



A FÉ CRISTÃ DIANTE DE ALGUNS ATEÍSMOS PÓS-MODERNOS

Christian Faith before some Post Modern Atheisms

Paulo Sergio Carrara, CSsR *
Vicente de Paula Ferreira, CSsR **

RESUMO: O artigo procura estabelecer um diálogo entre a fé cristã e alguns ateísmos pós-modernos. Sabe-se que várias formas de ateísmo emergem no horizonte hodierno, mas no artigo dois são abordados: o ateísmo racional, representado por Sam Harris, e o filosófico de Comte-Sponville. Sem negar a contribuição das críticas que os autores fazem à fé cristã, procura-se mostrar que o cristianismo está em condições de enfrentar os desafios que lhe são lançados. De fato, a fé cristã apresenta razoabilidade suficiente para dialogar com a ciência e a filosofia, acolhendo suas inegáveis contribuições e desafiando-as a avançar na sua compreensão do mundo como totalidade aberta.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Fé Cristã, Ciência, Sam Harris, Ateísmo, Comte Sponville.

ABSTRACT: This article tries to establish a dialogue between the Christian faith and some post modern atheisms. It is known that various forms of atheism have emerged on the actual horizon, but two are treated in this article: rational atheism represented by Sam Harris and philosophical atheism by Comte-Sponville. Not denying the contributions of the criticism that these authors make of the Christian faith, we try to show that Christianity is in conditions to deal with the challenges that they have proposed. In fact, the Christian faith presents sufficient

* Professor no Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

** Artigo submetido a avaliação em 04.10.2014 e aprovado para publicação em 18.02.2015.

reasons for dialogue with science and with philosophy welcoming their undeniable contributions and challenging them to advance in their comprehension of the world as an open totality.

KEYWORDS: God, Christian faith, Science, Sam Harris, Atheism, Comte Sponville.

Introdução

O ateísmo contemporâneo tem raízes no advento da modernidade e da pós-modernidade. Do ponto de vista prático e epistemológico, suas razões são complexas e muito diversas. Explicar o florescimento do ateísmo ocidental demanda pesquisa aprofundada cujos resultados não caberiam num artigo. Todavia, em várias expressões, ele vem ganhando força na cultura hodierna e seus adeptos manifestam, cada vez mais, as razões de sua não crença. Segundo Welte (1996, p. 134-147), pelo menos três formas de ateísmo são identificáveis. O ateísmo negativo, aquele que se ampara exclusivamente no *ente* presente tendo como referência exclusiva a ciência, sem necessidade de se por a questão do transcendente; neste caso, a pergunta por Deus é simplesmente cancelada. Já o ateísmo crítico não descarta a palavra Deus, porém alimenta a pretensão de colocá-la no rol normal dos objetos de saber, com possibilidade de objetivá-la, provocando a perda de seu caráter de mistério. Enfim, o ateísmo positivo, segundo o qual o ser humano deve assumir sua vontade de potência, categoria trazida à luz por Nietzsche, ao propor um mundo ideal, que pode ser conquistado pela força e inteligência do próprio ser humano. Talvez essa seja a raiz mais profunda de todo ateísmo, a exclusividade da crença na imanência como instância absoluta do destino humano.

O escopo deste artigo é enumerar razões de alguns ateísmos pós-modernos e apresentar a *razão da fé cristã*, para evidenciar que ela está em condições de estabelecer diálogo fecundo com a cultura hodierna, reconhecendo, por um lado, suas indispensáveis contribuições para a compreensão do ser humano, por outro denunciando seus possíveis limites. Numa sociedade que vê crescer o número dos que se declaram ateus, também ressurgem cenários religiosos, que não podem ser ignorados por uma razão que queira enfrentar as problemáticas agudas do ser humano sobre o sentido. Apresentar a razoabilidade da fé cristã emerge como tarefa indispensável, de maneira particular naquilo em que ela supera o absolutismo ou o relativismo como visões que não levam em conta o que é mais próprio do cristianismo, ou seja, sua intrínseca capacidade dialogal com a história em suas vias plurais de interpretação da realidade (VATTIMO, 2004).

Dessa maneira, este artigo, longe de mostrar o distanciamento entre fé cristã e possíveis ateísmos, procurará confirmar que o enriquecimento de ambos

somente acontece numa atitude dialogal e não num infértil distanciamento. O ateu honesto, de alguma maneira, se abre às provocações da fé e, por sua vez, o crente esclarecido não se fecha às contribuições escondidas nas razões daqueles que se distanciam de uma fé explícita na transcendência.

1 Razões antigas e novas do ateísmo racional: a fé como oposta à razão

A modernidade, superando o teocentrismo característico da Idade Média, considera a razão instância absoluta, com a qual o homem se crê capaz de dominar o saber e compreender o real sem referência ao transcendente. Com a modernidade, irrompe a mentalidade positivista, que opõe ciência à crença e propõe uma ruptura entre fé e razão. A fé pertenceria à ordem do discurso pré-crítico, irracional, subjetivo e inverificável. O discurso da ciência, por sua vez, se apresenta como crítico, racional, objetivo, empiricamente constatável, digno de confiança. A crença, diante da mentalidade racional-positivista, perderia sua função teórica e prática. Tratar-se-ia de um saber falso e supersticioso. O saber autêntico se reduz ao científico e depende da racionalidade empírica, capaz de destrinchar o real, explicando suas leis intrínsecas (DE LA PEÑA, 1988, p. 202). No fundo, acredita-se no princípio da correspondência para o qual a verdade existe impressa na natureza e a razão possui a capacidade de compreendê-la e agir a partir da mesma.

A razão científica moderna provou, segundo seus estatutos paradigmáticos, que Deus não pode ser cientificamente demonstrável. E como ciência e crença abordam temas afins, a razão empírica acentuou as contradições entre a concepção bíblica do homem e a concepção biológica da realidade. A questão da origem do mundo é um exemplo. A tese da evolução se chocou com a interpretação bíblica literal do surgimento do mundo proposta durante séculos pelo cristianismo. De fato, para a Igreja, a teoria da evolução de Darwin questionava alguns dos seus ensinamentos, mormente a transmissão do pecado original por via físico-biológica. A existência histórica de Adão e Eva era uma *conditio sine qua* para se explicar o pecado original e sua transmissão (KAUFMANN, 2000, p. 117). Nesse caso, a consciência individual, fundamentada em razões objetivas e científicas, se opôs fortemente aos ensinamentos da Igreja, que propunha, a partir da autoridade eclesiástica, um saber teológico, claramente oposto às novas descobertas científicas. Criação e evolução foram apresentadas como formas opostas de compreender a origem do mundo.

A ciência moderna trouxe, de fato, para a humanidade, conquistas formidáveis para o conhecimento do mundo e seus fenômenos, antes explicados em termos providencialistas. Suas formulações exatas com aplicações prá-

ticas modificaram tanto a qualidade da vida do ser humano que geraram a convicção de que o racional se identifica com o científico e só a ciência propicia o conhecimento da verdade. A comprovação empírica proporciona evidência, portanto é a única confiável. No fundo, segundo esta concepção, a realidade contém apenas uma dimensão física e o cognoscível se reduz a leis físicas. A ciência passou a ocupar o papel de instância onisciente e inapelável que antes fora da religião (DE LA PEÑA, 1988, p. 203).

