá notícia da incapacidade do campo acadêmico de criar outro modelo de acesso ao real que seja

capaz de contaminar as narrativas populares. Como argumenta Isabelle Stengers, no livro *No tempo das Catástrofes*, “o herói na epopeia crítica tornou-se pós-moderno” e a emancipação “parece se resumir à interminável tarefa – e aparentemente ainda mais sagrada pelo fato de ser interminável – de destruir cada reflexo, e sempre com o mesmo refrão “é construído!”” (2008, p. 108). O caráter de abstração que a defesa de alguns conceitos como direitos humanos e democracia toma para uma vasta porção da população se deve ao fato de que, na visão da autora, se restringiram as escolhas afetivas que dão sentido a tais conceitos. A crise dá a ver a insuficiência desse arcabouço de ideais tendo em vista o modo de circulação dos afetos que é capaz de sustentá-los. Sem eles, os ideais se tornam plenos de vazio.

Se nas guerras culturais vemos a tentativa de um humanismo em decomposição de fazer resistência à barbárie através da afirmação de antigos valores revestidos de um relativismo pouco convincente, no campo das ciências “de laboratório” há uma tentativa de reunificação. Segundo Frances Wolff, trata-se de um movimento cíclico previsível após a fragmentação moderna. De acordo com o autor, passamos do paradigma estruturalista ao paradigma neonaturalista das ciências cognitivas (inaugurado no final do século XX), a partir do qual o ponto focal do conhecimento do homem passa a ser seu cérebro. A ciência unificadora, aquela que seria capaz de “fagocitar todas as que se pretendem acima dela na ordem de complexidade ontológica”, teria passado da Física à Biologia. Com as neurociências, a essência humana termina de se dissolver, uma vez que deixa de ser possível traçar claramente a diferença entre o que é homem e o que não é, “onde começa a cultura, sociedade, linguagem e onde acaba a natureza. Ninguém pode traçar a fronteira entre humanos e não humanos” (WOLFF, 2010, p. 146).

Para compreender qual é a medida do lapso entre os ideais modernos e a circulação dos afetos a partir da dimensão de racionalidade viva que chamamos de crença, será válido nos determos um pouco mais no que Foucault chamou de “região psicológica” das ciências humanas, por meio da análise da relação entre três nomes importantes da psicologia moderna e suas noções sobre a relação do sujeito com a crença – Sigmund Freud, Carl Jung e William James.

2.3 Freud, Jung e William James: o problema da crença e a região psicológica das ciências humanas

Paulo Endo e Edson Sousa, no prefácio à edição brasileira de *O futuro de uma ilusão*, afirmam que a pergunta óbvia elaborada pela psicanálise é: “como podia a autoinvestigação esclarecer algo sobre o psiquismo profundo tendo sido o próprio psiquismo o que ocultou do sujeito suas dores e sofrimentos?” (2010, p.5). Como vimos, esta é uma pergunta não só da psicanálise; ela está presente de forma mais ou menos consciente em todas as ciências humanas: como pode o homem ser sujeito e objeto de estudo, e esclarecer uma estrutura segundo a qual ele mesmo foi produzido e da qual foi alienado? O endereçamento dessa questão pela psicanálise e pelas outras ciências humanas, todavia, será bastante distinto. Em áreas de pesquisa como a sociologia, a história e a antropologia, é mais provável que o humano enquanto objeto de estudo possa ser apartado do humano enquanto sujeito do conhecimento, reunido na forma abstrata da cultura, do sistema ou da sociedade como entidades mais ou menos transcendentais a depender da abordagem. A psicanálise, porém, com a proposta da clínica, da escuta do sujeito que sofre, teria uma abordagem um tanto quanto mais matizada acerca relação sujeito/objeto. Para analisar e oferecer a escuta ao sujeito que sofre, o analista precisa, também ele, ser objeto de análise de outro. A análise pessoal do psicanalista é parte de sua formação e capacitação para o trabalho, não apenas sua formação intelectual ou técnica, a partir do conhecimento teórico. Por isso mesmo, Foucault teria localizado na psicanálise uma linha de continuidade com o saber espiritual, centrado em uma prática de si que coloca em questão o sujeito que conhece para ser capaz de veredicto.

O problema da ilusão e da alienação do sujeito, entretanto, não deixa de ser relevante para a psicanálise, ainda que abordado de forma diferente de outras ciências humanas. Em *O futuro de uma ilusão*, publicado em 1927, Freud trata do assunto especialmente no que diz respeito à ilusão religiosa. O tema já havia sido trabalhado, em parte, no livro *Totem e Tabu*, no qual o autor atribui à nostalgia do pai uma das principais causas do impulso religioso, papel que seria projetado no totem, nos deuses, até chegar, nas sociedades modernas, à figura do deus abstrato. No texto de 1927, a questão é desenvolvida a partir da tese de que as crenças religiosas derivariam do sentimento infantil de desamparo e vulnerabilidade diante das forças sobre as quais o sujeito não tem domínio: a morte, a fragilidade do corpo, a agressividade social, todos

esses aspectos podendo ser reunidos sob a premência dos pavores humanos em relação à natureza. Freud afirma que “a tarefa capital da cultura, sua verdadeira razão de ser, é nos defender contra a natureza” (ibidem, p. 29). Para o psicanalista, os deuses possuem três funções básicas: afastar os pavores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, especialmente na morte, e recompensá-los pelos sofrimentos e privações que a cultura impõe. A expulsão das forças divinas da natureza, tornando-a cada vez mais uma dimensão inanimada destinada ao domínio racional da ciência, teria inflado a terceira função dos deuses, a função moral, que se tornaria então predominante na cultura ocidental moderna.

Apesar de trabalhar com estruturas psíquicas constituintes do processo de subjetivação como o desamparo e a nostalgia paterna, o sentimento religioso é, para Freud, uma ilusão. Na sua perspectiva, o que define uma crença ilusória é seu vínculo a desejos mais “antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade”. O autor destaca a diferença entre o erro e a ilusão. De acordo com esta diferença: “Chamamos uma crença de ilusão quando se destaca em sua motivação o cumprimento do desejo, ao mesmo tempo que não levamos em conta seu vínculo com a realidade, exatamente do mesmo modo que a própria ilusão renuncia a suas comprovações” (ibidem, p. 48). Por sua vez, o erro seria uma espécie de julgamento equivocado que poderia ser corrigido com o tempo ou com a chegada de uma nova informação. A ilusão teria um vínculo direto com o desejo do sujeito, de onde extrai sua força e suas tendências a desprezar as “comprovações” ou objeções que a realidade colocaria. As ideias religiosas seriam, na análise freudiana, desta natureza ilusória, vinculadas ao desejo e alienadas das dimensões da experiência e do pensamento.

Sendo um “sintoma” do desejo, as ilusões, para a psicanálise, portanto, não seriam desprezíveis. Certamente, são dignas de serem exploradas e trabalhadas pelo processo analítico a fim de se tornarem conscientes para o sujeito. No entanto, sobretudo no que tange às ilusões religiosas, para Freud, elas seriam algo a ser superado. Embora o fundador da psicanálise tenha produzido um dos campos de pesquisa responsáveis por abalar a racionalidade cartesiana que dominava o campo intelectual até então, ele não deixa de revelar, neste texto, sua fé na razão. Ao ser contestado sobre o fato de as crenças religiosas não precisarem obter sua legitimidade através da racionalidade, ele responde:

Não há instância alguma acima da razão. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma vivência interior que a ateste, o que fazer com as muitas pessoas que não têm semelhante vivência rara? Pode-se exigir de todos os homens que empreguem o dom da razão que possuem, mas não se pode erigir uma obrigação que seja válida para todos sobre um motivo que existe apenas para bem poucos. Se alguém obteve a convicção inabalável na verdade real das doutrinas religiosas graças a um estado extático que o impressionou profundamente, que importa isso ao outro? (Freud, 2010, p. 44).

A razão seria, portanto, na visão freudiana, capaz de fazer uma verdade ser compartilhada para além de uma vivência interior de caráter emocional. O “dom da razão” é o que iguala os homens, a ferramenta que se pode exigir que todos empreguem, independentemente de suas experiências particulares. Nas linhas seguintes o autor também expressa seu ponto de vista segundo o qual o trabalho científico seria o único caminho capaz de levar ao conhecimento da realidade fora de nós, e que seria uma “ilusão” esperar algo da intuição ou da meditação. A religiosidade, mais próxima dessas práticas, de acordo com Freud, seria “a neurose obsessiva universal da humanidade” (ibidem, p. 62), construída nas bases de lembranças de desamparo da própria infância e da “infância do gênero humano”. Nesta afirmação sobre a infância do gênero humano, quase podemos ouvir certos ecos da declaração de Kant: “o que é o esclarecimento? É a saída do homem de sua minoridade”. De certa forma, Freud considera que a superação das crenças e ilusões religiosas é um passo para a saída da “infância” humanidade.

O mais célebre discípulo de Freud, Carl Gustav Jung, desenvolveu ideias bem diferentes do mestre no que diz respeito ao papel da crença, da religiosidade e das “ilusões” na psique humana. Relativamente marginalizado pela hegemonia freudiana na academia e rotulado, por vezes, de excessivamente místico para o pensamento moderno no qual se inseria, Jung saiu do seu próprio sistema edípico com Freud e passou a trabalhar com uma noção de inconsciente que contradizia a estrutura criada pelo pai da psicanálise. Em vez de trabalhar com a estrutura da falta e fazer do inconsciente um operador de restos da consciência, constituído, sobretudo, de conteúdos reprimidos, ele sustenta uma noção de inconsciente como um sistema relativamente autônomo, vivo e produtivo. As noções de verdade, ilusão e racionalidade com as quais trabalhou, em muitos aspectos, se colocaram na contramão no caminho freudiano. No livro *Psicologia e Religião*, ele argumenta:

A ideia é psicologicamente verdadeira, na medida em que existe. A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma ideia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior de pessoas. (...) É um preconceito quase ridículo a suposição de que a existência só pode ser de natureza corpórea. Na realidade, a única forma de existência de que temos conhecimento imediato é a psíquica. (Jung, 1978, pgs. 8 e 14).

Para Jung, portanto, não é necessariamente um critério de razão universal que torna uma ideia *psicologicamente* verdadeira ou psicologicamente ilusória. Uma ideia subjetiva é capaz de ser partilhada por um grupo de pessoas, o que lhe ofereceria certa legitimidade. Ela pode ser subjetiva e objetiva ao mesmo tempo. A psicologia desenvolveria sobre ela um conhecimento nem verdadeiro nem falso *a priori*. Jung compara inclusive esse procedimento com o das ciências naturais, que estudam um elefante, por exemplo, por que ele existe, não por que é uma conclusão lógica, fruto do intelecto. O autor não deixa, porém, de ressaltar o paradoxo fundamental da psicologia e das ciências humanas, como vimos argumentando, de ser a psique, a um só tempo, o sujeito e o objeto de estudo do campo. Segundo sua perspectiva, não há ponto de Arquimedes a partir do qual julgar, pois “não é possível distinguir a psique de suas manifestações” (ibidem, p. 55).

Jung tinha mais ressalvas em relação ao que chamou de “fé do homem moderno em tudo que traz o rótulo de científico”, que, de acordo com sua argumentação, muitas vezes pode constituir um mecanismo de defesa e um fator tranquilizador do intelecto tanto quanto um *roma locuta, causa finita*. Para Jung a “nostalgia de autoridade paterna” poderia se deslocar a outros campos não religiosos. No que diz respeito aos fenômenos religiosos, o psicanalista os via menos como uma dimensão faltante, relacionada à infância da humanidade e mais como uma dimensão constituinte da psique, que teria dinâmicas produtivas e destrutivas. A religião seria uma manifestação do que Rudolf Otto chamou de numinoso, com uma existência dinâmica e não meramente arbitrária. Seria uma condição do sujeito, independente de sua vontade. Dentro de sua perspectiva, deus ou os deuses, não eram projeções de um desejo, mas o fator psicológico que possuiria no homem um poder supremo: “é sempre valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus”. Nessa linha de pensamento, deus não é criado, mas escolhido. Como Freud, Jung, porém, não deixou de traçar paralelos entre suas

teorias psicológicas e a cultura da época, tendo enxergado no movimento moderno outras projeções psíquicas. A modernidade, segundo sua perspectiva, teria causado uma *hybris* de consciência que se traduz, em termos coletivos, em uma hipertrofia e exigência de totalidade da ideia de Estado:

Assim como o Estado trata de englobar o indivíduo, assim também o indivíduo imagina ter englobado sua alma, e faz disso até uma ciência, baseado na absurda suposição de que o intelecto, mera parte e função da psique basta para compreender a totalidade da alma. Na realidade a psique é mãe, sujeito e possibilidade da própria consciência. Ela transcende amplamente os limites desta última, podendo-se compará-la a uma ilha no meio do oceano (ibidem, p. 89).

Estado e intelecto estariam alinhados numa espécie de hipertrofia constituinte dos anseios modernos de controle social e da natureza, assim como dos fatores psicológicos inconscientes. Essa *hybris* da consciência pode ser considerada o cavalo que disparou e animou os rumos da modernidade e sua horda de prometeus furiosos, em busca de uma nova ilusão a ser destruída. Essa *hybris* também marcou a relação com o inconsciente, tanto em termos coletivos quanto sociais. Como defende Jung, o inconsciente possui uma certa “autonomia criadora, não é apenas ausência de consciência”. Mas o privilégio da definição negativa de inconsciente animou não só os esforços psicológicos, mas também as ciências humanas sempre em busca por desvendar o fator oculto do sistema capaz de submeter os homens. Os próprios estudos de mídia e comunicação, muito mais recentes, seguiram essa linha, buscando explicitar a racionalidade oculta dos meios de comunicação que não estavam visíveis ao público leigo, sujeito à manipulação dos poderes e interesses do mercado.

Entre a posição freudiana e junguiana, encontramos o pragmatismo de William James, que explorou em sua obra as noções de crença e religiosidade com um viés empirista, sem deixar de lado o papel dos afetos na economia psicológica e social do consciente/inconsciente. No livro *As variedades da experiência religiosa*, ele refuta o que chama de “materialismo médico”, responsável por reduzir as experiências religiosas a um estado orgânico ou físico do corpo, como se isso, por si só, revelasse a inexistência de um significado espiritual verdadeiro. Conforme argumenta o autor, tanto as teorias científicas quanto as emoções religiosas têm algum tipo de correlação orgânica (estados de corpo) – e afetual, como se mostrará mais adiante em sua tese – o que não basta para

descartar o valor de verdade, nem de uma nem de outra. Segundo James, é o caráter de felicidade interior dos pensamentos, a compatibilidade com nossas opiniões prévias e a utilidade para nossas necessidades o que faz com que a ideia ou o fenômeno seja, para nós, verdadeiro, ainda que esses atributos nem sempre sejam conciliáveis entre si. A verdade teria nesse caso um vínculo direto com o *valor* – que é sempre de caráter relacional, valor *para* alguém. Ao valor se somam ainda outros critérios, de acordo com o filósofo: a luminosidade imediata e a razoabilidade filosófica, presentes nos juízos estabelecidos desde as ciências naturais às “artes industriais”.

A filosofia de William James recusa uma análise dos fenômenos e experiências humanas baseada em um critério de origem, segundo o autor, um critério próprio à filosofia dogmática presente mesmo no suposto empirismo dos “materialistas médicos”. De acordo com a perspectiva expressa em *Varietades da experiência religiosa*:

É manifesto que a origem da verdade seria um critério admirável desse tipo se as várias origens pudessem ser discriminadas umas das outras a partir deste ponto de vista, e a história da opinião dogmática mostra que a origem sempre foi um critério favorito. A origem da intuição imediata; a origem da autoridade pontifícia; a origem da revelação sobrenatural, quer pela visão, quer pela audição, quer pela impressão indizível; a origem da posse direta por um espírito superior, que se expressa em profecias e admoestações; a origem das expressões automáticas de um modo geral — essas origens têm sido fundos de garantia da verdade de uma série de opiniões que encontramos representadas na história religiosa. Os materialistas médicos, portanto, são apenas outros tantos dogmatistas retardatários, que torcem os argumentos dos predecessores utilizando o critério da origem de modo destrutivo, em vez de fazê-lo de modo construtivo. Eles só são eficazes com o seu discurso sobre a origem patológica quando o outro lado reivindica a origem sobrenatural e só o argumento derivado da origem está em discussão. Mas o argumento da origem raramente se usa sozinho, pois é obviamente insuficiente (James, 1991, p.13).

A pesquisa da origem de um determinado fenômeno, a busca por curar pelas “boas razões” se tornou, como aponta James, o *modus operandi* predominante para tratar e conferir valor de verdade à maioria das experiências, sejam elas de caráter orgânico, psicológico, social ou espiritual. Pode-se perceber este anseio no texto de Freud que analisamos: encontrar o desejo original, primário, que está no fundo das crenças religiosas. O filósofo propõe, todavia, outra abordagem. Em sua análise, sobretudo no

que diz respeito às crenças, o critério será não a origem, mas a forma como ela opera sobre o todo, ou seja, como ela se relaciona como outros critérios, valores e experiências compartilhadas.

Este critério de como uma crença *age sobre o todo* será ainda mais relevante na análise das experiências religiosas, visto que, segundo James, a religião é a reação total de um homem à vida, diante da qual ele coloca a pergunta: “por que não dizer que qualquer reação total à vida é uma religião?” (ibidem, p. 19). O autor sustenta que a base desta reação total à vida, mas também de todas as nossas crenças mais racionais é uma experiência afetiva. Não se pode deixar de notar que esta é também uma perspectiva presente na análise freudiana. A diferença está, porém, na abordagem entre *desejo e afeto, origem e ação sobre o todo*. O psicólogo não se furta a citar, por exemplo, o afeto do medo das forças da natureza na constituição da crença nos deuses, mas este não seria o único afeto envolvido nesta trama de relações: “às vezes a alegria se mostra primária; às vezes secundária, resultando do júbilo de haver-se libertado do medo” (ibidem, p. 34).

James trabalhou sua teoria sobre a eficácia dos afetos na economia das crenças através de noções de vida e morte, frieza e calor. Para o autor, há sentimentos, ideias e crenças mortas e frias; outras, vivas e quentes. A principal característica de uma crença viva e quente é sua capacidade de fazer com que tudo tenha de se reorganizar e “recristalizar” ao redor de sua existência. O calor e a vida significam, nesta perspectiva, “a eficácia motora da ideia, adiada por muito tempo, mas agora operativa” (ibidem, p. 77). Ou seja, as crenças mais vivas e fortes são aquelas que impelem à ação, ao movimento. Há, todavia um dinamismo entre a produção de uma cristalização, uma fixação da ideia que é capaz então de impelir à ação, ao movimento. Essa dinâmica está muito bem expressa no que William James chama de princípio do pragmatismo, presente também na obra do filósofo Charles Pierce:

O pensamento em movimento tem por único motivo concebível o atingimento da crença, ou o pensamento em repouso. Somente quando encontrar o seu repouso na crença, o nosso pensamento sobre um assunto pode encetar com firmeza e segurança a nossa ação sobre o assunto. As crenças, em suma, são regras de ação; e toda a função do pensamento cifra-se num passo na produção de hábitos ativos. Para desenvolver um significado do pensamento só precisamos, portanto, determinar a conduta que ele está apto a produzir (ibidem, p. 157).

A crença, portanto, a partir desta visão, é um pensamento em repouso que impele à ação e a hábitos ativos. Para analisá-las é preciso investigar que tipo de condutas elas podem produzir. Essas noções do pragmatismo sobre o repouso e o movimento do pensamento se aproximam (embora com diferenças consideráveis) da filosofia de Henri Bergson, que exploraremos mais adiante neste trabalho. O arcabouço conceitual do pragmatismo sobre o estudo dos afetos e da psicologia humana a partir das noções de movimento, vida e morte, calor e frieza, levam William James a tratar a ideia de Deus menos como uma projeção do psiquismo ou do desejo e mais como uma dada relação, sempre móvel, com essas instâncias. Em momento algum se trata dos termos de uma “ilusão”. Como ele afirma nessa mesma obra que viemos analisando, “Deus é real porque produz efeitos reais” (ibidem, p. 178). Os deuses em que acreditamos, segundo James, são aqueles de que precisamos e de que podemos nos servir, e que “exigem de nós, reforçando o que exigimos de nós mesmos e uns dos outros”. É menos uma ideia a ser superada do que a ser trabalhada, experienciada. Trata-se de uma perspectiva que se aproxima daquela expressa por Jung de que deus não é criado, mas escolhido.

A religião surgiria, na perspectiva do psicólogo, do sentimento e da experiência afetiva, mas teria na teologia a tentativa do ordenamento racional. A razão e o intelecto seriam a saída encontrada para ultrapassar a “persuasão pessoal, obscura e caprichosa” em direção a uma verdade objetivamente válida, que redimisse a religião do “exclusivismo insalubre”, oferecendo a ela um status público e um direito universal. Vemos que a razão aparece novamente como uma noção que permite sair da “subjetividade” da verdade, do particularismo, da pessoalidade que as experiências, sentimentos e afetos podem ter. Isto se trata, em realidade, menos de uma conclusão óbvia ou de uma característica “inata” da razão do que de uma estrutura secular e moderna que separou os afetos, as religiosidades e os sentimentos para o âmbito privado e a razão para o espaço público. William James não deixa de ressaltar, porém, que elas são a base comum formadora também das convicções racionais: “Nossas crenças mais “racionais” baseiam-se em evidências de natureza exatamente semelhante às que os místicos apresentam como suas. Isto é, nossos sentidos nos deram testemunho de certos estados de fato; mas as experiências místicas são percepções de fato tão diretas para os que as sofrem quanto quaisquer sensações já o foram para nós” (ibidem, p. 151). Ou seja, trata-se do critério de “luminosidade” imediata da experiência, que nos místicos

adquire um caráter total, mas que está presente em outras dimensões que não necessariamente se totalizam e que podem eventualmente passar pelo que chamamos de escrutínio racional. Para James, a crença impulsiva é o que “ergue o corpo original da verdade”; a inteligência só acompanha o que o instinto conduz.

Vimos, através deste breve percurso sobre uma parte exemplar da “região psicológica” das ciências humanas, três abordagens a respeito do trabalho da consciência, da ciência e da racionalidade sobre a “natureza humana” sujeitada: a freudiana, na chave da conscientização do desejo para a superação da ilusão; a junguiana, na chave do inconsciente produtivo e não apenas negativo, segundo a qual ao trabalho de conscientização caberia escolher como lidar com essas forças e não superá-las; e a abordagem pragmatista de William James, na chave do empirismo dos afetos, cujo trabalho de consciência e racionalidade estaria voltado a localizar os valores e as condutas mobilizados pelas crenças e afetos inconscientes. Pode-se dizer que a posição do inconsciente negativo e da superação da ilusão se tornaram a abordagem hegemônica nas ciências humanas. Elas se estabeleceram, porém, não só em direção ao trabalho sobre o inconsciente, seja do indivíduo, da cultura, da sociedade ou do sistema, mas também à desconstrução do que se chamaria de natureza humana. A grande tarefa épica das ciências humanas seria a desnaturalização das crenças, o desvendamento do caráter “cultural” do que acreditávamos ser natural, biológico ou sagrado. Se as ciências da natureza procuraram manipular e dominar a dimensão orgânica da vida, as ciências humanas procuraram colocá-la em questão. Sobre a relação entre as ciências humanas e a natureza, discorreremos no próximo tópico.

2.4 As ciências humanas e a desnaturalização do sujeito

A natureza foi o campo de investigação, domínio e manipulação privilegiado pela magia e pelas nascentes ciências modernas, muitas vezes chamadas de ciências da natureza, em contraposição às ciências humanas, que privilegiariam o domínio da cultura. O próprio nascimento das ciências humanas, porém, tornou problemático a definição do que poderíamos chamar de natureza e o quanto o humano entendido como sujeito e objeto de estudo estaria inserido nela ou não. Muniz Sodré, no livro *Pensar Nagô*, deu uma boa definição do termo, seguindo a historicidade que podemos chamar de ocidental: “Aquilo que podemos chamar de natureza é um campo de forças não estranho

ao elemento humano (uma vez que essas forças operam também no corpo do homem), mas certamente exterior ao sujeito da consciência, que historicamente tenta dominá-lo por meio da tecnologia e da linguagem” (2017, p. 200). Certamente, este “sujeito da consciência” não é o mesmo para todas as culturas e sociedades, o que poderia levar a crer que tal “exterioridade” também não seria a mesma para todos. Segundo Sodré, as culturas que mais se pautaram por uma “adequação do orgânico ao inorgânico” e por uma noção de um pertencimento cósmico ou espiritual que inclui o “natural” não dispõem de uma palavra específica para “natureza” (de origem latina). Esta visão de uma exterioridade humana ou de uma dimensão relacional, não universal, homem-natureza, chegando inclusive a uma noção de várias naturezas possíveis, pode ser considerada relativamente recente dentro do arcabouço conceitual ocidental. Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos*, atribui ao século XIX as “segundas Luzes” que, através da consolidação das ciências sociais, permitiram criticar não apenas o “obscurantismo” tradicional religioso, mas também os pressupostos em tese “desinteressados” das ciências naturais. De acordo com o autor francês:

Solidamente apoiado na ciência da sociedade, tornava-se possível distinguir nas outras ciências uma parte realmente científica e uma outra devida à ideologia – acusação crítica por excelência. Nas misturas das primeiras Luzes, as segundas viram apenas uma mistura inaceitável que era preciso purificar, separando cuidadosamente a parte que pertence às coisas em si e a parte devida à economia, ao inconsciente, à linguagem e aos símbolos. Todas as formas de pensar de outrora – aí incluídas certas ciências – tornaram-se ineptas ou aproximativas. Ou antes uma sucessão de revoluções radicais criou, por contraste, um “outrora” obscuro que em breve seria dissipado pela aurora das ciências sociais. As armadilhas da naturalização e da ideologia científica se dissipavam, finalmente. Ninguém é moderno se não ansiou por essa aurora e se não vibrou com suas promessas (Latour, 1994, p. 41).

A tarefa épica das segundas Luzes pode então ser resumida neste esforço de “desnaturalização” não só do que era considerado sagrado, mas do que estava oculto pelo sistema e pelos interesses sociais historicamente determinados e culturalmente construídos, presentes, inclusive nas ciências naturais. Latour atribuiu a este processo um ímpeto de purificação, que a progressiva e intensiva segmentação disciplinar seria capaz de realizar. Natureza, para as ciências sociais, torna-se então sinônimo de uma falsa “essência imutável” que era preciso desconstruir para restituir a liberdade, ainda

que limitada, de um “sujeito sujeito” para transformar o curso da história. Este é o que Foucault chamou, em *As palavras e as coisas*, de “perpétuo embate” entre as ciências do homem e as “ciências propriamente ditas”, embate que permanece até hoje, como vimos na polêmica pós-moderna anteriormente citada. As ciências humanas teriam a pretensão de fundar as ciências naturais, embora historicamente posteriores, dado que seu objeto de estudo é o sujeito do conhecimento que permitiu a instituição da ciência “propriamente dita”, até então alienada de sua “origem”. São as ciências humanas que também passam a exigir das ciências naturais uma nova “purificação”, como argumenta Foucault, contra o “psicologismo, o sociologismo, o historicismo”.

