



EXPERIÊNCIA RELIGIOSA, ATEÍSMO E MODERNIDADE *

Religious Experience, Atheism and Modernity

Marco Heleno Barreto **

RESUMO: Neste artigo é examinada a questão da experiência religiosa no contexto da modernidade, considerada estruturalmente ateia em consequência da virada antropocêntrica que constitui a forma moderna de consciência. O objetivo fundamental do autor é mostrar uma possibilidade de se pensar a experiência religiosa autêntica para tal consciência moderna a partir de uma consideração compreensiva da espiritualidade ateia e de suas relações com a espiritualidade religiosa tradicional. Para isto ele considera a experiência religiosa na forma da experiência mística, apresentando-a em seus traços fundamentais, ressaltando as duas principais formas de mística imanentista. Em seguida explicita a dimensão mística presente no interior da tradição ateísta, indicando brevemente seus pressupostos ontológicos. A partir deste diálogo com a mística ateia o autor sustenta ser possível um horizonte ampliado para se pensar hoje a experiência autenticamente religiosa de forma compreensiva.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência religiosa. Mística. Modernidade. Ateísmo.

ABSTRACT: This paper deals with the issue of religious experience in the context of modernity, which is envisaged as structurally atheistic due to the anthropocentric turn that defines the modern form of consciousness. The main goal of the author is to show a possibility of thinking the authentic religious experience for this modern consciousness through a comprehensive understanding of the atheistic spirituality and of its relations with traditional religious spirituality. He examines the religious experience in the particular form of mysticism, showing its essential features, and highlighting the two main forms of immanentistic mysticism. Afterwards he

* Este texto foi exposto parcialmente no VII Seminário do Corpo Docente da FAJE.

** Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Artigo submetido a avaliação em 29.05.2016 e aprovado para publicação em 20.09.2016.

discloses the mystic dimension in the atheistic tradition, pointing briefly to its ontological presuppositions. This dialogue with the atheistic form of mysticism allows the author to claim that there is a possible horizon within which to think nowadays the truly religious experience in a comprehensive way.

KEYWORDS: Religious Experience. Mysticism. Modernity. Atheism.

Introdução

Tratar do tema da experiência religiosa em perspectiva filosófica, hoje, implica – assim me parece – retomar o espinhoso problema da possibilidade, natureza e legitimidade de uma postura existencial que seja religiosa e ao mesmo tempo atenda às exigências postas pela conformação moderna da consciência. Em outros termos: trata-se de refletir sobre o dilema enfrentado pela consciência religiosa no clima adverso da modernidade, em que os pilares da compreensão clássica da experiência religiosa são postos em causa pela inversão radical dos fundamentos e referenciais da razão, definidora da “virada antropocêntrica” que inaugura o regime mental moderno.

Como é evidente, esta delimitação do tema abre um campo imenso de reflexão, cuja espantosa complexidade já de partida intimida qualquer tentativa de exposição compreensiva. Além disso, a sensação de que tudo já foi dito, e de maneira excelente, insuperável, sobre todos os aspectos do problema, impõe-se incomodamente a quem quer que se aventure a tal empreitada e consulte, mesmo que apenas superficialmente, a extensa e diversificada bibliografia sobre o assunto.

Assim sendo, proponho-me tão somente apresentar, de um modo que não pode evitar ser simplificador e esquemático, uma reflexão pessoal a respeito de *um* possível caminho para se pensar a experiência religiosa *autêntica* no mundo de hoje. Além disso, não reivindico para as considerações que se seguem qualquer pretensão de originalidade, e as apresento com plena consciência de sua natureza precária, insuficiente e provisória.

Escolhi deliberadamente um caminho provocativo e polêmico: partindo da premissa de que a modernidade é estruturalmente ateuista, pareceu-me promissor tentar surpreender em certas linhas e/ou concepções do ateísmo moderno virtualidades religiosas, para pensarmos um pouco sobre a sua natureza, condições e limites, o que, em princípio, poderia iluminar melhor o campo em que se dá o debate – e a compreensão mútua – entre ateísmo religioso e religiosidade não ateuista, sempre tendo como referência e justificativa a desoladora conformação pós-humana que caracteriza o cenário contemporâneo. No mesmo sentido, lembro a posição enunciada por Jean Lacroix: “O ateísmo moderno não é mais um ponto de chegada,

mas um ponto de partida; é uma situação na qual nos encontramos e a partir da qual é preciso pensar e agir, um verdadeiro dado.” (LACROIX, 1964, p. 13)

1 Consciência moderna, ateísmo e religiosidade mística

Para justificar minha premissa, creio ser aconselhável lembrar inicialmente, de maneira simplificada, uma transformação crucial intimamente relacionada ao problema de que aqui tratamos, transformação incluída no bojo da verdadeira revolução espiritual que engendra o regime mental moderno. Reitero enfaticamente aqui a advertência de que perpetuo uma simplificação consciente e intencional na exposição. A complexidade do itinerário da experiência moderna, que se realiza em uma pluralidade de direções ou linhas distintas, não poderia ser adequadamente contemplada em uma reflexão cingida a um objetivo específico, como a aqui proposta.

De modo genérico, podemos afirmar que no período antigo e medieval a razão filosófica compreende a experiência religiosa segundo a categoria da *transcendência*, consignando-lhe um *termo real*. Isto significa sustentar que o que se dá a conhecer ou captar na experiência religiosa, constituindo seu fundamento, é algo além do humano, que é designado como *divino* ou *sagrado*. Esse termo transcendente real, visado pelo movimento de transcendência característico do dinamismo do espírito humano, será basicamente concebido de dois modos:

1º) O *cosmos*, entendido como o Todo organizado. Se lembrarmos que a concepção grega antiga de filosofia desenvolve-se segundo uma *forma cosmocêntrica*, sendo ademais essencialmente uma *theologia*, expressão racional do *theion*, do divino, então poderemos incluir aqui toda a concepção panteísta-naturalista que acompanha a tradição platônico-aristotélica da metafísica. Nesta, o divino será pensado, em última análise, como atributo do cosmos. Assim sendo, na experiência religiosa, em suas múltiplas formas, o sujeito situar-se-ia diante desta realidade que ao mesmo tempo o transcende e o inclui em si mesma. Vale lembrar que, sob o impacto da crítica filosófica antiga do mito, o politeísmo tradicional será subsumido nesse modo, as entidades divinas sendo interpretadas pela razão filosófica como potências cósmicas.

2º) *Deus*, entendido como Ato absoluto de existir (*Ipsum Esse subsistens*), rigorosamente distinto do cosmos e a este transcendente, na qualidade de causa criadora única e absoluta de tudo o que existe segundo o modo criatural. O pensamento medieval, informado em sua raiz pelos monoteísmos de proveniência bíblica, terá como exigência estrutural esta forma radicalmente *teocêntrica* que deriva do criacionismo bíblico. (Porém, na

medida em que os medievais lançam mão da filosofia grega como ferramenta para a construção de seu pensamento eminentemente teológico, uma tensão persistirá ao longo de todo o percurso da razão medieval entre forma cosmocêntrica da visão greco-antiga do mundo e forma teocêntrica criacionista de exigência.)

