ATEÍSMO: HISTÓRIA E PROBLEMA

João A. Mac Dowell, SJ
CES—BH

G. MINOIS, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris: Fayard, 1998, 671 p.

O ateísmo foi objeto de muitos estudos filosóficos, teológicos, sociológicos e psicológicos, sobretudo no período compreendido mais ou menos entre 1950 e 1975¹. Mesmo então a história do fenômeno não mereceu atenção particular, a não ser talvez em

¹ O tema interessou particularmente autores cristãos. Foi estudado pelos principais teólogos da época, tanto católicos (H. de Lubac, H. U. von Balthasar, K. Rahner, etc.) como evangélicos (R. Bultmann, P. Tillich, W. Pannenberg, etc.). Além da grande obra coletiva, publicada simultaneamente em várias línguas, que estuda o fenômeno sob os vários aspectos sociológico, psicológico, filosófico, teológico, etc. e em suas diversas manifestações na ciência, literatura, cinema, pedagogia, etc., G. GIRARDI, J.-F. SIX (eds.), *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, 3 vol., Paris, 1967-1970, mencionamos, como exemplos, dentre as inúmeras publicações, **no âmbito francês**: J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, 1949; E. RIDEAU, *Paganisme ou christianisme? Études sur l'athéisme moderne*, Paris/Tournai, 1953; J. LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris, 1958; G. FESSARD, *De l'actualité historique*, Paris, 1960; I. LEPP, *Psychanalyse de l'athéisme contemporain*, Paris, 1961; R. GARAUDY, *Dieu est mort*, Paris, 1962; AA.VV., *L'athéisme tentation du monde, réveil des chrétiens*, Paris, 1963; R. COFFY, *Dieu des athées*, Lyon, 1963; M. LELONG, *Pour un dialogue avec les athées*, Paris, 1965; R. VERNEAUX, *Leçons sur l'athéisme moderne*, Paris, 1964; G. MOREL, *Problèmes actuels de la religion*, Paris, 1968; H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*,

monografias sobre determinadas épocas². Esta lacuna é preenchida pela obra recente de G. MINOIS, que aqui se apresenta, sobre as

