



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O PROCESSO DE EXCLUSÃO DA FÉ DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NO MUNDO OCIDENTAL¹

*The process of exclusion of faith from the
knowledge building in the Western world*

Gustavo Leite Castello Branco²
Eunice Simões Lins Gomes³

Resumo: Durante séculos a civilização ocidental compreendeu que todo conhecimento era um e que fé e dúvida eram elementos necessários no processo de produção desse conhecimento. Ocorre que o Ocidente, nos últimos cinco séculos, experimentou uma profunda mudança em seu paradigma epistemológico, passando do ideal do conhecimento confiante ao ideal da certeza e deste para a incerteza generalizada. No presente artigo, propomos a analisar o referido processo a que chamamos de “privatização da fé” a partir de acontecimentos históricos e filósofos chave no Ocidente moderno e pós-moderno, buscando apontar suas causas.

Palavras-chave: Privatização da fé. Conhecimento. Espaço Público. Fatos. Crenças.

Abstract: During many centuries the Western civilization understood all knowledge as one and accepted both faith and doubt as necessary elements in the knowledge building. However, in the last five centuries, the Western world has experienced a profound shift in its epistemological paradigm. From the ideal of confident knowledge it shifted to the ideal of certainty, and from this it shifted to generalized uncertainty. In this article we intend to analyze the mentioned process, which we call “the process of privatization of faith”. The analyses will be based on key historical events and key philosophers to the modern and postmodern Western world, and as we do it, we will point out some

¹ O artigo foi recebido em 29 de junho de 2014 e aprovado em 02 de setembro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Teologia com concentração em História da Igreja pelo Trinity School for Ministry (Pennsylvania – USA, 2005 - 2007). Graduado em Direito (UFPB, 2002). Ministro Anglicano na Diocese do Recife desde 2005, já tendo lecionado diferentes disciplinas no curso de Bacharelado em Teologia do Seminário Anglicano de Teologia da Paraíba. Contato: gustavocristao@yahoo.com

³ Pedagoga e teóloga, pós-doutora em Ciências das Religiões na UESP e doutora em Sociologia na UFPB. Professora na Universidade Federal da Paraíba, lotada no Departamento de Ciências das Religiões-DCR e na Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPG-CR. Líder do grupo de estudo e pesquisa em antropologia do imaginário-GEPAL. www.gepai.com.br. Contato: euniceslgomes@gmail.com

of its causes. At the end we criticize the contemporary confinement of the faith to the subjective helm in order to support the present but still timid reinsertion of theology in the public space.

Keywords: Privatization on Faith. Knowledge. Public space. Facts. Beliefs.

Introdução

O teólogo e apologista inglês Leslie Newbigin escreveu em seu livro “O Evangelho em uma Sociedade Pluralista”:

Na maior parte da história humana sempre foi ensinado que todo conhecimento é um só e que teologia era tão parte do conhecimento humano quanto astronomia ou história. Ainda no final do Século XVII, Isaac Newton estava tão envolvido em teologia como estava em astronomia e física⁴.

Situação bem diferente, entretanto, é a vivenciada hoje nas chamadas sociedades pós-modernas ocidentais.

A despeito do grande incentivo à interdisciplinaridade dentro das academias, uma das marcas da cosmovisão ocidental contemporânea é a fragmentação do saber. Paralela a esse fato está a compreensão de que a teologia (entendida como expressão subjetivista de uma confissão de fé em particular) não pode ser considerada como fonte produtora de conhecimento ou, pelo menos, de conhecimento verificável e, portanto, respeitável, devendo restringir-se à esfera privada da vida de indivíduos confessantes, nada tendo a contribuir com o espaço público, entendido como “espaço da razão”.

O objetivo de nossa pesquisa descritiva e bibliográfica consiste em analisar o processo histórico que levou à rejeição da teologia como campo do saber digno de influenciar debates na esfera pública, descrevendo em que consistiu a profunda mudança no paradigma epistemológico ocidental, que convencionamos chamar de “processo de privatização da fé”. Tal mudança de paradigma teve como efeitos fundamentais a retirada da fé do processo de construção do conhecimento e a exclusão da teologia do espaço público, já que por meio dela se criou um abismo entre “coisas que cremos” e “coisas que sabemos”, ficando o elemento “fé” confinado à esfera privada e identificado com emoções e sentimentos, nada tendo a contribuir com a construção do conhecimento no espaço público.

⁴ NEWBIGIN, Leslie. *O Evangelho em uma Sociedade Pluralista*. Michigan: Grand Rapids, 1989. p. 27-28. (tradução nossa).

As fases do processo

A primeira fase⁵ do processo aconteceu ainda no fim do período medieval, quando a sociedade ocidental veio a acolher um divórcio entre fé e razão no processo de compreensão da realidade e construção do conhecimento. Esse divórcio foi o resultado de uma longa batalha entre teologia (representando a fé) e filosofia (falando pelo lado da razão) pela posição mais elevada dentro da epistemologia ocidental. Uma figura-chave nesse primeiro momento foi o teólogo escolástico Tomás de Aquino. A segunda fase aconteceu quando a civilização ocidental trocou a “fé” pela “dúvida” como o ponto de partida para a construção do conhecimento humano, e a “confiança” pela “certeza” como o mais profundo ideal desse conhecimento. Como resultado dessa mudança a fé não foi somente removida de sua posição fundacional no processo de busca por conhecimento verdadeiro, mas excluída do processo como um todo. Nessa segunda fase do processo, destaca-se como representativa do espírito da época a produção filosófica do francês René Descartes. A terceira fase aconteceu quando, ao seguir o extremo caminho da dúvida generalizada na busca por certeza, a sociedade ocidental concluiu “racionalmente” que o conhecimento da realidade seria uma tarefa impossível. O ideal de conhecimento, então, mudou de “certeza” para “incerteza”, da “absoluta objetividade” para a “absoluta ausência de sentido”. Consequentemente, a sociedade ocidental testemunhou a consagração de um pluralismo agnóstico como a única postura razoável e desejável frente à vida. Nesse terceiro momento, temos como figuras representativas que contribuíram para moldar o pensamento ocidental filósofos como David Hume e Friedrich Nietzsche.