Esta concepção de natureza como uma “essência imutável” sobre a qual o trabalho da consciência atuaria para desmistificar sua atuação e desalienar o sujeito, nem sempre foi a ideia predominante na filosofia ocidental, nem sequer a ideia de natureza que primeiro mobilizou os esforços nascentes da ciência moderna. Pierre Hadot, no livro *O véu de Ísis*, faz a história da ideia de natureza na filosofia europeia e mostra a proeminência da noção de “segredos da natureza” que mobilizou uma série de “livros de segredos” que despontaram no fim da Idade Média e no Renascimento, desempenhando um relevante papel no nascimento das ciências modernas, que seguiram o ímpeto de desvendá-los. Segundo Hadot, a expressão “segredos ocultos da natureza” não provém da Bíblia, mas da filosofia greco-latina e pode ser exemplarmente analisada no aforismo de Heráclito: “a natureza ama ocultar-se”. A palavra *philei*, traduzida por “amar”, como explica o autor, não significa um sentimento, mas uma “tendência natural ou habitual” – a tradução mais precisa seria, portanto, “a natureza tende a ocultar-se”. Já a palavra *physis*, frequentemente traduzida como natureza, pode significar “a constituição, a natureza própria de cada coisa” ou um “processo de realização, de gênese, de aparição, de crescimento” de algo ou mesmo um processo natural de funcionamento das coisas a partir de uma dinâmica de causas e efeitos (Hadot, 2006, p. 27). O primeiro uso da palavra *physis* se encontra na Odisséia, no século VIII a.C, tendo como significado o “resultado de um crescimento”. É somente em Platão e Aristóteles que a palavra *physis* começa a se aproximar da noção que temos de “essência de algo”. Há, no entanto, ainda muitas diferenças. No caso platônico, a *physis* é, sobretudo, o objeto de estudo dos filósofos pré-socráticos e uma “arte divina” que rege as perpétuas transformações do mundo sensível, do mundo do devir e que não poderia ser conhecida senão através dos “discursos verossímeis” e não por uma “ciência verdadeira”. A

filosofia e o conhecimento dos valores eternos, estes sim, poderiam formar um saber verdadeiro. No caso de Aristóteles, a natureza aparece como um “princípio de movimento interior a cada indivíduo”, interior a todos os seres vivos e a todos os elementos como o fogo, a água, a terra e o ar. Trata-se um processo de crescimento imanente que não tem outro fim além da natureza em si. Nos estoicos, a razão divina será identificada a este movimento imanente da natureza, uma operação análoga uma arte, interior à *physis*. De acordo com Hadot, é a partir destes discursos filosóficos que, progressivamente, a palavra *physis* deixa de designar um acontecimento, um processo, para se aproximar de uma “potência invisível que realiza esse acontecimento”.

Podemos encontrar já a partir desta reflexão uma inversão operada pela modernidade. Se na filosofia antiga, sobretudo com Platão, Aristóteles e os estoicos (como suas diferenças internas), a natureza designava uma essência, tratava-se de uma essência em movimento, do princípio mesmo do movimento. Na modernidade, sobretudo a partir do século XIX e seu profundo senso de historicidade, como aponta Foucault, o princípio de movimento se desloca para a consciência humana e a natureza passa a ser “essência imutável” ou “inerte”, da qual é preciso se libertar para transformar o mundo, para colocar em movimento a história. A razão passa por uma operação dupla: primeiro se identifica a um divino cada vez mais abstrato; depois, se desprende da parte de “eternidade” que lhe cabe para ser o princípio de movimento que se opõe à natureza. Conforme argumenta Pierre Hadot, todavia, as palavras *physiologia* (discurso sobre a natureza) e *teologia* (discurso sobre os deuses) nem sempre estiveram em lados opostos; ao contrário, na filosofia antiga, estiveram intimamente ligadas. Embora a teologia tenha ficado na tradição cristã mais identificada a um discurso racional que ordena e adquire domínio sobre a experiência do sagrado, a teologia, no sentido grego, poderia ter três significados: sistema mítico implicado nas teogonias antigas ou nos textos religiosos; exegese alegórica dos mitos; teoria dos princípios primeiros apresentada por Platão, Aristóteles e os neoplatônicos (ibidem, p. 64). A exegese alegórica dos mitos seria a forma privilegiada de um acesso a uma “ciência da natureza”, a partir da qual se apreende não só o discurso dos deuses, mas os segredos da natureza. De acordo com Hadot, a filosofia platônica e estoica manterá com esta tradição uma relação ambivalente:

Por causa disso, os filósofos da tradição platônico-estoica, pouco a pouco irão desenvolver uma espécie de dupla verdade. Por um lado, quer-se deixar intactas as

tradições poéticas e religiosas úteis para o povo, pois são a base da educação das crianças e da religião da cidade. Mas, por outro lado, esses filósofos consideram que os poetas de antigamente, sob o véu do mito, ensinaram de modo enigmático e oculto toda uma ciência da natureza que não é outra senão ciência platônica ou histórica da natureza (ibidem, p. 61).

Este duplo movimento aconteceu, segundo o pesquisador francês, mais fortemente no século V a.C, por ele designado o “século das Luzes” grego, quando a existência dos deuses é colocada em questão, identificada a uma ficção poética e a uma convenção social. A alegoria, o modo de discurso que dá a entender algo diferente do que é dito aparentemente, ou seja, que exige um desvelamento, passa então a ser duramente criticada por filósofos como Xenófantes e Anaxágoras.

Apesar de compartilharem a atitude ambivalente em relação à alegoria como forma de aprendizado dos segredos da natureza, os estoicos e a filosofia platônica, posteriormente também com os neoplatônicos, desenvolveram noções diferentes de natureza. Enquanto para os estoicos a natureza era identificada com a totalidade da realidade, que era racional e corpórea, em Platão a natureza é uma dimensão inferior da realidade, “potência incorpórea e invisível envolta pelas formas corpóreas e visíveis” (ibidem, p. 76). Sobretudo com os neoplatônicos, notadamente Porfírio e Plotino, fortalece-se a noção de natureza como véu, ocultamento. Tendo em vista que na perspectiva platônica a vida verdadeira e original é a vida incorpórea, quanto mais a alma se envolve na matéria, mais ela está envolta em véus, em invólucros que ocultam sua pureza original. Hadot lembra que o sentido da expressão ocultar-se (*kryptesthai*), presente no aforismo de Heráclito, é “ser involucrado, estar recoberto, morrer” (ibidem, p. 82). A potência de ocultar-se está alegoricamente ligada à figura mitológica de Calipso, “aquela oculta, aquela que põe véus”. Ela representa a imaginação da qual Ulisses precisa se libertar, com o auxílio de Hermes, a razão. Segundo o pesquisador, com os neoplatônicos, a natureza identifica-se plenamente com esta figura da imaginação que oculta.

Vemos aí uma segunda inversão operada pela segunda modernidade (as Luzes do século XIX): não é a natureza que se oculta, se recobre de imaginação e falseia a realidade, mas psique humana, que precisa do trabalho da consciência, da desilusão para então acessar a natureza, por si só, pronta a ser revelada. A inversão não é propriamente

inversão, mas separação: é a psique que se oculta e que ilude porque o humano já se encontra despossuído de natureza. Esta operação se inicia na primeira modernidade (século XVII), mas nesse ponto, a mente humana, já despossuída de natureza, se constituía como um espaço seguro de conhecimento e produção das ferramentas de dominação e manipulação do mundo exterior.

Pierre Hadot distingue duas atitudes fundamentais em relação à natureza, desde a Antiguidade: a atitude órfica e a atitude prometeica. No paradigma de Orfeu, a relação com a natureza é marcada por um distanciamento reverente, um respeito pelos seus mistérios. A natureza é uma obra de arte, que pode ser decifrada até certo ponto, mais por um método alegórico do que por uma investigação propriamente dita. A atitude prometeica, ao contrário, é inspirada por uma “audácia e uma curiosidade sem limites” e mesmo certa violência e ardileza. A mecânica, na cultura grega, como mostra Hadot, surgiu como uma técnica para “trapacear natureza”, para produzir efeitos estranhos ao que era considerado o curso “natural” dos acontecimentos. A atitude prometeica não teria surgido propriamente com a modernidade, mas já estaria presente em práticas como a mecânica, a magia e nos esboços do método experimental, posteriormente reunidos nos esforços da ciência da natureza, que criou para esses mesmos impulsos, um novo método. A atitude órfica é exemplar desde o *Timeu*, de Platão, que concebe o cosmos mais próximo a uma obra de arte; seus processos naturais são segredos divinos inacessíveis à razão humana, que pode conhecer, por uma ascese que exige um trabalho sobre si, as ideias, as essências, mas não o funcionamento propriamente dito da natureza. Conforme destaca Hadot, para Platão, os homens “não possuem nenhum meio técnico para descobrir os segredos de fabricação operados pelos deuses. O único meio acessível ao homem é o discurso” (ibidem, 176). Uma predominância da abordagem órfica também se encontra nos estoicos, que buscaram o conhecimento da natureza para apreender a racionalidade divina do cosmos, mas para se adequar a ela e não manipular ou transformar sua forma de atuação. Mesmo os epicuristas que chegaram a conceber uma física, o fizeram como exercício espiritual, com o objetivo de alcançar a tranquilidade da alma e se libertar do temor dos deuses.

Uma imagem da natureza, porém, pode ser considerada quase constante, atravessando as diferentes abordagens filosóficas e artísticas até as auroras da modernidade: a imagem de uma figura feminina. A personificação da natureza na Antiguidade pode ser encontrada em deusas como Ártemis, Ísis ou Diana na cultura

latina. Na arte europeia, a iconografia de uma mulher nua representando a natureza, ora fecunda e maternal, ora sedutora e ardilosa, atravessou os séculos. Até mesmo Sêneca, que concebeu uma natureza nos termos da racionalidade divina, ao fazer alusão a uma Idade de Ouro da humanidade, utilizou a figura de natureza que “como uma mãe, protegia os homens”, em uma terra fértil e acolhedora. No simbolismo platônico e neoplatônico, conforme mostra Carolyn Merchant no livro *The death of nature*, natureza e matéria, embora recobertas por segredos divinos eram identificadas ao feminino, enquanto as Ideias eram masculinas. Ainda que entre os séculos XVI e XVIII a imagem de um cosmos orgânico com uma terra feminina no centro tenha entrado progressivamente em declínio em favor de uma natureza mecânica, morta e passiva, a ideia de que os segredos da natureza eram de caráter feminino e os segredos divinos, racionais, de caráter masculino ainda permaneceu por um longo período. Esta hermenêutica das imagens femininas da natureza animou, inclusive, já no século XX, muitas pesquisas no campo feminista sobre a origem comum da dominação homem/natureza e homem/mulher. A tarefa de desnaturalizar as construções de gênero – assim como as de raça, classe, sexualidade e colonialidade – talvez seja a terceira *Aufklärung* proposta pelo fim do século XX. O movimento coloca em questão a parcialidade das primeiras Luzes e, por isso mesmo, entra em conflito a pretensa objetividade das ciências da natureza, mas também se propõe a ir além das “segundas luzes”, ainda limitadas, no geral, por uma visão de universalidade e “humanidade” que tende a apagar as diferenças e conflitos.

O anseio de objetividade contido nas ciências está ligado a uma ética que já estava prescrita por Aristóteles, conforme mostra Hadot:

A grandeza de Aristóteles é ter definido claramente a ética implicada no conhecimento científico. Da mesma forma como a ética consiste em não escolher nenhum outro fim senão a virtude e querer ser homem de bem sem almejar qualquer outro interesse, do mesmo modo a ciência exige que não se escolha nenhum outro fim além do conhecimento, e que se deseje o conhecimento por si mesmo, sem qualquer outra consideração utilitária (ibidem, p. 207).

Embora essa ética elaborada por Aristóteles seja animada por um “interesse do espírito” em buscar o conhecimento pelo conhecimento, sem se deixar desviar pelos interesses

implicados na vida, ela se afasta do que a perspectiva foucaultiana chamou de saber espiritual, o conhecimento voltado para a transformação do sujeito. A tradução da ética do interesse do espírito para as ciências modernas, todavia, foi ambivalente. Era preciso, sem dúvida, purificar a ciência dos interesses políticos e subjetivos, mas exercê-la a serviço de um interesse maior, útil, que é progresso da humanidade, a transformação da história, não do sujeito. Neste ponto, ciências humanas e ciências da natureza se encontram: a abstração transcendental que a primeira tenta desvendar é o sujeito para quem a segunda se coloca a serviço.

A relação que ambas estabeleceram com a natureza, porém, foi diferente. Se a natureza foi para as ciências “propriamente ditas” o território de sua investigação, exploração ou transformação, para as ciências humanas ela foi o território do qual foi preciso se exilar para marcar sua diferença, para enfim realizar a tarefa que lhe é devida: desnaturalizar. A condição de possibilidade dos dois campos de pesquisa foi, entretanto, um mesmo movimento: o desprendimento de uma certa noção de ordem que era coextensiva à linguagem, e enfim, à própria humanidade, conforme destaca Foucault em *As palavras e as coisas*: “A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior; a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem” (Foucault, 2000, p. 11). A noção de ordem, portanto, ainda não separa as palavras e as coisas. Esta era a ideia presente na relação com a natureza nas variadas acepções da expressão “segredos da natureza” explorada por Pierre Hadot na filosofia antiga. A natureza podia ser decifrada, porque, como nós, possuía uma linguagem, da qual não éramos totalmente alheios, variando de grau a depender da visada filosófica.

As luzes da racionalidade, como viemos trabalhando ao longo deste capítulo, foram mobilizando diversos sentidos ao longo da história, desde uma noção de ordem coextensiva à natureza, aos deuses e à linguagem, que poderia ser trabalhada a partir da interseção de um conhecimento do mundo e de um conhecimento de si, até os variados movimentos de “esclarecimento”, partindo do iluminismo europeu. Os movimentos de esclarecimento apoiados pelo conceito de razão se tramaram em relação a três dimensões fundamentais. Primeiro, em relação às autoridades e hierarquias tradicionais – a faculdade da razão é o que outorga aos homens sua liberdade, a capacidade de não depositar suas vidas nas mãos de outrem, como vimos no texto de Kant. É esta razão que também “igualava” os homens e que oferece um terreno seguro para o

desenvolvimento do conhecimento científico. Depois, com o nascimento das ciências humanas e sociais, o esclarecimento racional vai em direção ao desvelamento do sujeito que conhece e suas sujeições a forças que o ultrapassam – a sociedade, a cultura, a psique. É preciso então desfazer as ilusões concernentes a sua autonomia. Por fim, o esclarecimento estabelece uma dada relação com a natureza – liberar o sujeito de sua “falsa” naturalidade, de uma suposta essência imóvel que não se presta à transformação que a consciência pode operar. Podemos dizer que estas três dimensões da racionalidade e da tarefa do esclarecimento se estendem, por oposição, ao que parece ser um de seus contrários: a crença. Por contraposição, a crença seria aquilo que faz o sujeito depositar seu poder em uma autoridade; depois, seria uma determinada “ilusão” provocada pela própria constituição psíquica e social do humano; por fim, estaria ligada a um estado de “natureza” ou operando uma função de naturalização de ideias, que pela razão se pode desnaturalizar. Para compreender mais profundamente estas dimensões da crença, será preciso explorar o território ao qual, possivelmente, elas mais tenham sido associadas: as religiões e o gradativo processo de secularização ocidental.

3. JAMAIS FOMOS SECULARES? ENCRUZILHADAS FILOSÓFICAS ENTRE A RELIGIOSIDADE E A TÉCNICA

O desenvolvimento do pensamento científico, da imprecisa aurora renascentista à emergência das ciências humanas no século XIX, foi acompanhado por um processo gradual de secularização, uma mudança determinante na maneira como a sociedade europeia se relacionava com as dimensões do sagrado e do mundo espiritual que por muito tempo organizaram a experiência humana. Comumente atribuímos à secularização a descontinuidade histórica que separou Igreja e Estado, deixando as práticas religiosas no espaço privado e garantindo que organização política e os espaços públicos obedecessem à sua racionalidade interna, liberadas de qualquer justificação sagrada ou transcendente. Esse processo é muito bem analisado por Charles Taylor no livro *Uma era secular*, que além de organizar historicamente os fatos que levaram a essa mudança, procura compreender de que modo se deu a passagem de uma sociedade em que a fé em deus era inquestionável para outra na qual a fé passa a ser uma opção entre outras. Segundo Taylor, uma sociedade se torna secular não simplesmente pela separação formal entre instituições religiosas e Estado, mas por conta das condições da experiência espiritual e sua busca. O filósofo tem como objetivo compreender a crença e a descrença como “condições vividas”, e não apenas como “teorias ou conjuntos de dogmas a que se subscreve”. É frequente a denúncia, sobretudo no contexto brasileiro, de contaminações religiosas nos espaços e instituições públicas, apontando a falsidade e fragilidade de nossa secularidade. Mas a secularização, como argumenta o autor, é mais do que uma separação; trata-se de uma mudança a partir da qual a experiência de um mundo povoado por forças extrafísicas ou a experiência de deus deixa de ser imediata ou ingênua; estas passam a estar sempre sujeitas a questionamento, à interpelação de outros campos do saber. Mesmo que um país tenha uma maioria populacional que se declara religiosa, sua experiência não pode ser comparada à de um religioso da Idade Média ou a de um praticante de um culto ritual nas comunidades ameríndias pré-colonização. Numa sociedade secular, por mais fervorosa que seja a crença, ela está sempre vulnerável a uma interpelação capaz de suspender provisoriamente sua pretensão de totalização do mundo.

De acordo com Taylor, essa divisão proposta pela secularização envolve frequentemente a dicotomia entre imanente e transcendente e, embora ele considere os conceitos adequados à compreensão do momento de sua emergência, a modernidade,

seria impreciso desvinculá-los dessa gênese temporal e atribuí-los, ou a própria divisão por eles estabelecida, a um momento anterior:

Não se poderia impingir isso, por exemplo, a Platão, não por ser impossível distinguir as Ideias das coisas no fluxo que as “reproduz”, mas precisamente porque essas realidades em transformação só podem ser compreendidas por meio das Ideias. A grande invenção do Ocidente foi aquela de uma ordem imanente na natureza, cujo funcionamento poderia ser sistematicamente compreendido e explicado em seus próprios termos, deixando aberta a questão relativa a se toda essa ordem teria um significado mais profundo e se, em caso afirmativo, deveríamos inferir um criador transcendente por trás dela. Essa noção de “imanente” envolvia negar – ou pelo menos isolar e problematizar – qualquer forma de interpenetração entre as coisas da natureza, de um lado, e o “sobrenatural” de outro, fosse isso compreendido em termos de um Deus transcendente, ou de deuses ou espíritos, ou forças mágicas, ou qualquer outra coisa. (Taylor, 2010, p. 30).

É, portanto, a postulação de que pode haver certa impenetrabilidade ou incomunicabilidade de um dos polos que produz propriamente os polos. É a afirmação de uma ordem natural isolada que pode produzir o sobrenatural, assim como certa autonomia da imanência produz a transcendência. Segundo Taylor, tratar a religião em termos da distinção entre imanente e transcendente é o movimento sob medida para nossa cultura. Isso não significa dizer que a nova ciência mecanicista do século XVII era, de saída e por si mesma, ameaçadora à ideia de Deus. Ela deu os primeiros passos nessa possibilidade de suspensão provisória da porosidade entre os mundos, colocando em dúvida sua ordem, o que abriu caminho para a subsequente autonomia imanente que foi se desenvolvendo. Como argumenta o filósofo canadense, num primeiro momento, ela foi uma ameaça para um universo encantado e para a magia, assim como para a manipulação mágica dos fenômenos naturais para fins particulares. Deus, visto à imagem e semelhança de uma razão e de um intelecto, podendo ser desvendado por uma razão e um intelecto humanos, ainda resistia. A essa transformação se seguiu a passagem – que garantiu, segundo Taylor, a ascensão de “humanismo exclusivo” – de um self “aberto, poroso e vulnerável a um mundo de espíritos e poderes” a um self protegido, para o qual o único lugar de vigor espiritual residiria na própria mente interiorizada. Esse profundo desengajamento do mundo está evidentemente associado à separação mente/corpo em muito tributária da filosofia de Descartes.

Se a modernidade estabelece a relação com a religiosidade a partir da interioridade de um self protegido, nas sociedades pré-modernas, argumenta Taylor, o vínculo social estava em todas as esferas da vida entrelaçado ao sagrado; caso não estivesse associado ao sagrado de Deus, teria que estar fundamentado no contrassagrado do mal. Foi ainda essa relação entre bem e mal, estrutura e antiestrutura, que se transformou, a partir da separação secular. Segundo o autor, as sociedades medievais se sustentavam a partir de uma noção de complementaridade entre estruturas opostas, uma forma de equilíbrio de tensões, muito bem exemplificada pelo carnaval e outros “festivais de desordem”. Embora alguns desses fenômenos tenham sobrevivido, seus significados e sua função social se modificaram de forma determinante. Os festivais de desordem não eram apenas vistos como uma “válvula de escape” das tensões sociais, mas se apoiavam numa percepção muito viva na época, que postulava certo equilíbrio de forças:

A ordem refreia um caos primitivo, que é tanto seu inimigo como também a fonte de toda energia, incluindo a própria ordem (...) o código humano existe em um cosmos espiritual mais amplo, e sua abertura à antiestrutura consiste no que é necessário para manter a sociedade de acordo como o cosmos, ou para fazer uso de suas forças (Taylor, 2010, p. 70).

Esse espírito de complementariedade, portanto, não era apenas uma concessão de ordem jurídica ou social, como nas modernas sociedades liberais, mas uma estratégia de pertencimento espiritual a uma ordem cósmica maior do que o desejo de controle humano. O declínio dessa noção de antiestrutura e a ascensão da ideia de que é possível realizar um código total, de que não se necessita deixar espaço para um princípio contraditório marca o início do processo de secularização e tem como realização máxima as revoluções dos séculos XVIII e XIX. A revolução tem como ímpeto substancial o objetivo de fundar um novo código de liberdade, comunidade e fraternidade radical capaz de substituir a ordem vigente e que não vai necessitar de nenhuma fronteira moral ou antiestrutura que coloque em contradição seus princípios. A modernidade acreditou fielmente nesse sonho de um código total. As democracias liberais, tendo em vista a tragédia dos regimes totalitários, tentaram criar mecanismos de *check and balance*, pesos e contrapesos, além de espaços de pluralismo que buscam fazer conviverem perspectivas aparentemente opostas. Periodicamente, no entanto,

esses mecanismos se veem ameaçados, pois não têm o objetivo de suspender de fato o código, mas de reforçá-lo, restringindo os possíveis espaços de saída da ordem. Essa saída da ordem acaba por ser encarnada pela resistência de modelos revolucionários, sejam eles progressistas ou restauradores.

De acordo com Taylor, o espaço da antiestrutura nas sociedades modernas foi transposto para o domínio privado, uma área de liberdade negativa, sem a qual, como argumenta o autor, “a vida na sociedade moderna seria invivível” (2010, p. 72). Os últimos suspiros revolucionários dos anos 1960/70, porém, tentaram justamente abolir esse espaço de antiestrutura privada e funcionaram quase como profecia do nosso tempo presente. Maio de 68 e o grito feminista “o pessoal é político” exemplificam muito bem esse desejo e tornaram-se presságios da assustadora transparência entre espaço público e privado na era dos dispositivos de comunicação digital em rede. Cedemos voluntariamente essa ampla área de liberdade negativa¹⁵ à visibilidade 24/7 das redes sociais; qualquer ato, palavra ou deslize moral está agora sujeito ao escrutínio público. O algoritmo é novo sonho (ou pesadelo) do código total.

Antes de analisarmos essas transformações à luz dos desafios contemporâneos, é necessário ainda examinar outro fator crucial na ascensão da era secular: a Reforma protestante. Segundo Taylor, a secularização e a Reforma não eram vistas como movimentos contraditórios. Conforme argumentamos anteriormente, nem mesmo a ciência mecanicista, a princípio, será uma ameaça a deus. A Reforma protestante, no entanto, vai questionar veementemente a noção de sagrado. Segundo Taylor, essa noção de sagrado envolvia reconhecer o poder divino atribuído a coisas, lugares, pessoas e ritos. A conhecida fúria iconoclasta do protestantismo retirou das imagens do mundo seu poder de participação e simbolização do divino. É preciso “expelir o mistério do mundo” e concentrar tudo na abstração da “vontade de deus”. De acordo com o filósofo:

Não se trata mais de admirar uma ordem normativa, na qual Deus se revelou através de sinais e símbolos. Em vez disso devemos habitá-la como agentes da razão instrumental, operando o sistema efetivamente a fim de promover os propósitos de Deus, pois é por

¹⁵ A liberdade negativa parte da premissa da não restrição ou interferência externa, sobretudo do Estado, para o exercício de liberdade do sujeito, em contraposição à liberdade positiva, que prevê a criação de mecanismos e estruturas para reduzir as possíveis inibições sociais do sujeito no exercício de sua liberdade.

meio deles, e não através de sinais, que Deus se revela em seu mundo (Taylor, 2010, p. 126).

Embora a ciência de Newton e Descartes ainda tenha preservado o lugar de deus, a mudança do símbolo para o mecanismo, conforme argumenta Taylor, também reforçada pela Reforma protestante, vai abrir caminho para o humanismo exclusivo que, ao realizar uma abstração cada vez maior do divino num plano de racionalidade, chega então a prescindir dele. Dominar o mecanismo da natureza, do qual se expulsou qualquer traço sagrado ou divino, torna-se a tarefa humana prioritária. A renascença mergulha nessa experiência da razão como mestra e tutora da natureza, mas os modos de *poiesis* não mecanicistas, como aqueles postulados pelo fenômeno minoritário da renascença *magi*, foram gradualmente sendo vencidos pela abordagem galeliana-baconiana. Essa corrente minoritária derrotada, como lembra Taylor, retorna, modificada e com outros fins, na reação romântica do final do século XVIII.

O projeto de civilidade secular (que progressivamente foi se tornando o projeto disciplinar moderno) atuou em conjunto com os objetivos da Reforma e da Contrarreforma, elaborando a noção puritana de vida virtuosa que se estendia do fiel ao cidadão (ainda nascente). A Idade Média ainda trabalhava com a construção de um corpo social, vinculado ao sagrado, baseada na noção de “múltiplas velocidades”, muito bem exemplificada pela velha máxima “o clero reza, a nobreza luta e os servos trabalham”. Não era esperado que todos levassem uma vida santa. De certa forma, a tarefa do clero era trabalhar pela salvação coletiva, mas todos participavam da ordem espiritual a partir de suas próprias funções. A Reforma, entretanto, postulou a recusa de qualquer hierarquia de vocações, o que significava que todos estavam convocados a viver sua fé por completo. A vida santa dos monges passou a ser vista como uma vida de ócio, que não contribuía para a engrenagem da racionalidade divina da terra. Em contrapartida, ascendia o privilégio da vida puritana virtuosa, que era também uma vida útil tanto para a engrenagem social disciplinar quanto aos olhos da vontade divina abstrata, instâncias que acabavam por coincidirem.