Assim sendo, por não provar cientificamente a existência de Deus, a crença nele carece de fundamento e se revela insustentável. Há cientistas que, em nome da razão empírica, incentivam um ateísmo militante. Sam Harris, neurocientista americano, por exemplo, se propõe a “demolir as pretensões intelectuais e morais do cristianismo” (HARRIS, 2008, p. 14). Para o cientista, o termo ateísmo carrega um claro anacronismo: provar que o não existente não existe de fato. Ele se mostra categórico: “o ateísmo nada mais é do que os ruídos que pessoas razoáveis fazem diante de crenças religiosas não justificadas” (HARRIS, 2008, p. 56). O ateísmo não se identifica com uma visão do mundo, sequer é uma filosofia, mas a simples constatação do óbvio. Os cristãos deveriam ser obrigados a apresentar provas da existência de Deus (HARRIS, 2008, p. 56). Sam Harris reúne uma série de contradições da Bíblia para construir sua não crença. Uma delas, em especial, desperta a vigilância epistemológica do crente: “qualquer leitura honesta do relato bíblico sugere que Deus criou todos os animais e plantas tais como nós os vemos agora. Não há dúvida alguma de que a Bíblia está errada acerca disso” (HARRIS, 2008, p. 71).

O cientista, adepto da teoria da evolução, denuncia a Bíblia como mentirosa na sua apresentação da criação do mundo no livro do Gênesis e acusa os cristãos de arrogância, afinal, a honestidade intelectual obrigaria a reconhecer que *não sabemos* por que o universo existe. Os cientistas se mostram bem mais humildes neste ponto, porque admitem sua ignorância quanto a uma possível causa da origem do universo. Já os cristãos afirmam Deus como causa última do universo, chegando com esta afirmação a um nível de fechamento inimaginável (HARRIS, 2008, p. 72-73). A argumentação de Sam Harris segue fazendo adeptos. Muitos se declaram ateus em nome da ciência, sustentada pela razão capaz de produzir conhecimentos empíricos. Esta razão do ateísmo se revela antiga e nova, porque surgiu na modernidade, mas permanece viva e até se aprofunda na pós-modernidade, em vista dos avanços científicos. Subjaz a este posicionamento, no entanto, certa concepção de ciência, que reduz o real ao observável e passível de experimentação ou demonstração. O conhecimento produzido pela religião, por sua vez, embora válido sob alguns aspectos, não se sustenta cientificamente (FOSSION, 2010, p. 56-57).

Outra causa que está na origem de formas diversas de ateísmo racional são os excessos das experiências religiosas passadas, a memória de even-

tos remotos que geraram consequências negativas para a fé cristã e as instituições que a propõem. As guerras de religião, a inquisição, com sua trágica histórica de perseguição, relacionada a questões internas (disputa de dogmas, condenação dos heréticos) e a aspectos de natureza filosófica (Giordano Bruno) ou de natureza científica (Galileu) ainda suscitam em muitos a descrença na instituição religiosa católica (SCARVAGLIERI, 1994, p. 260). Tais contradições, com o passar do tempo, provocaram um desgaste do religioso, especialmente quando ligado à instituição.

Muitos, para justificar seu ateísmo, aludem a tais contradições do passado. Rejeitam discursos e funcionamentos da Igreja, que hoje soam escandalosos e tornam a fé cristã indesejável, como as argumentações em torno da sexualidade, dos valores, da família. Estes dizem que se distanciaram da fé e da prática cristã para ganhar em humanidade, para evitar um discurso considerado inconsistente e escapar de normas propostas por uma instituição que não faz viver. Consideram insuportável e irracional a imagem de um Deus juiz, culpabilizante, que ameaça com penas do inferno. Não conseguem tolerar uma instituição que desconfia do prazer, aliena a razão sob a autoridade de uma pretensa revelação e propõe verdades dogmáticas inquestionáveis debaixo da tutela clerical. Assim, para setores inteiros dessa cultura sustentada pelas ideias de Marx, Freud ou Nietzsche, o cristianismo, sob muitos aspectos, se assemelha a uma perversão, uma alienação, quase um crime contra a vida. Emancipar-se da tutela cristã se apresenta como única saída para uma vida mais autêntica e feliz. Este ressentimento profundo, instalado em vastos setores da sociedade, atravessou gerações e está na origem de ateísmos contemporâneos (FOSSION, 2010, p. 57).

2 O ateísmo de Comte-Sponville

A pós-modernidade, à luz da hermenêutica, cria a possibilidade para retorno da religião como fonte possível de sentido. O ateísmo, no entanto, segue seu percurso, conquistando adeptos. O de Comte-Sponville, filósofo francês, chama a atenção por se apresentar também como uma nova espiritualidade, que não se fecha ao diálogo com a fé, mesmo que não a aceite na sua perspectiva de afirmação do transcendente. Parece, portanto, mais atento aos apelos da hermenêutica pós-moderna. Para o filósofo francês, a humanização exige o exercício da razão que se defronta com a questão de Deus, afinal, não há provas a favor ou contra a existência de Deus. Não se encontram argumentos ou raciocínios lógicos que obriguem a crer ou não crer em Deus de maneira infalível. Neste sentido, o ateísmo se manifesta como uma fé, uma vez que o cientista não está em condições de provar a não existência de Deus. “Deus existe? Jamais saberemos, ao menos nesta vida. A questão se põe como uma decisão entre crer e não

crer. De minha parte, eu não creio, eu sou ateu” (CONTE-SPONVILLE, 2006, p. 79). O pensador se mostra muito honesto quanto à questão da existência ou não de Deus. Segundo seu ponto de vista, cada pessoa encontra argumentos que lhe parecem mais lógicos para crer ou não crer. Seu ateísmo, diferentemente do de Sam Harris, se apresenta como não dogmático e, talvez por isto, bem mais plausível. Não se identifica, porém, com o agnosticismo, para o qual a questão da existência de Deus não se põe, ao contrário do ateísmo, que a nega.

Que argumentos, entretanto, o filósofo propõe para afirmar seu ateísmo? Para ele, as provas que o ser humano tende a apresentar para crer na existência de Deus são inconsistentes. A prova ontológica, também chamada de prova *a priori*, defendida por alguns filósofos, segundo a qual Deus existe por definição como o *ser supremo*, perdeu força na filosofia, por desconsiderar a experiência ou a eventualidade. Ainda que fosse possível provar a existência de um ser absolutamente infinito, como queria Hegel, como se poderia afirmar que este ser é Deus? A prova cosmológica, por sua vez, apresenta Deus como causa primeira para tudo o que existe. Trata-se de uma prova *a posteriori*, para ela o mundo se mostra incapaz de dar razão de si mesmo, uma vez que é contingente. Ele exige uma causa que o explique, uma razão suficiente, um ser absolutamente necessário. Deus emerge, neste caso, como a razão última do mundo. Mas quem garante que a contingência não tem a última palavra? Não seria ela a última palavra ou o último silêncio? Basta o princípio de identidade para explicar o real: o que é não poderia não ser, já que existe. Eis, aliás, o único princípio razoável. Outros, ainda, explicam Deus a partir do mistério do ser. A origem do ser remontaria ao próprio Deus. Assim se responde à pergunta: por que existe alguma coisa e não o nada? O ser, no entanto, se revela mistério irreduzível e o ser humano já está dentro dele, sem compreendê-lo, globalmente com a razão positivista. Sponville desconstrói, ainda, o que chama de prova físico-teológica, antiga na história, mas hoje chamada de *desígnio inteligente*. O mundo existe numa ordem complexa e harmoniosa, a qual não se reduz ao acaso, todavia supõe uma inteligência criadora, que se identificaria com Deus. Mas o mundo conhece, por outro lado, inumeráveis desordens – catástrofes naturais, terremotos, doenças – que fazem cair por terra a hipótese do *desígnio inteligente* (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 87-99).