O divórcio entre fé e razão no processo de conhecimento

Tomando a Europa como centro irradiador dos fundamentos daquilo que designamos genericamente como cosmovisão ocidental, com o seu secularismo e pluralismo intrínsecos, damos início à nossa análise do processo ocidental de privatização da fé olhando para as raízes da intelectualidade desse continente.

Durante um milênio o pensamento europeu foi praticamente o resultado da influência de duas grandes correntes de pensamento: a corrente que fluía da filosofia da antiguidade clássica, com sua nascente localizada nas histórias da Grécia e Roma, e a corrente que vinha da história de Israel, mediada pela Bíblia preservada na vida diária da igreja cristã.⁶

Tal fato possibilitou a construção de uma identidade própria, fazendo com que a Europa se constituísse como um continente à parte da Ásia, além do surgimento do poder árabe, que erigiu um grande muro entre esses dois continentes. Portanto foi

⁵ As três fases aqui apresentadas refletem a sistematização exposta por Leslie Newbigin nos três primeiros capítulos de seu livro *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Michigan: Grand Rapids, 1995.

⁶ NEWBIGIN, 1995, p. 2.

inegavelmente a confluência dessas duas correntes de pensamento sobre as chamadas tribos bárbaras que para lá migraram durante séculos:

Essas tribos, ou, pelo menos, seus líderes intelectuais, foram ensinados a pensar em grego e latim, mas a estória que moldou seu pensamento foi a da Bíblia. Portanto, desde o princípio daquilo que hoje chamamos de “Europa”, existiu uma tensão entre duas correntes históricas e filosóficas, uma advinda da Grécia e Roma e outra advinda de Israel⁷.

Nesse contexto, fé e razão desempenhavam um importante papel conjunto na busca pela verdade; teologia e filosofia eram ferramentas complementares na produção e avanço do conhecimento humano. Enquanto teólogos do quilate de Agostinho de Hipona (no início da Idade Média) e Anselmo de Cantuária (no século XI) defendiam a primazia da fé⁸ através da máxima “*credo ut intellegam*” (creio para poder entender), outros teólogos, principalmente a partir do final do século XII, passaram a trabalhar exatamente em sentido contrário, a expressar a lógica do “conhecer para que se pudesse crer”. Essa tensão acabou resultando em uma separação entre fé e razão.

Em sua famosa “*Summa Contra os Gentios*”, Tomás de Aquino (1225-1274)⁹ tentou reconciliar a teologia cristã com o racionalismo aristotélico. Empenhou-se no intuito de tentar refutar os ensinamentos dos grandes teólogos muçulmanos Avicenna (980-1032) e Averroes (1126-1198) e conter o avanço islâmico sobre a Europa, que acontecia com a ajuda das obras desses homens, que foram, então, traduzidas para o latim. Tal tese é confirmada¹⁰ e se expressa da seguinte maneira.

O *Summa contra Gentiles* é um excelente exemplo de um trabalho de teologia que se apoiou sobre o aristotelismo como uma filosofia comum partilhada por cristãos e muçulmanos, a qual permitiria que a atratividade da fé cristã fosse explicada dentro do mundo islâmico. Em alguns pontos, os argumentos de Aquino parecem funcionar no seguinte sentido: se você puder concordar com as ideias aristotélicas apresentadas nesse escrito, então você tem que se tornar um cristão.

Apesar de Aquino ter conseguido sistematizar a racionalidade da teologia cristã, fazendo uma síntese entre ela e o aristotelismo clássico, ele aceitou uma distinção que, mais tarde, abriria espaço para o divórcio entre fé e razão:

Coisas que podem ser conhecidas pelo simples uso da razão (tais como a existência de Deus e a imortalidade da alma) e coisas que poderiam ser conhecidas apenas pela fé, através da revelação divina, tais como as doutrinas da encarnação e da Trindade.

Dessa forma, o pensamento aristotélico-tomista que veio a moldar o pensamento da cristandade ocidental por séculos acabou por introduzir um abismo no saber,

⁷ NEWBIGIN, 1995, p. 3.

⁸ McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2001. p. 50

⁹ NEWBIGIN, 1995, p. 17.

¹⁰ McGRATH, 2001, p. 50.

que agora não era mais um todo unificado, mas dividido em duas categorias, como se houvessem duas grandes espécies de conhecimento.

Consideramos que, naquela época, tal distinção foi útil e parecia fornecer uma explicação sistemática verdadeira sobre o processo de aquisição de conhecimento¹¹, tal divórcio entre fé e razão trouxe algumas consequências que, em seu conjunto, viriam a preparar o solo para o fenômeno da privatização da fé, que aconteceria com a chegada da modernidade. Dessas consequências, destacamos duas:

Em primeiro lugar, o divórcio legou ao Ocidente uma compreensão de que existe certo tipo de conhecimento que seria atingível pelo mero exercício da razão, sem nenhuma necessidade de um ato de fé. Tal compreensão é falsa e viria abrir caminho para a identificação entre conhecimento e certeza, dentro de um novo paradigma epistemológico. Paralelamente, ao admitir a existência de coisas que poderiam ser conhecidas somente pela fé, em relação às quais a razão não teria nada a dizer, abriu-se o caminho para a exclusão completa da fé do processo de busca e produção do conhecimento. Ocorre que o conjunto de coisas que, no entendimento da teologia tomista, eram cognoscíveis apenas pela fé, perderia progressivamente sua importância frente a um mundo cada vez mais ávido por certezas. Assim, a fé seria cada vez mais identificada como uma mera expressão da subjetividade humana, dentro da compreensão de que “certeza é uma questão de conhecimento, não de fé. Fé é aquilo para o que temos que nos voltar quando não possuímos conhecimento certo”¹².