O homem disciplinado que se ocupa de um negócio útil e honesto é o homem que cumpre o seu dever na engrenagem divina. Enquanto as instituições religiosas garantiam o arcabouço moral para tanto, os governos nacionais ou municipais, separadamente ou em associação com as autoridades religiosas, passaram a reprimir

manifestações da cultura popular – como os festivais de desordem – ,assim como atuar a partir de uma nova moralidade sexual, extinguindo bordéis e redimindo as prostitutas decaídas, que até então eram vistas como “uma profilaxia sensata contra o adultério” (Taylor, 2010, p. 137). Emerge um novo ideal de civilidade centrado em “domesticar a natureza bruta” através de programas e métodos de automodelagem. Taylor argumenta que esses programas tiveram como base um neoestoicismo tanto cristianizado quanto secularizado. “A ideia estoica é colocada no termo bíblico da imagem de deus. (...) A razão vem do paraíso, do próprio Deus – Sêneca a glorificava como uma parte do espírito divino implantado no homem” (2010, p. 146). Deus é, portanto, a “origem da *ratio* sobre a qual baseamos nossas vidas”. O virtuosismo, postulado pelos antigos estoicos e reformulado pelo novo modelo de homem disciplinar amparado numa moral religiosa/secular, afirmava que, obedecendo a Deus ou à razão – instâncias de ordem permanente –, poderíamos vencer então as paixões, o caos, a desordem e a violência. A diferença crucial, entretanto, era que na versão cristianizada essa não era uma tarefa isolada, destinada à iluminação do sujeito: “não era apenas uma questão de cumprir o dever de cada um no mundo, mas de engajar-se numa luta ativa pela virtude”, participando incansavelmente na luta pelo bem. Taylor argumenta que essa será a base para a constituição de um ativismo do Estado moderno tanto quanto de um ativismo religioso. A transição então em curso, amparada pela filosofia neoestóica, segundo o autor, realiza um deslocamento de “uma forma que tende a se concretizar a si mesma, porém requer nossa colaboração, para aquela de uma forma imposta *ab extra* à nossa vida pelo poder da vontade”. No estoicismo greco-romano, cabia ao sujeito, trabalhando sobre si mesmo, se adequar à ordem divina, que se realizaria quer ele queira ou não. Adequar-se ao movimento do deus-natureza tinha como fim alcançar a tranquilidade da alma. Na assimilação neoestoica pelo cristianismo protestante em vias de secularização, a vontade não se volta somente sobre si, sobre a própria iluminação, mas também sobre o mundo, que precisa ser modificado. A mesma vontade que atua na vida virtuosa, vencendo as paixões, é capaz de modelar a natureza bruta das massas. A assimilação deste ideal de racionalidade divina combinada a uma autonomia da vontade capaz de modificar o mundo exerceu um papel fundamental na virada antropocêntrica dos séculos XVII e XVIII, quando gradativamente se passa a rejeitar a concepção de um deus como interventor da história: ele poderia ser um espécie de arquiteto no universo, mas não um “autor de inumeráveis intervenções particulares, miraculosas ou não, que constituíam a essência da piedade popular e da religião ortodoxa” (Taylor, 2010, p.

331). O paradigma se move de uma ordem cósmica que é significativa, significativa *para nós*, em direção a uma ordem impessoal, fundada em uma “objetivação”, ou seja, privada de força normativa para nós, enquanto sujeitos ou singularidades, para além do papel social que se exerce. Essa objetivação e impessoalidade não ascende apenas pela conexão com os anseios e métodos científicos, mas por uma nova moralidade, para a qual um deus como agente da história, realizador de intervenções particulares, se tornava moralmente repugnante. Como afirmou William James em seu *As variedades da experiência religiosa*: “Quando deixamos de admirar ou aprovar o que implica a definição de uma divindade, acabamos julgando incrível essa divindade. (...) É a voz da experiência humana dentro de nós, julgando e condenando todos os deuses que interceptam o caminho ao longo do qual ela sente estar avançando” (1991, p. 122). Um deus que *age* sobre o mundo, em favor de um e não de outros, se torna, de acordo com a moralidade moderna, ou incrível (e portanto inexistente) ou modelável em uma nova forma de ação, identificável a outra dimensão – a razão e a moral impessoal.

O cristianismo, embora tenha participado desse processo de ascensão de uma ordem impessoal e secular, sobretudo através da ascensão da doutrina protestante, estabeleceu uma relação de tensão com a nova moralidade. Conforme argumenta Taylor, a ética moderna que vai se formando na Europa ao longo dos séculos XVII e XVIII é a ética do código, da lei, que tem como fundamento a noção de um agente livre e autônomo, até certo ponto, desembaraçado de uma relação de autoridade, pelo menos idealmente. O cristianismo ortodoxo, porém, era baseado na ética da *ágape*, em uma relação pessoal:

No coração do cristianismo ortodoxo, visto em termos de comunhão, está a vinda de Deus por meio de Cristo numa relação pessoal com os discípulos e, além deles outros, ramificando-se, enfim, por meio da Igreja para a humanidade como um todo. Deus estabelece a nova relação conosco ao nos amar, de uma maneira que, sem ajuda, não conseguimos amar uns aos outros (João 15: Deus nos amou primeiro). A força vital dessa nova relação é a *ágape*, que jamais pode ser compreendida simplesmente como um conjunto de regras, mas, ao contrário, como a extensão de um determinado tipo de relação, que se propaga numa rede. A Igreja representa, nesse sentido, uma sociedade puramente de redes, muito embora de um tipo totalmente sem paralelos, na medida em que as relações não são mediadas por nenhuma das formas históricas de relacionamento: parentesco, fidelidade a um líder ou o que for. Ela transcende todas essas, porém, não numa sociedade categórica baseada em similaridade dos membros, como a cidadania, mas sim numa rede de relações de *ágape* sempre diferentes.

As relações na concepção da *ágape* cristã, portanto, não estão baseadas numa igualdade ou homogeneidade entre seus membros, mas em uma personalidade, uma singularidade que o deus e o cristo, como agentes de comunhão (e de comunicação, diríamos) une e coloca em *comum*. Esta relação precisa, todavia, da autoridade divina, sem a qual a relação, a rede, estaria desfeita ou desprovida de sentido. Não é, porém, o papel igualitário que se exerce nesta relação (como na noção de cidadania) que determina sua força, mas, ao contrário, é pelas diferenças e mesmo pelos papéis hierárquicos distintos unidos no amor divino.

Pode-se argumentar, com razão, que esta ordem impessoal é uma brevidade histórica muito específica de uma certa europa ocidental. Se pensarmos no contexto brasileiro, por exemplo, é bem possível que esta ordem jamais tenha se realizado plenamente. Este é, inclusive, o argumento central de um dos maiores clássicos da sociologia nacional. Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda apresenta o que seria o retrato do espírito brasileiro: o homem cordial, que em nada tem a ver com a acepção popular do termo, ligada a ideais de pacificação, gentileza ou amabilidade. O homem cordial é homem do “horror às distâncias” e aos ritos coercitivos de polidez e impessoalidade. Suas relações são mobilizadas pelo afeto, a familiaridade e a intimidade. O Brasil, com seu “fundo emotivo extremamente rico e transbordante”, se recusou a *ingressar no século*, ou seja, nesta ordem impessoal regida pelo Estado, a burocracia e as relações de cidadania regidas pela lei. Mesmo nossa religiosidade católica seria marcada, segundo Holanda, por essa intimidade pessoal com Deus, que embora prevista no cristianismo ortodoxo, no Brasil adquiriu formas agudas e mais desprendidas dos códigos do que a religiosidade europeia, embora o autor localize as raízes desse comportamento do espírito de fidalguia ibérico, determinante em nossa colonização. De acordo com o pesquisador:

Nenhum povo está mais distante dessa noção ritualista da vida que o brasileiro. Nossa forma ordinária de convívio social é justamente o contrário da polidez. (...) Além disso, a polidez é de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual manter inatas sua sensibilidade e suas emoções (Holanda, 1995, p. 147).

A polidez, portanto, permite que as emoções e a sensibilidade sejam preservadas, mas fora do espaço público. Por isso mesmo, no modelo de modernidade europeu, a religião com sua possível carga de afetividade ou êxtase, fica reservada ao espaço privado. Esta divisão, todavia, mesmo na sociedade europeia, sobretudo no momento em que estava sendo elaborada, estabeleceu certos conflitos com o cristianismo. A rigidez, grosso modo, “estoica” do Deus moderno era incompatível com que se exigia para a plenitude da comunhão cristã. Conforme argumenta William James: “A *anima mundi*, a cuja vontade o estoico consente em submeter seu destino pessoal, está lá para ser respeitada e obedecida, mas o Deus cristão está lá para ser amado; e a diferença de atmosfera emocional é semelhante à que existe entre o clima ártico e o clima dos trópicos” (1991, p.22). A Europa provavelmente acomodou melhor, não sem resistências, conflitos e descontinuidades internas, a diferença de atmosfera emocional na divisão institucional público/privado. Aqui, nos trópicos propriamente ditos, porém, esta acomodação não foi tão bem sucedida.

Ainda em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda afirma que “a contribuição do Brasil para a civilização será a cordialidade” (1995, p. 147). Hoje, a afirmação, realizada 1936, pode soar como uma profecia. Se o homem cordial é aquele que pauta as relações no espaço público pela pessoalidade e pela afetividade, podemos pensar que organização de redes que ascende na sociedade contemporânea tem como base essas duas dimensões. Pensadores do contemporâneo como Paul Virilio já falam em uma “democracia das emoções”, que talvez sempre tenha sido o tipo de democracia brasileira, sob outros moldes e exigências de seu próprio tempo. A organização da comunicação em redes, que já se torna, como chamou Muniz Sodré, um *bios midiático*, fundador da nossa experiência comum é precisamente a contraposição de uma ordem impessoal constituída por papéis sociais em uma relação ideal de igualdade. Na dinâmica digital, os algoritmos organizam a experiência de forma que ela seja pessoal e particular para cada usuário, de forma que a mobilização dos afetos seja mais efetiva. O sentido de *comum* ou de comunhão, se quisermos assim chamar, não está fundado na noção de cidadania, igualdade e filiação a um Estado, mas em modos de relações pessoais e, ao mesmo tempo, globais. Talvez esta seja a forma mais próxima que conseguimos chegar de uma *ágape* sem deus – ou possivelmente sem o deus que conhecíamos até então.

Pode-se argumentar, tendo em vista a generalização (com diferenças internas) desta democracia das emoções baseada na organização de redes, que a ordem impessoal e racional nunca tenha de fato se realizado plenamente, mesmo no contexto europeu, que tentou exportá-la para o mundo. Esse modo de racionalidade constituiu, todavia, um imaginário social que produziu certos efeitos. Segundo Charles Taylor o imaginário social é:

(...) O modo como pessoas comuns “imaginam” seus contornos sociais, e isto geralmente não é expresso em termos teóricos, mas levado em imagens, histórias, lendas, etc. Mas é o caso também que a teoria é frequentemente a propriedade de uma pequena minoria, embora o interessante no imaginário social é que ele é compartilhado por grandes grupos de pessoas, se não por toda a sociedade. Isto conduz a uma terceira diferença: o imaginário social é aquele entendimento comum que torna possível as práticas comuns e um senso amplamente compartilhado de legitimidade (Taylor, 2010, p. 211).

A ordem impessoal de racionalidade provavelmente nunca foi plena ou total, mas constituiu um imaginário social que produziu legitimidade e condição de possibilidade para certas práticas compartilhadas socialmente. Este imaginário social produziu também uma determinada ordem moral e metafísica que oferece sentido a essas práticas, a partir da qual nosso senso de confiança ou nossa *crença* se fundamenta. No momento em que um ideal (seja de deus, democracia ou estado) se torna crível, ele pode se tornar uma racionalidade viva que produz efeitos e práticas que possuem um sentido comum.

A racionalidade moderna fundou, portanto, uma moral (do sujeito autônomo, não mais sujeito sujeitado aos arbítrios de deus) e uma ética da vontade, como já havíamos mencionado. Descartes seria um dos herdeiros dessa ética baseada na vontade que, na sua filosofia, está inteiramente localizada na mente capaz de explicar o mecanismo da matéria. As coisas da natureza já não são expressões de uma forma; as formas e expressões fazem parte exclusivamente do domínio da mente. Essa é uma transformação determinante no modo de racionalidade que atua na vida humana. Nem mesmo as ideias platônicas atribuíram tanto poder a uma forma racional de governo:

Com Platão, a razão em nós é simplesmente o poder de perceber a ordem no cosmo e de amá-lo. Nosso amor ao cosmo nos faz querer imitá-lo e, conseqüentemente, viver nós

próprias vidas ordenadas. A força motora para o bem não vem apenas da forma que instanciamos, mas também da totalidade inteira, ordenada pela Forma da Virtude. Em outras palavras o prazer ou a satisfação não derivam apenas do nosso seguir nossa própria natureza, mas também do nosso estar alinhado com o todo (Taylor, 2010, p. 165).

Neste ponto, convém retomar a discussão sobre o que estamos tratando quando falamos de razão. Conforme argumentou Taylor, o racionalismo platônico estava associado a uma ideia de ordem cósmica; Aristóteles, posteriormente, vai trazendo esse ordenamento para mais perto da capacidade intelectual humana e para certa relação com a natureza submetida aos instrumentos apropriados da razão, o que permanece como legado filosófico para a escolástica da Idade Média e para a ética desengajada de um exercício espiritual presente no método científico. O nascimento da ciência moderna, frequentemente simbolizado como o apelo à razão em detrimento da fé, é antes uma captura do conceito de razão e a invenção de um novo modelo de racionalidade que, como vimos, vai se tornando cada vez mais abstrato, mental e identificado a uma vontade divina isolada do mundo. Ao mesmo tempo vai sendo construída uma relação com a natureza como mecanismo, com uma racionalidade interna que vai chegar a prescindir de uma relação transcendente e se ancorar cada vez mais na vontade e na intelectualidade humana. O filósofo Alfred Whitehead, no livro *A ciência e o mundo moderno*, chega a inverter a equação ao sustentar que se trata de um grande equívoco afirmar a passagem histórica que dá lugar à ascensão da ciência moderna como um apelo à razão; ela teria sido, ao contrário, um movimento anti-intelectualista, um retorno à contemplação do fato bruto. Embora seja difícil sustentar essa teoria do “fato bruto”, pois a ciência, para abordá-lo, como vimos, constrói uma série de arcabouços ontológicos e quadros de referência paradigmáticos para definir que tipo de fato bruto é “pensável”, a consideração de Whitehead tem certo sentido ao colocar a questão de qual seria o modo de racionalidade presente nessa visão da história que estabelece uma teleologia da fé à razão. Conforme argumenta o autor, “a Idade Média foi um longo treinamento do intelecto da Europa ocidental no que diz respeito ao senso de ordem”, o que é em si um modo de racionalidade. Lançar-se à pesquisa do mecanismo interno da natureza é um movimento que só poderia acontecer partindo-se da fé de que este mecanismo tinha uma ordem racional passível de ser compreendida. Apesar do senso de ordem cósmica medieval ser muito diferente daquela ordem mecanicista que vai se

afirmar na modernidade, faz sentido afirmar que o desenvolvimento da segunda não foi *ex nihilo* ou completamente oposto ao primeiro. A ciência moderna herda certa tendência de pensamento de uma relação com a fé; há uma impureza de origem quando se trata da história de seu nascimento. Whitehead apela para essa impureza, ao inverter a teleologia comum que se atribui ao desenvolvimento da razão ocidental:

A Idade Média se deixava empolgar pelo desejo de racionalizar o infinito. Os homens do século XVIII racionalizaram a vida social da comunidade e basearam suas teorias sociológicas sobre um apelo aos fatos da natureza. O primeiro período foi o da fé baseada na razão. No período seguinte não mexeram em casa de marimbondo: foi a era da razão baseada na fé” (Whitehead, 2006, p. 77).

Para o filósofo, a ciência permaneceu predominantemente um movimento antirracionalista, baseado em uma fé ingênua que, ao contrário da filosofia, nunca se preocupou em explicitar suas crenças prévias ou em justificar seu sentido. Ele lembra que os gregos foram “hiperteóricos” e construíram uma linha de pensamento na qual a ciência era um ramo da filosofia. A mutação que ocorre na modernidade, aliando ciência e tecnologia, associação por meio da qual o saber entrou em contato com fatos irreduzíveis e inflexíveis, também é atribuída pelo autor a uma herança religiosa, dessa vez a dos primeiros monges beneditinos, que construíram mosteiros em que havia lugar tanto para o saber prático dos agrônomos quanto para a filosofia dos santos e dos artistas. Se ciência e religião sempre estabeleceram relações heréticas e promíscuas entre si, cabe rever nosso caminho até aqui e questionar, parafraseando Bruno Latour: jamais fomos seculares?

3.1 A modernidade e as sagradas antropotécnicas

Embora o processo de secularização tenha estado longe de ser uma ruptura simples com o velho regime, ela tampouco foi um desenvolvimento a salvo das contaminações com as ideias às quais pretendia se opor. A aurora iluminista deu seu grito de liberdade declarando o desejo de ver o dia em que “o último rei fosse estrangulado nas entranhas do último sacerdote”. A razão foi celebrada como a condição de possibilidade da igualdade entre os homens e libertação das relações de autoridade. A suposta igualdade, restrita ao enquadramento do sujeito europeu, que se postulava no campo político estava

associada também a uma recusa das hierarquias a que o vínculo social com o sagrado submetia os homens. O projeto iluminista tem o anseio do código único: a eliminação da diferença imanente/transcendente, sagrado/profano, que começa a ascender no declínio do antigo regime. Esse anseio, segundo Taylor, tem relação no campo espiritual e moral com uma mudança na relação com o mal, que deixa de ser algo para ser “vivido como parte do equilíbrio inevitável das coisas”, sendo apenas o lado negativo do cosmos, para ser rotulado como algo que revela nossa imperfeição (2010, p. 189). De acordo com o autor, as formas de religiosidade dos povos originários pré-modernos não estabeleceu o tipo de “disputa com a vida que vemos com os monoteísmos”: “neles, a catástrofe original não nos separa ou aliena do sagrado ou do Superior, como na história do Gênesis, ao contrário, ela contribui para dar forma à ordem sagrada que aqui estamos tentando seguir” (ibidem).

O pesquisador Fabián Ludueña Romandini oferece outra leitura para este processo de secularização, sobretudo no que diz respeito ao papel da teologia cristã. O autor argumenta, em seu livro *A comunidade dos espectros*, que essa confluência entre secularismo e religiões monoteístas é mais do que uma simples contaminação do processo histórico feito de continuidades e descontinuidades. Trata-se de uma confluência clara de objetivos: a aspiração máxima da teologia é a superação da metafísica, alcançando a ausência de diferença entre os dois planos (imanente e transcendente). No caso do cristianismo, o reino dos ressuscitados após o julgamento final realizaria uma igualdade plena e universal. Romandini provoca o resíduo de iluminismo que permanece em nós ao afirmar que “no fundo, o ateísmo radical é a forma mais acabada e completa de cristianismo que se possa conceber, isto é, a que conseguiu desconstruir-se por completo para ingressar no século” (2014, p. 21). Pode-se argumentar aqui que essa já foi uma estratégia enterrada pelos anseios revolucionários comunistas – o famigerado “paraíso na terra” – e que as sociedades democráticas liberais foram mais sábias, reservando algum espaço (em tese o espaço privado) para as crenças incompatíveis com o código secular e um vivo espaço público de troca de ideias contraditórias entre si. Diante dos fenômenos contemporâneos, porém, seria de uma fé ainda mais ingênua acreditar que esse modelo tenha se efetivado. Apesar de toda tentativa de pluralismo democrático, ainda nos vemos tentando expurgar o mal (que pode aparecer no papel de diversos atores sociais) para reconduzir a sociedade aos seus devidos ideais de justiça.

Romandini aponta o elo entre teologia, direito e a revolução biotecnológica contemporânea, que está em vias de produzir o pós-humano. Não se trata apenas de fragilidade do secularismo, que se contaminou com ideais religiosos e agora vê também o retorno traumático dos fundamentalismos nas também frágeis democracias liberais. Trata-se de uma confluência de projetos de produção do que é propriamente o humano. O autor define as antropotécnicas ou antropotecnologias como “as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de gerar, expandir e modificar ou domesticar seu substrato biológico visando à produção do ‘homem’” (2014, p. 28). As antropotécnicas seriam formas contingentes assumidas pelo poder que visa a fabricar o humano como “*ex-tasis* do animal”; o direito e a teologia seriam as dimensões mitológicas desse poder. Essas dimensões mitológicas se associam às dimensões técnicas do poder, e agora, notadamente, às formas de biotecnologia. Mas, como Romandini lembra, elas estão presentes na escatologia cristã e envolvem certa relação entre artificialidade e natureza/animalidade. O divino está, de certa maneira, identificado a um artifício criador. Conforme ressalta o filósofo, em Tomás de Aquino, por exemplo, já havia a ideia de que a máxima expressão na natureza se atinge na “artificialidade da operação divinizadora”, a natureza não poderia alcançar a perfeição última por si mesma. A “engenharia biológica da ressurreição” seria capaz de produzir o humano mesmo, visto que, para o teólogo, o ser humano é, enquanto encarnado, apenas um animal superior. Mesmo que Tomás Aquino tenha escrito tal interpretação do cristianismo durante o período da Idade Média, como vimos com Taylor ali o cristianismo ainda estava muito permeado por práticas pagãs e certa visão de deus como símbolo que se expressa na natureza. É, de fato, o advento da ciência moderna e da Reforma que vai permitir que essa doutrina se atualize e ganhe mais força. A ciência moderna vai permitir a encarnação do *logos* para a perpétua absorção do transcendental na esfera do mundo. Romandini argumenta que, desde a Grécia e a Roma antigas, o homem é pensado como um ser que governa com o *logos* a sua animalidade. Esta seria a principal herança que a *pólis* clássica e o mundo romano teriam legado ao destino político do ocidente. O advento do cristianismo, porém, elabora um novo dispositivo de poder sobre a vida e a morte: “o cristo é protótipo do primeiro homem biologicamente modificado que antecipa o reino por vir” (2014, p. 35); a morte e ressurreição do deus que veio à terra oferece um novo modelo de gestão do corpo e do espírito. De acordo com o filósofo, desaparece a oposição entre *physis* e *nomos* própria ao mundo antigo, pois a lei e a

natureza passam a coincidir por completo e todo ato pessoal é também político (muito antes do grito feminista), pois a vida vivida segundo a lei de deus é aquela que é capaz de contribuir para fazer emergir o reino celestial pós-julgamento final, “um reino celestial do *logos*” no qual os homens estarão finalmente livres de sua animalidade. Apesar de esta visão já estar expressa na teologia cristã desde os tempos da Idade Média, aqui sustentamos que ela só se atualiza de fato com a aliança entre a Reforma protestante e o nascimento da ciência moderna, que puderam enterrar de vez as ideias de deus como símbolo expresso na natureza (a partir de então detentora de um mecanismo de racionalidade interna que responde apenas a um *logos* divino abstrato) e fazer o trabalho disciplinar de modelagem da natureza humana com fins de produzir o homem ressuscitado de sua animalidade. Nesse sentido, Whitehead tem razão ao argumentar que as ciências modernas são herdeiras do tipo de pensamento e de fé produzidos pelos teólogos da Idade Média – essa seria sua linha de continuidade – mas a capturam de maneira descontínua, produzindo um tipo de antropotecnologia e de racionalidade distintas, apagando as diferenças entre os polos de transcendência e imanência, caminhando cada vez para o polo único.

Romandini considera essa distinção entre o homem e animal, já super explorada pela filosofia aristotélica e deixada como legado à teologia da Idade Média, como o ponto de inflexão determinante para a elaboração das antropotécnicas. A teologia cristã medieval, sobretudo com Tomás de Aquino, se concentra em elucubrar como seria possível alcançar uma sensibilidade não animal, ou seja, manter certa capacidade sensível, mas que ela seja puramente humana, sem nenhuma contaminação ou laço com o mundo dos seres irracionais limitados por suas funções corporais. Objetivo é perceber sem ser afetado, o que seria o auge daquele *self* protegido teorizado por Taylor. Por mais interiorizado que fosse, ele não poderia permanecer completamente impassível à materialidade do mundo. Essa produção do humano como *ex-tasis* do animal estaria ameaçada pelo desenvolvimento da biologia contemporânea, que tende cada vez mais a nublar as fronteiras entre o homem e animal, tornando o ser humano mais um vivente entre outros viventes. Todavia, a biotecnologia, como argumenta Romandini, e as filosofias trans-humanistas radicais ecoariam essa escatologia cristã que propõe uma imortalidade capaz de abolir a necessidade do corpo e produzir uma ontologia do espírito baseada puramente num padrão cognitivo. Embora essa possa parecer uma distopia ou utopia sem eficácia, as utopias não são meras imaginações, lembra o

filósofo; são “laboratórios de experimentações de novas tecnologias de poder que cedo ou tarde haverão de aplicar-se em alguma sociedade concreta” (2014, p. 54) – como, podemos pensar, Maio de 68 foi um dos laboratórios da eliminação da antiestrutura do espaço privado, ensaiando a transparência que os dispositivos de rede proporcionariam no século XXI. Se a utopia comunista reencenava a escatologia cristã do paraíso em termos de plena igualdade e justiça, hoje a mesma escatologia se seculariza na efetiva produção da imortalidade na terra, a sobrevivência do espírito enquanto padrão cognitivo, com o acréscimo de que, com a aproximação de uma crise climática que pode de fato destruir nosso substrato biológico, a artificialidade da imortalidade cognitiva talvez seja nossa única alternativa como espécie. A utopia humanista moderna e a utopia escatológica cristã se reuniram então na abolição da diferença entre transcendente e imanente, seja pela desencarnação do mundo ou pela encarnação plena de deus no mundo. Como argumenta Romandini:

A secularização do divino é o destino inevitável da deriva messiânica do cristianismo e, talvez, o autêntico suicídio de Deus seja seu esvaziar-se plenamente no mundo humano até identificar-se plenamente com ele. (Romandini, 2014, p. 72).

Esse é o processo que foi se desenvolvendo através da ascensão de um novo tipo de racionalidade, com o advento da ciência e da moral identificada a essa racionalidade muito bem expressa pela Reforma e pela elaboração dos dispositivos de poder disciplinar. O divino identificado com a Razão encarnou no mundo, desencantou a natureza, e produziu os artifícios de encantamento das modernas tecnologias para então, quem sabe, no final, desencarnar de vez o mundo com a imortalidade cognitiva. Sobre essa relação das noções de imanência e transcendência com o desenvolvimento da técnica discutiremos no tópico a seguir.

3.2 A tecnologia e os artifícios de reencantamento do mundo moderno

Fabián Ludueña Romandini recupera os mitos do antigo ao novo testamento para mostrar que a discussão filosófica sobre as origens demoníacas da técnica desenvolvida pelo homem tem um *locus* teológico de partida. O livro de Enoque conta que os anjos caídos ensinaram aos homens as artes de manipulação técnica, da metalurgia, passando

pela guerra, até a cosmética. Mas esse foi um ato rebelde, subversivo, pois essas eram artes de governo do cosmos, segredos divinos que os homens não tinham capacidade de manejar e que cedo ou tarde os levariam à perdição. No livro *A história do diabo* – mistura de filosofia e ficção especulativa –, Vilém Flusser identifica as potências diabólicas não só ao domínio da técnica, mas ao domínio do tempo: “É possível a afirmativa de que o tempo começou com o diabo, que seu surgir ou sua queda representam o início do drama do tempo e que o diabo e a história são dois aspectos do mesmo processo” (2012, p. 19). Para o autor, a influência divina é tudo o que tende para a superação do tempo e a influência diabólica tende para a preservação do mundo no tempo. O diabo, portanto, seria o princípio conservador e o divino o princípio “revolucionário”, por meio de uma operação de purificação. O domínio do tempo seria, portanto, o primeiro instrumento técnico dos humanos. A técnica, todavia, não deixa de ser baseada em um princípio de fé ou, melhor dizendo, não deixa de dar testemunho de nossa fé. Na visão do filósofo tcheco-brasileiro, a tecnologia é precisamente a forma como funciona a fé na atualidade. Para fazer criar um objeto técnico é preciso, primeiro, crer que o pensamento lógico coincide com a realidade; e sua funcionalidade no real, prova, empiricamente, a postulado racional que o engendrou. Segundo Flusser: “por coincidir o pensamento lógico com o mundo extenso, surgem os instrumentos. Instrumentos são obras da graça. É pelos instrumentos que o homem se integra na totalidade da graça. O mundo dos instrumentos que nos cerca testemunha a procura da graça da humanidade moderna” (2002, p. 35). A técnica seria, portanto, uma potência ambivalente entre deus e o diabo, entre a fé e a prova empírica da racionalidade humana. Lembramos que o fogo técnico foi um dos primeiros instrumentos de comunicação entre homens e deuses, por meio dos ritos sacrificiais, conforme já mencionamos. A técnica é o que comunica – deuses e homens, deus e o diabo, fé e racionalidade.