Por último, argumenta o filósofo que, se Deus existisse se deixaria experimentar. É sua razão mais forte para não crer. O pensador se diz surpreso com o fato de Deus se esconder. Por que se esconder? Para respeitar a liberdade? No entanto há menos liberdade na ignorância que no conhecimento. Se Deus é Pai, como afirma a teologia cristã, por que deixaria seus filhos na ignorância? A ideia de um Deus Pai parece irreconciliável com a ideia de um Deus que se esconde. Se Deus existe e se esconde, a hipótese mais simples parece recair sobre a sua não existência (COMTE-SPONVILLE, 2006,

p. 104-108). Ele alega, ainda, o problema do mal como justificativa para não crer. A evidência do mal e a afirmação de um Deus bom se revelam incompatíveis. O mal é um escândalo e permanece incompreensível, mas se torna ainda mais escandaloso se afirmamos a existência de Deus. Neste caso “é melhor reconhecer o mal por aquilo que ele é: na sua banalidade e desmesura, na sua evidência atroz e inaceitável – encará-lo de frente e combatê-lo, na medida do possível” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 127). O filósofo concorda também com Freud, para quem Deus surge como mera criação do desejo. Postular a existência de Deus alivia a angústia e torna a realidade mais suportável. Trata-se, pois, de uma construção imaginária do próprio desejo na sua luta para suportar o desamparo. Não é a ilusão fruto de uma crença derivada dos desejos humanos? “Deus é muito desejável para ser verdadeiro; a religião, excessivamente reconfortante para ser crível” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 134).

3 Uma espiritualidade do ateísmo

Partindo desses argumentos, Sponville conclui que é possível viver sem religião, porém não sem espiritualidade. A tarefa primordial da religião é dar sentido à vida, oferecendo-lhe uma releitura possível, contudo, tal função não se restringe à religião. Uma sociedade pode subsistir sem religião, mas não sem tradições, culturas, textos fundacionais, transmissão de sentido e valor, reconhecimento do passado. As pessoas se constroem na comunhão com um contexto cultural e na fidelidade a suas tradições. No passado, coube, sobretudo, às religiões *religar* e *reler* – segundo sua etimologia – para criar sentido. Mas estas funções não dependem das religiões para existir. Comunhão e fidelidade se revelam cruciais para uma sociedade, não as religiões. O pensador se declara, assim, ateu fiel: “Eu não creio em nenhum Deus ou poder sobrenatural, porque me reconheço em certa história, certa tradição, certa comunidade e, especialmente, nos valores judaico-cristãos (ou grego-judaico-cristãos) que são os nossos” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 40).

Os valores ocupam o lugar da religião e exercem a tarefa de dar sentido à vida, ajudando-a a escapar, segundo Sponville, dos dois maiores perigos da pós-modernidade: o discurso sofisticado que abandona a verdade afirmando a sua não existência e o niilismo, compreendido como todo discurso que pretende abolir a moral que, na acepção de Nietzsche, se mostra nefasta e mentirosa. Tal conclusão leva à decadência e à barbárie. Onde não existe mais valor ou dever que se imponha, reina a subjetividade do prazer, os interesses pessoais e as relações de força, o que seria o fim da própria razão, uma vez que se pode pensar qualquer coisa, porque, no final das contas, tudo dá no mesmo. A verdade se torna, assim, a última ilusão da qual é preciso se libertar. Neste caso, como combater o horror, a

injustiça, a violência? O niilismo acaba levando ao fanatismo e à barbárie (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 54-56).

Portanto, ateísmo não rima necessariamente com niilismo, de acordo com Sponville. Há, na verdade, uma espiritualidade sem Deus, uma vez que o termo *espiritualidade* faz alusão à vida do espírito. Espírito presente em todo ser humano. O filósofo não entende o espírito como a dimensão transcendente do ser humano, explicada também com o conceito de alma pela teologia cristã. O espírito se define como a parte mais nobre do homem ou, antes, sua mais alta função. Não importa se ele se identifica com o cérebro. Espírito designa o poder de pensar, enquanto busca do acesso ao verdadeiro ou ao universal. Depende dele a abertura do ser humano ao infinito, à eternidade e ao absoluto, termos que não se referem a uma realidade para além da história. Com ou sem religião, o ser humano está dotado de espírito, que o torna necessariamente aberto ao mistério do ser, no coração do qual se encontra a humanidade. Toda religião postula uma espiritualidade, mas a espiritualidade sobrevive sem religião. Os seres humanos são abertos ao infinito: seres efêmeros, abertos à eternidade, seres relativos abertos ao absoluto (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 143-145). Absoluto que não se identifica com a transcendência, mas com o mistério da própria imanência. A eternidade se confunde com o presente. Ser eterno não quer dizer que haja vida após a morte. A espiritualidade atea significa viver a eternidade presente. Mas a que espiritualidade os ateus se sentem chamados? “Uma espiritualidade da fidelidade antes que da fé, da ação antes que da esperança (sim, a ação pode se tornar um exercício espiritual: tanto o trabalho nos mosteiros quanto as artes marciais, no Oriente), do amor, enfim, antes que do medo ou da submissão” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 150).

A ação, no entanto, diz respeito à espiritualidade em sentido lato e se identifica mais com a ética ou a sabedoria. Em sentido estrito, o termo espiritualidade ultrapassa a ação e toca a experiência mística, entendida por Sponville à luz da filosofia de Wittgenstein. Nesse caso a mística não diz respeito ao *como é o mundo*, mas ao simples fato de o mundo existir. A mística, na acepção ao filósofo francês, designa a relação com o mistério do ser. Conceito mais importante para os ateus que para os crentes. O mistério responde à pergunta filosófica: *por que o ser e o mundo e não o nada?* Tal pergunta se reporta ao mistério do ser. Os que creem afirmam que Deus está na origem do ser. Porém quem estaria na origem de Deus? Não há, pois, resposta para a questão do ser. Os crentes nomeiam o mistério, chamando-o de Deus. Aqui o mistério se torna menos mistério. Os ateus, porque não o nomeiam, acabam se confrontando o tempo todo com o mistério, de forma mais intensa que os crentes.

Como não há resposta para a origem do ser, esse se torna acessível mediante uma experiência, um sensação, um silêncio que leva à descoberta

de algo atrás da banalidade do cotidiano. A mística nada mais é do que o encantamento diante deste mistério: existe alguma coisa ao invés do nada. Alguma coisa sem por que e que demanda silêncio e contemplação. As explicações se prendem às palavras e se situam no campo das ciências e da filosofia. Porém não se pode abandonar o silêncio que recobre todas as nossas explicações. “Silêncio do inexplicável, do inexprimível, do insubstituível. Aquilo de que falam os discursos, porém que não contém nenhum discurso. Não o Verbo, mas o silêncio, não o sentido, mas o ser. Aqui se encontra o domínio da espiritualidade ou da mística, quando escapam da religião” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 151-152). O filósofo compreende mística sem uma referência à transcendência, ela se revela na experiência silenciosa e indizível do mistério do ser que não se enquadra em nenhuma explicação. O ser humano se encontra no coração do ser, o que implica uma espiritualidade da imanência, centrada na imensidade do universo. Para experimentá-la, basta um pouco de atenção e de silêncio. Sponville chega a narrar sua experiência mística (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 164-167). Seu conceito de mística, embora profundo em alguns aspectos, se distancia muito do que o cristianismo chama de mística porque ela se refere a uma percepção subjetiva que não coloca em seu horizonte um interlocutor que interpela, como dom, a liberdade do ser humano.