De um ponto de vista metafísico, a forma de compreensão da experiência religiosa no regime mental antigo e medieval será garantida pela primazia concedida ao Ser sobre o Sujeito, em que também se torna visível a rigorosa distinção entre os âmbitos lógico e metafísico, sendo o primeiro subordinado ao segundo.

Ora, a razão moderna, definida pela “virada antropocêntrica”, opera justamente uma inversão radical do fundamento metafísico, subordinando o Ser ao Sujeito. O processo de “logicização do ser”, cujos sinais já podem ser percebidos em Duns Scoto e que atinge sua culminação em Hegel, acarretará uma profunda revolução na compreensão do fenômeno religioso.

É sabido como a moderna metafísica da subjetividade, que vem substituir a metafísica do Ser antiga e medieval, emerge da dissolução das estruturas da mística especulativa clássica, em que razão e experiência religiosa encontravam-se firmemente unidas¹ e articuladas a partir da categoria da transcendência. O novo cenário definido pelas coordenadas da metafísica da subjetividade, em que a absolutização do sujeito vem eclipsar o termo real trans-humano implicado na relação de transcendência, *será por isso mesmo estruturalmente ateísta.*² Desta forma, mesmo que de um ponto de vista meramente descritivo a experiência religiosa conserve seus traços característicos, a sua explicação (ou interpretação) pela razão mudará drasticamente: uma vez absolutizado o Sujeito, que se apossa do espaço anteriormente reservado ao cosmos ou a Deus, segue-se que toda experiência do absoluto será entendida como experiência de Si mesmo, e toda transcendência, em última análise, refluirá para o estatuto de auto-transcendência, encerrando-se, portanto, na imanência. Por outro lado, a linha panteísta-naturalista moderna, de que Spinoza é o representante por excelência, também não escapará à força gravitacional gerada pela nova fundação metafísica.

Concedendo-se assim a tese forte de que a modernidade, em sua direção fundamental, é estruturalmente ateísta, então descortina-se um caminho desafiador: pensar a situação da experiência religiosa *lato sensu*, nas

¹ A esse respeito, vejam-se as páginas esclarecedoras de Henrique Vaz em VAZ, 2000.

² Duas grandes linhas de ateísmo derivam dessa raiz antroponômica moderna: a primeira, de Hume a Russel, recusa qualquer sentido às proposições religiosas; a segunda reconhece-lhes sentido, porém as interpreta em chave exclusivamente antropológica. As duas linhas frequentemente se entrelaçam no itinerário multifacetado do ateísmo moderno.

condições próprias da modernidade, a partir das virtualidades religiosas presentes no ateísmo moderno. Estas virtualidades decorrem do próprio lugar de fundamento *absoluto*, agora ocupado pelo Sujeito moderno que, até em sua afirmação mais fundamental – *Eu sou* –, parece usurpar o lugar do Deus que revela Seu nome a Moisés. Em outras palavras: as prerrogativas divinas, base para uma relação religiosa, transferem-se para o Sujeito absolutizado.

Nesse ponto, convém notar que *ateísmo* e *irreligiosidade* não são simplesmente sinônimos, nem do ponto de vista histórico (basta lembrar que a sacralidade do cosmos na mentalidade filosófico-religiosa antiga não exigia necessariamente a afirmação de entidades divinas pessoais), nem do ponto de vista conceptual – *desde que adotemos uma concepção suficientemente ampla da categoria do religioso*.³ O recurso costumeiro à etimologia do termo pode ser útil aqui. “Religião” possui duas explicações etimológicas tradicionais: a patrística, que faz o termo derivar de *religare*, e a clássica (encontrada em Cícero), que o remete a *religere*. *Religare* pressupõe uma certa visão da condição humana no mundo: a de uma *unidade ou relação perdida com o sagrado*, que justamente por meio da experiência religiosa é recuperada ou reafirmada, mesmo que de forma provisória. Esta visão encontra-se patente no comportamento do *homo religiosus* em geral, não sendo apenas uma particularidade da tradição bíblico-cristã. Assim, examinando o universo mental próprio da consciência mítica, Georges Gusdorf reconhece que há como que uma espécie de “pecado originário” da existência humana, sendo o mito um protótipo de equilíbrio do universo, um formulário de reintegração à sua ordenação *sagrada*, efeito da ação de seres divinos (cf. GUSDORF, 1980, p. 24), que supera a fratura entre a condição humana e a totalidade cósmica reconhecida como hierofania (idêntica ou então causada pelos deuses).

Já *religere* significa a consideração atenta e respeitosa de uma realidade numinosa, o que pressupõe uma *diferença* entre o observador religioso e a realidade sagrada observada, sendo portanto a experiência religiosa assentada na relação de *alteridade* (necessária, diga-se de passagem, para se falar de uma transcendência *real*).

Em ambos os casos há um pressuposto comum ainda mais fundamental: a afirmação da *realidade do sagrado*.

Podemos extrair destas duas explicações etimológicas dois critérios necessários para a qualificação de qualquer experiência como autenticamente *religiosa*, e reuni-los em uma formulação sintética e genérica: realizar ou

³ Além do mais, a própria noção de “ateísmo” é de uma polissemia desconcertante. A esse respeito, veja-se a introdução do excelente livro de Michael J. Buckley, *At the origins of modern atheism* (BUCKLEY, 1987).

intencionar, de algum modo, a restauração – mesmo que provisória e momentânea – de uma forma de relação ou *co-respondência* a um princípio irreduzível, em sua *alteridade*, ao próprio sujeito empírico da experiência religiosa. Convém acrescentar que este princípio deve poder ser pensado como um *absoluto real* que se apresenta ao sujeito na experiência do sagrado. (Na verdade, esta última exigência será decisiva na avaliação do *nível* próprio em que se situam as diferentes expressões da experiência religiosa. Será também, como terei ocasião de indicar mais adiante, o foco do diálogo racional com o ateísmo religioso imanentista, bem como um dos critérios para se separar a experiência religiosa *autêntica* de seus sucedâneos caricaturais e degradados no cenário contemporâneo.)

Sendo a extensão e diversidade de experiências e fenômenos que podem legitimamente ser remetidos à categoria do sagrado muito vasta, tomarei como referência particular uma das formas de experiência religiosa privilegiada que é a experiência mística, a qual, justamente, “tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado.” (VAZ, 2000, p. 15) Reteremos aqui os dois termos que circunscrevem a forma especialíssima de presença que se dá a conhecer na experiência mística: “*Outro*” e “*absoluto*”. Assim, se remetemos a multiplicidade ilimitada de formas e níveis de experiência religiosa à modalidade fundamental da experiência mística, podemos dizer que as categorias de *alteridade* e *absoluto*⁴ são imprescindíveis para a compreensão da *referência última* de qualquer experiência religiosa autêntica: a realidade do *Sagrado*, que se constitui como *princípio vivo em todas as religiões* (cf. OTTO, 1992, p. 14).⁵

O absoluto que se manifesta como presença na experiência mística, por definição, escapa à contingência e relatividade que caracterizam as experiências ordinárias. Além disso, a manifestação do Outro absoluto apaga a distância entre sujeito e objeto que se impõe nas outras formas de experiência, o que faz da experiência mística em geral uma experiência apofática e fruitiva do absoluto ou de um absoluto (cf. GARDET; LACOMBE, 1981, p. 27).