Essa reflexão sobre a gênese sobre-humana da técnica encontra eco nos escritos de Heidegger sobre a *techné*, notadamente no ensaio *A questão da técnica*, no qual desafia a visão ordinária de que a técnica seria apenas um meio para um fim ou um mero fazer humano. A noção grega de *techné* aponta para a ordem da produção, do trazer algo à presença manifesta; técnica e arte são em sua origem indissociáveis. Há, portanto, na técnica, oculta, a dimensão do ser, a dimensão que, segundo Heidegger, foi esquecida pela tradição filosófica do ocidente, precariamente identificada ao ente. Mas

o ser, na visão heideggeriana, não se confunde com o ente, com a mera representação do humano. A verdade, a capacidade de acessar a dimensão do ser, portanto, não seria um simples ajuste da linguagem ao real, uma adequação, como se pensa comumente. Mais uma vez, recuperando a palavra de origem grega para verdade – *aletheia* – o filósofo pensa a verdade como desvelamento, um desabrigar que traz o que está oculto para o âmbito do descobrimento. Heidegger argumenta que a técnica, o ato de produzir trazendo à presença, é um modo de desabrigar, um modo de acesso à verdade. A técnica moderna, associada à ciência, no entanto, está longe de operar a partir desta perspectiva. Está, como havia de se esperar, confinada ao modo de esquecimento do ser, essa dimensão irrepresentável que ultrapassa a humanidade e os entes. A técnica moderna operaria segundo movimento de “desafiar”, colocando sobre a natureza a “exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal”. O homem desafia as forças da natureza extraíndo-as a partir da lógica do máximo proveito com o mínimo de despesas. Embora esse movimento esteja ainda associado a um modo de desabrigar, ele está esquecido da dimensão do ser. Assim argumenta o filósofo:

Na medida em que o homem cultiva a técnica, ele toma parte no requerer enquanto um modo de desabrigar. Entretanto, o descobrimento mesmo, no seio do qual o requerer se desdobra, nunca é algo feito pelo homem, muito menos o âmbito que o homem a toda hora percorre, quando, enquanto sujeito se relaciona com um objeto (Heidegger, 2007, p. 10).

Heidegger argumenta, portanto, que a relação com a técnica está além da dinâmica sujeito-objeto, pois ultrapassa o ente e adentra a dimensão do ser. A técnica moderna, porém, associada ao modo do saber científico, confinada à relação com o sujeito e à zona de representação humana, torna-se uma forma de cálculo, controle e dominação, subjugando o ser a uma zona de presença quantificável, que apazigua nossa relação com o que sempre permanece oculto e nos ultrapassa. Esta dimensão, poderíamos dizer, com Romandini, é espectral e demoníaca, não nos pertence por direito – demoníaca aqui não na dimensão moral do mal, mas como algo que envia o perigo do mistério, conforme aponta Heidegger. “Mas onde há perigo, cresce também a salvação”.¹⁶ Heidegger acredita que uma abertura à essência da técnica, não à sua concepção vulgar de meio para um fim, pode nos abrir a um caminho de liberdade. Esta liberdade, para o autor, se

¹⁶ Verso do poeta Frierich Holderlin citado por Heidegger.

estabelece sempre a partir de uma relação com o que está oculto, aquilo que se esconde, que escapa aos ardis de controle humano na relação sujeito-objeto:

Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é, o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre. A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminando oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda verdade e deixa surgir o véu como o que encobre. A liberdade é o âmbito do destino que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho (Heidegger, 2007, p. 14).

A técnica, ainda que seja um modo de desabrigar, para que tenha uma dimensão de liberdade, precisa preservar certa dimensão do que está oculto, aquilo que “iluminando oculta”. É preciso, ao lançar-se na tarefa de desabrigar, manter certo ocultamento, ou seja, sustentar uma relação de ambiguidade no movimento de desabrigar e ocultar. Mas ao colocar o destino como parte determinante desse processo, Heidegger remete ao que é pré-determinado, da ordem de uma “coerção apática”, e que, portanto, seria um caminho inevitável, como muitas vezes pode ser a visão evolucionista da tecnologia, segundo a qual estaríamos destinados à sua evolução e à aceleração subordinadora da história. O destino, nessa perspectiva heideggeriana, é o que envia um modo de desabrigar que convoca a liberdade. De acordo com o filósofo, enquanto nos protegemos na relação com a técnica desse “emergir”, desse modo de desabrigar, que é uma relação com o ser e com a verdade, vamos seguir representando a técnica com instrumento e desejando dominá-la (o que sempre abre o assombro do polo oposto: sermos por ela dominados). De acordo com o autor, há duas noções de técnica. Uma identificada à noção de *hervorbringen*, que significa “fazer emergir”, associada à noção grega de *poiesis*. A segunda, identificada à noção de *herausfordern* – extrair violentamente, tomar à força – estaria associada à técnica moderna. O caminho para preservar essa dimensão do desabrigar é, no argumento de Heidegger, recuperar essa origem de *techné* que não se diferenciava plenamente de *poiesis*, que está, portanto, em estado de porosidade com a arte e faz emergir seu aspecto do ser liberado de um fim, liberado da operação de meio para um fim.

Esse movimento do desabrigar, para o qual a técnica é um modo, não estaria, para Heidegger, “além de todo fazer humano”, mas também “não acontece *no* homem e

decididamente não *pelo* homem” (2007, p. 13). O acesso à dimensão do ser e da verdade inclui uma liberação das limitações da representação humana.

Georges Bataille argumenta, no livro *Teoria da religião*, que esse questionamento – “como sair da situação humana?” – é o que anima a filosofia ocidental. Sair da situação humana incluiria sair de uma “reflexão subordinada à ação necessária, condenada à distinção útil, para a consciência de si como do ser sem essência, mas consciente” (Bataille, 2016, p. 20). Romandini diria que esse impulso filosófico passaria primeiro pela produção do humano como oposição à animalidade para então lançar-se à aventura do pós-humano. Bataille, porém, define a relação entre transcendência e imanência (e a relação filosófica homem/animal) de forma um tanto diferente em relação àquela que a modernidade formulou num âmbito geral, sobretudo quando se tratava de fenômenos religiosos. O autor identifica o plano da imanência à imediatez da animalidade, esfera onde não há distinção sujeito/objeto. Mesmo quando um animal come outro animal, este não está dado como objeto, ele não é mais que um desaparecimento num mundo onde nada está posto fora do tempo atual.¹⁷ De acordo com o filósofo: “a apatia que o olhar do animal traduz após o combate é o signo de uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como água no seio das águas” (2016, p. 28). Embora ele admita que tentar dar conta desse plano de imanência seja um salto poético, algo inacessível à consciência humana, mesmo com todas as elaborações científicas da natureza que já foram realizadas, a proposição encontra algum eco no que por muito tempo foi considerado o sinal do início da humanidade: os ritos funerários. Eles são a ação voluntária que não deixa o desaparecimento de um ente se perder na continuidade indiscernível do tempo, que marca sua descontinuidade. Para Bataille é a ferramenta e, portanto, também a técnica, que funda uma exterioridade no mundo, marcando a relação sujeito/objeto e a consequente fundação de um plano transcendente; trata-se neste caso da transcendência da consciência em relação às coisas. A ferramenta não tem valor em si mesma, somente para um resultado previsto, para um fim. A ferramenta rompe a continuidade indistinta de um mundo supérfluo, em que não há tal coisa como a serventia, a utilidade. A técnica, a arte da fabricação é o perfeito conhecimento que o homem desenvolve do objeto enquanto exterioridade. A arte e os rituais religiosos arcaicos seriam as vias de liberação com relação ao objeto fabricado,

¹⁷ Essa perspectiva será em larga medida revisada pelas antropologias contemporâneas, sobretudo com Eduardo Viveiros de Castro e seu livro *Metafísicas Canibais*, que desestabiliza essa visão ocidental do mundo animal através das cosmologias ameríndias.

ao servilismo da ferramenta. A ferramenta, ao mesmo tempo que introduz a transcendência da consciência, tem uma precariedade profana à qual o homem opôs o fascínio do mundo sagrado, através de rituais que buscam devolver a experiência à intimidade da continuidade imanente.

A introdução da noção de um ser supremo, um deus, distinto e limitado no interior do mundo é, na visão de Bataille, um empobrecimento, tendo em vista a continuidade indistinta do mundo imanente. Mas, embora, esse ser divino seja a tentativa de estabelecer um valor superior, uma dignidade dominante, maior do que qualquer outra, ele passa a ser um instrumento de igualdade, no sentido de que todos podem, em algum momento, “ser divinos e dotados de uma potência operatória”. Deus ou os seres divinos se diferenciam dos humanos, no entanto, em um ponto determinante: são espíritos não subordinados à realidade do corpo, um corpo mortal. O homem então se identifica com essa potência operatória divina. Essa potência, porém, falha em estabelecer uma soberania, tendo em vista que a condição humana está limitada ao corpo. Bataille argumenta que a divisão entre corpo e espírito não está dada, de saída, pela divisão imanente/transcendente, considerando-se que essa imanência primordial não era só corpo, mas indiscernibilidade corpo/espírito. Segundo o autor: “é somente a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra ao lado das coisas, já que espíritos soberanos não têm corpo” (2016, p. 37). Mas ao admitir a potência operatória do divino sobre o real, os homens acabam subordinando esse mundo de espíritos autônomos às exigências da realidade humana. Conforme vai se desenvolvendo e abandona a experiência arcaica do rito, a religião continua a buscar essa “intimidade perdida” com o mundo imanente sagrado, mas, como argumenta Bataille, acaba sendo sempre um esforço inócuo tendo em vista a estratégia de operar a partir de uma “consciência clara que quer sempre ser consciência de si” (2016, p. 47). A clareza é um efeito da duração, a experiência do objeto que existe no tempo capaz de ser apreendido. A experiência de retorno à imanência sagrada não possui esse tipo de clareza. A religião, porém, vai acompanhando a evolução dualista que passa progressivamente a identificar o divino ao racional e ao moral. A subordinação do divino ao real se dá a partir dessas duas dimensões: razão e moral:

A razão e a moral unidas, extraídas, na verdade, das necessidades de conservação e de operação da ordem real, entram em acordo com a função divina que exerce uma

soberania benfazeja sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade no próprio movimento em que a moral e a razão são divinizadas (Bataille, 2016, p. 56).

O movimento é, portanto, duplo. Encaminha-se nas duas direções: racionalizar e moralizar o divino; divinizar a moral e a razão. Isso pode ser muito bem observado na recuperação histórica que faz Charles Taylor sobre o processo de secularização, com o qual argumentamos anteriormente. A ascensão da ciência moderna, a moralização operada pela Reforma e o projeto civilizatório disciplinar caminharam juntos, intercedendo um em favor do outro. Outro ponto ressaltado por Bataille é a “soberania benfazeja” do divino sobre o real, algo que não está dado *a priori* nas religiosidades arcaicas. Essa expulsão da ambivalência de bem e mal da potência divina também é citada por Taylor como um dos fatores de descontinuidade que operaram a mudança para a era secular. Embora na teologia cristã, desde o início, o mal tenha sido o que nos separou da ordem sagrada, a Idade Média ainda tolerou certa contaminação pagã com a visão de que o negativo faz parte do equilíbrio do cosmos, como argumenta Taylor. Mesmo o Antigo Testamento ainda confere a Deus certa violência que vai esmaecendo consideravelmente até o Novo Testamento. Com a intensificação da aparência do divino atribuída ao mundo inteligível, o dualismo se firma então na produção dos polos opostos: o bem e o espírito (identificado à razão); o mal e a matéria. Bataille sinaliza, entretanto, que essa operação de transcendência em relação ao corpo é muito diferente daquela experimentada antes dessa identificação do espírito com a razão:

O mundo inteligível tem a aparência do divino. Mas sua transcendência é de outra natureza que aquela, indecisa, do divino da religião arcaica. O divino era inicialmente apreendido a partir da intimidade; se era transcendente, era-o de uma maneira provisória, para o homem que agia na ordem real, mas que os ritos devolviam à ordem íntima. Essa transcendência secundária diferia profundamente daquela do mundo inteligível, que permanece para sempre separado do mundo sensível. (Bataille, 2016, p. 57).

Ou seja, ainda que a postulação de um mundo dos espíritos autônomos seja o primeiro movimento que permite colocar o corpo na dimensão das coisas, não há efetiva separação entre as duas instâncias sem a operação da razão transcendente. A questão é que esse mundo dos espíritos vai perdendo autonomia e se identificando cada vez mais

com a ordem da razão e da moral humanas, desfazendo progressivamente até mesmo a diferença entre as instâncias. O apagamento das fronteiras, porém, não é aquele que favorece o retorno à intimidade da continuidade sagrada, mas a subsunção de um polo a outro. Bataille chega a falar em um “dualismo sem transcendência” capaz de abrir o espírito à soberania do mal:

A soberania do bem que o despertar implica e que o sono da posição dualista leva a cabo é também uma redução à ordem das coisas que só deixa abertura no sentido de um retorno à violência. O dualismo pensado volta à posição anterior ao despertar: a partir de então o mundo nefasto retoma um valor sensivelmente igual ao que tinha na posição arcaica (Bataille, 2016, p. 61).

A expulsão de um sagrado que comportava uma potência divina de bem e mal é o que permite, nessa perspectiva, a reativação de uma soberania do mal, uma ameaça constante que precisa ser extirpada pela operação purificadora da razão. A luta sagrada contra o mal é o projeto tanto iluminista/disciplinar quanto o da Reforma, que pretendia expulsar qualquer rastro de paganismo do cristianismo. As forças do mal, porém, como argumenta Bataille, nunca perderam seu valor divino e a fraqueza do dualismo está em só oferecer um lugar legítimo à violência no momento de pura transcendência, de exclusão racional do mundo sensível. Se o mal fica identificado à matéria e o bem ao espírito racional, o avanço técnico aparenta ser o grande artifício humano – imitação, porém, do artifício divino – para nos libertar da prisão maligna da matéria. Romandini defende que o artifício, desde os primórdios do cristianismo, é sobrenatural. A escatologia cristã propõe a subversão da “ordem natural da vida e da morte, uma alteração do ciclo cósmico como resultado de uma ação primordialmente sobrenatural e política do Deus soberano” (2014, P. 107). O cristo seria o protótipo do primeiro homem biologicamente modificado e a verdadeira salvação é a produção de uma humanidade nova, no Reino por vir, então liberada de qualquer laço com a animalidade. Embora essa utopia sobrenatural/artificial possa estar localizada na gênese da teologia cristã, ela só pode iniciar seu laboratório de experimentação prática com a associação entre o tipo de racionalidade da ciência moderna e a moralidade da Reforma protestante.

A questão da técnica é, no entanto, um pouco mais ambígua. Ao mesmo tempo em que é a oportunidade de efetuação de um espírito liberado da corporeidade animal e, portanto, do mal, é também um roubo diabólico de uma potência divina. Conforme

ressalta Romandini: “todo devir antropotecnológico humano é diabólico em sentido técnico (...) a própria linguagem humana herda a marca mítica daquela cisão originária da comunidade sagrada de origem” (2014, P. 115). Essa indecisão entre bem e mal está presente desde a gênese das elucubrações teológicas da técnica até as discussões atuais, continuamente reencenando a divisão entre os que veem na tecnologia a salvação da lavoura e os cavaleiros do apocalipse, revelando o fim trágico como destino inexorável da aventura tecnológica. Atualmente a balança parece pesar desproporcionalmente para os segundos. Se os cavaleiros do apocalipse trazem a peste, a guerra, a fome e a morte (na narrativa teológica), elas são também o prelúdio da salvação. Como de costume, os apocalípticos e os utópicos se encontram na mesma cruzada. Talvez tenha sido por isso mesmo que Heidegger tenha visto na técnica uma oportunidade para aceder a uma dimensão além da precária representação humana confinada ao jogo de oposições. A tecnologia perpetuamente nos assombra – sobretudo nos últimos tempos, com o desenvolvimento da inteligência artificial – com a possível autonomia do mundo das coisas, esse mundo que fora, outrora, o que nos permitiu estabelecer a até então confiável relação sujeito-objeto e a conseqüente transcendência da consciência. A consolidação da divisão clara dessa relação sujeito-objeto foi desenvolvendo essa “consciência clara de si” que separa e cada vez mais não vê retorno possível à experiência da continuidade imanente de que falava Bataille. Ainda em *Teoria da religião*, ele afirma que a ciência é a face mais evidente de uma completude dessa consciência clara de si e da ordem real (mundo dos objetos). Ela própria seria a efetuação de uma autonomia da consciência das coisas, liberada finalmente de uma linguagem mítica que guardava certo laço com a ordem íntima. Não haveria de se espantar, portanto, que a aliança entre ciência e técnica produziria uma autonomia das coisas que poderia no final das contas ameaçar a divisão que havia sido dada *a priori* (sujeito-objeto). Mas essa separação mais profunda demonstra ser, para Bataille, irreconciliável com a falha trágica primordial do tempo:

A dificuldade de fazer coincidir o conhecimento distinto e a ordem íntima se deve a seus modos opostos de existência no tempo. A vida divina é imediata, o conhecimento é uma operação que exige a suspensão e a espera. À imediatez no tempo da vida divina respondiam o mito e as formas de pensamento deslizante. Uma experiência íntima pode decerto abandonar o misticismo, mas deve, a cada vez que se dá, ser uma resposta inteira a uma questão total (2016, p. 71).

É nesse sentido que Taylor argumenta que uma era secular não se dá simplesmente por certas divisões institucionais, mas por uma divisão determinante na própria experiência espiritual que já não pode ser, por mais fervorosa que seja a crença, imediata e totalizante – está sempre sujeita à interpelação de algo que está fora de sua dinâmica interna. Embora essa experiência “ingênua e imediata” tenha ficado para trás, como vimos ao longo deste capítulo, o secularismo operou com uma variedade de espectros divinos e diabólicos na construção de sua narrativa épica de emancipação humana. Física e metafísica encenaram uma oposição que no fim resultou em uma aliança destinada a extinguir a própria diferença entre os polos. Romandini, ainda em *Comunidade dos espectros*, defende que a relação entre homem e animal, na metafísica ocidental não é de “exclusão inclusiva” como sustentou Agamben, mas de conjunção:

Pelo contrário, a relação é de adição e complementaridade, de articulação e conjunção, mas não de anulação de um elemento para o surgimento do outro. O homem pressupõe uma zoè que, além disso, transforma sua voz em uma linguagem articulada. O drama da metafísica, em todo caso, consiste em atuar por justaposição de elementos (mais ou menos heterogêneos) que se colocam em um jogo de complementaridade no qual nunca podem se juntar completamente, e, por isso, geram sempre um excedente inassimilável. (2014, p. 151)

Acrescentaríamos que é também a relação homem/animal e divino/tecnológico capaz de produzir esse excedente inassimilável que pode encontrar vias de expressão tanto na resistência de narrativas religiosas quanto na “soberania do mal”, como sinalizou Bataille. Essa relação entre os monoteísmos, o mal e o excedente sagrado circulante na cultura secular é o que vamos explorar no próximo tópico.

3.3 O excedente sagrado e a excepcionalidade do mal

Podemos dizer que o problema do mal é candente para as religiões monoteístas e, talvez ao menos, pouco relevante para as religiões politeístas, que operavam a um só tempo com divindades malélicas e benéficas. Sendo as religiões monoteístas parte crucial do arcabouço conceitual que fundou a racionalidade moderna, o mal não deixa de ser, portanto, um problema também da razão. Pode-se argumentar, como fez Nietzsche em sua genealogia, que bem e mal só são categorias válidas se adotada uma perspectiva

metafísica. No entanto, neste trabalho adotamos uma postura mais próxima do pragmatismo, analisamos aqui bem e mal como imaginários sociais que possuem certa eficácia e que, portanto, são reais.

Trabalhamos com a hipótese de que quanto mais o monoteísmo ocidental vai se aproximando de um certo ideal de racionalidade, que aqui viemos analisando, mais o problema do mal vai se tornando relevante e paradoxal. O deus judaico, do primeiro testamento, estava próximo a um chefe tribal despótico, ciumento e vingativo, um deus dos hebreus, para os hebreus. A figura do Cristo introduz certo universalismo e uma força benevolente total: Jesus morreu na cruz para salvar a todos, não só seus seguidores, e substituiu a lei da vingança pelo perdão. O universalismo da figura crística coloca mais uma camada na complexificação do mal, visto que os possíveis espaços de alteridade em relação ao “bem” diminuem. São, todavia, as conexões que o cristianismo passa a realizar com a racionalidade moderna e o declínio do grau de emoção e pessoalidade na fé cristã que tornam a questão mais problemática; o pecado, afinal, exerce um papel fundamental no êxtase e na alegria da salvação. Jesus veio para os pecadores.

Muitos filósofos formularam e tentaram responder ao paradoxo do mal *versus* a existência de um deus benevolente. No século XVIII, com David Hume e seu *Diálogos sobre a religião natural*, a questão da divindade estava assim formulada: “É desejosa de prevenir o mal, mas incapaz? Então é impotente. É capaz, mas não é desejosa? Então é malevolente. É capaz e desejosa ao mesmo tempo? Donde vem então o mal?” (2016, p. 26). Este paradoxo, como o próprio autor salienta, já estava formulado por Epicuro no século IV a.C para argumentar não sobre a inexistência de deus, mas sobre seu desprezo pelos problemas ou glórias humanas; deus ou os deuses existem, mas estão alheios ao mundo. No século XVII, Leibniz, que discutiu a ideia do tempo e do espaço absolutos na obra newtoniana, formulou a questão de forma um pouco diferente, mas com o mesmo cerne paradoxal: “Se Deus existe, de onde vem o mal? Se não existe, de onde vem o bem?”. O filósofo formulou uma “metafísica dos possíveis”, que pode ser bem compreendida por meio da afirmação: “o melhor caminho de um ponto a outro – abstraindo os impedimentos e outras considerações acidentais do meio – é único; é aquele que vai pela linha mais curta, que é a reta” (2013, p. 234). O mundo criado por deus é um entre vários possíveis, mas é o único, pois é o “melhor mundo possível”. Para explicar a existência do mal no melhor mundo possível criado por deus, Leibniz segue a

analogia com a matemática. Para criar um quadrado perfeito, de lados iguais, é preciso também criar imperfeição da hipotenusa dos dois triângulos em que o quadrado se divide – também assim, deus fez o mundo, a partir de linhas imperfeitas e incomensuráveis para criar a perfeição. O mal também seria decorrente da incapacidade humana de ver o todo. Concentrada em apenas um fragmento da realidade, vê a imperfeição como as partes sombrias de uma pintura que, na visão total, compõem a luminosidade total da obra. Deus opera por uma racionalidade matemática, mas não totalmente acessível à perspectiva humana.

O deus racionalista complexifica o problema do mal, mas também dá a ele sua própria “solução” ou explicação. O arquiteto divino projeta o mundo, mas não interfere na história (o tempo, diria Flusser, é artifício do diabo), por isso não pode ser considerado responsável por seus males. Há, porém, uma divisão, advinda da própria divisão natureza-cultura, entre os males provocados pela relação com a natureza, suas forças incontroláveis que causam sofrimentos ao sujeito, e os males provocados na relação entre humanos, que seriam males morais, estabelecidos pela instituição da lei. Segundo Sacha Calmon, no livro *Breve história do mal*:

O mal moral corresponde ao delito no direito e aos pecados nas três grandes religiões monoteístas, ditas reveladas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Delito e pecado são, portanto, conceitos geminados a servir às técnicas normativas, cuja função é planejar os comportamentos humanos, prevenindo os indesejáveis. Tecnicamente falando, podemos falar que o mal moral ou ético compreende o mal jurídico. (2013, p.24)

Nas tradições que inscreveram o sagrado na lei ou que fizeram a experiência do sagrado como lei, portanto, o mal se estabelece a partir de uma função normativa. No mito de Adão e Eva, a queda e os males que dela advêm acontecem a partir de um ato de desobediência. Deus adverte os habitantes do jardim do Éden sobre o fruto proibido, como no arcabouço jurídico: “não deve haver pena sem lei anterior que a defina”. O próprio texto do Gênesis é, entretanto, ambivalente em relação à função do “mal”: “Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. Agora, pois, cuidemos que ele não estenda a sua mão e tome também do fruto da árvore da vida e o coma, e viva eternamente” (Gênesis, 3:22). Pode-se entender, neste caso, que o conhecimento do mal não era propriamente um castigo, mas a possibilidade para que homem se tornasse, também ele, um deus.

Apesar da ambivalência, quando se fala de uma visão normativa, a atribuição da culpa é uma dimensão relevante. Nas religiões judaico-cristãs a culpa dos males terrenos ficou dividida entre “uma criatura sobrenatural e poderosa, porém desobediente a Deus e indutora do mal (demônio) e seu filho, o homem” (Calmon, 2013, p. 51). A figura de Lúcifer ou Satã, apesar de ser uma construção de exégetas e não se encontrar propriamente na Bíblia, é também a de um transgressor da lei divina. No caso do cristianismo, esta figura demoníaca, conforme a religião vai se afastando dos laços pagãos e se identificando à moral racionalista, vai perdendo importância. Já o peso da culpa pessoal do pecador, proporcionalmente, aumenta, não sem ainda guardar uma relação ambivalente com a onisciência da divindade. Segundo Th. Deman: “O pecador é o único autor de seu pecado, mas não o comete sem Deus saber; e Deus não conhece o pecado apenas no momento em que o pecador o pratica, pois previu-o desde toda eternidade” (Deman *apud* Calmon, 2013, p. 57). O autor também argumenta que há diferença entre o mal como pena (aquele que sofremos) e o mal como falta (aquele que cometemos). Não à toa o mal que cometemos é entendido como *falta*. Essa foi uma das noções evocadas pela tradição cristã para compreender a existência do mal em um mundo criado por um deus benevolente. Nos Arautos do Evangelho, vemos a explicação: “O mal não é um ente que precisa de um princípio para existir: aquilo que não é uma criatura, não pode ter um princípio ou uma causa que o faça existir. É um puro defeito, uma pura carência que não requer para se produzir nada mais que a defectibilidade de quem o comete”. Em contraposição, o bem é assim descrito:

Mas essa santidade não colocou o homem na posse desse Bem incriado; o homem não viu Deus face a face, ele não O conhecia senão por suas manifestações exteriores. Visto e possuído em Si mesmo, esse Bem supremo supre de tal forma as faculdades da criatura, e as atrai de modo tão irresistível, que lhe resulta impossível separar-se dele. Visto através das criaturas, e apesar de ser conhecido como o Bem soberano, Deus não apareceu em sua beleza e bondade infinitas nem mesmo aos anjos. (Os arautos do Evangelho *apud* Calmon, 2013, p.78).