Em segundo lugar, embora Tomás de Aquino defendesse a supremacia da revelação sobre a razão, fato é que a tradição tomista, ao utilizar a filosofia aristotélica para explicar e justificar (pelo menos em parte) a teologia cristã, abriu caminho para a compreensão de que, possivelmente, a tradição teológica fundada na Bíblia fosse insuficiente para fundamentar e explicar a existência de Deus e que, talvez, o conhecimento de Deus devesse ser buscado no terreno da própria filosofia.

Da confiança à certeza

Enquanto o chamado Ocidente permaneceu interpretando o cosmo e a história a partir da narrativa judaico-cristã, a compreensão e a busca pela verdade sobre o mundo e sobre a vida eram baseadas na confiança que as pessoas depositavam nessa narrativa, conforme contada pela igreja. Ao que pese o título um tanto quanto carregado de preconceito, que geralmente é utilizado para designar tal período histórico, isto é, “Idade das Trevas”, o conhecimento também era perseguido nessa época. As pessoas também estavam interessadas pela verdade. Entretanto, não há dúvidas de que eram bem menos preocupadas com a “certeza” das coisas no sentido modernista do termo. O paradigma epistemológico apresentava como ideal de conhecimento ou de verdade a confiança na revelação cristã conforme a igreja interpretava de forma autoritária.

¹¹ NEWBIGIN, 1995, p. 18-19.

¹² NEWBIGIN, 1995, p. 18.

Tal paradigma, no fim da chamada Idade Média, viria a ser profundamente questionado e substituído por outro que qualificaria o que passou a ser conhecido como Modernidade. O ideal de verdade deixaria de ser a confiança em uma tradição milenar, passando primeiro a ser a certeza filosófica e cartesiana e depois científica e empirista.¹³

A metade do Século XVII poderia parecer uma data nada promissora para o início de uma nova era no pensamento ocidental. A Europa tinha sido agitada por conflitos. Boa parte dela tinha sido devastada pelas guerras civis produzidas pela cristandade e seu povo, em completa exaustão, voltou-se aos familiares caminhos que prometiam estabilidade e paz [...]. O período moderno, entretanto, já havia começado. Bacon tinha apontado para o método científico, que governaria o futuro, e Descartes tinha exposto os princípios de pensamento que inaugurariam a nova era na filosofia.

O autor captura aqueles que consideramos ser os três fatores mais importantes para o advento do modernismo: as chamadas guerras de religião; o sucesso do método científico e o advento da filosofia cartesiana; o que estaremos analisando. A filosofia de Descartes é localizada na porta de entrada da Modernidade, incorporando muito bem a mudança de uma cosmovisão cristã para uma secular, isto é, a mudança da busca por conhecimento confiante¹⁴ para a busca por certeza.

As guerras de religião: Preparando o caminho para a adoção da epistemologia modernista

“A paz de Westfália (1648) encerrou uma geração de guerras e um século de conflitos. Era o fim não apenas da Guerra dos Trinta Anos, mas das guerras de religião em geral.”¹⁵ Essas palavras referem-se ao período que se seguiu à Reforma protestante, quando, então, os diferentes grupos que haviam se organizado em protesto à igreja estabelecida passaram a lutar uns contra os outros nos diversos países do continente europeu. Por décadas, em muitos dos países europeus, calvinistas, luteranos, católico-romanos, congregacionais e anabatistas disputaram um espaço no cenário religioso dessas nações.

Durante séculos, a igreja e sua teologia foram os instrumentos modeladores da cosmovisão europeia. Entretanto, começando no século XVI, os diferentes ramos do lado protestante e católico estavam guerreando duramente uns contra os outros, tendo credos e confissões de fé por suas maiores bandeiras. O conhecimento e estabelecimento da verdade eram as molas propulsoras dos conflitos. A questão posta era: “Quem falava por Deus?” “Quem estaria dizendo a verdade sobre o mundo em que vivemos?” Portanto uma crise na instituição gerou uma quebra profunda da confiança

¹³ CRAGG, Gerald R. *Igreja e a Idade da Razão*. United Kingdom: Penguin, 1970.

¹⁴ O conceito de “conhecimento confiante” é desenvolvido por Leslie Newbigin em sua obra “Proper Confidence” e utiliza-se do trabalho filosófico de Michael Polanyi.

¹⁵ CRAGG, 1970, p. 9.

em relação à veracidade de sua mensagem. A confiança na capacidade da cosmovisão cristã de fornecer respostas verdadeiras às perguntas foi profundamente abalada.

A história que um dia fora contada na Europa como verdade pública e considerada como uma explicação confiável da vida e do mundo passava paulatinamente a ser vista como um discurso suspeito com diferentes “versões” (confissões, como eram chamadas) e cada uma dessas era compreendida como uma relativa expressão de fé de um grupo de pessoas em particular. Ademais, a mensagem cristã como um todo passou a ser encarada por alguns como a causa principal dos conflitos sem fim no continente europeu. Em consequência o mundo ocidental passou a distanciar-se progressivamente de uma visão de mundo moldada por essa mensagem e abriu-se para a adoção de uma nova interpretação da realidade. A Europa ficou cansada de guerras.

“A estabilidade estava sendo ansiada a qualquer custo. O tumulto das décadas que antecederam 1648 consolidou o desejo de paz.”¹⁶ Como resultado das guerras de religião, um número cada vez maior de pessoas sentiu a necessidade de substituir o antigo lócus a partir do qual o Ocidente construía conhecimento por outro que não deixasse espaço para desentendimentos e conflitos. “Diferenças religiosas não mais justificariam disputas entre nações [...] uma busca crescente por tolerância tornou-se característica da época.”¹⁷ Com o sério questionamento do paradigma do “conhecimento confiante”, o lugar reservado a um paradigma epistemológico na cosmovisão ocidental ficou vago e o filósofo francês René Descartes seria aquele quem iria preenchê-lo de uma maneira bastante poderosa e influente.