A experiência do absoluto pode cingir-se, basicamente, a três realidades (cf. GARDET; LACOMBE, 1981, p. 27-31), que abrem o espaço para uma relação de transcendência: a) Deus (o absolutamente Absoluto); b) o Si mesmo, entendido como “centro próximo de referência absoluta para

⁴ No entanto, deve-se observar que a associação da categoria de *alteridade* à categoria de *absoluto* como polo transcendente na referência ao sujeito humano da experiência religiosa necessita ser entendida *dialeticamente* (como identidade de identidade e diferença), para não criar mera contradição que simplesmente relativizaria o absoluto, cancelando-o.

⁵ Otto refere-se ao *numinoso* como elemento particular que designa o *sagrado*, que ele classicamente define como o Totalmente Outro – definição que reúne precisamente as categorias de absoluto e alteridade.

cada consciência” (GARDET; LACOMBE, 1981, p. 28), distinto, portanto, dessa mesma consciência individual e a ela transcendente; e c) o Todo do universo encarado como totalidade (cujo centro próximo de referência absoluta remete à noção de “alma do mundo”, de proveniência platônica, que atravessa toda a história da filosofia até atingir o Romantismo alemão, e encontra correspondências na maior parte das metafísicas orientais de tendência monista). Resulta dessa distinção a tríplice modalidade das místicas descritas pelas Ciências da Religião: mística de Deus, mística da alma, mística cósmica, sendo as duas últimas modalidades variações da mística da imanência ou mística da Natureza (termo aqui tomado em acepção metafísica), ao passo que a mística de Deus será uma mística da transcendência radical ou, para usar uma expressão já não mais em voga, mística da graça sobrenatural.

Se a experiência mística não cobre todo o campo da experiência religiosa, sendo apenas uma das suas espécies privilegiadas, no entanto é lícito afirmar que, tal como a experiência profética, em razão da forma de contato direto com o “princípio vivo em todas as religiões”, ela se difunde no interior daquele campo, comunicando-se com as demais espécies que o constituem, transmitindo-lhes essa vitalidade própria que o contato renovado com o Sagrado confere. Por outro lado, e em favor da legitimidade de se pensar a aproximação entre religiosidade, ateísmo e mística, lembremos apenas o exemplo do Budismo, que é incontestavelmente forma de religião, ateuista e orientado para a mística.⁶

2 Experiência mística, ateísmo e transcendência

Pois bem: é reconhecido o fato de que o ateísmo moderno, em parte considerável, emerge como um efeito histórico do Cristianismo, encontrando nos temas teológicos cristãos da criação, encarnação e filiação as premissas que, em virtude de um desenvolvimento peculiar, conduzem ao antropocentrismo próprio da mentalidade moderna. Merleau-Ponty chega ao extremo de perceber no Cristianismo uma contradição entre a

⁶ “O que é verdadeiro acerca do estranho *nihil* dos nossos místicos também o é a propósito do *sunyam* e da *sumyata*, do ‘vazio’ e da ‘vacuidade’ de que falam os místicos budistas. Aquele a quem a linguagem dos mistérios e os ideogramas ou símbolos do misticismo deixam insensível, aquele que não possui em si mesmo o princípio gerador que lhes dá necessariamente o nascimento, considerará como uma espécie de demência as aspirações religiosas dos budistas para o ‘vazio’ e os seus esforços por ‘criar o vazio’ neles próprios, assim como as aspirações dos nossos místicos para o nada e o aniquilamento. O próprio budismo causar-lhe-á o efeito de um ‘niilismo’ mórbido. Mas o ‘vazio’, como o ‘nada’, é na realidade um ideograma numinoso do ‘totalmente outro’. O *sunyam* é o *mirum* absoluto, elevado ao ‘paradoxo’ e à ‘antinomia’ ” (OTTO, 1992, p. 42-43).

religião do Pai (que se traduz em teologia) e a religião do Filho (que, por uma dialética inevitável, culminaria em uma antropologia). Dada essa origem religiosa, não deveria causar estranhamento a afirmação de que a tradição ateia moderna possa oferecer concepções e vias para se pensar o desenvolvimento de uma espiritualidade mística autêntica. É o que Jean Lacroix percebe, ao apontar justamente a possibilidade de uma mística ateia, oposta a toda moral, de inspiração nietzschiana e de tipo aristocrático, fundada sobre os aspectos noturnos da personalidade humana, de caráter individual e psicológico, quase a-social, realizando um mergulho sem limites nas próprias profundezas do homem. Sobre essa via mística ateia, Lacroix comenta:

O homem total, em quem o erotismo desempenha um papel essencial, sem mutilação nenhuma, se entrega assim à nudez de sua própria experiência, sem crença, sem desejo, sem projeto. A noite mística é transformada em um não-saber radical, que não é outra coisa que a experiência pura, a experiência bruta que se abre integralmente ao desconhecido. Toda ideia de salvação é rejeitada para dar lugar a uma lucidez e a uma sinceridade totais. A descoberta de si em suas maiores profundezas é o seu próprio fim, mesmo se ela não chega senão ao vazio, ao desnudamento e à solidão. (...) Em um sentido um pouco diferente, poder-se-ia mostrar que uma espécie de percepção pura e imediata do sensível, uma espécie de comunhão com o dado infrarracional constituem hoje, no interior do ateísmo, uma verdadeira reação contra suas formas muito políticas ou muito sociais e podem se desenvolver amanhã em um verdadeiro misticismo ateu. (LACROIX, 1964, p. 54-55)

É incontestável que, justamente por expressarem algo da essência da posição moderna, tais concepções ateístas consolidarão uma espécie de campo de força que se estenderá ao século XX, no interior do qual gravitarão várias correntes de pensamento. Por exemplo: algumas linhas dentro da chamada psicologia do inconsciente, cujas raízes remontam em parte ao romantismo oitocentista, acusam o efeito dessa força gravitacional, mesmo que não a reconheçam. A postulação de uma atividade psíquica inconsciente (por vezes designada impropriamente como “subconsciente”) vem pavimentar a via aberta no século XIX, já assinalável em Feuerbach e Nietzsche, em que a transcendência relativa de um “fundamento inconsciente” ou “desconhecido” é manifesta. A explicação psicologizante da experiência mística será expressa por Henri Delacroix nos seguintes termos:

O sentimento de passividade que exprimem tão fortemente os místicos, e de onde eles concluem a transcendência de seus estados e sua relação a uma atividade superior, à ação divina, é a ignorância de um trabalho interior, da *atividade subconsciente*... Como esses estados aparecem fora de toda expectativa, subitamente, sem causa; como eles não têm razão nem regra que seja conhecida; como eles ultrapassam a natureza pelo valor de seu conteúdo e por sua potência de ação, é preciso referi-los a uma causa exterior. A natureza não pode ultrapassar a si mesma. Ora, a hipótese de uma atividade subconsciente sustentada por certas disposições naturais e regulada por um mecanismo diretor

preenche exatamente o papel dessa causa exterior e explica inteiramente esse sentimento de *passividade* e de *exterioridade*. (DELACROIX, *apud* MARÉCHAL, 1938, p. 155-156)