Encontramos aí evocada a filosofia platônica para explicar o mal na doutrina cristã. O mal não tem princípio, o mal, em suma, *não é*. Como no diálogo *O sofista*, por nós já referenciado, o não ser não é, mas participa do ser – assim também, nesta exegese católica, o mal não é, apesar de participar do ser. Já o bem, as Ideias, só podem ser vistas por suas manifestações exteriores, só podem ser apreendidas, portanto, por

verossimilhança, como argumenta Platão. O mais próximo do “mal” na filosofia platônica seria também um estado de carência: a ignorância. Admitir a própria ignorância, porém, é o ponto de partida de todo conhecimento verdadeiro, que exigirá, como mostrou Foucault em sua *Hermenêutica*, um trabalho sobre si, não apenas um conhecimento sobre o objeto. Da mesma forma, embora sob as exigências de outro momento histórico, é preciso admitir os próprios pecados para ser salvo.

É possível perceber que quando se trata de uma divindade mais identificada com um modo de racionalidade, o mal tende a aparecer como falta, carência. Quando se trata de uma divindade mais afeita a uma pura potência normativa, o mal é o que realiza a transgressão, o que excede a norma, o que a ultrapassa. Vemos que no Gênesis é a própria transgressão à norma é o que permite o conhecimento do bem e do mal e a possibilidade de se tornar deus. No sistema de racionalidade moderno, todavia, o imaginário social do mal oscila entre a falta e o excedente. Podemos aqui relembrar a discussão política e filosófica sobre, possivelmente, o evento histórico mais marcante do século XX no que diz respeito ao imaginário social do mal: o extermínio provocado pelo regime nazista.

A célebre série de ensaios de Hannah Arendt sobre o tema da banalidade do mal, reunida no livro *Eichmann em Jerusalém*, foi um dos textos que marcou a discussão sobre o mal estar que o segundo pós-guerra causou no ocidente. Mesmo diante de todo o avanço da razão humana, de toda a técnica e de toda a filosofia produzidas pela humanidade, lá estava a barbárie. Na reportagem e nos ensaios feitos pela filósofa acerca do julgamento de um dos responsáveis pela organização do assassinato de judeus nos campos de concentração, ela descreveu um homem comum, um burocrata, um cumpridor de ordens. Segundo a defesa, ele “não tinha tempo e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *Mein Kampf*”; não se tratava de nenhuma figura monstruosa ou diabólica. A defesa também alegou que seu “dever era obedecer e de que cometera atos pelos quais somos condecorados se vencemos e condenados à prisão de perdemos”. Esse é um dos dilemas do julgamento no qual Arendt enfrenta tanto no que diz respeito ao aspecto jurídico quanto filosófico. A questão do julgamento do mal e, em última instância, a questão moral do mal, é também atravessada por uma questão de poder, de quem vence e tem o direito narrar a história. A autora descreve Eichmann como um homem com tanto comprometimento com a tarefa de obedecer que “teria matado o próprio pai se houvesse

recebido uma ordem nesse sentido” (Arendt, 1999, p. 33). A tarefa de desvendar as razões pelas quais um homem ordinário se torna um genocida assombrava o pensamento da época e nos persegue até hoje. Nas palavras da pensadora alemã, não se tratava de falta de inteligência: “Ele não era burro. Foi por pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o dispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é banal e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum” (ibidem, p. 311).

Embora a tese da banalidade do mal tenha inspirado tantos outros pesquisadores a pensar a ação alienante da razão de estado e a própria Hannah Arendt com sua obra sobre o totalitarismo e o empobrecimento da dimensão de liberdade nos homens, ela mesma alerta no final deste livro que a “banalidade do mal” não se trata de uma operação generalizadora e que mesmo que a psicologia e sociologia modernas tentem explicar a responsabilidade do agente em termos de um ou outro determinismo, nenhum procedimento judicial poderia ser baseado nelas: “Isso se expressa atualmente nas pretenciosas asserções de que é superficial insistir nos detalhes e mencionar os indivíduos, quando é sinal de sofisticação falar em generalidades segundo as quais todos os gatos são pardos e somos todos igualmente culpados” (ibidem, p. 320). As generalidades de que fala Arendt podem ser tanto argumentos banais quanto sistematizações das ciências humanas que buscam encontrar as regularidades sistêmicas no lugar da singularidade, do acaso e do excedente inassimilável pela razão. Voltando à argumentação de Foucault em *As palavras e as coisas*, as ciências humanas se constituíram mesmo a partir dessa tarefa de encontrar a razão inconsciente dos fenômenos (e notadamente a razão inconsciente do mal) seja no indivíduo ou no “sistema” social. O mal estar insiste agora, como antes: diante de toda racionalidade que parece atar todos os nós do sistema, o excedente inassimilável do mal – lido como falta e ignorância, ou monstruosidade e desvio. William James descreve esse dilema a partir da diferença entre sistemas religiosos e filosóficos monistas/panteístas e sistemas pluralistas. Um sistema monista/panteísta precisa lidar com o paradoxo do mal internamente, pois se o mundo é uma unidade absoluta fundada em deus, também o mal tem nele um lugar e em deus está fundado. Para uma concepção pluralista, o mal não é essencial, é apenas uma porção independente da realidade, sem nenhum direito racional

ou absoluto de viver com o resto e algo do qual podemos nos libertar. De acordo com James:

Ao passo que o filósofo monista se julga mais ou menos obrigado a dizer, como Hegel dizia, que tudo o que é real é racional, e que o mal, como elemento dialeticamente necessário, precisa ser pregado, conservado, consagrado e ter uma função no sistema final da verdade, o equilíbrio mental recusa-se a enunciar qualquer coisa desse gênero. O mal, diz ele, é enfaticamente irracional, e não deve ser pregado, nem preservado, nem consagrado em nenhum sistema de verdade. É uma pura abominação ao Senhor, uma irrealidade estranha, um elemento de dissipação, que há de ser abandonado, negado e ter a sua memória, se possível, expurgada e esquecida. O ideal, longe de ser coextensivo com todo o real, é um mero extrato do real, marcado pela sua libertação de todo contato com essa matéria mórbida, inferior e excrementícia (James, 1991, p. 54).

O que William James chama de postura do “equilíbrio mental” é identificada ao sistema filosófico e religioso pluralista. O autor insere o cristianismo no sistema monista, afeito a incorporar os elementos pessimistas da realidade e a lidar com o paradoxo do mal internamente. Na prática, como vimos ao longo deste trabalho, o cristianismo ingressou no século e foi atravessado pela racionalidade pluralista, como forma de lidar com o paradoxo do mal. Ainda em termos práticos, a racionalidade pluralista moderna pode lidar com o imaginário social do mal como pura excrescência irracional ou como algo que possui uma explicação racional, mas que justamente por essa explicação racional, pode ser superado, como uma dimensão não necessariamente pertencente à dinâmica imanente do real. A excrescência pode então ser convertida em falta, a ser suprida pela racionalidade.

Em sua análise sobre a banalidade do mal, Hannah Arendt busca se contrapor à tese do mal como uma externalidade, uma excepcionalidade em relação à razão de Estado. O papel da norma exerce uma função determinante nesta racionalidade. O pecado ou mal, ao contrário da narrativa judaico-cristã, não estava na transgressão à norma, mas justamente na obediência cega. Diante daquele homem “monstruoso” que cumpria a lei, o aparato jurídico se mostrava ser, enfim, muito precário para aqueles que nele se apoiavam para distinguir “o certo do errado”. Os que resistiram, os que se recusaram a cumprir a lei, foram poucos: “os poucos ainda capazes de distinguir o certo do errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos e com toda liberdade; não havia

regras às quais se conformar”. A capacidade de distinguir “o certo do errado” era, portanto, menos uma tarefa da lei e mais uma tarefa da liberdade. Mas, conforme a tradição humanista de procurar a razão inconsciente do mal, a liberdade foi se tornando, a partir dessas análises, cada vez mais um elemento faltante. Um elemento que poderia se desenvolver caso fossem oferecidas as condições sociais ideais para o florescimento das capacidades humanas, conforme a tradição do pensamento da liberdade positiva. Essa visão se conjuga bem com o “ativismo de Estado” exemplificado por Taylor, que começa a emergir com a Reforma e processo de secularização, que vem a reboque da perspectiva disciplinar de uma natureza humana infinitamente modelável pela civilidade, capaz então de extirpar o mal, a serviço de um deus benevolente e com os instrumentos de uma boa razão humana em desenvolvimento. A liberdade se torna também, portanto, algo que tendo as condições ideais (uma ação ativa de florescimento pela disciplina) para emergir, seria capaz de inclinar os homens mais para o bem que para o mal. No caso de Hannah Arendt, a liberdade aparece, sobretudo, como uma tarefa do pensamento em contraposição à obediência, à racionalidade instrumental e totalitária. O pensamento, para Arendt, ainda, não está plenamente identificado com o conhecimento e a inteligência. Enquanto o conhecimento busca a verdade, o pensamento busca o significado, o que demanda um comprometimento com a ação e a conduta ética.

O problema do mal vai se tornando cada vez mais intrincado tanto para as religiosidades cristãs, conforme vão expulsando as impurezas pagãs, quanto para o projeto iluminista de modernidade. Para as ciências humanas, conforme já argumentamos, vai se tratar sempre de encontrar a razão inconsciente, o que se tornará, por fim, uma operação de encontrar o elemento faltante para que as peças se encaixem ou para que o destino benevolente se revele. Essa foi frequentemente também, a leitura que a razão humanista fez das experiências religiosas: a de que elas são o resultado de um elemento faltante de racionalidade, de desenvolvimento e progresso ou de um elemento racional que ainda não foi demonstrado e que fica oculto à alienação dos que creem. O filósofo Peter Sloterdijk, no livro *O zelo de deus: sobre a luta dos três monoteísmos*, compila brevemente algumas dessas perspectivas da transcendência como produto de uma falta e de um certo *desconhecimento*. O primeiro tipo de desconhecimento seria o desconhecimento do lento, ou seja, de um movimento que dura mais que uma geração e que seria capaz de explicar fenômenos que, em razão dessa ignorância, são explicados por forças transcendentais:

Contudo, no instante em que as civilizações técnica e cientificamente amadurecidas criaram procedimentos efetivos de observação do lento, a concepção do planejamento transcendente perde consideravelmente a plausibilidade – quer esta se chame criação, providência, predestinação, história salvífica ou algo semelhante – e dá lugar a procedimentos imanentes de explicação do longo prazo, seja com os meios das teorias evolucionistas biológicas ou sociossistêmicas, seja mediante os modelos de ondas e as teorias da fratura frágil, graças aos quais é possível descrever oscilações e mutações na esfera da *longue durée* [longa duração] (Sloterdijk, 2016, p. 15).

O segundo tipo de causa faltante seria o desconhecimento do impetuoso, sobretudo aquele que diz respeito a fenômenos naturais e biológicos que a investigação científica teria então dado conta de explicar e que não poderiam mais ser atribuídos a forças extracorpóreas ou extrafísicas. Essa corrente fica bem evidente no tipo de pensamento iluminista que reduziu as ideias religiosas a esperanças e temores primitivos. Outro tipo de explicação de ordem faltante é o que Sloterdijk chama de “inalcançabilidade do outro”, este outro sendo, no caso, o deus que é incapaz de se comunicar diretamente (a não ser por sinais ou símbolos) e oferecer resposta ou ressonância ao que se passa na terra, o que acaba reforçando seu caráter transcendente. Como explica o autor:

Em tais situações, a transcendência surge de uma interpretação excessiva da falta de ressonância. Ela resulta da circunstância de que há vários outros que nos são, em primeira linha e na maioria das vezes, inacessíveis e, por isso, permanecem independentes de nós. Por essa razão, eles se encontram do lado de fora das fantasias de simetria que determinam nossas habituais representações de resposta, entendimento, retribuição e coisas desse tipo (Sloterdijk, 2016, p. 20).

Nesse caso, o filósofo argumenta que esse desconhecimento produtor de transcendência pode até mesmo ser encarado como uma concepção “moralmente fecunda”, pois predispõe as pessoas a tratarem com um interlocutor não manipulável, resistindo como princípio de alteridade irrevogável, o que em realidade fica difícil de sustentar tendo em vista toda a manipulação que já foi feita sobre as “razões de deus” para lidar com essa falta de ressonância inicial. Sloterdijk recusa, entretanto, essa série de “explicações faltantes” baseadas no desconhecimento e sustenta que as religiões continuamente canalizam o *excesso* de talento humano, “uma função que desde o Romantismo europeu é relegada em grande medida ao sistema da arte” (ibidem). Mas além dessa vertente, as

religiões teriam, segundo sua perspectiva, um segundo enfoque, de cunho “psicosssemântico” destinado a oferecer cura ou salvação e atuar em transtornos de integridade, com fins psicoterapêuticos e socioterapêuticos. O problema, que teve consequências históricas explosivas, foi a tentação de “declarar um fármaco como divindade”, transformando algo que tem o fim de curar em uma imagem de mundo simbolicamente estruturada e que deve ser objeto de uma postura zelosa, exigindo a submissão geral a uma verdade.

A perspectiva de Sloterdijk, que rejeita as explicações sobre as manifestações de fé por meio da natureza humana deficitária em favor de tratá-las como fenômenos excedentes, se afina com a proposição de outro filósofo/teólogo alemão, Friedrich Schleiermacher. Rudolf Otto, no seu famoso livro *O sagrado*, destaca a visão de Schleiermacher sobre a experiência religiosa, na qual defende que o indivíduo que a ela entrega sua psique “consegue experimentar visões e sensações de uma espécie de excedente livre na realidade empírica, excedente esse que não é apreendido pela cognição teórica de mundo e dos sistemas do mundo, tal como é possível fazer na ciência, mas que se torna captável e vivenciável de forma sumamente real para a *intuição*” (Schleiermacher *apud* Otto, 2007, p. 183). Nessa obra, Otto partilha da tese de Schleiermacher e sustenta que a ideia de divindade, embora tenha se apoiado em atributos racionais através das várias teologias, se refere a uma dimensão irracional, mas, justamente, levando em conta que o irracional não é uma mera falta ou ausência de razão. A experiência do sagrado, defende o autor, é anterior a todo e qualquer conceito de deus, e não provém da ética, nem da moral, nem da racionalidade. Como argumentou Bataille, razão e moral vão operar a subordinação do sagrado à ordem do real. Para diferenciar essa experiência insubordinada daquelas já capturadas pela ordem real, Otto designa o termo *numinoso*. Ele também rejeita a noção deficitária de que as religiões teriam surgido do medo das forças naturais e do desconhecimento de seu real mecanismo. Em sua linha de argumentação, a religião surge, entre outras coisas, do assombro, não do medo comum; o assombro já seria “uma excitação e um pressentimento do misterioso”. A própria ira de deus, já capturada pela teorização teológica, seria um dos aspectos do numinoso. Ocorre que ela acaba sendo “completada” ou interpretada pela visão moral já na chave da “justiça divina”, a retaliação ou punição por uma falta moral. Nesse ponto, ele também se encontra com Bataille, no sentido de pensar a violência divina fora da interpretação moral que depois

vai subordiná-la e, por fim, expulsá-la da noção de deus. Seguindo essa proposta de pensar o religioso e o irracional, Otto rejeita, porém, a identificação frequentemente realizada entre o irracional e natural; segundo o autor, é um “erro considerar meras expressões simbólicas do sentimento como conceitos adequados e como base para um conhecimento científico” (Otto, 2007, p. 56). Essa identificação se revela no hábito teleológico de pensar que sempre é possível desvendar o irracional, como se desvenda a natureza, com um pouco mais de avanço do conhecimento humano.

A dinâmica do excedente e da falta é fundamental para entender não apenas a dimensão entre o sagrado e racionalidade moderna, mas propriamente como ela se relaciona com um dos aspectos determinantes do processo de consolidação da modernidade ocidental: o modo de circulação econômica capitalista. Trataremos deste tema no tópico a seguir.

3.4 O dinheiro, o excedente e a função da fé na economia capitalista

Em *Teoria das Religiões*, Georges Bataille já havia trabalhado – ainda que mais superficialmente – com a noção de excedente para compreender as relações humanas com o sagrado. É, porém, no livro *A parte maldita* e no ensaio “A noção de dispêndio” que este conceito se apresentará de forma mais contundente, sobretudo para pensar as formas de circulação econômica. Bataille opõe dois tipos de sociedade: as sociedades de consumação (astecas ou as sociedades primitivas que realizam o *potlach*)¹⁸ e as sociedades industriais (a sociedade moderna tal como se desenvolveu a partir da Reforma na Europa). O autor desafia as concepções da economia clássica que pensaram o sistema de trocas pré-moderno, sobretudo aquele das ditas “sociedades primitivas”, como puramente baseado no escambo e nas leis da necessidade “natural”. É, ao contrário, na arte, nos jogos, nos ritos sacrificiais religiosos e nas cerimônias de destruição e perda ostentatória, que a troca estaria fundamentada. O sacrifício – a produção de coisas sagradas – é, nesta perspectiva, uma operação da perda improdutivo. As sociedades industriais burguesas, por sua vez, submeteriam todo este arcabouço de processos de dispêndio improdutivo à racionalidade da ordem produtiva – embora se possa argumentar que este ciclo nunca é plenamente bem sucedido em se fechar completamente. De acordo com Bataille:

¹⁸ Rituais de oferta de bens e dispêndio festivo de riquezas descrito pelo antropólogo Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva*.

O prazer, quer se trate da arte, de desregramento admitido ou de jogo, é definitivamente reduzido, nas representações intelectuais *que tem curso*, a uma concessão, ou seja, a um descanso cujo papel seria subsidiário. A parte mais apreciável da vida é dada como a condição – às vezes mesmo como a condição lamentável – da atividade social produtiva. (...) A esse respeito, é triste dizer que a *humanidade consciente* permaneceu menor: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, o dispêndio improdutivo (2016, p. 20).

O que o autor chama de parte “mais apreciável” da vida está ligada ao que não possui uma função útil – embora ele mesmo admita que não exista qualquer meio correto para definir propriamente o que é útil aos humanos –, mas que no sistema capitalista burguês fica submetido ao lucro que se reintroduz em um sistema fechado para uma função ainda produtiva. A moral burguesa associada à moral protestante – seguindo a célebre argumentação de Max Weber – ostenta a riqueza segundo regras de uma boa razão de Estado e Mercado e entre “quatro paredes”, conforme “regras e convenções deprimentes e carregadas de tédio. Como afirma Bataille, “O ódio do dispêndio é a razão de ser da burguesia” (2016, p. 27). O catolicismo pré-moderno, segundo essa perspectiva, ainda guardaria uma relação com as noções de dispêndio sagrado. A própria ideia de salvação, que pode ser atingida pelo fiel por meio de suas obras, libera o fim da vida religiosa da atividade produtiva, ao consagrar as ações terrenas à graça divina, por si mesma uma dádiva impagável. A religião seria, de acordo com o autor, a aprovação que uma sociedade dá à destruição do valor útil das riquezas excedentes.

Os pesquisadores Giuseppe Cocco e Bruno Cava argumentam, todavia, que esta lógica do dispêndio e da perda ostentatória como fundamento das trocas econômicas não teria sido superada pelo capitalismo moderno, mas seria propriamente o *modus operandi* no capitalismo tardio e sua dinâmica de financeirização. A racionalidade de uma boa equivalência geral das trocas, com um lastro material, se encontra em franco declínio – e é questionável inclusive, se já não seria uma linha virtualmente contida no próprio desenvolvimento moderno do capital. Uma “estetização” da economia política estaria em curso, revelando o aspecto relacional e desejanter da criação de valor na sociedade capitalista, em detrimento de uma teoria clássica que buscaria uma essência útil para a dinâmica das trocas.

O fim do lastro em ouro da moeda é, sem dúvida, um evento paradigmático do processo de elevação das finanças a um patamar de circulação imaterial e veloz, criando valor *sobre* valor, em gloriosos atos de fé. Não por acaso é comum o diagnóstico de que a confiança que gera valor na circulação capitalista contemporânea não passa de uma “mistificação” sem conexão com a economia e a vida real dos cidadãos. A inovação monetária, que permitiu o surgimento do capitalismo e da modernidade europeia, porém, já colocava em jogo a dimensão da confiança, tanto como vetor vertical (com o advento do Estado) quanto como vetor horizontal (a circulação do dinheiro através do trabalho assalariado e confiança social no valor). De acordo Cocco e Cava em *The new neoliberalism and the Other*:

O surgimento do capitalismo ocorre no momento em que os fluxos “livres” da moeda se combinam com os fluxos “livres” do trabalho, que, por sua vez, derivam de cercamentos, colonização, guerras sangrentas, deslocamentos violentos de população e outros processos de “violência libertadora”. Naquele momento, assistimos à consolidação de um dualismo no cerne do dinheiro, que se torna dois, dividido em polos de naturezas distintas. O primeiro é o dinheiro que carregamos no bolso, com o qual comparamos salários e preços; o outro é o dinheiro-capital, intangível para nós e cercado pelo milagre da criação de dinheiro administrada pelos bancos. Entre o primeiro — o dinheiro material, usado como meio de pagamento — e o segundo — o dinheiro abstrato, convertido no poder do capital —, há um intervalo inteiro cujos elementos estão mais ou menos sujeitos a uma ou outra tendência, embora nenhum deles jamais possa ser experimentado em estado puro (2018, p. 139, tradução nossa).

O dinheiro possui, portanto, uma dimensão transcendente – a criação “milagrosa” do dinheiro pelos bancos, o lastro de legitimidade e “codificação” dos fluxos pelo Estado, além dos processos de apropriação direta como os saques coloniais – e uma dimensão imanente, na circulação do trabalho livre e nas redes capazes de colocar em circulação o que foi produzido através dos serviços e carregar de confiança o valor compartilhado da moeda. A inovação do dinheiro “sem lastro” foi, todavia, como afirmam os autores, decisiva para que ele atingisse sua forma mais abstrata, tornando-se “*fiat money*” (alusão à passagem bíblica *fiat lux et facta est lux*: faça-se a luz e a luz é feita). Na perspectiva de Cava e Cocco, o fim do lastro “sagrado” do padrão ouro abre caminho para o dinheiro como “signo puro” e para a libertação de seus significantes despóticos, podendo fundar-se de forma mais generalizada no lastro social de confiança

democrática, sujeita evidentemente a conflitos imanentes à dinâmica do poder. A denúncia da dimensão “ficcional” no dinheiro é, a partir desta visão, uma interdição a aprender como a moeda opera socialmente e como ela, inclusive, esta operação pode se tornar mais democrática. A tentativa de purificar a dimensão financeira do capital ou sua mística da confiança, “retornar” a uma economia “real”, nivelar a circulação de modo que todas as contas sejam liquidadas e todas as trocas equilibradas, teria como resultado, de acordo com Cocco e Cava, uma “racionalização totalitária do capitalismo”. Seria eliminar a circulação da confiança horizontal, como suas “irracionalidades” e imprevisibilidades, em favor de uma confiança de lastro puramente vertical, de racionalidade normativa. Como afirmam os pesquisadores: “Não são a moeda e as finanças que mistificam o valor e a economia real, pelo contrário, o valor e a economia real são os que ocultam o verdadeiro funcionamento do dinheiro”. A crítica à dimensão “mística” se encontra com a crítica à dimensão ficcional – pois no fundo se trata de revelar a dimensão mistificada como puramente ficcional, criada pelos humanos. A dificuldade está, conforme argumentou Latour, em apreender como se realiza a mediação, como somos capazes de criar o que nos ultrapassa como fundamento máximo de nossa “autenticidade” ou de nossa “natureza”.

Não por acaso a crise de confiança social em autoridades científicas, institucionais e políticas na contemporaneidade se desenvolve neste estágio de financeirização do capitalismo. O dinheiro então revela sua seu lastro relacional de fé como todas as outras instâncias. Como sua natureza é dual, lastro vertical de legitimidade e lastro horizontal de confiança, não ficaria imune aos abalos das autoridades estabelecidas. Ele não é, porém, a causa vertical que determina essas mudanças, mas elemento que determina e é determinado na rede de correlações históricas em movimento permanente. A ascensão das trocas monetárias na modernidade ocidental não apenas “racionalizou” e desencantou as antigas relações de troca. O dinheiro como equivalente geral e impessoal, de fato, se alinha àquela ascensão de um deus racional e impessoal a que nos referimos, mas também reintroduziu uma dimensão de fé, desejo e afeto na circulação econômica, agora submetida a outros parâmetros e exigências históricas. Afinal, o deus racional também precisava ser “(a)creditado”. A dimensão desejante do dinheiro se encontra com seu aspecto de confiança. Como afirmou Jean-Joseph Goux no livro *La frivolité de la valeur* – reencontrando a teoria freudiana, sem a moral da ilusão – “o desejo é antecipação,

expectativa, esperança. Acredita na satisfação futura”. O desejo é “o que cria uma carga de fé, também encontrada no crédito, nas finanças e no mercado de ações”.

Georg Simmel, no ensaio “O dinheiro na cultura moderna”, de 1891, já sinalizava essa dimensão desejante da moeda, ao afirmar que o crescente desejo humano pela felicidade na época moderna só pode se estabelecer porque a partir de então há uma palavra-chave que concentra tudo o que é desejável, assim como o dinheiro concentra um mediação-chave para adquirir bens e serviços. Do mesmo modo, ele não despreza a dimensão de fé que o equivalente geral mobiliza, ao analisar a afirmação recorrente de que o dinheiro havia ascendido à condição de um novo deus. Segundo o autor:

A ideia da existência de Deus tem a sua essência mais profunda na reunião de todos os conjuntos e de todas as diferenças, ou seja, como bem exprimiu Nicolaus Cusanus, pensador notavelmente moderno do fim da Idade Média: na *Coincidentia oppositorum*. Da ideia da reconciliação e da reunião de todas as heterogeneidades e de todas as diferenças não reconciliadas no deus resultam a paz, a segurança, a riqueza abrangente do sentimento que acompanham a apresentação e a posse de Deus. No domínio dos sentimentos provocados pelo dinheiro encontramos, sem dúvida, alguma semelhança psicológica (Simmel, 1998, p. 13).

Deus como agente comunicador, a força que coloca as diferenças em comum, como já havíamos salientado em outras análises da tradição cristã neste trabalho, pode então se plasmar, a partir da época moderna, em dinheiro. Como afirmaram Cocco e Cava, a “moeda é informação e comunicação, uma ruptura em relação à mera materialidade”. A força comunicadora divina se plasmou ao longo da história tanto como unificação homogeneizadora ou como força que mantém em comum os heterogêneos. Podemos pensar, todavia, que as duas operações não estão separadas. A economia do dinheiro, na argumentação de Georg Simmel, realiza um duplo movimento. Por um lado, reduz (quase) tudo a um equivalente geral, impessoal, e realiza uma rede de ligações tecida por interesses monetários, em que os laços entre as pessoas se tornam muito mais abrangentes – em uma economia não monetizada, dependente do uso direto da terra e das conexões comunitárias, o número de relações necessárias para a manutenção da vida é muito menor. Conforme argumenta o autor, somente “o trabalho de todos gera a união econômica abrangente que completa o trabalho do indivíduo” (1998, p. 4). Por outro lado, essa impessoalidade geral das trocas permite à personalidade individual uma

“reserva maximizada”. Segundo Simmel, “foi o dinheiro que nos ensinou como reunir sem nada perder de específico e próprio da personalidade” (ibidem). Podemos argumentar, inclusive, que esta é dinâmica presente no desenvolvimento das tecnologias de comunicação de rede que colocaram em jogo uma “democracia das emoções”: quanto maior a circulação do equivalente geral, no plano das trocas globais e desterritorializadas, maior o florescimento da relação de pessoalidade e singularidade nas formas de circulação da subjetividade.