René Descartes: O início de um novo paradigma epistemológico

Descartes estabeleceu o paradigma epistemológico adotado pela chamada modernidade ocidental e, em certo sentido, como defenderemos mais adiante, também o adotado pela chamada “pós-modernidade”. A maior parte de sua vida passou-se durante o período das guerras religiosas na Europa e das grandes descobertas científicas do século XVII.¹⁸ Refletindo o anseio de sua época, portanto, o projeto cartesiano foi uma tentativa de resolver a crise de autoridade que se escondia por trás dos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII. Já que todas as reivindicações de verdade que estavam a justificar essas guerras tinham a fé cristã como sua pressuposição fundamental, Descartes pôs-se a indagar se poderia achar outro ponto de partida para explicar o mundo.

Mesmo estando a operar ainda dentro de uma cosmovisão cristã e sentindo a necessidade de “provar” racionalmente a existência de Deus, Descartes decidiu que a resposta última para a questão da verdade teria de ser encontrada fora da dimensão da religião institucionalizada e, conseqüentemente, para ele, sem o uso do elemento fé. Como mencionamos anteriormente, desde o surgimento da teologia aristotélico-tomista que o ocidente havia aceitado a existência de certas coisas que poderiam ser

¹⁶ CRAGG, 1970, p. 11.

¹⁷ CRAGG, 1970, p. 10.

¹⁸ CRAGG, 1970, p. 37.

conhecidas pelo simples exercício da razão, sem necessidade nenhuma do uso da fé, bem como de outras que seriam conhecidas somente pela fé. A partir dessa realidade, Descartes, dando um passo adiante, entendeu que o único conhecimento digno de se obter seria o tipo de conhecimento do qual ninguém pudesse duvidar. Afinal, como explica Melchert¹⁹, dessa forma não haveria espaço para desentendimentos, pelo menos por parte dos detentores de uma “mente cuidadosa”.

Descartes tinha “sempre um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso”²⁰. Ele ansiava por obter “um conhecimento claro e seguro [...] de tudo que é útil à vida”²¹. O seu objetivo era conhecer a “verdade real” sobre o mundo em que vivia e, para ele, verdade real ou conhecimento real era equivalente a conhecimento indubitável.

Como consequência dessa insatisfação, ele decidiu usar a razão crítica, duvidando de tudo que pudesse na expectativa de encontrar algo sobre o que ninguém pudesse duvidar. Uma vez encontrada essa verdade última indubitável, ele seria capaz de tirar conclusões lógicas a partir dela, utilizando-se do mesmo método crítico para alcançar outras premissas igualmente indubitáveis. De acordo com seu projeto, seguindo repetidamente esse padrão dedutivo, a humanidade eventualmente seria capaz de explicar a realidade em termos estritamente racionais. Assim, não existiriam mais espaços para controvérsias, pois não haveria mais a necessidade de apoiar o conhecimento em nenhuma confissão de fé, pois o conhecimento produzido dessa forma seria um conhecimento completamente objetivo e, portanto, uma certeza.

Como Descartes desejava obter conhecimento certo, decidiu iniciar sua busca sem nenhum comprometimento apriorístico, isto é, sem considerar nada como verdadeiro a princípio. Esse era, em si mesmo, um comprometimento de fé por parte de Descartes, que acreditava ser possível ao pensador desvencilhar-se de todas as suas pressuposições, o que o pensamento filosófico subsequente demonstrou ser impossível. Ele entendia estar assumindo uma atitude de ceticismo generalizado já de início: “Hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro desse retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões”²².

Sua primeira Meditação desafia todo o método de produção de conhecimento utilizado até então no Ocidente. Descartes esperava ser capaz de duvidar de tudo para que encontrasse um ponto de partida indubitável sobre o qual pudesse construir com certeza absoluta toda a estrutura do conhecimento humano.

¹⁹ MELCHERT, Norman. *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 1991. p. 325.

²⁰ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução por Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Disponível em: <http://www.josenorberto.com.br/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%A9todo_Completo.pdf>. p. 13-14. Acesso em: 07 ago. 2014.

²¹ DESCARTES, 2001, p. 8.

²² DESCARTES, R. *Meditações em Filosofia Primeira*. Tradução por Fausto Castilho. Recife: UNICAP, 2004. Disponível em: <[http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20\(Unicamp\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20(Unicamp).pdf)>. p. 21-23. Acesso em: 12 ago. 2014.

Seguindo o programa por ele mesmo estabelecido, assumiu não precisar estabelecer um caráter duvidoso para cada uma de suas convicções, se apenas conseguisse duvidar daquelas crenças sobre as quais o restante de seu conhecimento se apoiava. Portanto ele segue duvidando da própria capacidade humana de acesso à realidade. A pergunta feita foi essencialmente epistemológica: “Será que a realidade realmente existe como percebemos?” Ele demonstra que não podemos ter nenhuma certeza baseando-nos apenas em nossos sentidos, pois esses são enganosos, e aquilo que vemos poderia ser bem o produto de um sonho.

Na segunda Meditação, considerando que ele nunca poderia estar totalmente certo da existência da realidade apenas com base em sua capacidade de percebê-la, decide, então, buscar por certeza em seu interior como um ser pensante. Afinal, assim como as proposições formais de suas ciências favoritas – matemática e geometria –, pensamentos considerados em si mesmos existiam de verdade sem nenhuma necessidade de correspondência com aquilo que chamamos de realidade. Em outras palavras, eles são verdadeiros “quer estejamos acordados ou dormindo”. Os pensamentos do ser pensante são, portanto, indubitáveis, porque, se alguém duvidasse deles, esse alguém já estaria pensando. Como ele mesmo afirmou: “Eu tenho que existir se for eu quem está convencido de algo”²³. Tal foi o ponto de partida encontrado por Descartes, sua existência como um ser pensante, o que para a compreensão do universo deixava de ser Deus e passava a ser o ser pensante.