Nos termos da distinção proposta por Gardet e Lacombe a respeito de três modalidades de experiência mística, esta via entrevista por Jean Lacroix e explicada psicologicamente por Henri Delacroix corresponderia à forma da mística do Si Mesmo. Contudo, a tradição ateia moderna também oferece vias para se pensar o desenvolvimento da segunda modalidade das místicas da imanência: a mística do Todo. Examinarei aqui o testemunho de um filósofo ateu francês da atualidade, que não possui envergadura intelectual notável, mas cujo sucesso editorial parece-me bom indício de uma demanda difusa, que não encontra satisfação nas religiões tradicionais, e não obstante mostra-se sedenta e disposta a acolher a via sapiencial formulada em termos ateístas, via que inclui a proposta de uma espiritualidade ateia. Refiro-me a André Comte-Sponville, que formula sua proposta no livro *O Espírito do Ateísmo* (COMTE-SPONVILLE, 2007). É importante assinalar que Comte-Sponville não especula abstratamente. Sua proposta nasce de experiências pessoais específicas, que ele jamais qualifica como “religiosas”, uma vez que adota uma definição restritiva deste qualificativo, mas que expressamente reconhece como semelhantes a um tipo de experiência mística das tradições. Vale a pena determo-nos um pouco na narrativa de uma dessas experiências:

Naquela noite, depois do jantar, fui passear com uns amigos, como tantas vezes, naquela floresta de que tanto gostávamos. Era noite. Caminhávamos. Os risos pouco a pouco cessaram; as palavras tornavam-se raras. Restava a amizade, a confiança, a presença compartilhada, a doçura daquela noite e de tudo... Eu não pensava em nada. Eu olhava. Eu escutava. A escuridão da floresta em volta. A incrível luminosidade do céu. O silêncio rumoroso da floresta: alguns estalos das ramagens, alguns gritos de animais, o ruído surdo dos nossos passos... Isso tornava o silêncio mais audível ainda. E de repente... O quê? Nada: tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma interrogação. Apenas uma surpresa. Apenas uma evidência. Apenas uma felicidade que parecia infinita. Apenas uma paz que parecia eterna. O céu estrelado acima de mim, imenso, insondável, luminoso, e nada mais em mim além daquele céu, de que eu fazia parte, nada mais em mim além daquele silêncio, daquela luz, como que uma vibração feliz, como que uma alegria sem sujeito, sem objeto (sem outro objeto, a não ser tudo; sem outro sujeito, a não ser ela mesma), nada mais em mim, na noite escura, além da deslumbrante presença de tudo! Paz. Imensa paz. Simplicidade. Serenidade. Alegria. Estas duas últimas palavras parecem contraditórias, mas não eram palavras, era uma experiência, era um silêncio, era uma harmonia. Aquilo era como uma *fermata*, mas eterna, num acorde perfeitamente afinado, que seria o mundo. Eu me sentia bem. Eu me sentia espantosamente bem! Tão bem que não sentia mais a necessidade de dizer isso a mim, nem mesmo o desejo de que aquilo continuasse. Não mais palavras, não mais carência, não mais espera: puro presente da presença. Mal posso dizer que passeava: não havia nada mais que o passeio, que a floresta, que as

estrelas, que nosso grupo de amigos... Não mais *ego*, não mais separação, não mais representação: nada além da apresentação silenciosa de tudo. Não mais juízos de valor: nada além do real. Não mais tempo: nada além do presente. Não mais nada: nada além do ser. Não mais insatisfação, não mais ódio, não mais medo, não mais cólera, não mais angústia: nada além da alegria e da paz. Não mais comédias, não mais ilusões, não mais mentiras: nada além da verdade que me contém, que eu não contendo. (...) A morte? Não era nada. A vida? Não era nada mais do que essa palpitação, em mim, do ser. A salvação? Não era nada mais que uma palavra, ou então era aquilo mesmo. Perfeição. Plenitude. Beatitude. (...) Digo comigo mesmo: 'É isso que Espinosa chama de eternidade...' Esse pensamento, como se pode imaginar, a fez cessar, ou antes, me expulsou dela. As palavras retornavam, e o pensamento, e o *ego*, e a separação... Não tinha importância: o universo continuava lá, e eu com ele, e eu dentro dele. Como poderíamos cair fora do Todo? Como a eternidade poderia terminar? Como as palavras poderiam sufocar o silêncio? Vivi um momento perfeito – o bastante para saber o que é a perfeição. Um momento feliz – o bastante para saber o que é a beatitude. Um momento de verdade – o bastante para saber, mas por experiência própria, que ela é eterna. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 146-148)

Para começar, observe-se que a narrativa deixa explícito um momento de ruptura na experiência total, em que fica patente o ultrapassamento da simples contemplação estética por uma verdadeira experiência de absoluto: "E de repente..." O que se segue exhibe claramente os traços característicos das experiências típicas da mística do Todo. A sua descrição enquadra-se legitimamente na circunscrição sucinta desta modalidade das místicas da imanência proposta por Gardet e Lacombe:

Nas místicas do Todo, a não-distinção entre o ser de coisa e o ser intencional leva o espírito a se experimentar como ontologicamente idêntico à universalidade da existência, quer ele nela se 'dissolva', quer ao contrário ele a absorva em si mesmo. Nos dois casos, a relação sujeito/objeto frequentemente foi sentida previamente como conflito vital, quebra de unidade, e a distensão em sua abolição é saboreada como paz e alegria. (GARDET; LACOMBE, 1981, p. 30)

Sobre sua experiência pessoal, Comte-Sponville faz o seguinte balanço:

É meu caminho, pelo menos foram algumas das etapas ou dos cumes dele, mas que se parecem demais com o que outros viveram e descreveram para que dependa somente da minha diminuta pessoa. É por isso que ousar falar do sucedido, apesar da intimidade do tema, e azar dos que, haverá alguns sem dúvida, rirem do que conto. Digamos, para resumir, que eu também *senti* e *experimentei* (raramente, mas com força bastante para que seja inesquecível) momentos de mistério, de evidência, de plenitude, de simplicidade, de unidade, de silêncio, de eternidade, de serenidade, de aceitação, de independência... Pelo menos é assim que os distingo e que os designo retrospectivamente, pois não há como ser de outro modo. Mas então não eram palavras, insisto: era uma experiência, e ela era indivisível (a plenitude, a simplicidade, o silêncio, a eternidade, etc.: *tudo isso era uma coisa só*), era uma sensação, ou várias (mas inseparáveis), era uma consciência, mas sem palavras e sem sujeito, era o

próprio real que eu vivia e de que eu fazia parte; era minha vida enfim restituída a ela mesma e a tudo. (...) Esse tipo de experiência não prova nada, é claro (toda prova é relativa: o absoluto, por definição, não tem prova), e não diz tampouco nada sobre a existência de Deus, nem sobre a sua inexistência. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 175-176)