A confiança opera um papel fundamental nesta dinâmica de circulação econômica e subjetiva, entre o nivelamento geral e o florescimento singular. Simmel sistematiza a questão da confiança a partir de uma divisão em duas esferas. Uma confiança baseada em crenças e conhecimento objetivo, experiencial do mundo, baseada na memória e na previsão de eventos futuros, apoiando-se em procedimentos indutivos. A segunda esfera é a de uma confiança religiosa, de cunho transcendente, em que o eu tende a abandonar a si mesmo. Nosso argumento, a ser desenvolvido no próximo capítulo, todavia, é de que essas duas dimensões da confiança são inseparáveis e é a noção de crença como *racionalidade viva* que realiza uma dinâmica em movimento entre transcendência e imanência. Para isto, teremos que compreender como se problematizam essas noções de transcendência e imanência no debate contemporâneo, e como podemos mobilizar a noção de metafísica a partir da filosofia e das experiências do presente.

4. CRENÇA: RACIONALIDADE VIVA ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E A IMANÊNCIA

4.1 Tempo e transcendência: as narrativas do fim do mundo e a fabulação da racionalidade contemporânea

A dinâmica entre transcendência e imanência talvez possa ser considerada um dos principais motores do pensamento filosófico na tradição ocidental. Embora hoje, sob um olhar histórico menos teleológico, Platão não tenha inaugurado a filosofia, sua linha de pensamento que separou o mundo do devir, das transformações, do movimento e da *physis* e o mundo das ideias, das essências e do tempo imutável pode ser considerado um marco para a sistematização desta divisão e da própria transcendência em uma metafísica. Pode-se argumentar que a experiência da transcendência como criação de uma instância superior ao mero encadeamento de acontecimentos no mundo material e no tempo presente não se inaugura com a filosofia, sobretudo levando-se em conta as diferentes manifestações religiosas (não necessariamente a religião); mas a sistematização desta experiência em um pensamento racional e numa tradição que se propaga no tempo enquanto *metafísica* é uma operação da filosofia e da religião (já pensada como sistematização doutrinária e normativa). A partir então, ao longo da história da filosofia, vão se construindo linhas de pensamento mais ou menos identificadas com uma transcendência, com sistematização de valores essenciais ou originários. Vimos que a modernidade europeia foi um momento histórico determinante para um pensamento que pretendia se libertar do “jugo das transcendências”, sobretudo no que diz respeito à sistematização metafísica e à autoridade hierárquica das religiões. Entretanto, como muitos outros filósofos em seguida mostraram, esse movimento apenas substituiu uma transcendência por outra; outras instâncias assumiram um valor transcendental: a razão, a sociedade, a cultura, a ciência. A transcendência se mostra como uma operação muito mais plástica e móvel do que a própria filosofia que foi capaz de pensá-la.

Transcendência e imanência também podem ser pensadas fundamentalmente como uma relação com o tempo. Imanência o tempo que corre e em permanente movimento se transforma. Transcendência tempo que se presta a uma possível eternidade ou tempo das origens. Foi assim que elas foram elaboradas pelas religiões monoteístas, e mesmo, se quisermos, por um arcabouço mitológico presente em tantas

outras culturas; o mito remete ao tempo das origens. Não por acaso o tempo fundamentalmente histórico da modernidade problematiza essa relação. O tempo das origens, em termos mitológicos e religiosos, não trata propriamente de um começo, mas como afirma Muniz Sodré em *Pensar Nagô*, “uma atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de *Arkhe*” (2017, p. 83). No caso das mitologias e cultos afro-brasileiros, essa origem é sentida como irradiação de uma corporeidade ativa. A experiência monoteísta e ocidental certamente não deu ao corpo a mesma capacidade de atuação e atualização dos princípios transcendentais e originários; no entanto, os ritos sagrados eram capazes de atualizar o tempo da eternidade no século. Não havia uma separação completa.

A modernidade, contudo, passou a tratar esse tempo das origens mitológicas como desprovido de veracidade ou validade para a atualidade histórica. Isso se manifesta de forma determinante, segundo Charles Taylor, nas críticas à Bíblia, ainda no século XVII, em relação às limitações dos agentes na época em que o texto foi elaborado. O texto sagrado deixa de conter uma verdade sobre o cosmos para conter uma verdade sobre sujeitos humanos que o elaboraram. As crenças religiosas começam a ser tratadas a partir de um critério de veracidade ou falsidade. Com o nascimento da ciência moderna e a ascensão da autoridade de seu modelo de racionalidade, o julgamento de verdade ou falsidade das crenças, sobretudo religiosas, se torna ainda determinante para uma visão de mundo secular e ocidental. A partir do século XIX, da segunda modernidade ou “segundas luzes”, porém, a complexidade do julgamento sobre a verdade ou mentira das crenças se torna mais dramática. Acontece o que Déborah Danowski e Viveiros de Castro chamaram, no livro *Há mundo por vir*, de “divórcio entre a ciência moderna – que dá testemunho de um acesso efetivo a uma realidade independente do sujeito – e a filosofia moderna – que insistiria em subordinar o pensamento do ser ao ser do sujeito, ou melhor, ao essencial não ser do sujeito” (2015, p. 49). Ou seja, retorna ao problema da filosofia, sob outras exigências históricas e como outros objetivos, o que Foucault chamou de “saber de espiritualidade”, que fundamentalmente coloca a pergunta: é possível produzir um conhecimento confiável sobre o mundo exterior sem conhecer (e colocar em questão) o sujeito do conhecimento? Este saber de espiritualidade, nos termos de Foucault, quando retorna, ao contrário de sua formulação na antiguidade grega, pode oferecer muito menos ao sujeito – não tanto a “tranquilidade da alma” nem uma iluminação diante da condição da morte, mas a ascensão do “conhecimento do sujeito que conhece” a uma nova condição transcendente, não necessariamente implicado aos interesses da vida e à produção de sentido e significado.

Na contemporaneidade, as ciências humanas e a filosofia, depois de desconstruírem todos os ídolos e fetiches, tem de se haver com as urgências do presente, que parecem recolocar um problema metafísico e, ao mesmo tempo, mais material do

que qualquer outro. A emergência climática, a possibilidade de catástrofes naturais que tornem inviável o modo de vida humana da terra vem se elaborando e se agravando desde o final do século XX e no século XXI se tornou um problema político, ecológico e social dos mais relevantes para o nosso tempo. A “narrativa do fim do mundo” ascende tanto como projeção e criação ficcional quanto como alerta embasado em pesquisas empíricas das ciências “propriamente ditas”. São as próprias ciências que se separaram do tempo da “eternidade” ou das escatologias mitológicas que hoje reinserem um problema essencialmente metafísico: o fim. A natureza, que as ciências “naturais” procuram dominar e que as ciências humanas procuraram “desnaturalizar”, retorna em um monstruoso devir, reinserindo a questão do nosso substrato mais material e de nossa transcendência. Como afirmaram Castro e Danowski, o presente vai se revelando de “karma geofísico que está inteiramente fora do nosso alcance anular”:

O fim do mundo é daqueles famosos problemas sobre os quais Kant dizia que a razão não pode resolver, mas que ela tampouco pode deixar de se colocar. E ela o faz necessariamente sob a forma da fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, na forma de “narrativas” que nos orientem e nos motivem. O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou à falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõem como problema para a razão. (...) Pois estamos aqui diante de um problema essencialmente metafísico, o fim do mundo, formulado nos termos rigorosos dessas ciências supremamente empíricas, que são a climatologia, a geofísica, a oceanografia, a bioquímica, a ecologia (2015, p. 17).

O fim do mundo é, portanto, uma certa virtualidade do pensamento e uma ameaça factual para nosso presente (ainda que seja o fim de *um* mundo, este que conhecemos, este modo de vida) que reorganiza ou, melhor, desorganiza as separações claras que a razão, ou pelo menos nossa racionalidade moderna, costuma fazer entre “realidade empírica” e fabulação. Ele, na verdade, coloca o problema metafísico, como inseparabilidade entre a *physis* e a vida do espírito ou da consciência.

As doutrinas religiosas criaram ao longo dos séculos ricas fabulações sobre o fim, assim como sobre as origens. Segundo Marcelo Gleiser, no livro *O fim da terra e do céu*, o masdeísmo, religião criada por Zoroastro, teria sido a primeira a introduzir uma narrativa apocalíptica com único fim, que não é seguido por outras criações, como

é o caso do hinduísmo, que trabalha com a mitologia de inúmeras criações e destruições, realizadas em ciclos, às quais sempre sucede um ressurgimento dos homens. De acordo com o autor: “O masdeísmo inaugura uma nova era do pensamento religioso, baseado em uma história linear com *uma* Criação e *um* Fim, associado à vitória final do Bem sobre o Mal. O fim do tempo é, também, o evento que celebra o fim do conflito entre opostos” (2002, p. 32). Essa mitologia influenciou de forma determinante as escatologias vindouras dos três monoteísmos.

A pulverização contemporânea das fabulações sobre fim, apoiada pelos alertas científicos, dificilmente conseguem oferecer uma redenção, embora algumas filosofias pós-humanistas propaguem a possibilidade de uma vida que supere o substrato biológico humano, recriando parte de uma escatologia cristã e eliminando a diferença entre transcendência e imanência, como argumentou Fabián Ludueña Romandini. O próprio fato de serem fabulações pulverizadas já anuncia a precariedade de uma possível segurança redentora. Em algum nível, há algo que parece irreversível até então no processo secularização, não se pode mais totalizar uma alternativa de mundo, nem presente, nem por vir. Isabelle Stengers chamou este *Tempo das Catástrofes* de “intrusão de gaia”. Gaia é, para a autora, uma forma inédita ou esquecida de transcendência: “uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiram invoca-la como arbítrio, garantia ou recurso; um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (2015, p. 41). Trata-se, portanto, de um tipo de transcendência que não é um lastro essencial capaz de julgar, mas de um conjunto de forças que nubla as separações racionais que até então havíamos realizado. Este tipo de transcendência, de acordo com Stengers, é diferente da forma “clandestina de transcendência” que nos fez acreditar ser possível definir a direção do progresso para a humanidade inteira e que impôs o que ela chama do “direito de não ter cuidado”. Conforme argumenta a pesquisadora:

O que fomos obrigados a esquecer não foi a capacidade de ter cuidado, e sim a *arte* de ter cuidado. Se há arte, e não apenas capacidade, é por ser importante aprender e cultivar o cuidado, cultivar no sentido em que ele não diz respeito aqui ao que se define *a priori* como digno de cuidado, mas em que ele obriga a imaginar, sondar, atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente. Em suma, ter cuidado no sentido em que o cuidado exige que se saiba resistir à tentação de julgar (2015, p. 55).

A arte do cuidado está ligada, portanto, um tipo de transcendência que não é arbítrio superior da vida ou a essência *a priori* que a fundamenta, mas um tipo de razão que estabelece conexões e relações para o que, a princípio, era pensado como separação. Essa é uma transcendência que convoca a arte do cuidado. Trata-se de uma transcendência, diríamos nós, que pode até revelar um agenciamento de forças a nós indiferente, mas que certamente em relação às quais não somos indiferentes. Diante da “intrusão” catastrófica das forças da natureza, muito se fala que é preciso, para lidar com elas, de abrir mão de um princípio antropocêntrico. O mundo continuará depois de nós e a terra recriará outras formas de vida, dizem os porta-vozes da catástrofe. Mas o fim do mundo, como questão metafísica, só é significativo mesmo levando-se em conta um ponto de vista (ou vários). Como afirmaram Castro e Danowski, “O fim do mundo só tem um sentido determinado nestes discursos – só se torna ele próprio pensável como possível – se se determina simultaneamente para quem este mundo termina é mundo, quem é o mundano ou o mundanizado que define o fim” (2015, p. 33). Embora possamos fazer um esforço de descentramento, é sempre para nós que o mundo acaba, o que não significa que os outros não tenham um mundo a perder. A questão de “para quem o mundo acaba” é uma questão, se quisermos, sobre o sentido, para e por onde corremos tal como uma serpente atrás da própria cauda.

Eduardo Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais*, já havia ido além da crítica ao antropocentrismo, que para descentrar a perspectiva tende a afirmar que somos todos animais e seres vivos como o resto dos habitantes do planeta, muitas vezes também evocando uma filosofia animista. No perspectivismo ameríndio, como mostrará o antropólogo, são, ao contrário, os demais animais e seres vivos que possuem um princípio antropomórfico como nós. Para esta metafísica canibal, tudo o que é vivo é dotado de uma perspectiva e é isto que é capaz de produzir uma equidade de relações, sempre internamente heterogêneas, porém. Para nós, todavia, será necessário ainda insistir e procurar compreender a transcendência como experiência do sujeito – talvez porque ainda sejamos demasiadamente herdeiros das segundas luzes – ou propriamente como esta nova experiência de transcendência coloca em xeque o sujeito, e como o próprio conceito pode se revelar menos um conceito propriamente dito e mais uma experiência da consciência. Se o sentido é a serpente que nos mobiliza, será inevitável persegui-lo. Para tal empreendimento, mobilizaremos a filosofia e a metafísica do

francês Henri Bergson, para pensar como a transcendência pode se inserir na noção de crença tal como ela se movimenta na experiência do tempo e do sujeito.

4.2 Bergson e a metafísica da experiência: um caminho para compreender a dinâmica da crença

Como viemos argumentando anteriormente transcendência e metafísica são frequentemente pensadas, filosoficamente, como conceitos interligados, sendo a metafísica mais próxima a uma sistematização de um pensamento transcendente. Evidentemente, a tradição filosófica produziu inúmeras variações sobre o que é a transcendência e o que é a metafísica – aqui fazemos uma breve generalização apenas a título de introduzir e elaborar uma especificidade. O filósofo francês Henri Bergson produziu sua própria noção de metafísica, divergindo com outras tradições (inclusive a platônica), que nos permite repensar também a noção de transcendência, a partir, sobretudo de sua investigação filosófica sobre o fenômeno corpo e consciência no tempo. Transcendência e imanência, embora não tenham sido termos usados com frequência em seus textos, são conceitos – e provavelmente também experiências — que podem ser fundamentalmente entendidos a partir do tempo, uma categoria cara à filosofia bergsoniana.

Em *Matéria e Memória*, livro originalmente publicado em 1896, Bergson apresenta uma investigação sobre a relação entre o corpo e o espírito que, embora mantenha um dualismo que remonta a uma longa tradição filosófica ocidental, busca superar alguns de seus impasses basilares. O dualismo bergsoniano mantém os polos, mas modifica substancialmente a relação entre eles. Na abertura do livro, Bergson esclarece sua proposta: afirmar a realidade do espírito e da matéria, elaborando a relação entre os dois através da memória. Para situar sua linha de pensamento entre os debates da psicologia e da filosofia do final do século XIX, o autor elege o realismo e o idealismo como correntes que serão desconstruídas por sua perspectiva de análise. O método bergsoniano, porém, não escolhe um pensamento (ou dois) como adversários aos quais se opor, mas busca elucidar as falsas questões e as questões mal colocadas, de acordo com seu pensamento.

Este é o caso do realismo e do idealismo. Em *Matéria e Memória*, Bergson demonstra como os problemas mal colocados de ambos os lados no fundo criam uma falsa questão, que é revelada pela própria oposição entre os sistemas filosóficos. A posição idealista reduz a matéria à representação que somos capazes de fazer dela; o mundo externo, nesse caso, não passaria de um delírio compartilhado. Já a posição realista afirma que a matéria seria responsável por produzir em nós representações – essas representações, no entanto, seriam de natureza diferente da matéria. Vemos então que a falsa questão, nos dois casos, é uma pergunta pela origem ou, em outros termos, a tentativa de estabelecer uma relação de causa e efeito: é o espírito que causa ou dá origem à matéria ou é a matéria que produz e dá origem em nós ao espírito ou à consciência? Esta é para Bergson uma falsa questão, algo que poderia ser traduzido popularmente pela expressão: quem veio antes, o ovo ou galinha? É a consciência que precede a existência ou a existência que precede a consciência? O termo preceder já nos indica o cerne do problema que Bergson pretende alçar à condição *sine qua non* de sua filosofia: o tempo. Falar em termos de “o que precede o que” indica que seria possível encontrar uma existência original anterior ao próprio tempo, um vazio a partir do qual o tempo poderia ser instaurado e poderíamos então determinar os primeiros e os últimos, a origem e o fim, a causa e o efeito. A origem e o fim revelam por excelência um pensamento que concebe algo fora do tempo. A origem é o vazio sobre o qual todo movimento vai se instalar; o fim é onde todo movimento irá cessar. O tempo e o movimento, como absoluto, em Bergson têm uma relação direta. A existência fora do tempo e do movimento, porém, é precisamente o que é recusado pela filosofia do autor, para quem o tempo é uma ontologia sem fora. O tempo é o ser. Colocar a questão do que seria capaz de estar fora do tempo ou que fosse anterior ao tempo é colocar a questão – para ele incabível – do não ser. Importante ressaltar, porém, que o tempo na filosofia bergsoniana, não é o mesmo que *história*, no sentido propriamente moderno, cujo ator e motor privilegiado é sempre o homem.

Se a relação entre corpo e espírito não é de causa e efeito, tampouco é de paralelismo entre a dimensão psicológica e fisiológica, ou mesmo de tradução de uma dimensão em outra. A tradução, afinal, também pressupõe um original. Embora postule um dualismo, é flagrante no desenvolvimento de toda a obra a tentativa de escapar às dicotomias, não só entre realismo e idealismo, mas entre interioridade e exterioridade, unidade e multiplicidade. Seguindo com essa proposta, Bergson utiliza o conceito de

imagem para dar conta da realidade da matéria. A matéria seria, portanto, um conjunto de imagens interligadas. Por imagem, o autor entende “uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama de uma representação e menos do que um realista chama de uma coisa – uma existência situada a meio do caminho entre a coisa e a representação” (Bergson, 2011, p. 2). O filósofo argumenta que essa concepção da matéria é a percepção do “senso comum”, não no sentido da ideia medíocre, mas da noção que se ancora na experiência. Para nossa experiência como viventes “comuns”, o mundo material existe tanto *em si* mesmo quanto *para* nós. Por isso a noção de imagem torna-se útil para abarcar tal experiência: ela é a um só tempo “em si” (ser) e em “relação a” (aparecer). O autor, nesse caso, procura evitar a dissociação entre existência e aparência. Desfazer essa dissociação é não só recusar a operação executada no idealismo e no realismo, mas também a tradição do platonismo, que dissocia aquilo que devém (o mundo das aparências) daquilo que é. Essa recusa se dá, entretanto, nos termos da experiência, e não propriamente de uma teoria de oposição. Dissociar existência e aparência é recusar as conclusões que nossa própria experiência nos oferece e esse parece ser justamente o tipo de filosofia da qual Bergson busca se afastar, aquela que se distancia ou rebaixa a experiência.

A matéria, o mundo exterior, para Bergson, é, portanto, um conjunto de imagens moventes, em continuidade e interligação permanente. O corpo é uma imagem privilegiada, um centro de ação (dotado de espírito, consciência ou memória) que permite selecionar, separar e fixar entre a continuidade movente um interesse privilegiado que nos permite agir sobre a realidade. Esta operação de fixação do movente é tanto propiciada pela percepção, cujo motor é o interesse vital, tanto pela memória e pelo espírito, que são capazes de evocar o passado para se ligar ao presente e oferecer as condições para o reconhecimento. O espírito, todavia, argumenta o filósofo, é capaz de acessar uma totalidade movente, que a razão orientada para vida se limita a imobilizar para compreender e agir. O acesso a essa totalidade movente, que é precisamente a duração, o tempo, integrando unidade e multiplicidade, é dada, em sua perspectiva, sobretudo pela faculdade da intuição. No ensaio “Introdução à metafísica”, de 1903, ele se aprofunda no tema da intuição e da inteligência a partir das teses desenvolvidas em *Matéria e Memória*. Em seu argumento, a análise opera sobre o imóvel, ao passo que a intuição se instala na mobilidade ou na duração. A passagem da intuição à análise é possível, mas não o caminho inverso. A originalidade da percepção

bergsoniana é mostrar, contudo, que esta operação da consciência – analisar, imobilizar, selecionar – não é exclusiva nem do conhecimento “intelectual” nem simplesmente do conhecimento vital, mobilizado pela ação na realidade. Esta operação da consciência e do corpo é o fundo comum de ambas as dimensões da existência. Conforme argumenta o autor:

Pensar consiste normalmente em ir dos conceitos às coisas e não das coisas aos conceitos. Conhecer uma realidade, no sentido usual da palavra conhecer, é tomar conceitos prontos, dosá-los e combiná-los entre si até obter um equivalente prático do real. Mas não se deve esquecer que o trabalho normal da inteligência está longe de ser um trabalho desinteressado. Geralmente, não visamos conhecer por conhecer, mas para tomar um partido, para extrair um proveito, enfim, para satisfazer um interesse. (...) É verdade que nosso interesse é frequentemente complexo. E é por isso que nos acontece de orientar em várias direções sucessivas nosso conhecimento do mesmo objeto e de fazer variar os pontos de vista (2006, p. 205).

Conhecer é, portanto, uma operação da percepção e do intelecto que produz um ponto de vista capaz de selecionar e imobilizar, em forma de conceito, a totalidade movente do real. Possui sempre um interesse vital. Importante voltar a ressaltar que na ontologia bergsoniana o movimento é primeiro em relação à imobilidade, o que significa dizer que os pontos de vista não são partes do todo, fragmentos que, juntos, produzem uma unidade. Os pontos de vista são *aparências* ou, conforme a terminologia usada pelo autor, imagens produzidas a partir da totalidade movente, são decomposições também sempre móveis, embora tenham para nós a função de fixar. Seguindo a proposta de Bergson de pensar a partir das relações entre movimento e imobilidade, nos propomos aqui a reinterpretar o dualismo fundante da modernidade entre transcendência e imanência. Estes dois polos podem ser entendidos a partir da categoria de movimento e da experiência do corpo-consciência. Podemos dizer que pensar é, então, uma operação que sempre produz uma transcendência – transcendência entendida aqui no sentido tradicional, não aquela associada à metafísica que Bergson quer elaborar – ,ou seja, que imobiliza, reúne em conceito, suspende do tempo para então impulsionar a ação interessada. Os pontos de vista, e sua produção de aparências a partir da realidade movente, são sempre transcendentem em relação ao real. Essa operação pode ser simples e breve, como um ato de reconhecimento cotidiano, ou complexa e persistente, como na formação de um sistema de pensamento. Para usar uma terminologia bergsoniana, a

diferença entre os dois é de grau, não de natureza. A formação de um sistema de pensamento ou de conhecimento é sempre a complexificação de um ponto de vista, cuja experiência é realizada a partir da consciência cotidiana. Num *tour de force* em relação à filosofia platônica, podemos dizer que são as aparências a realidade mais transcendente da experiência que fazemos do mundo. Um sistema de pensamento é uma complexa relação e comunicação entre aparências.

É fundamental reconhecer, todavia, que Bergson não postula ser necessário recusar essa operação de fixação e seleção do movente em favor da pura “verdade” do movimento – ou da imanência, se quisermos assim chamá-lo –, até mesmo porque esta é uma operação de interesse vital: imobilizar para conhecer, fixar para agir. Sua proposta é inverter a direção habitual do pensamento, que vai dos conceitos imóveis à realidade móvel e da análise à intuição. Nisto consiste sua metafísica: um método que se utiliza da faculdade da intuição como forma de apurar a experiência do que ele chama de “vida do espírito”. A vida do espírito é aquela capaz de acessar a totalidade do tempo, a experiência de conjunto, de continuidade movente que nossa percepção separa, decompõe e imobiliza para viver. Por isso, o método privilegiado para acessar, ou melhor, para fazer a experiência do espírito é a intuição. A intuição é capacidade de apreender, em um lampejo, uma totalidade de tempo; ela une, apaga a diferença entre o instante separado e a duração contínua e inseparável de seus efeitos de conjunto. Tendo a intuição como método, a metafísica de Bergson, como argumenta o próprio autor, não pode ser uma ciência relativista, uma “construção entre outras”:

Em outras palavras, se a metafísica não é mais que uma construção, há várias metafísicas igualmente verossímeis, que se refutam conseqüentemente umas às outras, e a última palavra caberá a uma filosofia crítica que toma todo conhecimento por relativo e o âmago das coisas por inacessível ao espírito. Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: partimos daquilo que acreditamos ser a experiência, procuramos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõe aparentemente, e, diante da fragilidade reconhecida de todas as nossas construções, acabamos por renunciar a construir. Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa virada decisiva em que ela, inflitando-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana. (ibidem, p. 215)

Nesse trecho, Bergson aponta a problemática da fragmentação do conhecimento que, perdido na multiplicidade de versões ou construções, acaba por encontrar sempre o limite e a fragilidade do entendimento humano que analisa, separa e decompõe. O que pode levar, como ele sinaliza, ao cinismo que “renuncia a construir” – o que parece ser um problema caro a nós, contemporâneos. É digno de nota que o século XIX, cujos fins coincidem com o momento de elaboração da obra *Matéria e Memória*, foi justamente o século que viu nascer as ciências do homem e sua gradativa decomposição disciplinar, que operou certa partilha epistemológica do sujeito, além da especialização cada vez maior das ciências da natureza, intensificada no século XX. O apelo filosófico de Bergson vai, então, no sentido de recuperar a metafísica não como alienação ou rebaixamento da experiência e sua variabilidade, mas como capacidade de buscar *na experiência* o que ultrapassa a separação, aquilo que acessa a totalidade. Trata-se de procurar na experiência o que há de não humano e, ao mesmo tempo, o que, talvez, só a condição humana (até agora) pode oferecer. Nossa humanidade nos impele a separar e a imobilizar para viver, mas a complexidade de variação celular que alcançou a espécie é também o que nos torna capazes de estabelecer uma maior quantidade de laços (variáveis, mais ou menos intensos de acordo com o movimento) com a vida do espírito.

A esse respeito, vale ressaltar que, na visão do filósofo, a vida do espírito não é propriamente humana. Todo vivente participa ou está imerso nessa dimensão espiritual ou imaterial, o que varia é o grau, a velocidade e consistência do laço, assim como a capacidade de condensá-lo na experiência vivida. Além disso, estabelecer vínculos mais intensos com a vida do espírito aumenta nosso grau de liberdade, nos retira do puro automatismo, mas tal condição não implica nenhum tipo de superioridade moral da espécie. No que tange ao acesso a uma “totalidade” propiciado pela intuição, vale lembrar, ainda, que essa totalidade jamais se *realiza* porque tem de fazer seu retorno às parciais transcendências que separam e imobilizam para tanto analisar quanto para viver. A totalidade não é, portanto, um *fim*, mas um meio ou método. Vemos neste método proposto por Bergson ecoar o que Foucault chamou, na *Hermenêutica do Sujeito*, por nós já citada, de exercício espiritual em contraposição ao método intelectual, que elabora uma lei ou uma definição sistemática *a priori* sobre as representações, no interior da qual busca encaixar os fenômenos. O exercício espiritual, ao contrário, trabalha sobre o *fluxo* livre de representações (embora representação não seja uma palavra adequada para a filosofia bergsoniana) e só então extrai deste fluxo

uma “constante”. Trata-se precisamente da inversão que o filósofo francês busca operar, partindo do movente em direção ao imóvel, e não do imobilismo do conceito para a totalidade movente. Vemos que, para Bergson, a “verdadeira” transcendência – embora ele não utilize esse termo – seria se instalar na mobilidade total e imanente da realidade por um ato de intuição. Aqui, todavia, não utilizaremos essa noção de transcendência. Reinterpretamos a tradição moderna do dualismo transcendente/imanente a partir da experiência de mobilidade e imobilidade do pensamento na experiência da consciência, para a qual filosofia bergsoniana oferece uma profunda compreensão e nos leva ao entendimento da inescapável relação de intimidade entre os termos que formam um dualismo, que se acredita poder separar e isolar pela razão. Transcendência será, para nós, imobilizar, selecionar, fixar e suspender, enquanto imanência será mobilizar, agir, afetar. Utilizaremos a análise sobre a relação de intimidade entre os polos para compreender a noção de crença.