Ocorre que, no intuito de edificar a totalidade do conhecimento humano a partir de uma abstração formal tal como o mundo dos pensamentos, Descartes teve que achar uma ponte entre esse mundo abstrato e a realidade. Nesse ponto ele acaba deixando seu lado religioso aflorar, pois a ponte por ele encontrada entre o mundo dos pensamentos e o mundo real foi a existência de Deus. Como ele colocou: “Tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa”²⁴.

Na terceira Meditação, Descartes infere o conhecimento de Deus do conhecimento sobre o ser pensante, argumentando que seria impossível aos seres humanos pensar sobre Deus, a não ser que o próprio Deus tivesse colocado aquele pensamento dentro de nós. Ele também “prova” que Deus não é um ser enganador, argumentando que o engano é uma imperfeição e que sendo Deus, por definição, perfeito, ele não pode ser enganador. Segue-se desse raciocínio que podemos confiar em nossa cuidadosa percepção da realidade, que foi dada por um Deus perfeito, nunca com o intuito de enganar.

Embora Descartes tenha achado necessário preservar a ideia de Deus para sustentar a construção do conhecimento humano, em sua filosofia tal ideia deixa de ser o fundamento inicial, passando a ser uma peça para montar o quebra-cabeça. Mais

²³ MELCHERT, 1991, p. 341.

²⁴ DESCARTES, 2004, p. 73.

do que isso, Deus agora precisava ser provado, embora a capacidade do filósofo de duvidar de tudo ao mesmo tempo não precisasse ser.

Percebemos, pois, que a filosofia de Descartes inseriu pelo menos dois dualismos (ou “abismos²⁵”) na cosmovisão ocidental. O abismo entre os mundos material e mental e o abismo entre os conhecimentos objetivo e subjetivo. Tais abismos apareceram como resultado direto da adoção de um novo paradigma epistemológico, que coloca a dúvida como o princípio básico para o alcance da verdade e o conhecimento indubitável como ideal de verdade.

O abismo entre os mundos material e mental pode ser claramente identificado no pensamento cartesiano pelo fato de Descartes ter procurado e, segundo ele, encontrado, o ponto de partida indubitável para toda a produção de conhecimento no ser pensante isolado da realidade. Tal abismo abriu caminho para o confinamento de Deus ao mundo das ideias. Como Newbiggin coloca: “Isso tem levado à ideia popular de que Deus, que pertence ao mundo mental, não pode influenciar ou interferir no mundo material”²⁶. Com o passar do tempo, esse princípio contribuiu para a perda de importância da ideia de Deus.

O abismo entre conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo, que foi estabelecido pela crença de Descartes na existência de um conhecimento indubitável, permitiu a existência de uma categoria específica de conhecimento que poderia ser avaliada em termos de verdade ou falsidade, ao lado de outra que poderia ser apenas avaliada como melhor ou pior.

Os desenvolvimentos na ciência e a popularização da epistemologia cartesiana

Para avançarmos na análise do processo ocidental de privatização da fé, precisamos ainda responder a algumas inquietações: o que fez o novo paradigma epistemológico proposto tornar-se tão influente, a ponto de funcionar como base para uma nova cosmovisão no Ocidente? O que possibilitou que a nova maneira de pensar se popularizasse, saindo dos limites da discussão filosófica e passando a determinar a maneira de enxergar e interpretar o mundo das pessoas nas ruas? Nossa resposta deve ser encontrada na combinação entre a nova proposta epistemológica cartesiana e as nascentes ciências.

“Descortinando a realidade”, era exatamente isso o que as novas ciências estavam fazendo (pelo menos no sentido de descobrir e explicar as chamadas relações de causa e efeito que pareciam governar perfeitamente o mundo natural). Todo esse sucesso levou as pessoas no Ocidente a acreditar que o novo método científico talvez fosse capaz de fornecer o que a religião aparentemente não tinha sido capaz de fornecer, isto é, “conhecimento verdadeiro”. Havia uma impressão do senso comum

²⁵ Esse é o termo utilizado por Leslie Newbiggin em várias de suas obras.

²⁶ NEWBIGGIN, 1995, p. 37.

de que as nascentes ciências seriam capazes de fornecer uma explicação coerente e inquestionável para os mistérios da vida e do universo.

Por outro lado, as ciências pareciam legitimar a ideia de que a dúvida (e não a fé) seria o melhor caminho para a obtenção de conhecimento verdadeiro, levando muitos a acreditar no mito cartesiano do “conhecimento indubitável” e a identificar “verdade” com “certeza”, no sentido colocado por aquela escola filosófica. Cada vez mais o uso do “método” de Descartes aparentava ser a causa para o progresso acelerado das novas ciências. Sobre esse momento, Newbigin comenta:

Aqueles que trabalharam no século XIX para propagar a opinião de que as ciências eram a única avenida para verdades objetivas e de que essas deveriam substituir a religião como fonte de verdade pública, conseguiram implantar a ideia do dualismo objetivo – subjetivo na opinião popular... isso significava que o único ambiente passível de fornecer verdade pública era o das ciências. A religião só poderia ser tratada como uma questão de experiência pessoal²⁷.