Note-se que Comte-Sponville refere-se a sua experiência como *experiência do absoluto* — e em seu livro elabora-a teoricamente como tal. Como não poderia deixar de ser, nessa elaboração ele reconhece explicitamente estar lidando com posições metafísicas. A justificação filosófica de sua “espiritualidade sem Deus” é feita numa linguagem em que a entonação metafísica é modulada sintomaticamente pela palavra “mistério”:

Tanto quanto os físicos ou os teólogos, os filósofos tampouco escapam do mistério. Por que o big-bang em vez de nada? Por que Deus em vez de nada? Por que tudo em vez de nada? A questão ‘Por que há algo em vez de nada?’ se coloca tanto mais necessariamente quanto não tem resposta possível. É o que a torna fascinante, esclarecedora, estimulante: ela nos remete ao (...) mistério do ser, indissociável da sua evidência. Ela nos desperta do nosso sono positivista. Ela abala nossos hábitos, nossas familiaridades, nossas pretensas evidências. Ela nos arranca, pelo menos por algum tempo, da aparente banalidade de tudo, da aparente normalidade de tudo. Ela nos remete ao espanto primeiro: há algo em vez de nada! E ninguém, nunca, poderá dizer por quê, já que só se poderia explicar a existência do ser por um ser, em outras palavras, contanto que se pressuponha primeiro o que se quer explicar. A existência do ser é portanto intrinsecamente misteriosa, é isso que se tem de compreender, e que esse mistério é irreduzível. Porque ele é impenetrável? Ao contrário: porque estamos dentro dele. Porque é demasiado obscuro? Ao contrário: porque ele é a própria luz. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 85)⁷

E é justamente aí, nesse terreno racional muitas vezes mal assimilado em pensadores contemporâneos que não tiveram em sua formação motivação suficiente para se adestrar longa e profundamente nos meandros e sutilezas da problemática metafísica, que se deverão discutir os problemas, as insuficiências, as fragilidades e, por fim, a aporeticidade das elaborações filosóficas acerca das experiências místico-religiosas em causa. Em última instância, esta discussão vai esbarrar justamente na inversão da fundamentação metafísica moderna, e na questão da possibilidade e legitimidade de seu ultrapassamento – questão superlativamente espinhosa e de excepcional complexidade, que condiciona a legitimidade da perspectiva

⁷ Confronte-se com a posição de Étienne Gilson: “*Ser* é o nome mesmo de Deus quando se traduz na linguagem da reflexão metafísica a noção espontânea que dele se forma.” (...) “Em tudo o que [o filósofo] pensa, ele encontra incluído o ser, que não está incluído em nada, e cuja essência mesma é de não poder não existir. Mas o ser é uma abstração. Pensado como realidade concreta, ele se chama Deus. É sem dúvida a razão pela qual não há provavelmente ciência da existência de Deus, mas uma certeza do intelecto mais elevada do que aquela da ciência que ela tem. É também a razão pela qual a questão ‘se Deus existe’ pressupõe que sua noção já esteja presente ao espírito.” (GILSON, 1979, p. 59 e 66)

apresentada neste trabalho, mas que, por razões óbvias, não pode ser aqui encaminhada. De passagem, assinale-se apenas que a posição formulada por Comte-Sponville poderia ser encampada tranquilamente em um discurso metafísico de corte distinto da empostação panteísta-naturalista assumida pelo pensador francês – penso aqui na metafísica do *Ipsum Esse subsistens*, que pensa o *Esse* absoluto segundo as exigências de um enquadramento criacionista –, desde que se concebesse adequadamente o estatuto ontológico implicado na afirmação “estamos dentro dele”.⁸

Não é meu propósito aqui discutir a argumentação metafísica que serve de base à espiritualidade ateia de Comte-Sponville. Mas, apenas a título indicativo, gostaria de ilustrar essa possível discussão, comentando uma passagem de seu livro:

Ser ateu não é negar a existência do absoluto; é negar a sua transcendência, a sua espiritualidade, a sua personalidade – é negar que o absoluto seja Deus. Mas não ser Deus não é não ser nada! Senão, o que seríamos, e o que seria o mundo? Se se entender por ‘absoluto’, é o sentido corrente da palavra, o que existe independentemente de qualquer condição, de qualquer relação ou de qualquer ponto de vista – por exemplo, o conjunto de todas as condições (a natureza), de todas as relações (o universo), que também engloba todos os pontos de vista possíveis ou reais (a verdade) –, não vejo como poderíamos negar sua existência: o conjunto de todas as condições é necessariamente incondicionado, o conjunto de todas as relações é necessariamente absoluto, o conjunto de todos os pontos de vista não é um ponto de vista. (...) Como quer que seja, o Todo, por definição, não tem outro. De que poderia ele depender? A que poderia ser relativo? De onde poderia ser visto? É o que se chama tradicionalmente de absoluto ou incondicionado: o que não depende de nada mais que de si mesmo, o que existe independentemente de toda relação, de toda condição, de todo ponto de vista. O fato de só termos acesso a ele relativamente não impede que ele nos contenha. O fato de tudo, no Todo, ser relativo e [condicionado], como creio, não implica que o próprio Todo o seja – e, aliás, se for mesmo o Todo, exclui que o seja. O conjunto de todas as relações, de todas as condições e de todos os pontos de vista é necessariamente absoluto, incondicionado e invisível. Como não existiria, se nada, nele, poderia existir? É o que chamo, gracejando, de prova *pan-ontológica*: a totalidade do que existe, existe necessariamente. (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 129-132)

O gracejo do ateu francês não deve servir para ocultar os problemas de sua posição. Sua concepção de “Todo” torna sua “prova pan-ontológica”

⁸ Um pensamento de base criacionista “deve levar em conta seja a absoluta transcendência do *Esse* criador, seja a sua imanência ou presença no universo dos *esse* criados que dele procedem. A relação dialética entre transcendência e imanência apresenta-se aqui como uma estrutura absolutamente original e única em razão da *separação* ontológica infinitamente profunda entre o polo da *transcendência* (o *Esse* subsistente considerado *em si*) e o polo da *imanência* definido a partir dos *esse* criados. A transcendência absoluta do *Esse* implica a sua não-inclusão no âmbito do *subjectum* da metafísica (*ens commune*). O Absoluto é *causa* e não *sujeito* do *ens commune*.” (VAZ, 2002, p. 135-136)

deveras frágil, já que a existência *real* do Todo, *entendido como “conjunto”*, depende da existência dos “elementos” dos quais ele é, justamente, o “conjunto”, e desta forma seu Todo não seria absolutamente incondicionado e independente – ou seja: não seria absolutamente absoluto. A identificação simples e vaga entre “Todo/conjunto” e “Ser” é igualmente problemática, pelo mesmo motivo: o Ser seria a somatória dos atos de ser particulares, e portanto forçosamente *dependente* dos mesmos, e não a sua condição *necessária*. Recusando peremptoriamente a categoria da transcendência, Comte-Sponville parece não se dar conta de que, a menos que o absoluto seja pensado como *transcendente* a toda relação, a toda condição, a todo ponto de vista, e a todo conjunto, não se poderá rigorosamente afirmar que ele é *absolutamente* incondicionado. Por este motivo, igualmente frágil parece-me ser a negação de que o absoluto seja ou possa ser Deus, pelo menos se pensarmos com rigor um Absoluto que seja real e absolutamente incondicionado – vale dizer: transcendente. E é justamente esta negação que sustenta a posição ateísta defendida por Comte-Sponville.