Bergson também endereça as questões de seu tempo (e provavelmente também do nosso) ao buscar produzir uma filosofia que enfrente a divisão que fez com que toda ciência fosse vista como “um conhecimento inteiramente relativo” e toda metafísica como uma “especulação vazia”.¹⁹ Mais uma vez, ele mostra que há um fundo comum em ambas, que é propriamente a operação do entendimento. De acordo com seu argumento: “O entendimento, que tem por função operar sobre elementos estáveis, pode procurar a estabilidade quer em relações quer em coisas. Na medida em que trabalha sobre conceitos de relações, desemboca no simbolismo científico. Na medida em que opera sobre conceitos de coisas, desemboca no simbolismo metafísico” (2006, p. 227). O entendimento, que tem a função de imobilizar – e como diríamos a partir de nossa perspectiva, produzir transcendências –, é o fundo comum dos movimentos da ciência e da metafísica, mas se trata, sobretudo, de um fundo vital, como já argumentamos.

Foi buscando esse “fundo vital” das formas de entendimento que Bergson também abordou as questões relativas à religião, no livro *As duas fontes da moral e da religião*. Na perspectiva do autor, a religião não se funda no medo das forças da natureza, hipótese tantas vezes repetida, mas seria uma reação defensiva da própria natureza – entendida aí não enquanto mera exterioridade à consciência, mas como

¹⁹ Bergson atribui a força de atuação desse pensamento em grande medida à filosofia kantiana. Como ele afirma ainda em “Introdução à metafísica”: “Uma vez que não reconhece os vínculos da ciência e da metafísica com a intuição intelectual, Kant não tem dificuldade em mostrar que nossa ciência é inteiramente relativa e nossa metafísica inteiramente artificial” (2006, p. 229).

amálgama de corpo e consciência – contra a força dissolvente da “inteligência”, que é capaz de se fixar nas próprias representações que produz e enfraquecer os laços com o interesse vital. Como afirma o filósofo, não é surpresa verificar que “um ser essencialmente inteligente seja naturalmente supersticioso, e que só são inteligentes os seres supersticiosos” (1978, p. 91). Com a razão nasce simultaneamente o que Bergson chama de função fabuladora, por meio da qual a religião opera, o que não significa que seja sua causa nem sua única manifestação. A função fabuladora se move também por um interesse vital, que defende o sujeito da representação intelectual da inevitabilidade da morte. Ela é criação vital que se contrapõe à realidade apreendida apenas como racionalidade. Ela, contudo, pertence à inteligência e à racionalidade, conforme argumenta o autor, mas não é “inteligência pura” e nos defende do que poderia haver de “deprimente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade no exercício da inteligência”. A função fabuladora é, poderíamos dizer, racionalidade animada por afeto. A racionalidade impõe ao indivíduo a incapacidade de viver puramente no presente, o que significa dizer que o impede de estar plenamente acoplado à vida, pois o processo racional realiza um processo de reflexão-previsão-inquietação que nos retira do fluxo do movimento. O afeto que se liga à racionalidade da função fabuladora, nos religa de volta à vida. A criação das origens e dos fins, tão cara ao pensamento religioso, pode ser considerada também um exercício da função fabuladora, o que não significa dizer que ela “dissimula” o real ou que seja um decréscimo de inteligência, mas que é uma força atuante no próprio funcionamento na razão. A fabulação sobre o fim é, para o contemporâneo, uma das formas mais candentes de como a razão pode apreender seu tempo. Ela está ligada a um interesse vital: oferecer sentido e significado à profunda mutação das relações humanas com seu substrato biológico e com seus ideais de organização social.

Com seu trabalho, Bergson já se distanciava do tipo de racionalidade moderna hegemônica que via na função fabuladora mero “fetiche” ou mentira. Antes que Latour colocasse em simetria a ação fabuladora dos modernos e o “fetichismo primitivo”, o autor de *As duas fontes da moral e da religião* já escrevia:

Vimos como os antigos assistiam, impassíveis, à gênese deste ou daquele deus. Daí por diante, criavam nele como em todos os demais. Isso seria inadmissível, se admitissem que a existência de seus deuses fosse de mesma natureza para eles que a dos objetos que viam e tocavam. A existência era real, mas de certa realidade que não deixava de

depende da vontade humana. (...) O panteão existe independente do homem, mas depende do homem fazer nele entrar um deus, e lhe conferir assim existência. Poder-se-ia dizer igualmente que cada deus determinado é contingente, ao passo que a totalidade dos deuses, ou antes, o deus em geral é necessário (1978, p. 165).

A totalidade dos deuses tanto se mostrou necessária que ao cabo da destruição de cada ídolo, novos foram erguidos. A crença não é, portanto, mera imaginação descolada da realidade, mas racionalidade de fundo vital. Trata-se da fabricação como a dos instrumentos e objetos de que nos servimos – e se o quisermos, de uma tecnologia –, mas que varia apenas no grau de poder que a eles garantimos e à natureza do sentido que a eles atribuímos. Como afirmou Bergson em outra passagem, “Na falta de força, temos necessidade de confiança. Para que nos sintamos à vontade, é preciso que o acontecimento que se desmembra a nossos olhos no conjunto do real pareça animado de uma intenção” (ibidem, p. 136). A criação do sentido é sempre um ato *sobrenatural*, a atribuição de uma força que nos ultrapassa e torna a natureza significativa *para nós*. É a aparência transcendente de que necessitamos para viver. Compreendemos por este caminho três elementos fundamentais do amálgama realizado na crença: racionalidade, afeto e produção de sentido.

4.3 A crença como racionalidade viva

Exploraremos a partir de agora os três elementos que consideramos constitutivos da noção de crença. A racionalidade, para nós, será a capacidade de fixar, selecionar, ordenar e suspender no tempo uma ideia, experiência ou afeto, ou seja, de produzir uma transcendência em relação à pura continuidade movente do real. Essa produção de transcendência não necessariamente produz um sistema, uma metafísica, uma totalidade ou uma lei, tarefa que atribuiríamos ao conhecimento. A produção de transcendências, pensada como fenômeno corpo-consciência, na esteira do que apreendemos da filosofia bergsoniana, pode ser (e frequentemente o é) provisória, e também movente; ou melhor, pode ser mais ou menos movente de acordo com o sistema de conhecimento ao qual se conecta. Ela pode ou não estar ligada a um sistema de conhecimento, mas está, sobretudo, ligada ao interesse vital, à capacidade de agir, a uma disposição imanente. Por isso sustentamos que, *na experiência*, transcendência e imanência são inseparáveis – são separáveis apenas como conceitos ou conforme os sistemas de conhecimento aos quais se associam. O que não significa dizer que o dualismo se reduza a um monismo: transcendência e imanência, na experiência corpo-consciência, só são inseparáveis na medida em que mantêm a diferença, em que mantêm a produção de alteridade em relação uma a outra. A crença, portanto, não se opõe à racionalidade, como frequentemente se orientou dentro do discurso de uma modernidade iluminista – “uns sabem, enquanto os outros acreditam”; tampouco, a racionalidade se reduz à crença ou vice-versa. A crença se utiliza da racionalidade para fixar, selecionar e suspender com o objetivo de agir, tomar partido, decidir e produzir sentido. A racionalidade tem a crença como “fundo sem fundamento” de sua capacidade de mobilizar as ideias e de criar sistemas.

A segunda dimensão da crença é o afeto, que permite com que uma ideia racionalmente (e provisoriamente) fixada possa se ligar a outras ideias, experiências e dimensões da vida. O afeto é também o que mobiliza no plano da imanência, o que a racionalidade ordenou de forma transcendente. Por isso nos referimos à crença como racionalidade viva. Esse ponto de vista está também muito bem expressado por William James, no livro *A vontade de crer*, bastante ligado às teses de Henri Bergson. Para James, a mente trabalha por hipóteses, que podem ser vivas ou mortas:

Isso mostra que o caráter vivo ou morto de uma hipótese não é uma propriedade intrínseca, mas está relacionado ao pensador individual. É medido pela disposição do

indivíduo para agir. O máximo de vida em uma hipótese significa uma disposição irrevogável para agir. Na prática, isso representa crença; mas há alguma tendência de crença sempre que existe alguma disposição a agir (James, 2001, p. 10).

A dimensão viva ou morta de uma hipótese descortina, portanto, um caráter afetivo, ligado como afirmou o autor, ao “pensador individual”, ou seja, à dimensão do sujeito – embora possamos ressaltar que o afeto não se reduz ao sujeito, mas certamente se alimenta de sua capacidade “produção de diferença”. James também ressalta o papel do afeto quando defende que a nossa “natureza passional” não só pode como deve decidir entre proposições que não podem ser diferenciadas por bases intelectuais. Nós iríamos um pouco além, dizendo que o processo de decisão, ainda que se apoie em bases intelectuais, é sempre passional. Decisão é ação. A razão, mais uma vez, seleciona, separa e suspende, porém a decisão se dá no plano de imanência do afeto. O autor não deixa de reconhecê-lo quando afirma – um tanto quanto nietzscheanamente – que a própria crença na verdade, de que ela existe e que podemos, por direito, encontrá-la, é por si mesma uma disposição apaixonada. Isso não significa dizer que se deva ou que se possa purificar ou expulsar a paixão do conhecimento em favor de um ceticismo. Segundo James, os empiristas (método de pensamento com o qual ele se identifica) abandonam a doutrina da certeza, presente em um sistema de conhecimento absolutista, mas não a busca ou a esperança da verdade. A diferença entre os absolutistas e os empiristas, de acordo com o pesquisador, é o lado para onde cada um se volta em busca de uma aproximação com a verdade: os absolutistas se voltam aos princípios e às origens, enquanto os empiristas se voltam para os fins, para os resultados. Além disso, uma postura absolutista afirma não só que podemos conhecer a verdade, mas que podemos saber quando chegamos a conhecê-la. Nesse sentido é que os empiristas abandonam a certeza; como declara James, “saber é uma coisa, saber com certeza que sabemos é outra” (2001, p. 12).

O terceiro elemento constituinte da crença é a produção de sentido enquanto função fabuladora (conforme a argumentação de Bergson) e ato sobrenatural. Nos diferenciamos do filósofo francês apenas no sentido de considerar que a função fabuladora, a criação e a ficcionalização como aspecto fundante da crença é menos uma ação defensiva da natureza contra o que de dissolvente há na inteligência, e mais uma produção excedente, não contra-natura, mas *sobrenatural*. Ela é de fundo vital, ou seja,

interessada na vida e na ação, mas também aquilo que *acrescenta* à vida, que a torna demasiada frente à racionalidade da morte. A crença para operar precisa racionalizar (fixar e produzir uma transcendência), se ligar afetivamente a outras proposições e predispor o indivíduo a agir na imanência do interesse vital e produzir sentido, vislumbrar um fim e uma intenção dentro da qual será possível tornar a experiência inteligível e dotada de algo que acrescenta à vida uma força frente à mortalidade.

Tomando este amálgama como constitutivo da experiência da crença, para nós, não será possível diferenciar (a nível ontológico) uma crença de tipo indutivo, baseada na memória e na experiência prática, e uma crença religiosa, uma fé propriamente dita de algo como uma dimensão de confiança. Isto significa dizer, evidentemente, que elas não possam ser diferenciadas, analisadas, submetidas a um escrutínio racional no que tange à diferença de efeitos, resultados que são capazes de produzir e forças e afetos que podem mobilizar. Mais uma vez, para utilizar a terminologia bergsoniana, a diferença é de grau, não de natureza. Aqui nos aproximamos da postura empirista de William James, que em vez de se concentrar nas origens, se pergunta pelos efeitos. Buscar diferenciar a fé da confiança por suas origens – de onde vem, do padre ou do cientista? – corre o risco de recair no argumento de autoridade. Nesse sentido, temos que admitir, nosso trabalho aqui foi menos empirista que ontológico, buscando uma ontologia comum e impura da fé e da confiança, porém com vistas a desfazer a força do argumento de autoridade da origem e a estabelecer os fins, os efeitos e os sentidos como horizontes de análise e, sobretudo, de avaliação possível dentro da experiência da vida.

A título de tensionar um pouco esta nossa ontologia – ainda que seja uma “ontologia movente” – que se construiu, sobretudo, numa investigação do pensamento do ocidente, vale recorrer ao ensaio de François Jullien, “Crença: aquém e além da razão: da Europa para a China, ida e volta”. De acordo com o autor, a crença pode ser entendida infra ou metafilosoficamente, como um fundo vital que nos faz aderir à vida e sem o qual a razão não pode funcionar; por outro lado, como fé religiosa que desafia a razão e produz uma grande narrativa. A crença em deus ou em deuses, como afirma Jullien, traçou a linha de demarcação a partir da qual o pensamento europeu se tensionou, organizou o grande conflito que dividiu e motivou o pensamento do ocidente. Crer teria sido o critério decisivo que separou fé e saber; é o marco a partir do qual “advogam o pró e o contra e a vida humana é julgada” (2011, p. 163). Como sinólogo e estudioso do pensamento chinês, o pesquisador nos coloca uma questão de

linguagem, que é também uma questão ontológica: “Se não tivesse sido isolada esta função do ser (no sentido absoluto), ou seja, se não dispuséssemos deste recurso do idioma para poder dizer “os deuses são” – isto é, que possamos fazer a pergunta da existência deles – será que “crer” poderia (deveria) ter se desenvolvido?” (ibidem, p. 162). Na China, de acordo com sua argumentação, ao contrário do ocidente, “crer” não se desenvolveu como uma questão vital para o pensamento. “Ser” no sentido absoluto não existe em chinês clássico, tampouco a sentença “eu sou” ou “deus é”; portanto, o problema “deus existe” não precisou ser colocado. Em relação à presença dos espíritos, não haveria propriamente uma questão a ser decidida. Confúcio teria afirmado: “Sacrificar para os espíritos como se eles estivessem aqui” (ibidem). A transcendência na China estaria resumida à existência natural do céu, responsável por uma renovação regulada do mundo, mas que não provoca nenhum tipo de ruptura no curso da história e que, portanto, não pode ser objeto de um credo. De acordo com Jullien: “Do mesmo modo que não há Revelação a esperar do Céu, não há lição a esperar do Sábio. Qualquer palavra seria um obstáculo neste caminho da imanência que é preciso seguir: não há como justificar a crença, o pensamento chinês é sem dogmatismo” (ibidem, p. 165). A passagem dos missionários cristãos pela China teria sido encarada com nada mais que indiferença; nem adesão, nem combate apaixonado. A palavra que em chinês pode traduzir o termo “crer” significa fundamentalmente “confiar em”, “ter apego a”, “aderir”, “manter”. Crer, no pensamento chinês, se limitou a uma dimensão infra-filosófica, sem ganhar um estatuto ontológico relevante, uma grande narrativa de fé ou ser questionada a partir de uma divisão com o conhecimento.

Uma argumentação semelhante pode ser realizada em relação às culturas ameríndias. Eduardo Viveiros de Castro analisa, no livro *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, alguns discursos dos padres católicos que versavam sobre a dificuldade de conversão dos nativos. Entre eles está o Sermão do Espírito Santo, escrito pelo padre Antonio Vieira em 1657, que, em matéria de conversão, distinguia os povos em dois. Aqueles de tipo mármore, que apresentavam forte resistência ao discurso da fé estrangeira, mas que uma vez convertidos, eram esculpidos como uma estátua de mármore, sólida e imutável. Os povos de tipo murta apresentavam pouca resistência e a princípio pareciam mais fáceis de moldar, mas como uma estátua de murta, exigiam uma manutenção constante para que não se desviassem da fé à qual se converteram. Esta seria a “natureza” dos povos originários do Brasil, de acordo com

a visão católica. Segundo Vieira, os índios eram incrédulos ainda depois de crer. A palavra de Deus era acolhida por um ouvido e ignorada com displicência por outro. O problema dos nativos, na narrativa dos padres, não era dificuldade de entendimento, nem a resistência à fé estrangeira, mas a memória e vontade fracas, que dificultavam a manutenção da doutrina, ritos e costumes apreendidos. O fato de serem um povo “sem lei e sem rei” também dificultava a conversão a um deus soberano; os ameríndios eram refratários a um poder centralizado. Havia, porém, receptividade às crenças vindas do Velho Mundo. Segundo Viveiros de Castro, deuses, inimigos, europeus eram “figuras de afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída” dentro do sistema de organização indígena. A chamada “inconstância da alma selvagem” que se apresentava como uma dificuldade à conversão era, segundo o autor, “a expressão de um modo de ser onde é a troca e não a identidade o valor fundamental a ser afirmado” (Castro, 2015, p. 138). Os ameríndios poderiam absorver novas crenças facilmente, mas não necessariamente transformá-las em substâncias permanentes na forma estabilizadora de uma identidade.

De acordo com o antropólogo, não se tratava, no caso dos ameríndios, de uma ausência de relação com o sagrado, mas de religiões que não se constituíam em termos de crença, “de exclusão de ordens alheias”, e que não existiam “fora de uma relação imanente com a alteridade”. Na formulação do autor, a “verdadeira crença pressupõe a submissão regular à regra”, algo que não era afeito ao modo de ser ameríndio. Para nós, todavia, esta definição de crença ainda soa demasiado iluminista. A crença como mera submissão à autoridade em oposição à liberdade da razão era precisamente o que consistia *Aufklärung* kantiana. A crença como experiência se realiza na mobilidade entre transcendência e imanência, ela se cristaliza, se dogmatiza quanto mais forte são os laços que estabelece com sistemas de pensamento e de conhecimento, sejam eles religiosos, políticos ou científicos e, conforme a natureza desses sistemas, mais ou menos totalizantes, rígidos ou fechados. De todo modo, classificar as crenças de outras culturas, seja a chinesa ou ameríndia, como “puramente imanentes” não deixa de ser utilizar o valor sob medida da nossa modernidade: a ideia de que podemos isolar transcendência e imanência, imobilizar uma e prescindir da outra. Nós certamente teríamos falhado em realizá-lo, mas outros povos foram mais bem sucedidos.

Se a crença não é o avesso da razão, seria o avesso do conhecimento, este que forma os grandes sistemas a que nos referimos? O pesquisador Frankilin Leopoldo e

Silva, no ensaio “Crença, mística e saber oculto”, afirma que a tradição racionalista no ocidente adotou duas posturas sobre a relação entre crença e conhecimento. Uma postula que a crença só pode vir depois do conhecimento. Crer só faria sentido *a posteriori* de uma compreensão desenvolvida sobre o assunto, assim haveria a confiança de crer em algo “razoável”. Essa orientação, conforme argumenta o autor, frequentemente parte do pressuposto de que a vontade de saber está intrinsecamente ligada à natureza humana e que a crença é algo artificial, acrescentado ao que nossa natureza está predisposta. A segunda postura sustenta que é preciso primeiro crer, para depois conhecer. A crença prepara a compreensão, mas não abandona a possibilidade do conhecimento. De fato, sem depositar confiança, por exemplo, na linguagem, em uma figura de saber e autoridade que nos dê notícia do que não fomos capazes de acessar diretamente, dificilmente seríamos capazes de apreender. Como afirmou Wittgeinstein, a criança primeiro acredita, depois aprende e aprende a duvidar. A crença e o conhecimento não são o avesso um do outro, mas tampouco têm uma identidade plena entre si. O que Bergson fez questão de ressaltar em sua filosofia é que o conhecimento, assim como a crença, possuem um interesse vital, estão mobilizados pela vida. Houve, porém, na tradição moderna ocidental uma identificação plena entre razão e conhecimento e entre consciência e conhecimento. Conforme observou Leopoldo: “A tradição intelectualista não distingue consciência de conhecimento: foi o que levou Descartes a identificar no *cogito* a consciência de si com o conhecimento de si” (2011, p. 135). Assim, a razão (motor do conhecimento) foi identificada com a totalidade da consciência e a condição se não única, mas a principal, para o ato de conhecer, a garantidora do conhecimento. O pesquisador argumenta, seguindo também uma análise da filosofia bergsoniana, que a crença, ao contrário do conhecimento, não tem um objeto:

Se a crença é, como disse Bergson, uma representação imaginária que condensa uma emoção, isto é, um contato emotivo (*pathos*) com aquilo que se crê, não se pode dizer que a crença tenha objeto, como o conhecimento, mas que se trata de uma abertura justamente para aquilo que jamais poderá se tornar objeto (*ibidem*).

Se o conhecimento tanto quanto a crença possuem um interesse vital, eles se diferenciam, todavia, em relação a sua estrutura. Pelo menos no que tange ao conhecimento na formulação ocidental moderna, há uma divisão entre sujeito e objeto,

enquanto na experiência da crença, as fronteiras entre sujeito e objeto tornam-se um tanto quanto mais nubladas pela dimensão do afeto e da emoção – o que não significa esta seja uma dimensão totalmente ausente no conhecimento. Com efeito, a crença tanto é mais forte quanto é capaz de modificar o sujeito, implicá-lo diretamente em seus interesses vitais, criar, pela função fabuladora, um excesso de vida que faça frente à morte. Crer é, como já havíamos argumentado, criar e ser criado. O conhecimento, via de regra, tende a cristalizar as posições sujeito e objeto, a frear a mobilidade entre os polos, o que não deixa de servir a uma função necessária, para a vida e para o que toda a nossa ciência foi capaz de produzir.

Neste ponto, teremos de retomar a discussão sobre a técnica e a relação com a crença. Na filosofia de Martin Heidegger, a técnica pode ser – não necessariamente o é, aliás, frequentemente não é – um meio de trazer à presença imanente a dimensão do ser, da verdade, uma forma desvelamento. Na acepção de Georges Bataille, a técnica é o que reforça materialmente uma certa transcendência do sujeito da consciência em relação à continuidade imanente do mundo; a técnica é aquilo de que o homem se serve para uma utilidade, o que se opõe à intimidade de uma imanência à qual se tenta retornar através dos ritos sagrados. Para nós, a técnica é por excelência instrumento de sacralidade, não como portadora de uma essência intocável, mas como aquilo que dá notícia de uma separação (que está na origem da palavra sagrado) – seja entre deuses e humanos, entre humanos ou entre o sujeito da consciência e a continuidade imanente do mundo – e que ao mesmo tempo, tenta eliminar, ou ao menos, reduzir a distância da separação, reunir e comunicar o que estava separado –, seja através do uso de uma técnica elementar como fogo nos ritos que buscam a comunicação com os deuses até as técnicas contemporâneas que buscam religar o mundo em rede. A divisão sujeito/objeto, portanto, fundamental para a forma de conhecimento que se desenvolveu a partir da modernidade, também tem uma função relevante no entendimento sobre a técnica. As contemporâneas tecnologias da comunicação, contudo, diluem cada vez mais esta fronteira: no *bios midiático* que erguemos nas últimas décadas, não mais nos servimos da técnica (mantendo uma divisão sujeito e instrumento/objeto do qual se serve), mas estamos imersos nela, como na profética noção de Marshal McLuhan sobre os meios de comunicação como extensões do homem. As tecnologias da comunicação em rede reúnem, de sua forma particular e material, os três elementos que consideramos ser o amálgama que forma o funcionamento da crença: racionalidade (que pode ser entendida

no seu modo de organização, mas também propriamente no que chamamos de função transcendente de fixação e seleção para a ação); afeto (a mobilização dos afetos dos usuários é orientação fundamental de funcionamento dos algoritmos que regem a rede); e função fabuladora, produção de sentidos (a criação *ad infinitum* de narrativas, ainda que fragmentada, se tornou um dos pontos principais do seu modo de funcionamento). Será que a propagada sociedade do conhecimento que viria a se realizar através da democratização das tecnologias de comunicação se tornou a sociedade das crenças e, inevitavelmente, também das descrenças em conflito permanente?

Esta que estamos vivendo pode não ser ainda uma sociedade das crenças, mas certamente não é a sociedade do conhecimento que a forma de pensamento moderno concebeu. Talvez a erosão da separação sujeito/objeto nas formas de conhecimento e na experiência contemporânea torne necessário o retorno, sob outras exigências e agenciamentos históricos, do que Foucault chamou de conhecimento espiritual. Este conhecimento que é não só baseado numa separação da racionalidade do sujeito em relação à própria experiência para dominar os objetos externos, mas um saber que implica o deslocamento do sujeito de sua condição de conhecedor *a priori*, a valorização dos fenômenos a partir de sua realidade no interior do cosmos (a possibilidade de construção de um conhecimento significativo *para si* ou *para nós*, não necessariamente conquista sobre os desafios da realidade) e que possa oferecer uma possibilidade de transformação do modo de ser do sujeito *ao mesmo tempo* que modifica sua realidade exterior, porque entende que entre elas há algum grau de correspondência. A premência de conhecimento de si ou de um saber espiritual para uma sociedade das crenças pode se justificar pela dimensão altamente subjetiva da crença – haveria um trabalho interno a ser feito para reconhecermos nossos pressupostos de ação interessada na vida –, mas não se resume a isto, a um trabalho purificação para encontrar um saber desinteressado.

No ensaio “A crença no melhor argumento”, Vladimir Safatle afirma que é comum na tradição intelectual atribuir a irredutibilidade de uma crença à sua força de coerção, um poder que não nos obriga de fora, mas de dentro, que impede nossa capacidade de reflexão, que nubla nossos sentidos arrazoados. Nesse modo de pensar, a racionalidade estaria vinculada à capacidade de participar de um processo argumentativo não coercitivo, regulado pela identificação do melhor argumento. Esta formulação, aliás, participa em muito do ideal que fazemos de democracia. Essa força

do “melhor argumento” seria não coercitiva por não se assentar em “móviles psicológicos” ou afetos. Safatle mostra, ao longo do texto, como esta tese não se sustenta. Para o autor, afetos não são irracionais, mas “a manifestação corporal de julgamentos a partir de valores”. O processo argumentativo se dá no interior da linguagem, um jogo cujas regras gerais, do senso comum, nós conhecemos, mas que também se abre para momentos de improviso de obscuridade dessas mesmas regras. De acordo com o pesquisador, a confiança que temos na dinâmica não problemática nos usos simples da linguagem não garante que ela possa ser generalizada para usos complexos, como, por exemplo, uma discussão sobre o que entendemos por “liberdade”. O campo da linguagem, no qual se desenrolam os processos argumentativos, é o campo por excelência da persuasão, mecanismo no qual não é propriamente a verdade ou a falsidade das proposições o que define o jogo. Citando o filósofo brasileiro Bento Prado Júnior, ele salienta este caráter da persuasão: “Persuadir alguém é leva-lo a admitir, justamente, o que não tem base, uma mitologia, algo que está muito além, ou aquém, da alternativa entre o verdadeiro e o falso, o racional e o irracional ou, melhor dizendo, entre a sensatez e a loucura, entre o Cosmos e o Caos” (Prado *apud* Safatle, 2011, p. 282). Seguindo esta argumentação, Safatle defende que o que nos persuade não é exatamente a verdade, mas “a correção de uma forma de vida que ganha corpo quando ajo a partir de certos critérios e admito o valor de certos modos de conduta e julgamento” (2011, p. 283). Ou seja, a crença em uma forma de vida que nos parece bem-sucedida e que nos garantirá a realização de certos anseios é a principal força de lei de um argumento. Há, todavia, outra dobra nesta avaliação da melhor forma de vida, que diz respeito à noção de autoridade.