Paris, 1968; J. COLETTE (ed.), *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris, 1969; G. COTTIER, *Horizons de l'athéisme*, Paris, 1969; M. CORVEZ, *Dieu est-il mort?* Paris, 1970; J. DELHOMME, *L'impossible interrogation*, Paris, 1971; H. DESROCHES, *Les dieux révés*, Paris, 1972; CL. TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, 1972; CHR. CHABANIS, *Dieu existe-t-il? Non répondent*, Paris, 1973; E. BORNE, *Dieu n'est pas mort: essai sur l'athéisme contemporain*, Paris, 1974; J. NATHANSON, *La mort de Dieu: essai sur l'athéisme moderne*, Paris, 1975; **em língua alemã**: H. THIELICKE, *Der Nihilismus*, Tübingen, 1950; M. BUBER, *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953; H. U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, 1956; M. REDING, *Der politische Atheismus*, Graz/Wien/Köln, 1957; J. C. HROMADKA, *Evangelium für Atheisten*, Berlin, 1958; G. HEYDEN (ed.), *Vom Jenseits zum Diesseits, Wegweiser zum Atheismus*, Leipzig, 1959; H. PFEIL, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart*, Aschaffenburg, 1959; G. SIEGMUND, *Der Kampf um Gott*, Berlin, 1960²; TH. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 1962; H. R. MÜLLER-SCHWEFE, *Atheismus*, Stuttgart, 1962; J. B. LOTZ, *Der heutige Atheismus*, Kevelaer, 1964; W. GENT, *Untersuchungen zum Problem des Atheismus, Ein Beitrag zur weltanschaulichen Situation unserer Zeit*, Hildesheim, 1964; P. TILICH, *Die verlorene Dimension*, Hamburg, 1966; E. OBENDIEK, *Was ist Atheismus?* Wuppertal-Barmen, 1967; DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten, 1968; L. KLEIN (ed.), *Der moderne Atheismus*, München, 1970; E. CORETH, J. B. LOTZ (ed.), *Atheismus kritisch betrachtet*, München / Freiburg, 1971; AA.VV., *Gott-Frage und moderner Atheismus*, Regensburg, 1972; E. BISER, *Theologie und Atheismus*, München, 1972; E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, 1973; H. LÜBBE, H.-M. SASS, *Atheismus in der Diskussion*, München, 1975; W. KERN, *Atheismus - Marxismus - Christentum: Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck, 1976; E. JUNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977; **em italiano**: AA.VV., *Il problema dell'ateismo*, Brescia, 1962; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964; AA.VV., *Psicologia dell'ateismo*, Roma, 1967; AA.VV., *Dio è morto? Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna*, Roma, 1967 [*Deus está morto: religião e ateismo num mundo em mutação*, Petrópolis, 1970]; R. SPIAZZI, *Ateismo e religione nel mondo contemporaneo*, Roma, 1968; AA.VV., *L'ateismo sfida ai cristiani*, Milano, 1969; G. GIRARDI, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze, 1969; AA.VV., *L'ateismo contemporaneo*, Torino, 1969; P. PAVAN, *L'ateismo di massa in prospettiva storica*, Roma, 1972; **em inglês**: B. RUSSELL, *Why I am not a Christian and other Essays on Religion and Related Subjects*, London, 1957; A. MAC INTYRE, P. RICOEUR, *The Religious Significance of Atheism*, New York, 1969; W. J. O'MALLEY, *The Roots of Unbelief: in Defense of Everything*, New York, 1976; ST. R. SUTHERLAND, *Atheism and the Rejection of God*, Oxford, 1977, bem como os teólogos da Teologia da "morte de Deus": G. VAHANIAN, *The Death of God: the Culture of our Post-Christian Era*, New York, 1961; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York, 1961; P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963; T. J. ALTIZER, W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, New York, 1966; TH. W. OGLETREE, *The "Death of God" Controversy*, New York, 1966; L. DEWART, *The Future of Belief*, New York, 1966; **em espanhol**: E. COLOMER (ed.): *Ateismo en nuestro tiempo*, Barcelona, 1967. A Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM) também publicou na época um estudo sobre o assunto: *Dios: problema de la no-creencia en América Latina*, Docum. CELAM n.17, 1974.

² Por exemplo: FR. BERRIOT, *Athéismes et athéistes en France au XVIIe siècle*, Paris, 1976; R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976. Entre as poucas obras históricas de caráter geral, recordamos os resumos de: J. THROWER, *A Short History of Western Atheism*, 1971 [*Breve História do Ateísmo Ocidental*, Lisboa, 1982] e H. M. BARTH, *Atheismus: Geschichte und Begriff*, München, 1973. Muito instrutivo é o artigo "Atheismus" (vários autores) na *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin/New York, 1979. Os dois valiosos volumes de C. FABRO,

manifestações de ateísmo ao longo da civilização ocidental, desde suas origens na antiguidade greco-romana até a atualidade pós-moderna³. O aparente desinteresse atual pelo tema, manifestado na queda da produção literária explícita, não deve iludir. É verdade que, como mostrará o A., o ateísmo já não precisa reivindicar ruidosamente seu lugar na sociedade, nem mesmo formular-se como tal. Precisamente porque se tornou normal, não desperta mais a atenção. Longe de constituir uma fraqueza, este eclipse do ateísmo professado revela ao observador lúcido o seu influxo decisivo no mundo contemporâneo. Como atitude existencial, ele é dominante e constitui mesmo a marca da cultura de matriz ocidental que adquire hoje dimensões planetárias. Esta é uma das teses do livro.

Credenciado por seus numerosos estudos sobretudo no campo da história religiosa européia⁴, o A. caracteriza com precisão as várias fases da história do ateísmo num relato vigoroso, revelador de profunda erudição, mas, ao mesmo tempo, atraente e acessível. Depois de definir num capítulo preliminar o enfoque de sua pesquisa (27-33) e de referir-se sumariamente à componente atéia de outras culturas (34-38), situa a descrença e sua evolução nos diversos contextos socioculturais que a condicionam. O interesse do livro não reside, com efeito, apenas na imponente massa de informações, mas também na perspectiva teórica que enquadra a análise do fenômeno. O ateísmo é definido, em função da religião, como toda forma de descrença existencial ou intelectual num Deus ou em deuses de caráter pessoal que se ocupam com o destino humano. Caem assim no âmbito da investigação não só a recusa de qualquer absoluto divino, mas também o deísmo, o panteísmo, a indiferença religiosa e as atitudes supersticiosas que se desviam dos padrões religiosos estabelecidos (16). Aliás, ao lado da negação dogmática de Deus, a descrença se apresenta também como dúvida cética a respeito de sua existência e como reconhecimento agnóstico da impossibilidade de responder racionalmente a esta questão (557-559). Na verdade, o ateísmo, para o A., não se esgota na pura negação, antes, como alternativa positiva ao teísmo, consiste em crer que o ser humano, e não Deus, dá o sentido último à realidade no seu conjunto (13).