Que me seja perdoada a paixão apologética, que me leva a abordar apenas mais um ponto. Em uma passagem, Comte-Sponville sustenta que “[o] místico, crente ou não, é aquele a quem Deus mesmo parou de faltar. Mas um Deus que não faz falta ainda é um Deus?” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 178) Questão que merece ser colocada sempre, e que levanta a incômoda dificuldade para o crente de pensar Deus para além da função de alívio das carências humanas. Mas, por outro lado, a questão levantada por Comte-Sponville mostra que ele não leva em consideração a diferença entre *eros* e *agape*, uma das originalidades da concepção bíblico-cristã, e que marca o ápice da experiência mística na tradição cristã, o que compromete a argumentação do ateu francês – pelo menos no tocante à insinuação de que toda mística seria, *em sua verdade*, ateia.

À luz das experiências pessoais vividas e narradas por Comte-Sponville, toda a sua proposta de uma “sabedoria dos modernos” cobra sentido – na verdade, toda a sua postura filosófica, apresentada com coerência em numerosos livros. Em face do nível específico alcançado nestas experiências, deve-se reconhecer com honestidade intelectual que sua interpretação ateísta é coerente e *relativamente* suficiente, não obstante as várias objeções que se podem fazer à sua argumentação racional.

Comte-Sponville refere-se a outro tipo de experiência mística – “um encontro, um êxtase, um amor” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 176) –, que supõe a presença de um outro tipo de *alteridade*, e não simplesmente a dissolução unitiva e frutiva no Todo, reconhecendo contudo que não realizou tal experiência, dando a entender que ele se refere à experiência mística de índole “teísta”. Porém, ainda que apenas em suas formas inferiores, também esse outro tipo de experiência, conforme indicado anteriormente, é passível de receber uma reinterpretção ateísta e inscrever-se assim no horizonte das místicas da imanência, segundo a modalidade da mística

do Si mesmo. Gardet e Lacombe apontam para a unidade de fundo entre as duas modalidades da mística da imanência:

Mística do Si mesmo e mística do Todo se apresentam como a sístole e a diástole da mística de imanência da qual elas constituem variações, desde que – bem entendido – a experiência em causa seja suficientemente radical e despojada para merecer o epíteto de mística, e que não se trate apenas de algum ‘sentimento’ de coloração mais ou menos panteísta. (GARDET; LACOMBE, 1981, p. 31)

Outras formas de experiência mística, em que a concepção de uma transcendência encerrada na imanência já não seria relativamente suficiente para a compreensão do tipo de presença do Absoluto nelas experimentado, exigiriam certamente uma transcrição racional diferente. Apoio-me novamente em Gardet e Lacombe para diferenciar as duas grandes ordens de mística:

A experiência mística de Deus tal como Ele é em si mesmo, em sua profundidade insondável, só pode ser um dom gratuito, uma graça sobrenatural. (...) Será, ao contrário, de ordem ‘natural’ a experiência do Si mesmo por si mesmo, ‘natural’ tendo aqui seu sentido metafísico, não o sentido empírico, e designando a realidade essencial da pessoa criada, seu centro ontológico imanente. Esta mística de imanência comporta certamente um duplo movimento de transcendência: um psicológico, do fenomenal ao essencial; outro metafísico, do essencial ao Supra-essencial: mas aqui o supra-essencial se deixa apenas adivinhar e vislumbrar, não experimentar, salvo sobre-elevação por Deus mesmo de nosso ser de natureza a um novo ser de graça. A cada passagem de transcendência, um sentimento de gratuidade poderá sem dúvida surgir, em razão da mudança de ordem e de nível. Mas toda gratuidade não é graça, no sentido teologal do termo. (GARDET; LACOMBE, 1981, p. 28)⁹

A distinção entre as duas grandes ordens – designemo-las simplificada-mente como místicas da imanência e místicas da transcendência radical – não exclui, todavia, a consideração da *possibilidade* de sua articulação tanto teórica quanto prática:

Não concluamos que a mística de imanência deve permanecer encerrada em sua autarquia. Assim como a razão superior não se encerra em um racionalismo fechado, menos ainda ateu ou agnóstico, mas abre o espírito à fé ao traçar vias de aproximação de Deus, assim também a [mística de imanência] permanece aberta à vida da graça e mesmo, se agradar a Deus, à mística da graça: pensamos que tais casos mistos não são tão raros na espiritualidade cristã e também nas espiritualidades não-cristãs. É que o homem, segundo o Gênesis, foi criado à *imagem e semelhança* do Criador. (GARDET; LACOMBE, 1981, p. 28-29)

Além disso, se as místicas do Todo e do Si mesmo são místicas da Natureza, em seu sentido metafísico, vale lembrar o venerando ensinamento

⁹ Não creio, contudo, que a distinção aqui estabelecida seja racionalmente impositiva para uma posição ateu radical.

de que a graça não destrói ou revoga a Natureza, mas a aperfeiçoa. Assim sendo, a experiência do Absoluto da graça não requer o descarte das experiências do absoluto da imanência. Se a modernidade é estruturalmente ateia, o impasse que daí advém para a *ratio fidei* só poderá ser superado com a condição de esse ateísmo estrutural ser *suprassumido* numa posição racional dialeticamente ulterior, e não meramente descartado com uma argumentação apologética tradicional – que, além do mais, não consegue ser racionalmente impositiva, o que faz de tal descarte nada mais que uma supressão violenta, cujo destino é ser continuamente assombrado pelo fantasma daquilo que suprime injustamente.

Conclusão

Resta-me agora expor um pouco das razões que, no fundo, guiaram a opção de tratar o tema da experiência religiosa em conexão com o ateísmo moderno. Como aludi na abertura de minha exposição, o pano de fundo e a justificativa para minha escolha encontram-se nos graves problemas provenientes da conformação singular do cenário contemporâneo. Com efeito, perguntarmo-nos sobre o sentido da experiência religiosa autêntica no mundo de hoje requer primeiramente que esboçemos, de um certo ângulo, a imagem do mundo que vemos e que justamente nos leva a pôr a própria questão. Uma forma breve e condensada de apresentar essa imagem encontra-se na expressão que tem sido usada para caracterizar nosso tempo: vivemos uma época “pós-humana”.