Finalmente, há três elementos importantes para a vida do ser humano, segundo o pensador francês: a moral, a espiritualidade e o amor. As religiões garantem o aspecto moral da existência para os crentes. Os valores morais, no entanto, se apresentam como universalmente válidos. Os ateus podem e devem cultivar a espiritualidade, cujo epicentro, na sua dimensão prática, se encontra no amor. De fato, o amor se revela o aspecto crucial da existência humana e desponta como valor supremo, como mostra a tradição judaico-cristã, à qual o filósofo admite sua pertença. Jesus, na recente história da humanidade, surge como um dos homens que mais evidenciaram o amor como valor supremo capaz de dar sentido à vida. O mais importante nos evangelhos não se encontra no que dizem sobre a vida após a morte, mas no que afirmam sobre o homem Jesus, sua vida e seu ensinamento. O bom samaritano é, por assim dizer, sem religião. Não pertence ao povo judeu, tampouco é cristão. Nada se diz sobre sua fé ou sobre sua relação com a morte. Jesus o apresenta como o próximo de seu próximo, capaz de dar provas de compaixão e de caridade, ao contrário dos religiosos da parábola: o levita e o sacerdote. Sendo assim, o valor de uma vida humana não se mede pela fé ou não da pessoa em Deus ou na vida após a morte, mas pelo amor, justiça e compaixão de que ela é capaz (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 65-66).

A grandeza da mensagem de Jesus merece ser acolhida também pelos que não professam fé religiosa. Só a vivência do amor gera tolerância na convivência humana. Jesus nos ajuda a reconhecer a superioridade do amor sobre o ódio, da generosidade sobre o egoísmo, da justiça sobre a

injustiça. Sob este aspecto os evangelhos apontam o caminho certo para a humanidade. Seus valores – a fé, a esperança e a caridade – conhecem uma posteridade, mas não postulam, necessariamente, a existência de Deus. O filósofo acolhe, pois, o evangelho e a vida de Jesus enquanto marcados pelo ensinamento e prática da caridade. Tudo lhe parece verdadeiro, salvo a existência de Deus. A única diferença entre os cristãos e os ateus fiéis é que a história de Jesus, para os cristãos, continua três dias depois de sua morte, o que lhes abre a perspectiva da ressurreição e da eternidade. Mais importante, no entanto, são os trinta e três anos que precedem a morte de Jesus, uma vez que seu conteúdo humano une os cristãos e os ateus fiéis (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 74).

O filósofo propõe, enfim, a mística ateia da comunhão com o ser que ultrapassa, engloba, excede e é sem por que. A espiritualidade ateia consiste na acolhida fundamental do mistério do ser. Na prática, ela se traduz no amor solidário que busca construir um mundo melhor para todos no hoje da história, pois não é sabido se há vida além da morte, no entanto há, com certeza, vida aquém da morte. A esperança se refere ao *mais aquém*, não ao *mais além*. Ela se compromete com a construção de um mundo melhor, aqui e agora. Quanto à caridade, permanece o imperativo fundamental que deve orientar a vida humana. Viver com lucidez exige fidelidade à caridade no presente, sem nada esperar para a eternidade. “Para que sonhar com um paraíso? O Reino é aqui e agora” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 68). A fidelidade e comunhão com o mistério do ser conduzem a uma conduta responsável. E esta demanda o cuidado amoroso com o mundo e as pessoas. “Nós já estamos no Reino: a eternidade é agora” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 215).

4 Considerações sobre o ateísmo racionalista-científico

O cientificismo que está na origem de posições ateias atuais tem sido alvo de várias críticas. Filósofos e teóricos da ciência questionam a objetividade do discurso científico e sua apresentação como única forma de conhecimento válido. Pouco a pouco a própria ciência toma consciência de suas limitações e leva em consideração as fronteiras do seu conhecimento ao reconhecer a impossibilidade de uma objetividade total para o seu discurso. Seria arrogância epistemológica a pretensão de transformar uma forma de racionalidade em única racionalidade possível, o que não faz jus à própria razão (DE LA PEÑA, 1988, p. 207). As afirmações de uma ciência sempre dependem de interpretações e decisões prévias. A aceitação ou recusa de uma teoria recebe a influência de decisões não empíricas. O cientista, previamente à sua pesquisa, sustenta uma forma de interpretação da natureza e dos seus fenômenos; ele está inserido numa cultura e história que determinam previamente sua pesquisa. A atividade

científica supõe uma pré-compreensão não justificável cientificamente. Não é possível fazer ciência fora de todo um universo de convicções, suspeitas, hábitos, tradições. Ciência e crença não se distanciam tão drasticamente como querem os defensores do racionalismo científico absoluto. Atrás de qualquer estudo científico se encontra uma determinada visão da realidade que determina as conclusões das ciências empíricas. A ciência, que presta um grande serviço com sua racionalidade própria, se revela incapaz de oferecer sozinha visão coerente sobre toda a realidade (DE LA PEÑA, 1988, p. 207). A ciência também não prova cientificamente que o único conhecimento válido é o científico, portanto tal afirmação se revela inconsistente do ponto de vista da própria racionalidade.

A ciência, incapaz de compreender a totalidade do real, obriga os cientistas a recuperarem o sentido do mistério em sua aproximação da realidade; uma abertura filosófica envolve necessariamente o seu trabalho. O mundo se apresenta como magnitude aberta e se caracteriza por uma densidade e uma complexidade tais que alguns cientistas falam de *enigma do real* ou de *realidade velada*. A realidade empírica, objeto da ciência, não é a realidade em si enquanto totalidade. Essa só emerge nas aparências. O véu da realidade ainda não foi totalmente retirado. Enquanto totalidade, o real se mostra inacessível e só se o capta aproximativamente, não com a linguagem da ciência, mas com a linguagem simbólica do mito e da religião, que busca o significado da totalidade, abrindo-se ao âmbito do sentido (DE LA PEÑA, 1988, p. 212). O intento do positivismo do início do século XX de explicar as leis imanentes que determinam os fenômenos do mundo enfraqueceu-se. Nem tudo foi ainda explicado. A própria física quântica introduziu o *princípio da incerteza* na escala subatômica, vendo crescer sempre mais a distância entre o conhecido e o desconhecido. Ela progride, e isto é bom para a humanidade, porém problemas novos surgem no horizonte da realidade. Um progresso traz consigo novas ignorâncias e a ciência pouco diz sobre o sentido último da vida e o porquê do ser (DELUMEAU, 2007, p. 75).