Estas duas maneiras fundamentais de compreensão do mundo não seriam, porém, fenômenos originários, já que só se manifestam a partir

Introduzione all'ateismo moderno, Roma, 1964, não são uma história do ateísmo como fenômeno cultural, mas apenas dos sistemas filosóficos ateus. Menos confiável é a obra imponente do historiador marxista H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 5 vol., Berlin, 1966-86, não citada aliás por Minois.

³ *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris: Fayard, 1998, 671 pp.

⁴ Por exemplo: *Le Confesseur du roi. Les directeurs de conscience de la monarchie française* (1988); *L'Église et la Science. Histoire d'un malentendu*, 2 vol. (1990/91); *Histoire religieuse de la Bretagne* (1991); *Histoire de l'enfer* (1994); *L'Église et la Guerre. De la Bible à l'ère atomique* (1994); *Le Diable* (1998).

da emergência da razão e da consciência de si, própria da fase histórica da evolução da humanidade. No seu estágio primitivo, totalmente imerso no seu mundo, o ser humano experimenta o sagrado como aquilo que se convencionou chamar de “mana”, isto é, uma força imaterial e ativa difusa em todos os objetos (22-24). Mas esta consciência mítica original – explica o A. inspirando-se em G. Gusdorf – não é nem religiosa nem atéia. A mentalidade do homem pré-histórico é propriamente monista, enquanto não distingue entre natural e sobrenatural, profano e sagrado, e, portanto, não comporta nem a fé nem a descrença. O homem primitivo vive no sagrado, mas é um sagrado puramente sentido, não pensado (25). A religião nasce propriamente com a conceitualização do mito. Ela não é senão um meio, entre outros, de satisfazer ao desejo utópico de regressar à consciência mítica (26). Com efeito, a mentalidade mítica é substituída por duas atitudes básicas, opostas, mas complementares e freqüentemente mescladas: a atitude religiosa e a mágico-supersticiosa (24). A magia, como utilização das forças impessoais da própria natureza, seria precursora da visão atéia do mundo, ao passo que a religião se desenvolveria a partir da personalização destas forças misteriosas (27-32).

Deixando por enquanto de lado a análise do parentesco surpreendente que o A. descobre entre superstição e ateísmo — na verdade o ateísmo prático —, podemos admitir, como opção puramente terminológica, embora contrária ao uso comum dos especialistas, a dissociação que ele introduz entre “religião” e “sagrado”, reservando o primeiro termo à crença num Deus ou em deuses de caráter pessoal, capazes de intervir no mundo humano. Inaceitável, ao contrário, é considerar apenas a consciência mítica, e não a relação para com uma realidade superior — chame-se ou não de “religião” tal relação —, como uma estrutura fundamental do espírito humano. É verdade que não se pode afirmar ou negar o caráter estrutural da relação ao divino à base da mera pesquisa histórica ou etnológica. Nem tem sentido atribuir ao primitivo uma idéia de Deus elaborada de acordo com categorias de que ele absolutamente não dispõe. Neste sentido, a tese do monoteísmo original foi justamente abandonada. Nem por isso a relação com o sagrado permanece no nível da pura vivência indiferenciada, como quer o A. De fato, como notam M. Eliade — citado aliás no livro — e outros muitos pesquisadores, ao lado da crença em forças imanentes à natureza, é muito generalizado entre os povos mais arcaicos o reconhecimento de um ser supremo, distante da existência humana (“*deus otiosus*”), do qual, entretanto, ela depende em última instância⁵. Ple-