Já é um lugar-comum a constatação de que o esgotamento patente das energias espirituais que animavam os grandes ideais revolucionários da modernidade cedeu lugar a uma nova orientação de vida, voltada para o desfrute das benesses oferecidas pela conformação técnica e econômica do espaço de existência humana. Na verdade, este resultado já se encontrava prefigurado em um outro traço estrutural do sistema moderno de razões: o desaparecimento da linha demarcatória que distinguia, na divisão aristotélica dos saberes, a *práxis* da *poiesis*, com a nova primazia concedida na modernidade a esta última, o que implica na absorção e transformação da *práxis* segundo o modelo poiético. Toda a esfera ética, voltada para a realização da excelência humana, será então tendencialmente arrastada para o interior da esfera da produção, num percurso acidentado que encontra sua consumação em nossos dias. Esta transformação será determinante para a constituição do espaço vital humano e das diretrizes que nele virão nortear a existência. O ocaso da razão sapiencial e o correlativo triunfo da razão instrumental definirão as bases sobre as quais se erguerá o nosso Mundo da Técnica e do hiperconsumo, explicando o seu perfil próprio:

Como sapiencial, a razão é *inteligência*, como instrumental, é simples *razão*. A razão instrumental, não tendo outros fins senão o seu *finis operis*, submete-se

docilmente ao instinto, que dela se serve para instaurar, na *práxis* supostamente racional do homem moderno, uma forma devastadora de contradição entre o absoluto do desejo e a relatividade inerente ao 'mau infinito' do mundo dos objetos. (VAZ, 1997, p. 186-187)

Em nosso tempo, a primazia quase totalitária, na configuração concreta do mundo, das forças que transformam o homem em um apêndice servil dos grandes sistemas impessoais da economia e da técnica, produz essa situação desoladora cujos sinais alarmantes e cotidianos são o embrutecimento, a degradação, a banalização inacreditável e a instrumentalização aberta das relações humanas. Assim, no momento em que o mundo conformado plenamente pela técnica humana atinge o seu apogeu, a situação paradoxal que se cria é a de uma alienação degradante, desumanizadora, que não se percebe como tal. Este novo modelo de existência alegremente vive para as recompensas fabricadas pela engenhosidade astuciosa da razão instrumental, posta a serviço de um desejo que retrocede, aliviado do penoso reconhecimento do outro, para a autoerótica satisfação dos impulsos que se agitam no caótico mar dos instintos.

Promovendo a substituição plena do meio natural pelo meio técnico, o Mundo da Técnica radicaliza o fechamento do homem sobre si mesmo: não há qualquer abertura para uma alteridade não produzida humanamente. O impacto dessa configuração sobre o campo religioso é apontado por Jean Lacroix:

Segue-se que o sentimento religioso perdeu assim uma base natural e eficaz. Deus não é mais *lido* no mundo. Os próprios espaços infinitos não provocam mais assombro, mas uma vontade de conquista. Situando-se melhor além do mundo, Deus se depura para um pensamento mais refletido, mas para uma sensibilidade comum ele se torna bem distante. (LACROIX, 1964, p. 27-28)¹⁰

A oclusão da alteridade da natureza encontra correspondência no espaço intersubjetivo sob a forma da instrumentalização do outro, o que significa muito simplesmente a negação da sua alteridade, ou o fechamento do indivíduo sobre si mesmo – este “si mesmo” sendo, na verdade, pouco mais que o resultado da programação e do condicionamento ocultado de “seus”

¹⁰ “E se entendermos o mundo em termos de ‘objetividade científica’ o problema das relações do mundo com o Espírito se apresenta igualmente destituído de sentido. Levanta-se então a interrogação: entre a visibilidade *teológica* do *cosmos* da tradição clássica e a visibilidade rigorosamente antropológica (operacional) do universo científico, onde se situará o ângulo de visão que permita uma leitura teológica *atual* do visível e restaure, assim, uma *teologia* do mundo, um discurso sobre Deus, que exprima uma forma da sua diafania no ‘mundo das coisas visíveis?’” (VAZ, 1986, p. 238) A urgência desse problema e dessa interrogação impõe reconhecer honestamente o “silêncio absoluto de Deus” em face do “ruído multiplicado das linguagens experimentadoras e calculadoras do *homo artifex*” (*ibid.*, p. 237), a partir das quais “o campo da visibilidade do mundo passa a ser ocupado pelos objetos técnicos”, prova incontestável do “triunfo do modelo da ‘máquina’, apurado e afinado pelas modernas teorias da informação”. (*ibid.*, p.237)

desejos pelos sistemas que estruturam o Grande Mercado. Se lembrarmos um dos critérios anteriormente sugeridos para a experiência religiosa autêntica – o da alteridade real –, compreendemos o cenário em que domina o ateísmo niilista pós-humano: uma forma de vida fechada em si mesma, em que já não se dispõe de base de experiência para a inquietação religiosa. A transcendência relativa do Todo é eclipsada pelo paraíso artificial construído tecnicamente; a transcendência relativa do Si mesmo é eclipsada pela realização ilimitada dos desejos do Eu; a transcendência absoluta de Deus é eclipsada pelo ensurdecedor canto de sereia do Consumo.

O ateísmo moderno está diretamente ligado à crítica da noção de *sabedoria* e sua substituição pela concepção de uma *ciência operatória* (cf. LACROIX, 1964, p. 30-31). Creio, contudo, que a rica experiência da tradição atea não deva ser encarada apenas em bloco e como conduzindo inexoravelmente a esta forma específica de niilismo predominante na sociedade pós-industrial do hiperconsumo. Ela comporta diferenciações e direções distintas. Descurar dessa complexidade implicaria, a meu ver, em ter que recusar por completo a possibilidade de uma experiência religiosa *autêntica* no interior da experiência da modernidade, concebendo a verdade e destinação desta última apenas em função de sua manifestação terminal – essa caricatural e desoladora degradação que é a chamada mística do consumo, “que se alastra sobre a premência do *cras moriemur* (amanhã morreremos)” (VAZ, 2000, p. 45). É forçoso reconhecer na linha de evolução do ateísmo moderno a possibilidade – concretizada em muitos casos – de uma alternativa a esse desolador espetáculo pós-humano, alternativa que pode legitimamente ser concebida como religiosa, desde que alarguemos a extensão lógica da categoria do religioso, de modo a incluir as místicas da imanência. Eis o que pretendi apontar em minha exposição. Tal movimento tem a vantagem de abrir uma via para a *ratio fidei* de não isolar-se absolutamente, nem renunciar, no fundo, a um verdadeiro diálogo com o espírito da modernidade, para assim ter melhores chances de encontrar um lugar próprio no cenário contemporâneo, que não seja simplesmente o de uma sobrevivência marcada pela obsolescência ou pela deformação cooptada de seu espírito genuíno. Esse movimento apresenta também um valor estratégico não negligenciável no momento histórico civilizacional em que as sombras da pós-modernidade pós-humana avançam vitoriosas sobre todos os espaços em que até agora se preservavam os ideais de uma certa concepção de humanidade: o valor de uma comunidade de resistência¹¹ à banalização e degradação do humano a que assistimos cotidianamente.