Outras formas de conhecimento são, portanto, legítimas e necessárias. A verdade da ciência não é toda verdade. Aliás, nem no seu próprio campo a ciência conseguiu explicar tudo. Por exemplo: se o universo é finito, o que há depois dele? Eis uma pergunta que os cientistas ainda não conseguiram responder. O real permanece envolto em mistério e enigma. Não é possível tirar, de modo absoluto, o véu do real e dissecá-lo inteiramente. Nesse sentido, segundo De la Peña, duas constatações se impõem:

É bom que haja ciência; é bom que a racionalidade científica seja “materialista” quanto a seu objeto e “reducionista” quanto ao seu método (essa e não outra é sua natureza); não é bom, mas decididamente mal que a racionalidade científica e o conhecimento a ela inerente se tornem norma canônica única ou suprema; por este caminho a ciência se torna cientificismo, pervertendo e traindo sua genuína razão de ser (DE LA PEÑA, 1988, p. 214).

O real conserva sempre uma dimensão de profundidade que se confunde com o mistério do ser. Ainda que a ciência empírica consiga explicar vários aspectos da realidade, sempre vai se deparar com uma terra incógnita e impenetrável. Tal profundidade não se deixa explorar, pois permanece velada. Dela brotam interrogações que fazem pensar o homem e a ciência. Interrogações sobre o *de onde, o para onde e o para que*. Elas dizem respeito ao último, ao *thélos*. Essas questões existenciais se mostram legítimas e convidam a inteligência a se defrontar com elas, dada sua legitimidade. O ser humano se põe, naturalmente, a questão do sentido e do último. O conhecimento científico, embora exato, útil e necessário, termina no penúltimo, deixando em aberto o último (DE LA PEÑA, 1988, p. 214-215).

A Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos, de maneira muito ponderada, declarou o conflito entre ciência e fé ilusório, reconhecendo a legitimidade do discurso religioso, portanto da possibilidade do discurso da fé:

Na raiz do aparente conflito entre algumas religiões e a ciência está uma compreensão equivocada da diferença crítica entre o modo de conhecimento religioso e o científico. As religiões e a ciência respondem a perguntas diferentes sobre o mundo. Se existe um propósito no universo e um propósito para a existência humana, essas não são perguntas para a ciência. O modo de conhecimento religioso e o modo de conhecimento científico representam, e continuarão a representar, papéis significativos na história humana. A ciência é uma maneira de conhecer o mundo natural. Ela se limita a explicar o mundo natural através de causas naturais. A ciência não pode dizer nada acerca do sobrenatural. Se Deus existe ou não é uma questão sobre a qual a ciência é neutra¹.

Segundo esta declaração, as afirmações científicas não podem conflitar com as afirmações filosóficas e teológicas, porque, ainda que se refiram às mesmas realidades, não o fazem do mesmo ponto de vista. Nesse sentido, é possível responder a Sam Harris que, embora haja uma explicação científica das causas responsáveis pela atual configuração do mundo orgânico através da evolução, segundo a qual formas complexas de vida surgem de outras mais simples, isto não quer dizer que ele não tenha sido criado por Deus. Deus só pode ser concebido como causa transcendente do mundo e, assim, não se deixa captar pela ciência. Quando se diz que o mundo surgiu por criação, diz-se a partir do âmbito de uma compreensão filosófica e teológica do sentido do mundo, no qual se reconhece uma causa transcendente, que se chama Deus. Segundo Sam Harris (2008, p. 72), “qualquer pessoa dotada de honestidade intelectual vai reconhecer que não sabe *por que* o universo existe. Os cientistas, é claro, reconhecem prontamente sua ignorância sobre esse ponto. Não é o que fazem os crentes religiosos”. Esses afirmam que o

1 National Academy of Sciences. *Teaching about evolution and the nature of science* (1998), p. 58. Cf. www.nap.edu/catalog/5787.html

universo existe porque Deus quer. Não se trata, respondendo ao autor, de uma evidência científica. Tal afirmação supõe a teologia – *intellectus fidei* – que acolhe e busca explicar racionalmente a revelação. Além do mais, se a existência do universo permanece inexplicável, crer em Deus como seu fundamento último também se mostra uma possibilidade. Na verdade, a única coisa que um cientista honesto poderia dizer é que não sabe se há um criador para o mundo físico-material.

A ciência, deste modo, do ponto de vista metodológico, é agnóstica, não deve afirmar e nem negar Deus. Ela necessita se limitar aos fenômenos intramundanos. E quando os crentes falam de Deus, referem-se ao sentido último do real, não ao objeto particular de que se ocupa a ciência. Sam Harris afirma, ainda, que uma leitura honesta do Gênesis (cf. Gn 1,1-2,4) conclui que Deus, de fato, não criou os animais exatamente como os vemos hoje, neste caso a Bíblia estaria equivocada. O cientista, com esta constatação, revela profunda ignorância teológica. Uma leitura honesta da Bíblia sabe que o escritor de Gênesis não era cientista e não queria explicar a origem do mundo do ponto de vista científico. Seu texto é simbólico e parte de outras perguntas. Os cientistas, ao desconstruírem estes textos com argumentos ditos “científicos”, demonstram considerável ignorância filosófica e teológica, o que é uma pena, porque assim dificultam enormemente o diálogo entre ciência e fé. O autor do Gênesis não se preocupa com o *como* o mundo foi criado. Seu texto não é de paleontologia ou de ciência natural. Também não se trata de um texto histórico-informativo. Movido por uma situação determinada, ele tem em mente outra pergunta: de onde vem o mundo? Quem cria o mundo e por quê? E sua resposta é simples: o mundo existe porque Deus quis. Deus é a causa última do ser. Ele mantém o ser no ser, ou seja, é o fundamento último do real e isso pode ser afirmado com certa racionalidade, já que a razão sabe que mesmo fundamentando algumas coisas ela não se fundamenta a si mesma. Ainda mais, segundo o autor bíblico, a finalidade última da criação é o ser humano, criado à *imagem e semelhança* de Deus (cf. Gn 1,27). Deus cria em vista do ser humano, com quem deseja construir uma história de salvação.

Deus, ao criar, deu uma autonomia ao criado. A criação, pois, tem causas naturais, segundas, que a ciência investiga, explica, demonstra. E ela o faz agnosticamente, ou seja, sem levar em consideração se Deus existe ou não. Tal postulado não interessa à pesquisa científica, uma vez que ela parte da teoria da evolução para explicar a origem da vida e do homem, o que não se opõe à afirmação bíblico-teológica sobre a criação do mundo por parte de Deus. A ciência não chega, com seus métodos, a identificar Deus como causa transcendente da criação. Para os cristãos, Deus se revela a causa última e transcendente da criação e do processo evolutivo. Nesse caso, o âmbito da fé não se opõe às afirmações científicas sobre a origem do universo. A fé apenas afirma que, se Deus é criador, a realidade criada permanece na sua dependência, que deu à natureza o que ela precisa para

ser o que é. Ao criar, Deus dá não só o ser, mas o poder ser. O *poder ser mais* emerge como determinação ontológica do ente finito, enquanto existe na dependência do ato criador divino.