⁵ Pelas citações que faz, o A. leva a crer que Eliade partilha a sua opinião a respeito da oposição entre consciência mítica e religião, quando na verdade o grande historiador das religiões mantém constantemente a tese do “*homo religiosus*”, isto é, “que a religiosidade constitui uma estrutura última da consciência” (cf. *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, p.10).

namente aceitável parece, ao contrário, a outra tese do A., isto é, a correlação estabelecida entre a afirmação e a negação de um poder divino transcendente como duas respostas pessoais sempre possíveis à interpelação que a realidade no seu conjunto dirige ao espírito humano. Esta posição leva o A. a rejeitar uma concepção linear, segundo a qual a evolução progressiva do ateísmo levaria fatalmente a seu completo triunfo. Diversamente dosadas de acordo com os diferentes fatores socioculturais, estas duas atitudes, religião e ateísmo, vão manifestar-se ao longo de toda a história do Ocidente (32-33).

Certamente a descrença em sociedades profundamente religiosas, observa o A. ao tratar da civilização greco-romana, não pode exibir os mesmos traços do ateísmo moderno (67). Esta observação permite-lhe justificar a atribuição deste rótulo a várias manifestações do pensamento antigo (por exemplo, o epicurismo). É, porém, pelo menos discutível, à luz da historiografia atual, definir globalmente como panteísmo materialista com propensão para o ateísmo o pensamento dos pré-socráticos (39-42), sem sequer referir-se à obra clássica de W. Jaeger *"A Teologia dos primeiros pensadores gregos"* (1964) e aos intérpretes mais recentes deste pensamento. Quanto à Idade Média europeia, beneficiado pelos estudos revisionistas de vários autores sobre a filosofia e a religiosidade desta época, o A. questiona a imagem de uma civilização monoliticamente religiosa e cristã, reunindo numerosos indícios de descrença nas idéias e nas atitudes do homem medieval (68-70). Com maior razão, nos dois capítulos dedicados à Renascença, contestando a tese de Lucien Febvre (107-110), vê este período de efervescência religiosa marcado também por uma dúvida radical e pela grande tentação de ateísmo (151). Três capítulos são consagrados às duas crises da consciência europeia, que caracterizam, segundo o A., o início e o fim do século XVII, e outros quatro reservados ao século XVIII, sob a epígrafe de "século incrédulo". Trata-se, sem dúvida, do ponto alto da sua exposição, o terreno onde ele se movimenta mais à vontade. Com precisão e luxo de pormenores, oferece, diretamente ou através do testemunho cada vez mais alarmado dos defensores da fé, um quadro brilhante do avanço da descrença na figura, por exemplo, dos "espíritos fortes", dos "libertinos", dos "livre pensadores" e dos "filósofos", deístas ou ateus, encobertos e confessos. Não cabe aqui resumir nem muito menos discutir as interpretações e juízos propostos. Baste observar que é nesta parte da obra que melhor se evidencia como o horizonte da investigação do A. se reduz praticamente à França. Não que os representantes da descrença na Inglaterra, Alemanha e Itália, sejam simplesmente ignorados. Mas o eixo interpretativo da história se apoia sobre a realidade francesa, à qual pertencem maciçamente os dados arrolados. O A. reconhece que o centro de gravidade da descrença na Europa se deslocou, no início do

século XVIII, da França para a Inglaterra (281). Mas seu relato não leva em conta este fato. Mais problemática, sob este e outros aspectos, é a apresentação do século XIX. Perfeitamente justificada é sua descrição em dois capítulos dos avanços da descristianização na sociedade francesa, embora este processo não seja exemplar para toda a Europa ocidental. Surpreende, porém, a omissão, no capítulo dedicado aos sistemas ou ideologias da morte de Deus, do ateísmo científico, cujo influxo na perda da fé das pessoas cultas foi certamente superior ao da crítica histórica e dos sistemas filosóficos mais sofisticados, que atraem a atenção do A. A polêmica deflagrada na Inglaterra em torno da obra de Darwin sobre a origem das espécies não encontra eco no livro, nem tampouco o papel de E. Haeckel no combate às idéias criacionistas através da difusão do seu monismo evolucionista. Ambos são apenas citados de passagem. Evidentemente o A. é forçado a selecionar seu material à medida que se aproxima de nosso tempo.