À medida que o princípio cartesiano da dúvida foi popularizado pelo desenvolvimento da chamada ciência moderna, o dualismo entre os mundos material e mental foi traduzido como o abismo entre “teoria” *versus* “prática” e o dualismo entre os conhecimentos objetivo e subjetivo foi traduzido como o abismo entre “fatos” *versus* “crenças”. O que já existia no campo da filosofia foi assimilado por nossa cultura de tal forma que esses abismos tornaram-se parte intrínseca da vida diária comum. Ambos os abismos tornaram-se característicos da maneira como as pessoas passaram a interpretar o mundo e a lidar com a realidade no Ocidente moderno. Sobre esse último abismo, inclusive, Newbigin esclarece que o conceito de “fatos” e a forma como ele opera em nossa cultura “é o ponto central da estrutura de plausibilidade através da qual nossa cultura procura sustentar-se. É o centro do templo, o mais importante objeto de veneração”²⁸.

Da certeza à incerteza

O passo da modernidade à pós-modernidade representou uma mudança de uma atitude de certeza para uma postura de incerteza acerca da vida e da possibilidade de conhecimento da realidade. A sociedade ocidental trocou uma falsa segurança por um desespero real.

Entretanto, ao contrário do que possa parecer, isso não constituiu exatamente a introdução de um novo paradigma epistemológico. O que acontece contemporaneamente é apenas fruto do aprofundamento de uma vivência do paradigma epistemológico trazido pela chamada modernidade iluminista. Entendemos que a chamada pós-modernidade se aproxima mais de uma conclusão lógica da modernidade do que de uma ruptura com essa.

²⁷ NEWBIGIN, 1995, p. 38.

²⁸ NEWBIGIN, 1983, p. 17.

Então, partimos do pressuposto de que tanto a modernidade quanto a pós-modernidade comungam de um mesmo paradigma epistemológico fundamental, sendo a pós-modernidade apenas a conclusão lógica encontrada a partir da vivência ao extremo de tal paradigma. Isso pode ser compreendido a partir de dois silogismos dedutivos e representativos de cada uma dessas etapas. Na compreensão modernista, “conhecimento verdadeiro” é igual a “conhecimento absolutamente objetivo” (certeza); como “conhecimento absolutamente objetivo” existe (na convicção modernista), logo a verdade também existe.

A compreensão pós-modernista, por sua vez, desacreditou a possibilidade da existência de um conhecimento verdadeiro, mas o fez com base no mesmo fundamento epistemológico modernista. Assim, o silogismo pós-moderno seria algo como: “conhecimento verdadeiro” seria igual a “conhecimento absolutamente objetivo” (certeza); como “conhecimento absolutamente objetivo” não existe (e essa foi a verdadeira “descoberta” da pós-modernidade), logo a verdade também não existe. O que restou foram “verdades” subjetivas de percepções individuais ou coletivas.

Assim, compreendendo a pós-modernidade simplesmente como “modernidade tardia”²⁹, neste ponto tentaremos mapear sucinta e filosoficamente como a busca pela certeza modernista acabou nos levando à conclusão da incerteza pós-modernista. Faremos isso a partir do estudo de algumas das principais figuras do cenário filosófico ocidental que se seguiram a Descartes.

A crítica empirista ao racionalismo cartesiano

“No século XVIII, o racionalismo de Descartes é suplantado pelo empirismo de pensadores como Locke, Berkeley e David Hume.”³⁰ Os empiristas, inspirados pelas descobertas científicas de Newton e tentando aplicar seus princípios a outras áreas do conhecimento que não a das ciências naturais, criticaram a filosofia cartesiana por sua ingenuidade e autocontradição. O ponto de partida indubitável de Descartes não parecia indubitável o suficiente. Muitos³¹ outros “intelectuais de primeira linha como Malebranche, Spinoza, e Leibniz desenvolveram outros sistemas filosóficos completamente diferentes do de Descartes também baseados em supostas ‘verdades autoevidentes’”.

Uma figura chave da crítica empirista à filosofia racionalista foi David Hume. Ele procurou desenvolver uma ciência da natureza humana com o intuito de demonstrar “como a mente funciona, com que materiais ela trabalha e como o conhecimento em qualquer área é construído”³². Influenciado pelo progresso trazido pelas descobertas de Newton, decidiu, assim como ele, rejeitar toda hipótese que não fosse derivada de um exame cuidadoso dos “fatos”.

²⁹ Expressão que, segundo Geoffrey Wainwright, em sua biografia de Lesslie Newbigin, era utilizada por este.

³⁰ MELCHERT, 1991, p. 403.

³¹ MELCHERT, 1991, p. 403.

³² MELCHERT, 1991, p. 404.

Assim, Hume³³ dividiu todos os objetos da razão humana em dois tipos: “relações de ideias” e “questões de fato”. De acordo com ele, sempre é possível alcançar certeza sobre as relações de ideias, porque elas não possuem nenhum contato com a realidade, mas sobre questões de fato nós nunca podemos estar certos, a não ser que consigamos uma comprovação empírica. Diferenciando ambos, ele disse:

Ao primeiro tipo pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa seria sempre possível alcançar certeza [...] As proposições desse gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo [...] Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade.

Para Hume, as relações de causa e efeito, que parecem nos permitir o conhecimento sobre a realidade, na verdade não podem garantir que as coisas são do jeito que aparentam ser nem podem garantir que elas serão sempre da mesma maneira.

Ocorre que, apesar de toda crítica, o paradigma epistemológico de Descartes foi mantido. Embora seja verdade que os empiristas opuseram-se ao método dedutivo dos racionalistas a partir do seu próprio método indutivo; ambos os grupos perseguiram a “certeza” como ideal de conhecimento. Uma prova disso foi a preocupação de Hume com o “conhecimento certo”, expresso em sua tentativa de justificar a necessidade de uma ciência da natureza humana. Ele reclama: “Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias [...] multiplicam-se disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo”³⁴.