Todavia este *poder ser mais* não corresponde a uma propriedade particular que possa ser captada e estudada pela ciência. O processo evolutivo depende de uma causa primeira. A realidade, por outro lado, depende continuamente de Deus: a isso a fé cristã chama de criação do mundo por parte de Deus. O dilema entre criação e evolução fica, assim, enfraquecido. E o cristão esclarecido se sente na obrigação de afirmar que, de fato, Deus não criou os seres como os temos hoje. E não é isto que a Bíblia sugere, como pensa Sam Harris, porque ela não é livro de ciência natural ou paleontologia. E se Deus se revela o fundamento último do real, melhor seria afirmar que *Deus cria*, ao invés de *Deus criou*. A origem do universo e da vida tem, pois, causas imanentes, identificáveis pela ciência, e causas transcendentais, não detectáveis pela ciência, apontando para a razão maior da fé que se encontra no indecifrável dom recebido pelo ser humano que é o mistério da vida.

A razão da fé é, de maneira audaciosa, aceitar o desafio das questões últimas, a partir das interrogações nascidas na própria imanência. Uma razão relativa, enquanto relacional. Sua palavra não resolve o mistério do mundo, no entanto o ilumina. Anuncia uma mensagem significativa portadora e comunicadora de sentido. Isso significa que a relação fé e razão não deve ser pensada segundo o modelo da competitividade, como se a fé começasse onde acaba a ciência, interessando-se por aquilo que não interessa à ciência. Essa postura levaria a uma concepção residual da fé, o que precisa ser evitado. A fé diz respeito ao central, não ao periférico porque ela lança luzes às questões ontológicas e teleológicas. A fé se interessa por aquilo que interessa à ciência, mas não do mesmo modo, porque a fé tende à dimensão de ultimidade do real e, de outro modo, precisa da ciência para que não se prenda a elementos ingênuos e infundados.

E que contribuição a fé poderia dar à ciência? Quando a ciência não reconhece a possibilidade do transcendente, acaba não reconhecendo nenhum limite ao imanente; considera-o único e o absolutiza. A fé impede a ciência de cair numa atitude que seria a negação do espírito científico: o dogmatismo, o absolutismo da verdade e do saber. De outra forma, quem crê não precisa temer a ciência, afinal, como afirma o Papa Francisco na *Lumen Fidei*,

o olhar da ciência tira benefício da fé: esta convida o cientista a permanecer aberto à realidade, em toda a sua riqueza inesgotável. A fé desperta o sentido crítico, enquanto impede a pesquisa de se deter, satisfeita, nas suas fórmulas e ajuda-a a compreender que a natureza sempre a ultrapassa. Convidando-o a maravilhar-se diante do mistério da criação, a fé alarga os horizontes da razão para iluminar melhor o mundo que se abre aos estudos da ciência (LF 34).

A palavra da fé não tira totalmente o véu do real. Não carrega consigo a arrogância epistemológica de que a acusa Sam Harris. Ela quer ser uma palavra que ilumina o mistério do mundo, uma palavra carregada de sentido que mantém o ser humano aberto à possibilidade da transcendência, reverente a um sentido mais amplo. Quando a ciência desconsidera totalmente o transcendente, acaba absolutizando o imanente e elegendo posturas autossuficientes perigosas. A palavra da fé, neste caso, ajuda a ciência a não cair no dogmatismo e absolutismo de um determinado saber. A fé guarda sua autonomia, sua fonte própria se encontra na revelação, na Palavra de Deus. Seu discurso apresenta uma reflexão própria chamada de teologia. Apesar de possuir um discurso próprio, a fé não ignora a ciência. As verdades científicas fornecem um parâmetro à fé, que não pode fazer afirmações contrárias às que são provadas pelo saber científico. A ciência, por sua vez, impede a fé de se fixar em uma cosmovisão fechada. Obriga a fé a reinterpretar as suas fontes frente ao que a ciência vai descobrindo sobre o mundo e seus fenômenos. A fé não precisa se chocar com a racionalidade científica. Ela se choca, no entanto, com o exclusivismo do discurso científico (DE LA PEÑA, 1988, p. 216-217).

5 Considerações sobre o ateísmo filosófico de Comte-Sponville

O ateísmo filosófico percorreu longo caminho desde a modernidade até os dias atuais, inspirado, sobretudo, nas possibilidades da razão. Todavia na era pós-moderna retornam questões surpreendentes sobre tal problemática. No horizonte hodierno, como se mostrou acima, desponta a suspeita sobre a pretensão da verdade científica de ser o único meio de acesso racional à realidade das coisas em si. O advento da hermenêutica em sua defesa da interpretação cria a possibilidade para o retorno de temas antigos, desprezados pela razão moderna: a religião, o mito, o ser, o sentido da vida. A confiança absoluta da ciência no seu método empírico como o único capaz de chegar à verdade em si das coisas, do mundo e do homem, vê-se questionada pela descoberta da hermenêutica, segundo a qual a própria ciência se vê obrigada a interpretar, uma vez que está sempre condicionada por contextos, escolhas, o que a obriga a eleger posturas que limitam seu conceito de verdade. Na origem de tal descoberta se encontram dois filósofos sem os quais não se compreende a hermenêutica atual: Nietzsche e Heidegger. Ambos criaram condições de possibilidade para ateísmos posteriores, abrindo, paradoxalmente, campo para o retorno da religião e, de certa forma, do próprio cristianismo.

Segundo a leitura que o filósofo Gianni Vattimo (1990) faz de Nietzsche, não há fatos e sim interpretações. Desse modo, instaura-se a suspeita em relação a toda verdade absoluta, de modo que Deus, seu expoente máximo,

morreu. A mesma questão, porém, refere-se a qualquer afirmação absoluta de que Deus não existe. Se só há interpretações, Deus emerge como uma delas. O ateísmo intransigente se assemelha ao teísmo fundamentalista por não levar em conta os limites da razão. Para ser coerente com seu princípio, Nietzsche deveria dizer que não há fatos, mas interpretações e que essa afirmativa já é uma interpretação. De qualquer forma, a *vontade de potencia*, da qual o ser humano deve tomar posse com a derrocada dos valores absolutos, tem raízes mais profundas do que as decisões racionais, deixando ainda vestígios de mistério.

Heidegger, por sua vez, postula o fim da metafísica ao mostrar que o ser é *evento* e que a tradição o confundiu com o *ente*. Faz-se necessário, uma vez mais, voltar à pergunta pelo ser através do *ente* privilegiado que o escuta, o *Dasein*. Ele busca, em sua filosofia, chegar ao ser através da analítica do *ente* humano, todavia, em suas reflexões finais, encontra na poesia e na arte uma espécie de *último Deus*, uma fonte misteriosa que faz nascer o novo (VATTIMO, 1996). Se, por um lado, ambos os autores revelam a impossibilidade de uma verdade absoluta afirmada seja pela ciência, seja pela religião, uma leitura atenta dos mesmos abre clareiras para novas construções sobre ambas. O niilismo filosófico que prega a morte de Deus e o fim da metafísica se torna, paradoxalmente, a condição de possibilidade para pensar outro Deus ou outros paradigmas científicos sem pretensões absolutas. É nesta esteira que nasce, por exemplo, toda a produção do pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo e de outros filósofos.

Se antes, com o iluminismo e o positivismo, a religião era considerada como resíduo a ser extinto, hoje isso já não parece plausível. O fato é que com o fim da modernidade aconteceu também o fim das principais teorias que pensavam ter liquidado a religião.

Hoje não existem razões filosóficas plausíveis fortes para ser ateu, ou de qualquer forma para refutar a religião. O racionalismo ateístico tinha tomado de fato, na modernidade, duas formas: a crença na verdade exclusiva da ciência experimental da natureza e a fé no desenvolvimento da história em direção a uma condição de plena emancipação do homem de toda autoridade transcendente (VATTIMO, 1999, p. 18).