¹¹ Alimento a imagem e a atitude da resistência a partir de uma passagem angustiada de Henrique Vaz: “As pequenas ilhas de razão sapiencial que subsistem ainda no mar agitado do *bellum omnium contra omnes* e onde continuam a florescer a solidariedade, o reconhecimento do *outro*, o espírito de sacrifício, uma frágil linguagem de paz e esperança, são continuamente batidas pelas vagas do mar do instinto. Até quando poderão resistir?” (VAZ, 1997, p. 186).

Toda forma de vida que, no interior deste mesmo mundo, por algum motivo não se ajuste perfeitamente e assuma a inquietação resultante de sua inadaptação, é pelo menos *potencialmente* aberta para a experiência religiosa.¹² O projeto de resgatar uma “*Sabedoria dos Modernos*” (assumido, por exemplo, nos ateísmos filosóficos de André Comte-Sponville e Luc Ferry) é testemunho eloquente das insuficiências entranhadas no abandono da razão sapiencial pela razão operatória. A retomada da noção de sabedoria no seio mesmo do ateísmo contemporâneo nasce justamente da inquietação gerada por necessidades humanas que não encontram satisfação na clausura do Mundo da Técnica e do hiperconsumo. Pela via ética, ligada à interrogação fundamental: “Como devo viver?”, reabre-se o caminho em que também trafega a experiência religiosa.¹³

Finalmente, se o humanismo ateu moderno renega a fé de cujas raízes ele se nutre, não obstante ele preserva frequentemente os valores que, historicamente, essa mesma fé inscreveu no universo simbólico da cultura ocidental. Poderíamos, por isso mesmo, considerar ateísmo religioso e fé cristã como “irmãos inimigos”. A aliança estratégica vislumbrada entre ambos não significa uma reconciliação artificial entre os dois “irmãos inimigos”. A discussão entre a razão que se alimenta da fé criacionista e a razão que se restringe a uma espiritualidade ateia continua a concentrar-se no modo de conceber a transcendência e suas relações com a imanência, conforme espero ter deixado claro e exemplificado. Disso dependerá a compreensão do estatuto real do fundamento último da experiência religiosa no absoluto: um fundamento natural (seja o Todo do universo, seja o Si mesmo humano) ou um fundamento sobrenatural (Deus). Mas esse debate perene não deve perder de vista o fato de que “há mais incompatibilidade religiosa nas práticas da vida consumista e trivial da nossa sociedade da informação e do mercado do que nas razões e argumentos dos intelectuais.” (MARDONES, 2006, p. 10)

Para encerrar resumindo: a posição que este trabalho sustenta é a de que a experiência religiosa *autêntica* (seja de índole ateísta, seja vivida no interior da fé) é uma alternativa, uma forma de resistência a esse avassalador espetáculo de banalização e degradação da humanidade em que estamos imersos, na medida em que ela se estrutura sobre os critérios da *alteridade*

¹² Acredito ser essa uma das justificativas para a posição assumida no Concílio Vaticano II de se estender ao ateísmo (pelo menos, a um certo tipo de ateísmo) a *possibilidade* de salvação.

¹³ Analisando certas expressões do ateísmo da primeira metade do século XX, Jacques Maritain afirma que a filosofia da imanência absoluta é o próprio ateísmo absoluto, que comporta uma entrega total ao Todo – social ou cósmico; é a expressão de um “puro amor místico”, com renúncia a qualquer esperança de redenção pessoal. Maritain reconhece a amplidão espiritual da atitude moral do ateu absoluto, com seu desinteresse místico, grandeza, generosidade, real abnegação, real devoção e sacrifício de si, mas aponta a “primeira contradição interna do ateísmo contemporâneo”: “proclama a desapareição necessária de toda religião, e é ele mesmo um fenômeno religioso”. (MARITAIN, 1949, p.16)

e do *absoluto real*, incompatíveis com os esteios do festivo e vazio modo de vida pós-moderno. Ela denuncia, no espaço dominado pela oclusão de qualquer transcendência e alteridade, o caráter ilusório e perverso da satisfação propiciada pelo consumo de mercadorias – das espirituais às materiais.¹⁴ Nesse contexto, um bom critério suplementar de autenticidade para a experiência religiosa na era da “mística do consumo” seria o de passar pelo teste da não-retribuição, sustentar-se diante da experiência da frustração da satisfação, critério que garante que a atitude religiosa não é no fundo mera estratégia mágica voltada apenas para o sucesso mundano (bem estar). A experiência de Jó revela-se aqui verdadeiramente exemplar.

Referências

- BUBER, M. *O Eclipse de Deus*. Campinas: Verus, 2007.
- BUCKLEY, M.J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O Espírito do Ateísmo. Introdução a uma Espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DELACROIX, H. *Études de Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Les Grands Mystiques Chrétiens. Paris: Alcan, 1908.
- GARDET, L. e LACOMBE, O. *L'expérience du Soi. Études de Mystique Comparée*. Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- GILSON, E. *L'Athéisme Difficile*. Paris: Vrin, 1979.
- GUSDORF, G. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980.
- LACROIX, J. *Le Sens de l'Athéisme Moderne*. Tournai: Casterman, 1964.
- MARDONES, J.M. *A Vida do Símbolo. A Dimensão Simbólica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MARÉCHAL, J. *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Paris: Brouwer, 1938.

¹⁴ É preciso lembrar que a religiosidade não escapa por si à poderosa força do Mercado: a mercantilização do sagrado não é fenômeno novo, e a ira de Jesus no Templo é apenas um dos episódios que confirmam a antiguidade dessa prática ou tendência aparentemente insuprimível na história e na prática das religiões. Essa tendência é explorada lucrativamente no mundo atual do assim chamado “retorno do sagrado”, e diante dela justifica-se uma atitude de partida crítica, uma suspeita tomada como princípio – eis uma das melhores contribuições que o ateísmo moderno oferece à fé. Além disso, como a história testemunha de maneira dramática e triste, *qualquer atitude religiosa pode ser, efetivamente, desumanizadora*. Há que se conceder a parcela de verdade contida na crítica iluminista às “religiões positivas” que, frequentemente, em nome do Deus verdadeiro, praticaram historicamente os melhores desmentidos à própria fé. Cf. o diálogo de Martin Buber com Paul Natorp em BUBER, 2007, p. 10-13.

MARITAIN, J. *La Signification de l'Athéisme Contemporain*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.

OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

Marco Heleno Barreto é mestre e doutor em filosofia pela UFMG. Pós-doutorado em teologia pela FAJE. Professor do Departamento de Filosofia da FAJE. Publicações recentes: *Homo imaginans*. A imaginação criadora na estética de Gaston Bachelard (Loyola, 2016); "The riddle of Siegfried. Exploring methods and psychological perspectives in analytical psychology", in *Journal of Analytical Psychology*, 2016, 61, I; "Niilismo e experiência religiosa. Pensando a dimensão religiosa da modernidade a partir de Jung", in DRAWIN, C.R. (org.) *Destinos da religião na contemporaneidade*. Um diálogo com a psicanálise, a filosofia e as ciências da religião (CRV, 2015).

Endereço: Rua Samuel Pereira, 115 apt. 1402
30310-550 Belo Horizonte – MG
marcoheleno@uol.com.br