A solução de Emmanuel Kant para a epistemologia de David Hume

Kant tentou resolver o problema posto por Hume³⁵, isto é, “se o conceito de causa é, de fato, objetivamente vago, uma ficção originada a partir de meros hábitos subjetivos e instintivos da natureza humana”. Por meio de sua “revolução copernicana” em metafísica, argumentando que “talvez os objetos da experiência sejam (pelo menos em parte) o resultado de uma construção da mente racional”. Se for assim, “eles não possuem nenhuma realidade independente dessa construção. Como o movimento dos planetas, os objetos de nossa experiência são meramente aparentes, e

³³ HUME, David. *Investigação acerca do conhecimento humano*. Tradução por Anoar Aiex. Acrópolis, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/hume.html>>. Acesso em: 13 ago. 2014.

³⁴ HUME, 2006, p. 19-20.

³⁵ MELCHERT, 1991, p. 431.

não independentemente reais”³⁶. Enquanto concorda com Hume e todos os empiristas que a experiência deva sempre ser o meio para disciplinar a razão, ele discorda deles quanto ao que venha a ser, na verdade, “experiência”. As consequências desse estudo podem ser resumidas nas seguintes palavras:

Nós não temos e não podemos ter qualquer conhecimento sobre as coisas como são “em si mesmas”. Será que as coisas em si mesmas – independentemente de como as conhecemos – ocupam um lugar no espaço? Não temos nenhuma ideia. Estariam elas localizadas no tempo de modo que um evento realmente aconteça depois de outro? Não temos nenhuma ideia. Nosso conhecimento é apenas sobre como as coisas aparecem para nós³⁷.

Nessa última frase encontramos o embrião do relativismo pós-moderno. Kant tentou inaugurar um novo paradigma epistemológico, deslocando o ideal de conhecimento da “certeza” para a incerteza, abrindo caminho para aquilo que Newbigin chama de “pluralismo agnóstico”, ou seja, o pluralismo motivado pela convicção de que não existe nenhuma verdade. O foco não mais deveria ser a realidade exterior, mas a experiência interior de cada um.

Nietzsche e a conclusão pós-modernista da modernidade

Finalmente, depois de todas as tentativas filosóficas para descortinar a realidade como realmente é, surgiu Friedrich Nietzsche, que declarou a inexistência de algo como uma realidade em sentido absoluto (objetivo). Nietzsche viveu entre 1844 e 1900. Nasceu em uma família de um pastor luterano, e seu pai morreu quando ele tinha apenas cinco anos. Ele teve uma vida bastante turbulenta, incluindo sua participação na guerra Franco-Prussiana, o suportar de uma doença acompanhada de dor por muitos anos e uma vida relativamente solitária.

Todo o trabalho de Nietzsche girou em torno de uma questão básica: “Em um mundo fundamentalmente sem sentido, que tipo de vida poderia justificar a si mesma, mostrando-se digna de ser vivida?”³⁸. Assumiu como pressuposição, nas palavras do deus grego Silenus, que, dado todo o sofrimento intrínseco à vida: “O que é melhor do que tudo é não ter nascido, não ser, ser nada”, e a segunda melhor coisa seria morrer.³⁹

Diante dessa visão altamente pessimista da vida, ele quis descobrir uma justificativa para a continuidade dela. Ele estava interessado no valor da existência a despeito do fato do sofrimento generalizado. A princípio, Nietzsche solucionou esse dilema, assumindo, por um lado, a mesma visão da realidade que Kant teve, a qual dizia que “o mundo da experiência é meramente aparência”, e, por outro lado, utilizando as “tragédias” gregas como uma parábola da vida humana.

³⁶ MELCHERT, 1991, p. 433.

³⁷ MELCHERT, 1991, p. 444.

³⁸ MELCHERT, 1991, p. 543.

³⁹ NIETZSCHE, 1967, 42 apud MELCHERT, 1991, p. 544.

Posteriormente descartou a diferença entre um “mundo de aparências” e um “mundo real” como uma falsa solução metafísica, criada pela vontade de poder dos filósofos, isto é, suas tentativas de criar um mundo conforme a sua própria imagem. A consequência é que o único mundo real é o mundo que experimentamos. Como o próprio Nietzsche diz: “O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo das aparências’ – quer dizer: o mundo mentirosamente inventado e a realidade”. Este mundo real seria um mundo sem sentido, determinado em seu curso pela vontade pessoal.

Pós-modernidade e o processo de privatização da fé

Como já esclarecemos anteriormente, consideramos em nosso estudo que tanto o modernismo como o pós-modernismo compartilham, em termos de pressuposição, a mesma convicção epistemológica fundamental. A chamada “pós-modernidade”, ao invés de trazer um novo paradigma epistemológico para a estrutura de plausibilidade das sociedades secularizadas ocidentais, apenas chegou a uma conclusão diversa da que os filósofos modernos chegaram, mantendo, porém, o antigo paradigma. As palavras de Newbiggin esclarecem esse processo:

Analisando novamente toda essa história, parece-nos ter um exemplo da ironia da história humana. A modernidade nasceu de uma paixão pela busca da certeza absoluta. Ela testemunhou a ciência em contraste com a generalidade do conhecimento humano como um espaço de certeza. Entretanto, tal busca por certeza indubitável tem nos levado ao que parece ser um abandono de toda e qualquer reivindicação de sermos capazes de conhecer a verdade⁴⁰.

Ao continuarem perseguindo o conhecimento a partir do mito da certeza, acabaram concluindo não ser possível conhecimento algum; presos a um “relativismo absoluto”. Enquanto na modernidade a fé fora relativizada, na “pós-modernidade” a totalidade do saber humano o foi.