É do pensamento de Nietzsche e de Heidegger que Vattimo parte para expressar o fim da modernidade como ponto de chegada da pós-modernidade. Cita Nietzsche e a questão de como o mundo verdadeiro se tornou fábula. O conhecimento objetivo sempre carrega consigo o olhar do sujeito que conhece. Também mostra a crítica de Heidegger a esse tipo de pensamento metafísico, ao considerá-lo como “um pensamento que identifica a verdade do ser com o calculável, mensurável, em definitiva manipulação do objeto da ciência-técnica” (VATTIMO, 1999, p. 21).

Diante desses elementos, ainda seria possível continuar utilizando os termos ateísmo e teísmo? É inegável que mesmo que continuem presentes

no discurso, eles já não devem sobressaltar posturas fechadas em si mesmas sem sequer escutar o que mora em sua vizinhança. Richard Kearney, partindo da herança vattimiana da *kênosis* de Deus, por exemplo, busca um caminho alternativo ao ler a história como lugar do desenvolvimento dramático da encarnação de Deus. Um Deus que nasce depois de Deus, ou seja, depois do vazio deixado pelas várias tentativas de explicá-lo como se fosse um objeto. Ele permanece não mais como verdade absoluta, mas na pergunta insegura que o ser humano continua fazendo nos limites de sua insuperável finitude relacional. A luta já não é tanto pela compreensão do *em si* divino, mas pelo encontro, na história, com um evento que inaugura uma novidade existencial: a encarnação de Deus em Jesus Cristo (KEARNEY, 2012).

Constata-se, hoje, que em muitas filosofias pós-modernas há um silêncio sobre Deus. Um silêncio que, segundo outros, não se justifica.

O silêncio da filosofia sobre Deus parece ser hoje carente de razões filosoficamente relevantes. Em sua maioria, os filósofos não falam de Deus, ou, antes, se consideram explicitamente ateus ou irreligiosos, por puro hábito, quase por uma espécie de inércia [...] Se não é mais válida a metanarrativa do positivismo, não se pode mais pensar que Deus não existe porque este não é um fato demonstrável cientificamente. Se não é mais válida a metanarrativa do historicismo hegeliano ou marxista, não se pode mais pensar que Deus não existe porque a fé nele corresponde a uma fase superada da história da evolução humana, ou é uma representação ideológica funcional ao domínio (VATTIMO, 2004, p. 109).

O filósofo Comte-Sponville, ao apresentar o ateísmo como uma espécie de fé, se mostra antenado com a hermenêutica pós-moderna e parece dar um passo em direção a um ateísmo mais aberto. Ele se declara *ateu fiel*. Admite que o ateu precisa crer, crer que Deus não existe, uma vez que não consegue provar sua não existência. O crente tem fé, mas não prova que Deus existe. O ateu não tem, mas não prova que Deus não existe. O ateísmo de Sponville se destaca por ser epistemologicamente mais sensato. Considera válida a opção pela fé. Apenas admite não conseguir dar o passo da fé. Mas elogia o esforço de qualquer religião, mormente do cristianismo, para construir uma sociedade mais justa e solidária, fundada no amor. Para ele – e tem razão neste sentido – a linha divisória não está entre os religiosos e os não religiosos, mas entre os tolerantes, solidários, construtores da paz e os fanáticos, fundamentalistas, dogmáticos de toda espécie. Ele se diz de acordo com o evangelho, no que aporta à própria imanência. Identifica-se com o samaritano não religioso elogiado por Jesus. Se sente, neste caso, seu seguidor: “eu criei uma espécie de Cristo interior, ‘manso e humilde de coração’, mas puramente humano, que me acompanha e me guia. Que ele seja visto como Deus, eis o que eu não consigo acreditar” (COMPTE-SPONVILLE, 2006, p. 73).

Trata-se, pois, de um ateísmo honesto, diriam os cristãos, afinal, o amor solidário é o que importa, em última instância. A vida humana encontra

sentido no âmbito do imanente, como quer o filósofo. O amor ao próximo e à verdade constitui um valor universal, acessível à razão. A fé não é necessária para que tais valores sejam assumidos. Afinal, “não existe uma conexão absolutamente necessária da ética com a religião. Com efeito, podem ocorrer e de fato ocorrem formas válidas de moral vivida e formulada sem referência a Deus ou à transcendência” (VIDAL, 2013, p. 136). Sponville apresenta uma forma válida de ética e de respeito ao mistério insondável do universo, que ele chama espiritualidade. Mas, segundo o filósofo, nada mais há a esperar. Sua ética acolhe o amor e a fidelidade, não a esperança.

Embora o filósofo mereça respeito em seu posicionamento, o cristão afirma que sua abertura à transcendência não esvazia o seu presente de alegria, entusiasmo e compromisso. Esperar não significa ignorar o presente e a imanência. Do ponto de vista da fé cristã, a esperança ajuda a descobrir a densidade do presente. A existência de Deus revaloriza o presente dando-lhe um sentido inesperado (FOSSION, 2010, p. 80). A fé cristã enriquece enormemente a experiência humana, mostrando que a transcendência a eleva à sua quintessência. Aliás, ainda que possa haver espiritualidade sem transcendência, iria ela aonde chegaram tantos homens e mulheres que professaram a fé cristã numa experiência de entrega da vida até à morte? A doação total de si ao outro em solidariedade ilimitada não exigiria o conceito de graça, crucial para o cristianismo? E o conceito de graça não postula a existência de um ser que, em si mesmo, seja amor? A verdade, para o homem de fé, se identifica com um ser que o ama e o capacita para amar. De modo que, mesmo que o amor seja reconhecido como critério pelo ateu, isto não quer dizer que o amor se explique apenas com argumentos suficientes, puramente científicos ou filosóficos. O amor pode ultrapassar uma instância puramente humana, como pensa o homem de fé. A própria psicologia mostra que a raça humana não é tão bem disposta assim a um amor oblativo. Aliás, caso não fosse considerado como dom, interpelação que irrompe as estreitezas psíquicas do ser humano, como poderia ele ser buscado, construído, abraçado como tarefa diante de tantas outras propostas narcísicas bem mais naturalmente convincentes da sociedade atual? Não sendo uma questão espontânea, a caridade exige escolha diante de uma proposta. A voz que interpela o ser humano no sacrário de sua consciência, propondo-lhe o bem e não o mal, vem de onde, afinal? De uma instância puramente humana? Não necessita o ser humano de uma instância última que o faça amar os outros e não somente a si mesmo? Entregue às suas próprias forças, quanto pode amar o ser humano?