É o que acontece ainda mais claramente a propósito do século XX, cuja atmosfera é, todavia, analisada com muita felicidade. São particularmente sugestivas as reflexões sobre a relação entre crença e descrença no mundo contemporâneo. Num ambiente de dúvida generalizada, tanto a fé como o ateísmo perderam os seus contornos definidos (519). Torna-se cada vez mais difícil justificar a distinção entre crente e não-crente, já que a referência a um “conteúdo” bem determinado da fé, pelo menos de fato, tende a desaparecer (573). O A. vê nesta atitude uma tentativa da Igreja de adaptar-se à nova forma de religiosidade, uma religiosidade sem credo, susceptível de uma infinidade de interpretações e expressões (574)⁶. Nem por isso a religião deixou de perder o seu papel social, constata ainda ele, referindo-se certamente às sociedades avançadas do Ocidente. É verdade que as religiões não morreram. Mas sua mensagem foi amplamente secularizada. Deus está cada vez menos presente no discurso religioso ou, se seu nome é invocado, é quase sempre de maneira formal, camuflando com uma torrente de palavras o vazio do pensamento e a indiferença do coração (585). Visa-se sobretudo a realização do ser humano, o equilíbrio interior, a busca de serenidade, a satisfação das necessidades vitais — seria preciso acrescentar no caso dos países pobres —, ou então um ideal de justiça, de solidariedade, de paz, num plano quase totalmente horizontal. Noutros contextos, a religião, de corte fundamentalista, é uma pura arma política, ou uma maneira de garantir a própria identidade numa sociedade em crise (593). Na

⁶ Que a situação da Igreja no Brasil corresponda em grande parte a este quadro, mostra, por exemplo, o artigo de VÍTOR G. FELLER: A Igreja que queremos para o novo milênio, *Revista Eclesiástica Brasileira* 234 (1999): 259-280, ao descrever “a experiência religiosa dos cristãos, hoje” (261-266) neste país.

medida em que ainda persiste, a religiosidade é praticamente uma religiosidade sem Deus, na qual se fala de sagrado, de sobrenatural, e até de divino, mas sempre no âmbito da pura imanência (579)⁷. De fato, o A. qualifica de ilusório o tão propalado retorno do “religioso”. Os assim chamados “novos movimentos religiosos” não têm como reivindicar este nome, a não ser que se dê à categoria de religião uma extensão tal que recobrirá quase qualquer coisa (584). A nebulosa místico-esotérica não pode, portanto, ser considerada como uma recomposição verdadeiramente religiosa da religiosidade difusa que não cessa de desenvolver-se. Ela corresponde a uma decomposição do religioso em favor do puramente mágico com tinturas paracientíficas, do psicológico, de um humanismo recauchutado (575). O acento é posto sobre a transformação do próprio eu por técnicas psicocorporais que visam a realização de uma felicidade terrena (574). É lícito perguntar se estas crenças paralelas não são de fato um ateísmo disfarçado (585)⁸.

O ateísmo professado, comenta o A., passa pela mesma evolução que as grandes religiões contra as quais ele apareceu e que foram durante muito tempo a sua razão de ser. Com a decomposição da religião tradicional, o ateu sente menos necessidade de definir-se como tal e a descrença tende a dissolver-se num conjunto humanista mais vasto (570). O A. constata, como muitos teólogos e sociólogos da religião, que a própria questão da existência de Deus, sem ter sido resolvida, tornou-se secundária para o homem da civilização pós-industrial (572). O ateísmo banalizou-se, convertendo-se no horizonte neutro da existência. Este ateísmo tranqüilo, sinônimo de indiferença religiosa, já não se pensa como tal (578). A civilização do ano 2.000 é atéia sim, já que o conteúdo do discurso, mesmo quando ainda se fala de Deus, não é mais religioso, mas político, econômico, sociológico, psicológico (594). Não se trata, porém, do ateísmo racional, sonhado por muitos, que traria ordem e progresso à humanidade. De fato, a desintegração da razão não favoreceu nem as religiões, nem o ateísmo teórico, enquanto visão do mundo no qual o próprio ser humano autojustifica a

⁷ Diagnóstico sombrio, que, entretanto, não deve surpreender quem afirma a transcendência de Deus e do destino humano. É verdade que o A. não parece dar-se conta da dialética entre imanência e transcendência, peculiar à fé cristã. Todavia, o fato de que no passado a transcendência tenha sido com frequência exagerada não justifica minimizar as conseqüências da atual ruptura do equilíbrio em favor de uma visão cada vez mais aut centrada da existência.