Até o momento, viemos refutando a noção de que a crença se resumiria à mera submissão a uma autoridade, como nos argumentos iluministas de contraposição da razão como liberdade e a crença como submissão. Isso não significa, todavia, que consideramos totalmente ausente a dimensão de autoridade no amálgama de formação das crenças. Não consideramos, entretanto, o papel da autoridade como uma mera externalidade. Há uma conexão, como demonstra Safatle entre as formas de vida, as experiências e a autoridade que nelas depositamos:

Não posso comparar formas de vida, pois não tenho acesso a todas elas, não posso experimentá-las todas, mas preciso confiar nas descrições que recebi de outras formas de vida diferentes daquela que guia meu modo de valoração, daquela que procuro

implementar. Estas descrições que recebi tiveram uma autoridade para mim, eu as aceitei como quem aceita uma determinada autoridade. Pois eu as aceitei a partir do momento em que aceitei a autoridade e a correção de quem as enunciou para mim. (...) Os melhores argumentos, assim como o processo utilizado para identificá-los, são aqueles que aparecem como capazes de realizar a forma de vida posta por uma autoridade que reconheço como legítima. O melhor argumento depende da crença que tenho na autoridade de uma forma de vida que me parece ser capaz de realizar expectativas subjetivas de autorrealização. Mas tal forma de vida tem uma autoridade para mim porque aqueles que a enunciaram para mim têm, por sua vez, autoridade (ibidem, p. 284).

Esta autoridade outorgada a certas formas de vida, que por sua vez é outorgada a certos sujeitos capazes de enunciá-las, numa espiral infinita de autorreferências, como podemos perceber pela argumentação do autor, não está descolada, contudo, das representações imaginárias da força que encontramos em nossas experiências. A autoridade, para dizer nietzscheanamente, é um campo de forças, que envolve representações em um indiscernível dentro-fora. Psicanaliticamente falando, conforme a linha de pensamento de Safatle, trata-se do “fundamento fantasmático da autoridade”, que não permite distinguir estruturalmente as regras e as fantasias. Ou seja, não há na autoridade uma substância essencial que possa diferenciar quem a exerce a “verdadeira” origem da força.

Como método de análise, viemos ressaltando uma postura mais próxima do empirismo, que busca dar mais relevância aos efeitos que as origens, justamente como modo de evitar recair em argumentos de autoridade. É importante ressaltar, todavia, que no âmbito da *experiência* e do modo como operamos as crenças na dinâmica da vida, a autoridade exerce seu papel. Ela é, porém, como mostra Safatle, “fundamento fantasmático”, campo de forças que se condensa em um imaginário e que, para nós, desempenha uma função na dinâmica transcendência/imanência das crenças e não pode ser simplesmente purificada por uma liberação de consciência. A autoridade é uma das dimensões que permite fixar e suspender, para então agir. Ela não é mera externalidade, mas campo de forças que atua no fenômeno corpo-consciência; transcende, suspende, para nos atar a uma forma de vida, imanente, que impulsiona por um interesse vital.

O papel da persuasão na dinâmica dos processos argumentativos, conforme analisou Safatle, também coloca um problema direto em relação às crenças. A persuasão atua não pela distinção de verdade e falsidade, mas pelo convencimento sobre as formas

de vida que mais apelam aos afetos dos sujeitos. A distinção entre verdade e falsidade, na tradição de pensamento moderna, ficou a cargo do conhecimento, enquanto as crenças atuam frequentemente falseando a realidade e persuadindo os sujeitos a aceitarem pressupostos incompatíveis com a verdade que o conhecimento é capaz de revelar. Podemos dizer que a persuasão atua mobilizando as crenças e sua indissociável relação com as formas de vida que interessam ao sujeito. A presença de sua atuação nas discussões no espaço público, como mostra Safatle, revela que a crença de que o “melhor argumento” é decidido de forma não coercitiva, racional e purificado de atravessamentos afetivos é totalmente infundada. A persuasão e a mobilização das crenças demonstra o caráter eminentemente conflitual e político ao qual conhecimento precisa se dobrar em uma sociedade democrática, em que a abertura dos campos de discurso a grupos populacionais cada vez maiores através das tecnologias de comunicação torna este caráter ainda mais agudo. Por isso o frequente apelo dos cientistas para purificar as discussões científicas da política e das crenças que nublam o julgamento dos cidadãos e os impedem de colocar sua confiança na autoridade devida. A crise pandêmica permeada por uma sociedade de redes talvez tenha demonstrado que o conhecimento necessita persuadir tanto quanto um político ou um líder espiritual. O conhecimento também está atado a um interesse vital que não é mera abstração da defesa da “vida”. O interesse vital, para nós, humanos, não é viver a qualquer custo, mas viver conforme certos valores, numa infundável dinâmica de transcendência e imanência, em que os afetos, as emoções, mas também parâmetros morais e éticos atuam orientando esses interesses.

A esse respeito nos é forçoso é refletir como esses parâmetros morais e éticos atuam na experiência da crença. Frequentemente pode-se atribuir a irreducibilidade de uma crença à conexão que ela faz com valores morais, enrijecidos em códigos que atravessam o tempo e prescrevem condutas que muitas vezes se mostram refratárias aos movimentos de mudança. A filosofia nietzschiana pensou a moral e a metafísica como duas dimensões intrinsecamente ligadas pelo mesmo movimento de construção de valores transcendentais e abstratos, em oposições binárias, que tendem a submeter o jogo de forças da vida, sempre conflituoso, animado pelas demandas pulsionais e apaixonadas na existência encarnada. A moral, desencarnada, tende a ter força de lei, submetendo a dinâmica desigual das forças vitais a formas de julgamento *a priori*. De nossa parte, podemos perceber, ao longo da análise do processo de secularização

européu ,que a ascensão do conceito de razão entre os valores fundamentais de governo social foi certamente acompanhada por uma moral, que tornou inclusive inaceitável para o novo modelo secularizado a ideia de um deus arbitrário, erráticamente milagroso, pessoal em sua relação com os fiéis – tal crítica à racionalidade moderna também pode ser encontrada na obra nietzschiana.

A ética, de outro modo, pode ser pensada como um modo de conduzir-se na imanência da vida, certamente levando em conta princípios, no entanto menos afeita aos códigos sociais com força de lei. Há, todavia, uma inegável relação entre ética e moral, em que as fronteiras talvez não sejam tão óbvias ou claras. Michel Foucault desenvolveu esta questão na introdução do segundo volume de sua *História da Sexualidade*. Segundo Foucault, por moral compreende-se um conjunto de valores e regras de ação proposto por meio de aparelhos prescritos como a família, a escola, as instituições religiosas. Essas regras podem ser organizadas em uma doutrina e em um ensinamento explícito, mas também são transmitidas de maneira difusa e sem formarem necessariamente um sistema, mas um “complexo jogo de elementos que se compensam”, permitindo “compromissos e escapatórias”. A maneira como os indivíduos e os grupos conduzem a si mesmos em relação ao conjunto de regras prescritivas pode ser chamado, de acordo com o autor, da “substância ética” que está presente em todo comportamento moral. Trata-se do trabalho sobre si que é feito para se constituir como um sujeito moral, incluindo desvios, resistências, submissões, sujeições e reformulações. Um conjunto de regras e prescrições envolve sempre modos de relação a essas regras, que são modeláveis ao longo do tempo e conforme as práticas se estabelecem. Como argumenta o filósofo, há inúmeras diferenças nas formas de elaboração do trabalho ético para se adequar a conjunto de regras morais, mas também para transformar a si mesmo em sujeito de uma determinada conduta moral. Segundo Foucault:

Em suma, para ser dita moral, uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto sujeito moral, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como

realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (2017, p. 36).

Os códigos morais, portanto, estabelecem um modo de subjetivação, que não é meramente unilateral, prescritivo ou de sujeição simples, de cima para baixo. Como toda relação de poder, na filosofia foucaultiana, trata-se de um jogo de forças. O que se poderia chamar de uma história da ética ou da “ascética”, na visão do autor, é a história das “formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (ibidem, 37). Toda moral inclui uma dimensão dos códigos e uma dimensão dos modos de subjetivação, uma imbricação prática entre moral e ética. Ao longo da história e das diferentes formações culturais, houve nessa imbricação formas morais que atribuíram maior importância ao código, à prescrição e às instâncias de autoridade que fazem valer o código – nesse caso, a subjetivação tende a se realizar de forma quase jurídica – e outras formas morais em que o código tem menos importância em relação aos modos de subjetivação, aos modos de relação consigo. O trabalho do filósofo na *Hermenêutica do Sujeito* demonstra como as reflexões morais na antiguidade grega e greco-romana foram predominantemente orientadas para as práticas de si. Ele ressalta, contudo, que no cristianismo as morais orientadas para a ética foram tão importantes quanto a moral orientada pelo código, havendo entre elas conflitos, justaposições e composições.

Esta análise sobre a moral e a ética é relevante para pensarmos sua relação com as crenças. Tendemos a considerar uma crença tanto mais irreduzível quanto mais rígida é a moral à qual ela está associada, ou mesmo pensar as crenças como inteiramente submetidas a uma moral, sobretudo as de caráter religioso. De fato, quanto mais um conjunto de crenças se associa a um *código* moral, a um sistema de pensamento e conhecimento, maior tende ser sua força e atuação na organização social. A associação lembrada por Foucault entre a moral e a ética, todavia, nos leva a considerar que, no campo das experiências, uma crença tende a ser mais irreduzível quanto maior for sua conexão com o modo de subjetivação adotado para se moldar ou mesmo para transgredir um determinado código moral. Mais uma vez, a relação é sempre movente entre a transcendência do código e a imanência da subjetivação, ainda quando o resultado final se tratar de uma cristalização de uma forma de vida ou conduta. Este é um ponto relevante a se considerar quando tratamos das contemporâneas guerras culturais movidas por pautas morais; a defesa moral se torna tanto mais apaixonada

quanto maior implicação da subjetivação demanda para a ela pertencer. A moral, como crença dos outros, aos nossos olhos, parece sempre demasiadamente metafísica ou soberanamente opressora quando não somos capazes de enxergar o grau de implicação subjetiva demandado para realizá-la e mesmo desejá-la. A própria defesa apaixonada de postulados morais nessas guerras culturais mostra o quanto há um atravessamento afetual na relação com o código que pensávamos demasiadamente racional.

Entendemos que a aspiração presente no ideal de modernidade europeia era de fato fundar um código moral sobre uma certa forma de racionalidade, da qual as perspectivas espirituais e religiosas evidentemente participaram. Henri Bergson já criticava, em *As duas fontes da moral e da religião*, a ideia de uma moral erguida sobre bases puramente racionais. Para o autor, a moralidade também pode ser dividida em dois aspectos. O primeiro diz respeito à obrigação social, à pressão da sociedade sobre o indivíduo. Esta obrigação não vem, contudo, totalmente de fora, afinal, conforme sua argumentação, “sem algo dessa sociedade em nós, ela não teria poder sobre nós”. Esta obrigação moral ainda tem como fundo constituinte a liberdade, pois só se pode se sentir obrigado se se for, de saída, livre. Por isso o código moral jamais é total; há sempre uma articulação ética, como chamou Foucault, com os modos de subjetivação. O segundo aspecto da moral, de acordo com Bergson, se traduz em estados emocionais cuja força se exerce não por uma pressão, mas por um atrativo. Esses dois aspectos estão frequentemente implicados um no outro. Os ideais dos códigos morais não podem ser meramente abstratos, é preciso que se encham de significação e “força de agir” para que sejam efetivos. De acordo com o filósofo: “um ideal só pode se tornar obrigatório se for atuante; não é sua ideia que obriga, mas sua ação” (1978, p. 224). Embora frequentemente implicados entre si, esses dois aspectos da moral podem ser diferenciados e, no jogo de forças sociais, prevalecer um sobre o outro: um tende à conservação e à imobilidade e outro, animado pela emoção, ao movimento. Assim ele definiu uma moral fechada, de conservação, versus uma moral aberta, de movimento:

Entre a primeira moral e a segunda há, pois, toda a distância do repouso ao movimento. A primeira é supostamente imutável. Se ela mudar, logo esquece que mudou e não confessa a mudança. A forma que ela apresenta a qualquer momento aspira a ser forma definitiva. Mas a outra é uma impulsão, uma exigência de movimento, é mobilidade em princípio (ibidem, p. 48).

Nesse sentido, uma moral de aspiração, aberta ao movimento, é aquela, que por sua força emocional, pode impelir os valores abstratos, intelectuais ou formados pela inteligência a se realizarem. Segundo o autor, a emoção é “o que impele a inteligência para frente, apesar dos obstáculos. Ela, sobretudo, é o que vivifica, ou antes, que vitaliza os elementos intelectuais com os quais fará corpo” (ibidem, p. 38).

Na proposta bergsoniana de uma moral aberta, que vivifica a inteligência pela emoção há claramente suas próprias aspirações de boa fé. De nossa parte, podemos dizer que em tratando das relações entre crença e moral, os aspectos a que Bergson chama de “emocionais” e nós chamaríamos de afetuais, há uma dupla possibilidade de abertura e fechamento. Há evidentemente atravessamentos afetuais que podem impelir à imobilidade, à conservação, à resistência à mudança e aqueles que podem impelir ao movimento. Há, sobretudo, um jogo sempre permanente e conflituoso entre mobilidade e imobilidade, imanência e transcendência, código e subjetivação. Para todo e qualquer ideal, todavia, é preciso fazer crer para que possa ser colocado em movimento. E se a crença, quando ligada ao código moral e a um modo de subjetivação rígidos pode tender a conservação, a descrença, por outro lado, pode imobilizar.

Considerações finais: cruzadas pós-modernas entre a crença e a descrença

William James, ainda no ensaio *A vontade de crer*, afirma que o ceticismo não é o ato de evitar opção, se retirando à posição neutra, que não se arrisca a escolher. Ao contrário, o ceticismo, segundo o autor, é “a opção por um certo tipo específico de risco. É melhor se arriscar à perda da verdade do que à chance do erro – esta é a posição exata daquele que veta a fé. Ele está fazendo sua aposta, tanto aquele que crê” (2001, p. 23). As correntes filosóficas pós-modernas foram frequentemente acusadas de um ceticismo perigoso que se arriscou a perder a verdade, desestabilizando as seguras relações com o conhecimento erguidas a duras penas pela modernidade europeia e suas revoluções, degolando as ilusões infantis da humanidade como a um soberano que não cessa de insistir em retornar ao poder. As consequências desse movimento estariam dadas a ver na crise contemporânea de confiança nas instituições, agravada por uma avançada reorganização social pelas tecnologias de comunicação em rede e sua fragmentação discursiva, em que a legião de descrentes é agora levada a crer em qualquer ilusão condensada em *fake* soberanos armados de pós-verdades autoritárias.

Arriscar a perder a verdade, diríamos nós, é, todavia, um movimento necessário para o que Bergson chamou de “evolução criadora”. Hesitar, duvidar, suspender o círculo de ação que nos impele a viver a qualquer custo é propriamente a intrusão da vida do espírito no que, de outro modo, tende a se repetir em círculos de eternidade morta. A dúvida apresenta, contudo, uma ambivalência crucial. Pode abrir o sujeito e o mundo à intrusão da criação e da diferença, mas também pode ser suspensão paralisante, recusa a se lançar novamente à continuidade do tempo. Por isso, a garantia do movimento está no fato de que, a cada hesitação do espírito, o corpo nos impulsiona a um glorioso novo ato de fé, interessado na vida. Nesse sentido, para avaliar as questões colocadas pela crise dos modos de conhecimento e confiança na contemporaneidade, realizar um trabalho de análise sobre a noção de crença foi, para nós, fundamental.

Para tal, precisamos primeiro compreender como se construiu a noção de racionalidade moderna, o polo que se apresentou como o principal adversário ou o avesso da crença na narrativa histórica ocidental. Retornamos à filosofia grega, desde o movimento socrático-platônico, passando pela investigação do período helenístico e romano realizada por Foucault para entender menos o que é a razão, mas o que *pode* a

razão, de acordo com os diferentes momentos históricos. A razão, conforme demonstrou Foucault, associado a um tipo de conhecimento espiritual no pré-cristianismo, pode conhecer o mundo e a natureza na medida em que pode auxiliar no conhecimento de si mesmo, enquanto sujeito. O conhecimento racional associado a práticas e cuidados de si, a modos de ascese espiritual, pode transformar o sujeito. A virada cartesiana, incluindo linhas de continuidade e ruptura, levou a razão à condição de garantia natural do sujeito do conhecimento, cuja tarefa principal agora não é modificar a si, mas conhecer o mundo, dominar a natureza, vencer as limitações que ela lhe impõe e finalmente transformar o mundo, mas não a si mesmo. Neste momento, a ascensão do método científico construiu um novo modelo de racionalidade, estabelecendo os conflitos fundamentais que levaram a uma nova divisão do conhecimento, tanto com as religiosidades monoteístas quanto com outras formas espirituais de conhecimento. A análise do processo de secularização europeu nos mostrou, todavia, que a relação da razão com as religiões nunca foi de ruptura simples, mas de conflitos e continuidades que ajudaram a erguer uma nova moralidade fundada na racionalidade de Estado, em um deus impessoal, na ideia natureza como mecanismo a ser dominado e numa ética neoestoica de domínio das paixões como ativismo, não sobre si, mas sobre o mundo. Todo esse processo é compreendido não necessariamente como realização plena de um ideal na realidade, mas como a construção de um imaginário social que permitiu a legitimidade de certas práticas e mesmo a resistência e a transgressão de outras.

As chamadas “segundas luzes” do século XIX vieram trazendo novas tarefas à razão e ao conhecimento com o surgimento das ciências e humanas e sociais. A partilha epistemológica do sujeito tornou a mente humana um espaço não tão seguro para garantir o conhecimento da natureza. A humanidade é sujeito e objeto do conhecimento, como então assegurar a transparência transcendental da verdade? Novas ilusões precisam ser desfeitas, é preciso desnaturalizar as crenças que balizam as formas que criamos para ter acesso ao conhecimento. A natureza, que na filosofia clássica grega, sobretudo socrático-platônica, era o lugar do devir e das transformações por excelência, passa a ser entendida como “essência imutável” da qual o sujeito da consciência pode e deve se libertar para se colocar na história, para instaurar o movimento da mudança. Mais uma vez, exploramos as contaminações entre os problemas religiosos e científicos (dessa vez das ciências humanas), ao constatar que quanto mais vai se identificando o divino – dentro da matriz monoteísta ocidental – ao modo de racionalidade moderna,

também o problema religioso do mal (natureza deficitária ou excedente, banal ou excepcional) vai se tornando complexo para a razão, que precisa decidir tratá-lo como intrusão irracional ou parte deficitária da economia racional. É, aliás, com o nascimento da economia capitalista, determinante para a formação do pensamento moderno, que a dinâmica do excedente ou do déficit se tornou paradigmática para pensar a relação transcendência/imanência a partir das trocas monetárias, que não foram apenas mais um fator de “desencantamento” e impessoalidade modernos, mas revelaram a dimensão constituinte do desejo e da fé na economia.

Ao longo da análise sobre a forma de racionalidade moderna e seu atravessamento com a religiosidade e a secularização, a questão da técnica foi, para nós, fundamental, não só como dimensão evidente da modernização e do atual estágio de organização social, mas como “impulso religioso” por excelência. Como afirmou Flusser, a tecnologia é testemunho de fé contemporâneo. Com Fabián Ladueña Romandini, compreendemos a ambivalência divina e diabólica da técnica, que pode realizar um anseio teológico comum às escatologias cristãs: eliminar a diferença entre transcendência e imanência, liberando-nos da existência animal e erguer o reino dos céus em uma realidade cognitiva pós-humana. O dualismo transcendência/imanência no que diz respeito às considerações sobre a técnica está presente também em outros autores analisados ao longo do trabalho. Na filosofia heideggeriana, a técnica, se recuperada sua origem na palavra grega *techné*, pode ser a dimensão de desvelamento da verdade, o que traz a dimensão do ser à presença e se coloca além da relação sujeito-objeto, de meio para um fim. Na filosofia de Georges Bataille, ao contrário, a técnica, o instrumento, dá a ver a relação de transcendência do sujeito da consciência em relação à continuidade imanente do mundo, ao qual ele tenta retornar através dos ritos sagrados. Para nós, a técnica segue sendo o indecível entre transcendência e imanência, e tem por excelência uma dimensão sacra – dá a ver uma separação, entre deuses e homens, entre humanos e entre consciência e materialidade, mas é o que permite o esforço de reunir, religar, colocar em comum o que está separado.

Podemos distinguir ao longo do trabalho e dos diferentes autores que foram mobilizados duas noções referentes ao dualismo transcendência/imanência. Uma transcendência orientada pela razão, que separa, fixa e suspende um plano que é capaz de oferecer uma referência “segura” ao real; o plano de imanência fica então compreendida pela mobilidade dos afetos, do corpo e da percepção. Há ainda outro tipo

de transcendência, orientada pela experiência mística (não necessariamente religiosa): transcender é então acessar certa intimidade com a continuidade total e movente do tempo; o plano imanente fica então compreendido pelo plano da percepção ordinária, que separa e ordena para viver. Pela filosofia de Henri Bergson, essa continuidade movente do tempo é acessada pelo método da intuição. A faculdade de separar, fixar e suspender é da natureza tanto da percepção ordinária interessada na vida quanto da razão que analisa. A diferença entre ambas seria de grau e complexidade.

O movimento que caracteriza a modernidade, filosoficamente falando, não é a solidificação do dualismo transcendência/imanência, mas a percepção de que se pode eventualmente prescindir de um dos polos da equação. Para nós, entendendo este dualismo como um fenômeno do corpo-consciência que se dá na experiência, não somente no plano dos conceitos, os polos são inseparáveis e constituem um dualismo movente, no qual a manutenção da alteridade dos polos é determinante para o movimento. Por isso a noção de crença se torna crucial para pensá-lo, tanto como experiência quanto como conceito ao qual se opuseram a razão e o conhecimento. A crença é tanto o que fundamenta as experiências místicas e religiosas – que podem revelar uma transcendência de intimidade com o tempo – quanto o que pode levar a uma cristalização racional defensiva, tendo em vista sua dimensão de experiência fundamental de adesão à vida, disponível a todos, religiosos ou não, místicos ou não.

Por isso a crença se torna a categoria paradigmática para pensar a crise contemporânea que envolve uma reorganização da relação com o conhecimento, a técnica e a política. No *bios* midiático em que estamos todos imersos pelas tecnologias de comunicação em rede, a relação de transcendência do sujeito da consciência e do conhecimento é desestabilizada, a experiência do tempo parece cada vez mais submetida a uma aceleração que muitas vezes se revela uma suspensão contínua em perene hesitação. Neste cenário, a categoria da crença aparece como problemática, como uma ameaça à razoabilidade do debate público, ameaça de sedução das multidões que são levadas a crer facilmente, sem a garantia do conhecimento. O apelo de razoabilidade tende a ir em direção a uma nova purificação, a uma restauração das relações de autoridade que outrora garantiram um senso de realidade. É a crença, todavia, como amálgama entre racionalidade, afeto e produção de sentido o que é capaz de criar um novo um senso de realidade. Diante do desafio de transformação histórica que temos pela frente, certamente o conhecimento precisará se reorganizar e

desempenhar novas jornadas de “esclarecimento”; mas para se fazer valer terá que, inevitavelmente, obscurecer e se fazer crer. Se a tarefa a que o conhecimento se propõe for apenas a constante destruição de mais uma “aparência sagrada”, estaremos suspensos no tempo de hesitação. As múltiplas experiências de religiosidade, metafísica e fabulação sagrada nunca foram afinal pura transcendência, mas o corpo de fé no qual todo conhecimento pode se instaurar no movimento da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BATAILLE, Georges. Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. A parte maldita, precedida de A noção de dispêndio. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BERGSON, Henri. As duas fontes da moral e da religião. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Introdução à metafísica. In: O pensamento e o movente. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRUNO, Fernanda; ROQUE, Tatiana. A ponta de um iceberg de desconfiança. In: BARBOSA, Mariana (Org.). Pós-verdade e fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

CALMON, Sacha. Breve história do mal. Belo Horizonte: Luminis, 2013.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. New neoliberalism and the other. Maryland: Lexington Books, 2018.

DILTHEY, Wilhelm, O nascimento da hermenêutica. (1900). In: Gesammelte Schriften, v. 5, 2. Aufl., Stuttgart : B. G. Teubner; Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 317-38.

DODDS, E.R. Os gregos e o irracional. São Paulo: Escuta, 2002.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. História da sexualidade: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

_____. O que é o iluminismo? In: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688.

FEDERICI, Silvia. O calibã e a bruxa. São Paulo: Elefante, 2017.

FLUSSER, Vilém. Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras, 2002.

_____. História do Diabo. São Paulo: Annablume, 2012.

- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. São Paulo: L&PM, 2010.
- GLEISER, Marcelo. O fim da terra e do céu: o apocalipse na ciência e na religião. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HADOT, Pierre. O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HARAWAY, Donna. Staying with the trouble. Durham : Duke University Press, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JOB, Nelson. Rumo à ontologia onírica: confluências entre magia, filosofia e ciência. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.
- JAMES, William. A vontade de crer. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. Variedades da experiência religiosa. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. Psicologia e Religião. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JULLIEN, François. Crença: aquém e além da razão. Da Europa à China, ida e volta. In: NOVAES, Adalberto (Org.). A invenção das crenças. São Paulo: Sesc, 2011.
- KANT, Immanuel. O que é o esclarecimento? In: Immanuel Kant, textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KOYRÉ, Alexandre. Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- LATOURETTE, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: Edusc, 2002.
- _____. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Crença, mística e saber oculto. In: NOVAES, Adalberto (Org.). A invenção das crenças. São Paulo: Sesc, 2011.
- LOPES, Rodolfo Pais Nunes. A tensão *mythos-logos* em Platão. Tese de doutorado. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Julho 2014.
- MATOS, Olgária. Iluminação mística, iluminação profana. *Discurso* v. 23, p. 87-108, 1994.
- OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais da noção de divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PLATÃO. Diálogos I. São Paulo: Edipros, 2017.
- _____. Timeu-Críticas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

ROMANDINI, F. L. Comunidade dos Espectros. Santa Catarina: Cultura e Barbárie, 2012.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SAFATLE, Vladimir. A crença no melhor argumento: sobre o fundamento fantasmático da autoridade. In: NOVAES, Adalto (Org.). A invenção das crenças. São Paulo: Sesc, 2011.

SIMMEL, Georg. O dinheiro da cultura moderna. In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold. Simmel e a modernidade. Brasília: UnB. 1998.

SLOTERDIJK, Peter. O zelo de deus: sobre a luta dos três monoteísmos. São Paulo: Unesp, 2016.

SODRÉ, Muniz. A ciência do comum: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Pensar Nagô. Petrópolis: Vozes, 2017.

STENGERS, Isabelle. A invenção das ciências modernas. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. No tempo das catástrofes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Religião na Grécia Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

_____; DANOWSKI, Déborah. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

WHITEHEAD, Alfred North. A ciência e o mundo moderno. São Paulo: Paulus, 2006.

WITTGEINSTEIN, Ludwig. Da certeza. Lisboa: Edições 70, 1969.

WOLFF, Francis. Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências. São Paulo: Unesp, 2012.