O problema do mal leva Sponville a duvidar da existência de Deus, todavia sem Deus o problema do mal se tornaria ainda inexplicável, ao contrário do que pensa o filósofo francês. A Bíblia apresenta o problema do mal inocentando Deus a cada página e mostrando o homem como autor e responsável pelo mal que há no mundo. A Bíblia traz uma explicação (Gn

3,1-24) plausível para a experiência do mal individual e comunitário, que se evidencia na impotência do homem frente à potência de um mal *já aí*, anterior a qualquer iniciativa maldosa imputável a uma ação deliberada (RICOEUR, 2007, p. 27). Entretanto, para o cristão, a criação se explica a partir do conceito de dom. E todo dom verdadeiro carrega consigo o risco. Esse supõe o espaço da liberdade e da incerteza, até mesmo do acaso. Sem liberdade não haveria história. A criação de Deus traz consigo um coeficiente de vulnerabilidade. Nesse caso, o mal pode emergir como escolha do próprio ser humano, sem que Deus seja considerado culpado. Somente seres humanos livres estão em condições de construir uma história. A história de liberdade contada pela narrativa do Gênesis contém uma promessa de salvação e de vitória final do bem. Por outro lado, em Cristo Deus sofre, em si mesmo, as consequências do mal e o vence, revelando ao ser humano que só o amor recebido como graça e vivido como graça supera o mal. O excesso de amor do Cristo sai vitorioso contra o mal. Jesus restaura a vida sofrendo em si mesmo as consequências do mal criado pela liberdade humana. A palavra final de Deus se encontra na vitória da justiça sobre a injustiça (FOSSION, 2010, p. 81-82). O mal que ainda persiste tem, por assim dizer, seus dias contados, porque Deus, em Cristo, disse sua última palavra a favor da vitória do bem e do amor, o que mostra de modo ainda mais evidente que o amor é o sentido último do real. A palavra final sobre a história é a salvação, não o mal e o sofrimento.

O próprio niilismo se dá conta de não poder ser uma filosofia fechada em si mesma. A secularização não anula a questão de Deus, mas revela pelo menos duas coisas: a dureza de sua ausência e uma busca pela pergunta essencial sobre Deus. Talvez ele tenha feito emergir a necessidade de um cristianismo que se apresente como força de mudança no mundo. A palavra Deus se impregna, assim, da necessidade da compaixão e carrega consigo a ternura não adversária da busca humana.

O Deus cristão não pode ser compreendido numa impassibilidade-imutabilidade incapaz de dar razão de sua liberdade de amor, como o mesmo evento do ressuscitado atesta. Se Deus cuida, num movimento de partilha, do caminho histórico do homem, isto implica a possibilidade de pensar que Deus pode sofrer-compadecer através da concretude da história de libertação de cada criatura (DOTOLO, 2007, p. 253).

O que, de fato, isso revela é que o Deus cristão somente pode ser colhido num processo de alteridade. O evento da encarnação, se bem compreendido, não distancia o ser humano da criação, antes, o faz mergulhar no *ethos* da compaixão do amor sem medidas, o que instaura um percurso diferente na compreensão do cristianismo sobre o sentido da história. Tal evento mostra ao homem a insuficiência de qualquer religião ou crença apenas baseada no seu desejo ou nas suas pretensões racionais de descobrir a verdade em si. A verdade, segundo a perspectiva cristã, se recebe como dom e graça que se atua através do amor.

O amor oblato se revela como o eixo em torno ao qual gira a verdadeira experiência religiosa cristã. Amor cujo ápice se encontra na solidariedade ilimitada e desinteressada. Embora a espiritualidade atea de Sponville apresente valores válidos para aqueles que desejam construir um mundo melhor, sob a inspiração da história de Jesus, os cristãos, no entanto, vão mais além, porque, para eles, a encarnação termina na ressurreição e na promessa escatológica da realização plena do Reino, já presente na história. A esperança no *mais além* não os desmotiva, muito ao contrário, dá-lhes o verdadeiro sentido do empenho pela transformação do mundo. E neste empenho se sentem acompanhados pelo Espírito do Ressuscitado que, como diz São Paulo, liberta sua liberdade para o amor. Amor que ultrapassa os desejos narcísicos e as pretensões de uma razão fechada em si mesma, propondo uma reverência indispensável ao mistério para que as conclusões racionais, científicas ou filosóficas não se tornem totalitárias.

Conclusão

Já não existem argumentos suficientes para continuar propondo um antagonismo absoluto entre razão e fé, ciência e crença. A reflexão apresentada constata que o distanciamento entre fé e ciência pode causar danos à história humana. Melhor, então, será caminhar pelas vias do diálogo. Se a fé ilumina a ciência, não é menos verdade que a ciência contribui com aquele que crê. Qual seria a motivação maior para propor o diálogo e não a ruptura? A resposta é clara: o combate a toda forma de violência que emerge das posturas absolutas. O diálogo entre crentes e não crentes evita o despotismo epistemológico arrogante de ambas as partes. Dizer que o homem se define na sua relação com Deus ou com o mistério do ser, como quer Sponville, exige admitir que, de qualquer forma, a razão humana não reconhece a si mesma como horizonte de referência absoluto. Ela, nas malhas de sua finitude, é constantemente tocada por interpelações que exigem respostas não encontradas em esquemas epistemológicos pré-estabelecidos. Seja Deus ou o ser, ambos oferecem um horizonte de compreensão para o ser humano.

A teologia, ao compreender os mistérios da vida a partir da revelação cristã, indica a experiência religiosa como itinerário possível para a descoberta do sentido último; a ciência sugere à teologia uma capacidade constante de abertura fenomenológica à realidade. Na verdade, a razão acaba sempre se deparando com a questão do sentido. Mesmo sabendo da finitude de sua condição ôntica, ela também sabe que ela é morada do ser. Por não ser totalmente fechada, acabada, possui a liberdade que lhe oferece a possibilidade de aberturas projetuais. Seu grande drama, de

alguma forma, acontece na opção entre a escuta do outro ou o fechamento em seus próprios esquemas finitos.

Enfim, a palavra Deus não se reduz ao campo das fantasias individuais ou coletivas. Para os fiéis cristãos, Jesus Cristo revela Deus como alteridade salvífica que exige o engajamento na construção do amor solidário. Infelizmente, o retorno da religião denota, às vezes, a pretensão de um cuidado egoísta pela defesa das preocupações narcísicas de grupos ou pessoas. No entanto, o Deus da revelação, o Deus de Jesus Cristo se dá na radicalidade de uma relação amorosa que espera adesão e gera uma estilística existencial, que se resume no “*amai-vos uns aos outros como eu vos amei*”, amor que é dom e faz tudo viver na abertura de também amar.

Referências

- CONTE-SPONVILLE, A. *L'Esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006.
- DE LA PEÑA, J. L. R. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- DELUMEAU, J. *À espera da aurora. Um cristianismo para amanhã*. São Paulo: Loyola, 2007.
- DOTOLO, C. *Um cristianesimo possibile: tra postmodernità e ricerca religiosa*. Brescia: Queriniana, 2007.
- FOSSION, A. *Dieu desirable: Proposition de la foi et initiation*. Bruxelles: Lumen Vitae, 2010.
- HARRIS, S. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- KAUFMANN, F.-X. *Quale futuro per il Cristianesimo?*. Brescia: Queriniana, 2000.
- KEARNEY, R. *Ana-teísmo: tornare a Dio dopo Dio*. Roma: Fazi Editore, 2012.
- MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003.
- National Academy of Sciences. *Teaching about evolution and the nature of science* (1998). Disponível em: www.nap.edu/catalog/5787.html
- RICOEUR, P. *Il male: uma sfida alla filosofia e alla teologia*. Brescia: Morcelliana, 2007.
- SCARVAGLIERI, G. *Sociologia della religione*. Roma, PUG, 1994.
- VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VATTIMO, G. *Credere di Credere*. Milano: Garzanti, 1999.