⁸ Não se trata portanto simplesmente de uma religiosidade nova, individual, desinstitucionalizada, sem referência às religiões organizadas, mas de uma falsa religiosidade, irracional e sobretudo egocêntrica, voltada para um pseudo-sagrado, já que contrasta com a característica essencial da experiência do sagrado, enquanto extática, isto é, tendente a arrebatá-la a pessoa para fora de si e de seus interesses, abalando todas as suas seguranças.

sua existência e a do conjunto do universo. O que se constata é um ateísmo que renunciou a pensar o sentido global da existência, descrente da razão, voltado simplesmente para o imediatamente gratificante: um ateísmo que não pronuncia seu nome, conquistador sem o querer, sem premeditação, e sem mesmo ter consciência da sua força. Foi desta maneira insidiosa — sublinha o A. — que a descrença penetrou na sociedade contemporânea. Não por um confronto direto com a religião, como o que ocorreu no século XIX, mas por um processo interior à própria fé, que acabou por corroer o seu conteúdo transcendente, convertendo-a numa concha vazia. Nisso consiste a verdadeira vitória do ateísmo (593). Aos olhos do A., uma vitória de Pirro, pois equivale à derrota completa da razão. O sagrado, que alguns ainda se obstinam a ver por toda parte sob a forma de ídolos, não existe mais (593). Mesmo o homem que era visto como o sucessor de Deus, não ocupou seu lugar. Basta ver como ele é tratado, manipulado, martirizado, para convencer-se de que a humanidade não foi divinizada. No naufrágio generalizado dos valores, não resta senão um último sagrado: o eu. Tudo mais é instrumento para a realização da felicidade individual (594).

Este juízo impiedoso sobre a situação atual da humanidade no seu conjunto — já que a cultura ocidental assume cada vez mais amplitude planetária — decorre de uma determinada concepção da razão humana, que fundamenta o significado que o A. atribui tanto ao ateísmo como à religião. Esta posição é explicitada no início do livro numa hipótese de trabalho, que seria comprovada pela investigação histórica (32-34). Ele estabelece uma gradação das posições irreligiosas de caráter especulativo, à luz de seu distanciamento em relação à afirmação do divino singular ou plural, mas de caráter pessoal e ocupado com o destino humano, própria da sua noção de religião. Deísmo, panteísmo, negação de qualquer absoluto divino, isto é, ateísmo propriamente dito, são as etapas, mais lógicas do que cronológicas, deste processo (29). Por outro lado, no plano existencial, a descrença em relação ao Deus das religiões estabelecidas se manifesta sucessivamente como seita, como esoterismo e, por último, como ateísmo prático (30-32). As distinções no terreno teórico obedecem a um processo ascendente de racionalização, que leva da negação do Deus-providência da religião positiva e revelada (deísmo) à supressão de sua transcendência (panteísmo) e, finalmente, à recusa de qualquer princípio divino (ateísmo). Mais original, mas também mais problemática, à primeira vista, é a concepção do processo de degradação da religião em direção ao ateísmo prático e ao indiferentismo, processo este caracterizado, segundo o A., por um crescente irracionalismo. Na mentalidade de seita ele vê a recusa de aceitar os dogmas fundamentais das grandes religiões em função da adesão cega à fé proposta por uma personalidade carismática, que garante automaticamente a salvação

eterna dos eleitos. O caráter supersticioso e mágico se acentua no ocultismo. A crença se orienta então para a realização terrena através da captação de forças naturais e sobrenaturais. Quando o aspecto prático se torna exclusivo, sem expressão sistemática no plano conceitual e sem referência a qualquer sobrenatural, a atitude supersticiosa, totalmente secularizada, desemboca na mentalidade materialista do ateísmo prático. Nele a pessoa abdica a qualquer reflexão sobre o sentido global da existência. São portanto seis formas de descrença, tendo como extremos o ateísmo teórico e a indiferença religiosa. Como pólos contrários, os dois tipos de ateísmo, teórico e prático, teriam sua semelhança no distanciamento máximo da atitude religiosa e sua diferença radical no qualificador positivo ou negativo da racionalidade de tais atitudes (33). A religião se encontra no centro deste espectro de posições, como limite entre as tendências para maior ou menor racionalidade. Ela mesma pode libertar-se dos resquícios de superstição e magia à medida que encontra o equilíbrio entre fé e razão, ou perder a sua coerência quando recai no fideísmo irracional (26.28-29).