O que tem ocorrido nas últimas décadas é um descrédito quanto à possibilidade de qualquer conhecimento e de qualquer verdade. Tudo aquilo que o Ocidente acreditava “saber”, agora, acredita simplesmente “crer”. Newbiggin anteviu tais consequências com as seguintes palavras:

Esse desenvolvimento tem que ser reconhecido como um sinal de morte iminente. Até mesmo o mais simples dos animais sobrevive apenas se for capaz de explorar seu ambiente e descobrir onde o perigo reside e onde segurança pode ser encontrada. Existe um mundo real a ser explorado, podendo estar certos ou errados sobre ele. A sobrevivência depende de estarmos certos. Como, felizmente, seres humanos não são mentes sem um corpo, nós ainda temos que viver no mundo real que dividimos com o resto dos animais. Não podemos nos retirar à completa subjetividade. Se queremos sobreviver, somos compelidos a reconhecer que existe uma diferença entre verdade e falsidade nas

⁴⁰ NEWBIGGIN, 1995, p. 36.

declarações que fazemos acerca do mundo. Entretanto, nossos padrões de pensamento, a longo prazo, inevitavelmente afetam nossos padrões de comportamento, e esse relativismo e subjetivismo em que desembocamos deverão, ao final, nos desabilitar à sobrevivência. Não deveria nos surpreender o fato de estarmos testemunhando, sob a forma de fundamentalismo religioso, uma reação mundial contra o subjetivismo. Precisamente naqueles espaços onde foram feitos os mais vigorosos esforços para implantar as ideias e práticas de uma sociedade secular iluminada, existem fortes movimentos de fundamentalismo religioso⁴¹.

Portanto, apesar de estarmos testemunhando o “ressurgimento” da fé no espaço público, não deveríamos concluir rapidamente que na “pós-modernidade” a fé esteja de volta como importante elemento na construção do conhecimento. Na verdade, “a religião nunca abandonou o espaço público [...] não há dúvida, porém, de que o tipo da presença pública delas mudou”⁴². Embora inegavelmente estejamos vivenciando um ressurgimento da fé no espaço público, esta só é bem acolhida nesse espaço quando colocada como mera expressão da subjetividade, e nunca como elemento capaz de nos conduzir a uma verdade pública. A fé está longe de ser aceita como relevante para o que os ocidentais consideram como “vida no mundo real”, apresentando-se muito mais como uma fuga deste mundo.

Uma das consequências da aceitação da fé somente como expressão de subjetividades dentro do espaço público é que dentro deste espaço, nas sociedades secularizadas ocidentais, tidas como plurais e neutras em relação àquilo que chamamos de “religiões”, paradoxalmente, algumas teologias acabam tendo uma aceitabilidade maior do que outras, não por serem mais coerentes ou apresentarem uma explicação mais convincente da realidade, mas porque, em sua racionalidade intrínseca, se conformam em permanecer como meros caminhos de cultivo da “vida interior”, não lhes sendo necessário contribuir com a persecução da verdade nos grandes debates públicos da época.

Assim, por estar ancorada em um evento histórico, a teologia cristã, por sua própria natureza, reclama o direito de contribuir com a marcha da história humana, e não estará sendo respeitada em sua inteireza, enquanto não puder assim se colocar e se provar. Mas parece que, dentro do ambiente da chamada “pós-modernidade”, esse espaço ainda lhe é negado, permitindo-se apenas que a mesma se apresente no espaço público como uma opinião religiosa dentre outras. Em outras palavras, pode manifestar-se no espaço público, desde que não seja ela mesma, mas algo parecido.

⁴¹ NEWBIGIN, 1995, p. 35.

⁴² SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.

Considerações finais

Dentro da chamada “pós-modernidade”, a fé ainda se encontra relegada ao âmbito do subjetivo, não sendo enxergada como um elemento necessário à produção e ao avanço do conhecimento humano. Mais grave do que isso, o processo de privatização da fé, acabou se tornando o processo de privatização do conhecimento humano como um todo, na medida em que toda a verdade não pode ser mais do que verdade privada.

Então é possível perceber o movimento da chamada teologia pública não só como uma tentativa positiva de reinserção da fé no espaço público, mas como uma importante contribuição para a recuperação da confiança na possibilidade de obtenção de conhecimento verdadeiro por parte do mundo ocidental. Um conhecimento que não é verdadeiro porque absolutamente objetivo ou indubitável, mas porque é subjetivo e objetivo ao mesmo tempo, já que sempre existirá um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido; um conhecimento que é verdadeiro não porque não pode ser questionado, mas porque quanto mais questionado, mais se mostre verdadeiro; um conhecimento que, embora seja pessoal, porque apropriado por alguém que o busca, não seja simplesmente subjetivo, no sentido de que aquele que conhece tenha que sempre andar com medo de expressar tal conhecimento como verdade pública.

Referências

- CRAGG, Gerald R. *The Church & the Age of Reason, 1648-1789*. United Kingdom: Penguin, 1970, 299 p.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 102 p. Disponível em: <http://www.josenorberto.com.br/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%A9todo_Completo.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2014.
- _____. *Meditações em Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Recife: UNICAP, 2004. Disponível em: <[http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20\(Unicamp\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/DESCARTES,%20Rene%CC%81.%20Meditac%CC%A7o%CC%83es%20Sobre%20Filosofia%20Primeira%20(Unicamp).pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2014.
- HUME, David. *Investigação acerca do conhecimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. Acrópolis, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/hume.html>>. Acesso em: 13 ago. 2014.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Donowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=0FrA3e4MJMAC&oi=fnd&pg=PA7&dq=tratado+da+natureza+humana&ots=jzHbO5ys5x&sig=vzR_uDst95PHWDJssXz95UgcYfk#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 11 ago. 2014.
- McGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2001. 616 p.
- MELCHERT, Norman. *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 1991. 744 p.
- NEUBIGIN, Leslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Michigan: Grand Rapids, 1989. 252 p.
- _____. *Foolishness to the Greeks*. Michigan: Grand Rapids, 1986. 156 p.
- _____. *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Michigan: Grand Rapids, 1995. 105 p.
- SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global. *Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 325-357, 2010.