Reconhecendo muito embora o caráter esquemático e simplificador desta classificação, o A. constata na história da civilização ocidental a alternância entre quatro períodos de predominância da racionalidade e quatro de prevalência de atitudes irracionais (589-592). Nos primeiros, a confiança na capacidade da razão humana de atingir a verdade leva tanto a sistemas religiosos bem estruturados do ponto de vista dogmático e de orientação da práxis, como a correntes de ateísmo teórico que oferecem uma reflexão intelectual sobre o universo. São débeis então as manifestações de ateísmo prático. Nos períodos de prevalência do sentimento, a desconfiança na capacidade da razão provoca a proliferação de crenças extravagantes, heteróclitas, de tipo esotérico e paracientífico, com progresso do ateísmo prático e da indiferença religiosa. Assim, na antigüidade clássica a racionalidade pagã manifesta-se ao mesmo tempo na religião greco-romana e nos sistemas de tendência crítica ou atéia (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), ao passo que, a partir do século I, o irracionalismo triunfa com as religiões de mistério e várias formas de superstição, fruto da inquietação com a salvação individual. A civilização cristã medieval produz, por um lado, a racionalidade escolástica com suas grandes sínteses teológicas, contrastadas, porém, por correntes racionalistas em conflito com a fé. Por outro lado, o irracionalismo do fim da Idade Média e da Renascença, expresso respectivamente no nominalismo, que proclama a incapacidade da razão de captar o real, e no humanismo pagão, gera uma série de crises da consciência cristã, bem como o recrutamento do esoterismo e a descrença como atitude vivida. Nos séculos XVII e XVIII a racionalidade cartesiana é utilizada, tanto pela religião quanto pelo ateísmo, como instrumento seja para a racionalização do dogma,

seja para sua contestação pelos libertinos e pelos filósofos da Ilustração. Deste confronto entre razão religiosa e razão atéia surge o irracionalismo romântico, no período que vai da Revolução francesa a mais ou menos 1830, durante o qual tanto a crença como a descrença buscam novas formas de expressão fora do campo da razão. Esta, contudo, volta a impor-se no século XIX, caracterizado pela predominância da racionalidade científica, que promove uma visão do mundo materialista e atéia. O catolicismo, por sua vez, renovado pela síntese entre razão e fé, proposta pelo Concílio Vaticano I, recompacta o seu edifício doutrinal, tentando resistir à pressão montante da civilização da técnica e da sociedade secularizada. A partir, porém, das duas guerras mundiais, irrompe nova crise da razão, mais radical do que todas as precedentes, com o fim das certezas e a relativização de todos os valores.

A incapacidade do racionalismo, crente ou descrente, de fornecer uma explicação válida do mundo e sobretudo de oferecer valores culturais estáveis e críveis é responsável por esta situação, reconhece honestamente o A. (577). O homem do século XIX declarou a morte de Deus, acreditando poder substituí-lo. Mas dá-se conta no final do século XX que sua pretensão de criar um mundo perfeitamente racional fracassou. Deus, ao eclipsar-se, levou consigo o sentido do mundo, que o homem tenta em vão recuperar por um acúmulo de lógica, de técnica, de intelectualismo fragmentário, ocultando ou mesmo destruindo sob um monte de conhecimentos parcelados a ordem humana (587). Constatação lúcida, juízo severo acerca da crise espiritual do nosso tempo, substancialmente aceitáveis, aliás. Como única porta de saída entrevê o surgir de uma nova racionalidade, não meramente instrumental, capaz de criar novos valores, "novos deuses", no dizer de Durkheim, susceptíveis de reunir por algum tempo em torno de si a maioria da humanidade. A questão decisiva não seria, porém, conclui ele, se o século XXI será religioso ou ateu, mas se a humanidade terá ainda a vontade e os meios de inventar-se um futuro (594).

Esta conclusão, que relativiza a questão da atitude do ser humano diante de Deus, manifesta que o verdadeiro absoluto para o A. é a razão. Não se identificando nem com os que não fazem perguntas sobre o sentido global, por contentar-se com o uso instrumental da razão, nem com os que têm respostas prontas a esta pergunta, seja como crentes seja como ateus, coloca-se entre os que têm só perguntas, sem resposta (16). Trata-se, portanto, de uma posição agnóstica, fundada na experiência da incapacidade da razão humana de dar a resposta última que dela se espera. Esta certeza, pelo menos, isto é, a convicção no primado absoluto da razão, transparece ao longo de toda a obra. A religião é vista então como uma tentativa do espírito huma-

no de encontrar na fé numa realidade superior o sentido da existência (26). Por mais que tente harmonizar fé e razão comportará necessariamente um déficit de racionalidade (28). O ideal seria chegar a uma visão plenamente racional do mundo, na qual o ser humano assume definitivamente o desafio de explicar e ordenar o todo sem depender de um saber ou poder divinos. É justamente esta pretensão a um saber absoluto, necessariamente frustrada, como reconhece o A., mas não abandonada, que se mostra problemática. De acordo com ele na rejeição do fideísmo, não aceitamos sua atitude racionalista, que julga tanto a religião como as diversas formas de irreligiosidade pelo mesmo padrão absoluto de uma razão autônoma. É sugestiva a classificação da descrença em três tipos teóricos e outros tantos práticos segundo uma escala de maior racionalização ou irracionalismo. Insustentável, porém, é interpretar a religião, na sua acepção mais nobre e autêntica, como o ponto de equilíbrio entre estas duas tendências do espírito humano, mescla de razão e sentimento irracional. É verdade que a fé está exposta à deturpação pela via seja da racionalização seja da redução a um sentimento fideísta. Mas este processo degenerativo acontece precisamente à medida que ela perde o seu lugar próprio, isto é a sua dimensão supra-racional. A fé se articula com a razão e com o desejo de plenitude; mas não se reduz nem a uma nem a outra destas dimensões do espírito, nem à combinação de ambas. Situando-se num nível mais alto do espírito, para além da oposição entre racional e irracional, ela se justifica racionalmente à medida que a razão humana, consciente de sua incapacidade de dar uma resposta cabal à sua exigência de sentido total, reconhece que este sentido se oferece para além dela mesma como mistério absoluto e acolhe livremente a sua revelação. O Deus da fé não é portanto a resposta que o espírito humano dá às suas perguntas e inquietações, pois isso significaria reduzi-lo à medida do próprio espírito. Este é que é resposta, consciente ou inconsciente, positiva ou negativa, como consentimento ou recusa, a um apelo à superação de si mesmo na acolhida da verdade e do amor transcendentais, que fundamentam o seu dinamismo e realizam a sua aspiração à plenitude na comunhão. Não se trata, portanto, de desvalorizar de qualquer modo a razão humana, mas, ao contrário, de afirmá-la na grandeza de sua vocação enquanto abertura ao infinito.

Rica na sua informação e nas análises de detalhe, a obra de G. Minois tem assim o mérito suplementar de ultrapassar os limites de uma simples história do ateísmo, ao apontar para a questão decisiva do seu significado, como realidade humana, que é, aliás, o desafio fundamental com que se depara hoje a própria humanidade. Ainda que tenda para a descrença, rendendo-se diante do mistério da existência, a honestidade de seu questionamento e a lucidez de suas observações

dão certamente o que pensar justamente a quem crê. As preocupações do A. vêm confirmar, por outro lado, a oportunidade da recente encíclica *Fides et Ratio* do Papa João Paulo II. Rejeitando igualmente o fideísmo e o racionalismo, o texto pontifício manifesta vigorosamente o apreço da Igreja pela razão humana, na sua verdade plena, enquanto abertura para um sentido transcendente, acolhido na fé. Esta concepção alternativa da dignidade da razão deveria, por sua vez, fazer pensar a quem não crê.

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG