

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

MATHEUS COSTA E COSTA

**DA RELIGIÃO TUTELAR AO PSEUDO-SERVIÇO: uma contraposição entre a
concepção de autonomia em Kant e o fundamentalismo religioso.**

São Luís - MA

2022

MATHEUS COSTA E COSTA

**DA RELIGIÃO TUTELAR AO PSEUDO-SERVIÇO: uma contraposição entre a
concepção de autonomia em Kant e o fundamentalismo religioso**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da
Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção de
título de Mestre em Cultura e Sociedade

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Zilmara de Jesus Viana de
Carvalho

São Luís - MA

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Matheus Costa e.

DA RELIGIÃO TUTELAR AO PSEUDO-SERVIÇO : uma
contraposição entre a concepção de autonomia em Kant e o
fundamentalismo religioso / Matheus Costa e Costa. - 2022.
82 p.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís - MA, 2022.

1. Autonomia. 2. Fundamentalismo. 3. Kant. 4.
Religião. 5. Tolerância. I. Carvalho, Zilmara de Jesus
Viana de. II. Título.

MATHEUS COSTA E COSTA

**DA RELIGIÃO TUTELAR AO PSEUDO-SERVIÇO: uma contraposição entre a
concepção de autonomia em Kant e o fundamentalismo religioso**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da
Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção de
título de Mestre em Cultura e Sociedade

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Zilmara de Jesus Viana de
Carvalho

Aprovado em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Zilmara de Jesus Viana de Carvalho - UFMA

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas - UFMA

Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida - UENF

Dedico este trabalho aos meus pais, Maria Raimunda e Francisco de Assis , aos meus irmãos Aurea Raquel e Isaias, e aos meus sobrinhos, Ana Beatriz, Any Sofia e Benjamin Emanuel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por até aqui ter me sustentado, e à minha família pelo amor e apoio que me dão continuamente, e foram muito importantes para a conclusão desta pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, pela sua orientação, e incentivo, por quem tenho grande admiração e desde a graduação vem me acompanhando, apoiando e me orientando nessa jornada acadêmica, e sou muito grato pela amizade e carinho.

Aos meus colegas de classe, em especial a Rayssa Marchão Araújo, que mais que uma colega de classe, é uma amiga, que esteve sempre comigo me incentivando e apoiando desde a graduação, bem como, durante o processo seletivo e todo mestrado.

Aos professores, Prof. Dr. Flavio Luiz de Castro Freiras que tive a oportunidade de ser aluno no mestrado e Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida, de quem fui aluno no bacharelado em teologia, agradeço a ambos pelas suas gentileza e sugestões que foram essenciais ao desenvolvimento deste texto, e por aceitarem de bom grado compor a minha banca de avaliação.

Agradeço também a FAPEMA pelo financiamento desta pesquisa.

Ah, quanta vez, na hora suave
Em que me esqueço,
Vejo passar um voo de ave
E me entristeço!

Porque é ligeiro, leve, certo
No ar de amavio?
Porque vai sob o céu aberto
Sem um desvio?

Porque ter asas simboliza
A liberdade
Que a vida nega e a alma precisa?
Sei que me invade

Um horror de me ter que cobre
Como uma cheia
Meu coração, e entorna sobre
Minha alma alheia

Um desejo, não de ser ave,
Mas de poder
Ter não sei quê do voo suave
Dentro em meu ser.

Fernando Pessoa

RESUMO

A presente dissertação de mestrado trata-se de um exame do fundamentalismo religioso, mais especificamente do fundamentalismo cristão protestante, e de como este pode portar-se como um obstáculo à autonomia. A reivindicação de autonomia e, conseqüentemente, do exercício do pensar em matéria de religião não é uma prerrogativa exclusiva da contemporaneidade, no século XVIII, o filósofo alemão Immanuel Kant, desenvolvera não apenas uma defesa do pensar autônomo, como também várias críticas a âmbitos diversos, dentre eles o religioso, que agiam de modo tutelar, incentivando o que ele chamou de menoridade. De modo geral, no século XVIII a religião foi duramente criticada, tendo isso em vista, analisou-se a crítica dirigida à religião no período Iluminista, objetivando compreender o que naquele contexto propicia essa posição, centrando, para tanto, a análise no pensamento kantiano. Visando demonstrar que a relação entre a religião e pensar não são incompatíveis, tanto que a religião em Kant está absolutamente ligada à moral sendo esta a essência da religião para o filósofo, o que equivale, por sua vez, compreender a religião como pertencente a esfera do pensamento, isto é, a esfera do pensar autônomo. Nesse aspecto, no que concerne ao tema da religião, este foi trabalhado por Kant sobretudo na obra “A religião nos limites da simples razão”, e nesta pesquisa, deu-se um enfoque principalmente aos conceitos de religião tutelar e pseudo-serviço, trabalhados na quarta parte da referida obra, buscando analisar como uma igreja de caráter estatutário, pode constituir-se tutora dos indivíduos e promotora de heteronomia, o que levaria, por conseguinte, a uma religião não apenas exemplar do que seria uma menoridade, mas sendo ela mesma promotora de perpetuação da menoridade. Destarte, à luz disso, visou-se compreender como o fundamentalismo religioso cristão, pode portar-se como um agente de heteronomia, e como tal movimento poderia ser compreendido como um entrave a autonomia defendida por Kant.

Palavras-chave: Autonomia; Fundamentalismo; Kant; Religião; Tolerância.

ABSTRACT

This master's degree dissertation is an analysis of religious fundamentalism, specifically Christian Protestantism fundamentalism, and how this can become an obstacle to autonomy. Autonomy revindication and thinking of religion is not only a discussion these days but in the 18th century, Immanuel Kant, a German philosopher, developed, not only a defense of the autonomy thinking but also had made several critics to different ranges, including the religious one, which acted in a tutelar way, motivating what he called minority. Altogether, religion was highly criticized, therefore, it was considered the criticism directed at the Enlightenment Period, looking for an understanding of what, in that context, promotes this position, focusing on the Kantian thinking. To illustrate that the relationship between religion and thinking is not incompatible, that's why religion in Kant is related to morals which are the essence of religion to the philosopher, which leads to comprehending it as something intrinsic to the thinking field, that is, the field of autonomous thinking. This aspect, regarding the religious theme, was explained in his work "Religion within the Bounds of Bare Reason", and this research has mainly focused on tutelar religion concepts and pseudo-service expounded in the fourth part of that work, searching for how a statutory church, can establish itself as a tutor of individuals and promotes heteronomy, which conduces, consequently, to a religion not only an example of what would be a minority but also promotes itself the perpetuation of the minority. Thus, the aim is to comprehend how Christian religious fundamentalism can behave like an agent of heteronomy and how this movement could be understood as an obstacle to the autonomy defended by Kant.

Keywords: Autonomy; Fundamentalism; Kant; Religion; Tolerance.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	9
2. RELIGIÃO E AUTONOMIA NO SÉCULO DAS LUZES.....	13
2.1. ILUMINISMO E RELIGIÃO.....	16
2.2. O PENSAMENTO ILUMINISTA e tolerância.....	19
2.2.1. Tolerância em Pierre Bayle.....	20
2.2.2. Tolerância em Locke.....	21
2.2.3. Tolerância em Voltaire	23
2.3. ESCLARECIMENTO KANTIANO	25
2.4. MORAL E AUTONOMIA EM KANT.....	29
3. KANT E A RELIGIÃO.....	34
3.1. O CONTEXTO DOS ESCRITOS KANTIANOS SOBRE RELIGIÃO	34
3.2. IDEIA DE RELIGIÃO EM KANT	36
3.2.1. Deus e a Religião Moral.....	39
3.3. CRÍTICA AO PSEUDO-SERVIÇO.....	43
3.4. DO ILUMINISMO AO LIBERALISMO TEOLÓGICO.....	49
4. O FUNDAMENTALISMO COMO UMA CONTRAPOSIÇÃO A AUTONOMIA.....	54
4.1. O FUNDAMENTALISMO CRISTÃO	58
4.1.1. Pré-milenarismo	62
4.1.2. Leitura Fundamentalista.....	64
4.2. FUNDAMENTALISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.....	68
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	78

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação visa analisar o tema autonomia kantiana em contraste ao fundamentalismo religioso, ciente de que o fundamentalismo é um conceito que se inflacionou e é atualmente empregado para diversas religiões além do cristianismo, sobretudo as religiões monoteístas, assim como, para caracterizar grupos conservadores no espaço político. Tendo isso em vista, será apresentado o conceito do fundamentalismo dando destaque, sobretudo, ao fundamentalismo religioso cristão protestante oriundo dos Estados Unidos, o qual exerceu grande influência no Brasil. Todavia, há de se ressaltar que, visando uma melhor compreensão do leitor, a presente pesquisa aborda inicialmente a religião a partir da perspectiva do pensamento do período iluminista e do filósofo alemão, do período iluminista, Immanuel Kant. A de se ressaltar que a ilustração é o movimento diretamente ligado aos ideais da modernidade e que em certa medida influencia a teologia desenvolvida na Europa do século XX, conhecida como liberalismo teológico, isto posto, vale ressaltar, ser justamente em razão do surgimento da modernidade científica e do liberalismo teológico, que o fundamentalismo protestante norte-americano, nasce, na tentativa de ser uma resposta a eles, indo na direção oposta, negando a crítica moderna e as novas teorias científicas, a vista disso, buscaram elencar verdades que segundo eles seriam os fundamentos da sua fé, e dos quais não poderiam ser refutados.

Nesse sentido, objetiva-se nesta pesquisa demonstrar como o fundamentalismo cristão protestante de origem norte-americana é antes de tudo um movimento que se contrapõe aos ideais cientificistas da modernidade, que em certa medida puseram a prova verdades que outrora eram consideradas inabaláveis. Se por um lado o liberalismo teológico, que fora diretamente influenciado pelas ideias do Iluminismo, buscando se amoldar à modernidade, centrando-se nas temáticas de fé e história, o fundamentalismo, por outro lado, observava no liberalismo teológico, e especialmente na modernidade, um perigo para a fé cristã, sendo, deste modo, necessário combatê-los, fixando fundamentos que não poderiam ser questionados.

Não sem razão isso ocorre, considerando que durante o Iluminismo, críticas incisivas às posições religiosas, alijadoras da capacidade de pensar dos homens, são feitas no âmbito da religião trabalhada por Kant, sobretudo na obra “A religião nos limites da simples razão”, críticas que podem permitir repensar posturas impositivas, leituras ortodoxas, em última análise, alertar para o perigo de uma fé cega proveniente de uma razão inativa, terreno, que se nos afigura como fecundo para o florescimento do fundamentalismo. Sendo assim, objetiva-se

dar especial atenção aos conceitos de região tutelar e pseudo-serviço trabalhados na quarta parte da referida obra kantiana. Buscando compreender como a religião pode constituir-se tutora dos indivíduos e promotora de heteronomia, opondo-se, assim, ao princípio de autonomia. Deste modo, a religião assumiria o papel de tutela dos seres humanos, impedindo a possibilidade de um esclarecimento e perpetuando a condição de menoridade.

Tendo isso em vista, pretende-se analisar o fundamentalismo religioso, que tem como um de seus princípios a interpretação literalista dos textos bíblicos, e um aparente caráter estatutário. Nessa perspectiva, poder-se-ia perguntar se seria o fundamentalismo religioso, visto a partir de uma leitura kantiana, um movimento de caráter tutelar, mantenedor da permanência do indivíduo na condição da menoridade, ou seja, do não pensar por si. Ademais, considerando esse aspecto tutelar, faz-se também pertinente questionar se a interpretação literalista da bíblia, feita pelo movimento fundamentalista, e que não analisa os contextos sócio-históricos, poderia conduzir a um comportamento de intolerância.

Esta pesquisa analisará o pensamento de Kant acerca da autonomia em oposição a heteronomia do sujeito, com vistas a identificar no pensamento fundamentalista, característico das religiões monoteístas, a marca indelével do agir heterônomo, e que, à vista disso, acaba muitas vezes por ser promotor de violência, intolerância, e opositor do pensar autônomo, e isso diante do cenário de um mundo que se torna cada vez mais globalizado.

Para tanto, a pesquisa será desenvolvida de modo a focar inicialmente o movimento que ficou conhecido como Iluminismo, visando demonstrar a postura crítica deste para com tudo que se apresentava como entrave à emancipação humana via razão, como também a uma sociedade civilizada, em que a coexistência das liberdades fosse possível e passível de expressar-se de diferentes formas, inclusive por diferentes credos, mostrando que a religião é tomada, nesse sentido, como um dos mais fortes antagonistas. Além disso, pretendeu-se situar o pensamento de Kant, dentro desse contexto, como defensor ferrenho do esclarecimento, tal como da autonomia. Em sequência, dissertou-se acerca da concepção kantiana de religião, onde o filósofo desenvolveu seu pensamento no que concerne a religião de forma mais detalhada na obra “A Religião nos limites da simples razão”, onde discorre sobre as concepções de: religião tutelar, pseudo-serviço e clericalismo. Deste modo, buscamos analisar a tensão existente entre a filosofia kantiana sobre a religião, com as características apresentadas pelo fundamentalismo religioso cristão protestante que surgiu na América do Norte, perguntamos: em que medida o

fundamentalismo religioso se apresenta como um obstáculo para o agir autônomo apregoado pelo sistema do filósofo iluminista, alemão, Immanuel Kant?

Visando responder essas questões, ou ao menos ter uma dimensão maior da sua complexidade, estruturamos o trabalho da seguinte forma, de modo a criar uma linha de raciocínio coerente para o leitor que irá acompanhar esta discussão. Deste modo, o primeiro capítulo aborda a filosofia do século XVIII, com a finalidade de compreender o pensamento preponderante nesse período importante da humanidade, a importância dessa análise dá-se, primeiramente, para compreender a importância da autonomia no pensamento iluminista, e como se deu a crítica à religião nesse contexto, para tanto, fez-se necessário analisar um tema de grande relevo para esse período no que concerne a religião, a saber, a tolerância, deste modo analisamos o que alguns dos filósofos alocados nesse contexto falaram acerca da tolerância, em segundo lugar, para assimilar justamente o ambiente em que está inserido a reflexão kantiana, de modo a ter uma melhor compreensão da percepção do filósofo prussiano sobre a religião, que segundo este, teria espaço no campo da moralidade. Além disso, apresentamos a concepção kantiana de esclarecimento, autonomia e heteronomia, em razão de se tratar de conceitos muito importantes para compreender o sistema filosófico do autor e, de modo particular, sua percepção de uma religião, que tem por essência a moral.

No segundo capítulo, trabalhamos concepção kantiana de religião e, nesse sentido, apresentamos um pouco da biografia do filósofo com o propósito de uma melhor compreensão da sua filosofia da religião, bem como, a concepção que este tem de Deus, percepção essencial para entender a definição kantiana de religião e, assim, do propósito desta, por fim abordamos o tema da religião tutelar e o pseudo-serviço. De igual modo, apresentamos a concepção de liberalismo teológico, não como um sistema teológico, mas como um movimento que surgiu no protestantismo europeu do século XX, e foi diretamente influenciado pelo seu contexto histórico, a saber, a modernidade, enquanto estes abraçaram os ideais da modernidade, demonstrando que de maneira oposta, surge um movimento teológico sob a alcunha de fundamentalismo no seio protestante norte-americano, que de igual modo é fruto da modernidade, porém, buscando se opor a ela, por meio da fixação de fundamentos para a afirmação da sua fé, e avesso a qualquer categoria de crítica e questionamento.

No último capítulo a pesquisa enfatiza-se no tema do fundamentalismo religioso, mais especificamente o fundamentalismo que teve origem no protestantismo norte-americano, de modo a evidenciar à tensão existente entre o fundamentalismo religioso, e a autonomia

kantiana, enfatizando que, apesar de o fundamentalismo religioso concernir em um movimento que surgiu no século XX, ou seja, fruto de um contexto histórico específico, possui práticas que antagonizam com a concepção de religião pautada no pensar autônomo, tão defendidas pelo filósofo alemão Immanuel Kant já no século XVIII.

2. RELIGIÃO E AUTONOMIA NO SÉCULO DAS LUZES

O presente capítulo buscará compreender o que caracteriza o Iluminismo e porque há nele uma contraposição à religião, além disso, uma vez que, sendo Immanuel Kant um dos principais filósofos do Iluminismo, é imprescindível compreender o movimento em que o filósofo - principal foco da nossa pesquisa – está inserido.

Iluminismo, Ilustração ou o século das luzes, são três termos utilizados para denominar um mesmo movimento, ou seja, o movimento intelectual que se desenvolveu na Europa no século XVIII. Mais precisamente, esse movimento demarca a passagem da modernidade para a contemporaneidade, tendo início na Inglaterra no século XVII com John Locke como seu principal representante, e seu apogeu na França, no século seguinte.

Sem dúvidas esse foi um período com grande importância histórica, havendo muitos avanços no campo científico, assim como, no filosófico. A contribuição do pensamento iluminista reverbera até os dias atuais. D'Alembert, filósofo e matemático francês, ao descrever o período em que vivia, o século XVIII, afirmou que esse seria o século da filosofia por excelência. No entanto, foi Immanuel Kant, principal representante do Iluminismo alemão, quem provavelmente deu a principal e mais distintiva definição sobre o que representara esse movimento, o filósofo definiu o iluminismo como a saída do indivíduo de um estado de menoridade, isto é, de não emancipação, do qual este seria o culpado, se essa menoridade não for fruto de uma incapacidade de entendimento, mas sim da falta de coragem de servir-se de si mesmo sem o direcionamento de um outro. Assim sendo, Kant estava convidando os homens a saírem da condição de heterônomos, tutelados, em vista de uma emancipação do entendimento, e para obter essa autonomia seria necessário abandonar a preguiça e a covardia, a comodidade de ser menor, era imperativo ousar saber, ousar dar um passo a mais e servir-se do seu próprio entendimento. Logo, para o filósofo iluminista o esclarecimento seria um ato de coragem, que renunciava à facilidade de ser menor, em ganho da autonomia.

Deste modo, o assim reconhecido século das luzes tinha como o centro por excelência do seu pensamento a razão, e se desenvolveu a partir de uma valorização desta. A razão iluminista prometia conhecimento da natureza através da ciência, do aperfeiçoamento moral e da emancipação política. Essa razão seria uma só, presente em todo indivíduo pensante, isto é, presente em todos os seres humanos, uma vez ser a razão aqui pensada a partir de uma perspectiva universal. Nesse sentido, Cassirer (1992, p.23), em “A filosofia do iluminismo”, afirma: “O século XVIII está impregnado de uma fé na unidade e imutabilidade da razão. A

razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura. ”.

Assim, o iluminismo se destacou não apenas por uma valorização da razão, como também, por uma revalorização do homem como bem destacou Fortes (1985, p. 09):

O que caracteriza as luzes, o que além da valorização do homem já referida, é uma profunda crença na razão humana e nos seus poderes. Revalorizar o homem significa antes de tudo encará-lo como devendo tornar-se sujeito e dono do seu próprio destino, é esperar que cada homem, em princípio, pense por conta própria.

Por conseguinte, o pensar por si, demarcou uma importante característica da filosofia do iluminismo, isto é, o princípio da autonomia, que todos os homens devem buscar alcançar por meio da razão.¹ Diferentemente do século anterior a razão não é mais vista como a “região das verdades eternas”, ou a soma de ideias inatas, anteriores à experiência e que nos revelava a essência absoluta das coisas. No livro “Iluminismo” Francisco José Calazans Falcon (1994, p. 36), sintetiza essa diferença da razão iluminista em relação ao século anterior nos seguintes termos:

Entre o *racionalismo* dos grandes filósofos do século XVII (*Descartes, Spinoza, Leibniz*, entre outros) e o racionalismo das “Luzes” há continuidades e diferenças importantes. Para os iluministas a *razão* é alguma coisa ao mesmo tempo mais modesta e também mais ambiciosa do que o era para os grandes construtores de sistemas filosóficos do século anterior. Mais *modesta* porque os filósofos já não acreditavam numa razão definida como somatório ou síntese de ideias inatas reveladoras da essência absoluta do existente; mais *ambiciosa* porque, para os homens do *Iluminismo*, a razão está longe de ser uma espécie de herança – ela é sim uma aquisição possível. Portanto, em lugar de se construir uma espécie de tesouro, ou “banco de dados”, como diríamos hoje, a razão é uma força intelectual original cuja função maior é a de guiar o intelecto no caminho que o leva a verdade.

Em vista disso, no século XVIII essa razão é ressignificada ganhando agora o caráter, como que de uma capacidade humana. A ilustração compreendia o homem não mais a partir da sua relação com o divino, como acontecia na era cristã-medieval, mas, a partir da relação dos homens entre si, ou seja, as relações humanas não foram mais vistas a partir de uma perspectiva teocêntrica como o era no período medieval, a abordagem passou a centrar-se no âmbito

¹ De modo sucinto, pode-se dizer através de Sedgwick (2017, p. 219) que "de acordo com a teoria de Kant a autonomia se refere à capacidade da natureza racional de dar leis a si mesma". Essa noção é tão importante no pensamento kantiano que a própria dignidade humana, tratada como um valor incondicional, estará vinculada por ele na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1786), a capacidade universalmente legislante humana. Além disso, há que se observar que o princípio da autonomia em Kant é apresentado na crítica da razão prática em termos de contraposição à heteronomia, segundo o filósofo a natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência destes sob leis empiricamente condicionadas, portanto para a razão, é heteronomia. Por outro lado, a natureza superacessível desses seres racionais é a sua existência segundo leis que independem de uma condição empírica, seria, portanto, pertencente à autonomia da razão pura. Em a “*Fundamentação da Metafísica dos costumes*”, Kant afirma que a vontade autônoma é aquela que concede a si mesmo a sua lei. Deste modo, de acordo com Kant o princípio da autonomia é a característica da vontade que se submeteu livremente móbil.

antropológico. Na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798)*, Kant desenvolve um trabalho empírico de descrição do homem em sua individualidade e de suas relações com o coletivo, nesse sentido, já no prefácio do referido texto, afirma:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas. (KANT, 2006, p.17)

À vista disso, a razão iluminista é considerada como a instância capaz de emancipar o homem em relação à natureza através da ciência, mas também de um ponto de vista social, político e moral. A razão é associada ao aumento das luzes, do esclarecimento, isto é, o aumento dos conhecimentos, capaz de tirar o homem das trevas da ignorância, da superstição, do fanatismo, da preguiça e da covardia. Foi um movimento libertário que pretendia tirar os grilhões que prendiam os homens a qualquer tipo de servidão, seja ela religiosa, política ou moral. Contudo, vale ressaltar que segundo Immanuel Kant a menoridade em matéria religiosa seria a mais prejudicial e mais desonrosa de todas.

A defesa do pensar autônomo permeia todo o pensamento da filosofia iluminista, é basilar, o ponto de partida para pensar todas as questões subsequentes, autonomia, é o grande instrumento do Iluminismo. Nesse sentido, como asseverado por Todorov (2008), a defesa da autonomia, do pensar por si, é revolucionária e libertadora.

O princípio de autonomia revoluciona tanto a vida do indivíduo quanto a das sociedades. O combate pela liberdade de consciência, que deixa a cada um a escolha de sua religião, não é novo, mas deve ser perpetuamente recomeçado; ele se prolonga numa demanda de liberdade de opinião, de expressão, de publicação. Aceitar que o ser humano seja fonte de sua lei é também aceitá-lo por inteiro, tal como é, e não tal como deveria ser. (TODOROV, 2008, p.17)

São características fundamentais do Iluminismo, um uso crítico da razão, para que o homem seja capaz de se desvencilhar dos preconceitos morais, dos dogmas metafísicos e das superstições religiosas, bem como das tiranias políticas.

Dito isso, essa razão iluminista é fortemente inspirada pela física newtoniana. A física newtoniana procedia dos fatos ou fenômenos para as explicações, buscava compreender as relações que os fatos guardavam entre si, vale ressaltar, que o modelo newtoniano de razão

estava alinhado ao empirismo. Cassirer (1992) alerta para o fato de que a via newtoniana não era a da dedução², mas a da análise.

Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples fatos. É na direção inversa que se move o seu pensamento. Os fenômenos são o dado; os princípios, o que é preciso descobrir. (CASSIRER, 1992, p.25)

A partir de Newton o método experimental e a análise ganham destaque, e nesse sentido, a experiência e a análise começam a fazer parte do vocabulário filosófico e científico da Ilustração. No século XVIII, conforme Cassirer (1992), renunciou-se ao modo de dedução, de derivação e de explicação sistemática. A filosofia iluminista é crítica do espírito de sistema, aquele do qual se parte de uma regra ou princípio anterior aos fenômenos, e que permite deduzir destes a realidade, nesse sentido, repudiava qualquer sistema rígido, acabado e fechado de pensamento, “[...] o Iluminismo foi movimento de idéias, no sentido forte de um processo de constituição e acumulação de saber sempre renovado e sempre capaz de ser modificado até nos fundamentos” (GRESPLAN, 2003, p.15). Logo, um movimento posterior como o fundamentalismo religioso, que visa estabelecer fundamentos ou verdades que não poderiam ser questionadas, certamente entraria em confronto com o espírito iluminista, do século XVIII. O século XVII foi uma época de crítica à metafísica, principalmente no iluminismo inglês e francês. No entanto, os iluministas defendiam primeiro a liberdade de escolha e de igualdade, e nesse conjunto também está presente uma defesa da liberdade religiosa.

2.1. ILUMINISMO E RELIGIÃO

Uma das críticas que mais se destacam, no período supracitado, é justamente a crítica direcionada à religião. Na obra “A filosofia do iluminismo”, Ernest Cassirer (1992) se contrapõe a ideia da atitude crítica e cética perante a religião como o traço mais marcante do Iluminismo. Segundo o autor essa ideia pode se aplicar à filosofia francesa do século XVIII, tendo em vista que, o enciclopedismo³ francês via a religião como um adversário que devia ser combatido, mas, seria um erro grosseiro em relação a outros contextos iluministas.

² A razão do século XVII parte de um princípio a priori ontológico, que funciona como algo que antecede à experiência, a partir no qual se deduzirá toda a realidade, independente da própria realidade, perspectiva fortemente presente na corrente racionalista.

³ Movimento do período iluminista que buscava desenvolver uma enciclopédia ou “Dicionário racionado das ciências, das artes e dos ofícios por uma sociedade de letrados”, desenvolvida principalmente por Diderot e d’Alembert, que visava catalogar todos os saberes desenvolvidos até aquele momento.

Voltaire, um dos representantes da ilustração francesa, por sua vez, declara que a sua oposição não era a fé, mas a superstição, não a religião, mas a maneira que a igreja usava a religião, em outros termos, sua crítica não é direcionada puramente a religião, mas, ao uso que é feito dela, ao *modus operandi* da igreja. Deste modo, deve-se perguntar: o que está caracterizando o iluminismo e porque ele se contrapõe a religião? O que há naquele contexto que está originando essa crítica?

Acerca desse ponto, Jair Antônio Krassuski (2005, p.16), assevera:

O iluminismo, tanto o francês quanto alemão e o britânico, atribuía um papel importante a religião e entendia não somente como um impedimento ao progresso racional num primeiro plano a religião pertencia ao amplo dito antropológico político um segundo diz respeito à verdade ou a metafísica como colorar corolário do sistema. (KRASSUSKI, 2005, p.16)

A constante crítica atribuída à religião no contexto do período iluminista é de que ela tornava os homens verdadeiros covardes que não tinham coragem de tomar em suas mãos a direção do seu destino. O enciclopedismo francês asseverava que a religião teria desde sempre brechado o avanço intelectual, além disso, teria sido inábil em fundar uma verdadeira moral e uma ordem política e social justa.

Nesse sentido, o Deísmo⁴, na visão de Cassirer, também é rejeitado sendo visto como um movimento ambíguo. “Por mais que o deísta, declara Diderot, se esforce por cortar uma dúzia de cabeças de hidra da religião, outras tantas voltarão a brotar daquela que ele deixou ilesa”⁵ (CASSIRER, 1992, p.190). Os Deístas criam em Deus, mas professavam uma religião baseada na razão, de acordo com eles, a revelação manifestava-se na razão, e eram críticos da religião histórica. A única maneira de libertar o homem dos preconceitos e da servidão seria eliminando toda e qualquer crença, sendo necessário fazer a escolha entre a ciência e a crença. Os deístas buscavam substituir a revelação pela razão e pelos sentidos, por conseguinte, intencionavam deslocar o foco da teologia, não sendo mais centrada em Deus, mas, no homem. Todavia, como asseverado por Cassirer (1992), com o advento das luzes, a crença, a

⁴ O deísmo tem origem na Inglaterra em meados do século XVII, o termo deísmo buscava fazer uma contraposição ao ateísmo expressando crença no divino, na condição de causa primeira de tudo que existe. Outro termo pelo qual também eram reconhecidos era o de livres pensadores, e nesse caso o nome buscava opor-se aos dogmas da teologia ortodoxa. O deísmo é uma postura filosófica que concebe a existência e a natureza de Deus por meio da razão e da experiência pessoal, diferentemente dos teístas que o aceitam a existência de Deus através de elementos como a revelação direta, a fé e a tradição. Deste modo, rejeitavam a premissa de que o conhecimento teológico pudesse ser adquirido apenas através dos ensinamentos da igreja ou da revelação pessoal de Deus, por meio do Espírito Santo.

⁵ Cumpre registrar que a rejeição ao deísmo durante o Iluminismo vem dos materialistas, e Diderot, conforme demonstra Maria das Graças de Souza (2002), na obra “Natureza e Ilustração. Sobre o materialismo de Diderot”, é um dos representantes dessa corrente, que não é a única, como expõe a autora, ao discorrer sobre deístas como Voltaire e Rousseau. Lembrando que Voltaire faz várias críticas ao materialismo, tanto quanto ao teísmo.

superstição, passaram a ser vistas como limitantes, ou até mesmo como entraves para a emancipação do homem, sendo imperativo a escolha pela razão.

No entanto, Cassirer, na mesma obra, destaca que, seria um equívoco considerar o século das luzes como uma época que rejeitava totalmente a religião e era hostil a crença. A intenção do século XVIII não era de simplesmente rejeitar a fé, mas, propor um novo ideal de fé. “O sentimento que por toda parte a domina é um sentimento profundamente criador, uma confiança absoluta na edificação e renovação do mundo. É essa renovação que se espera e exige agora da própria religião.” (CASSIRER, 1992, p.192). O autor destaca que os problemas intelectuais do Iluminismo ainda estão fortemente conectados com os problemas religiosos.

A luta que se trava já não gravita somente em torno dos dogmas e de sua interpretação, mas em torno do modo de certeza da religião, não apenas em torno do conteúdo da fé, mas das modalidades e da direção da fé como tal. Portanto, não é à dissolução da religião que se dedicam com todas as suas forças, principalmente no quadro da filosofia alemã, mas a fundamentá-la e a aprofundá-la num sentido "transcendental". (CASSIRER, 1992, p.192).

Assim, de modo geral o Iluminismo não buscava a abolição da religião, mas a sua ressignificação, que é a de recolocar a religião no patamar do pensar, ou seja, da autonomia, desse esforço produzirá tantos resultados positivos quanto negativos, tanto fé quanto descrença.

Logo, para a filosofia iluminista o dogmatismo era visto como inimigo da ciência, uma vez que, o dogma não é apenas ignorância, mas uma ignorância que quer impor-se como verdade. “Com efeito o que verdadeiramente se opõe à fé não é a incredulidade, mas a *superstição*; pois esta afeta as próprias raízes da fé, polui a fonte donde jorra a verdadeira religião.” (CASSIRER,1992, p.221). E nesse sentido, a fé e a ciência possuem um mesmo adversário.

Dito isso, para a filosofia iluminista o maior obstáculo da busca pela verdade não é a falta de conhecimento, uma vez que, a ciência corrige por si mesma as faltas que comete, em virtude de um progresso interno, o obstáculo mais grave se refere aos erros que decorrem de uma falsa direção da pesquisa, isto é, da inversão e falsificação dos verdadeiros critérios científicos.

O inimigo da ciência não é a dúvida, mas o dogma. O dogma não é ignorância pura e simples, mas a ignorância que se arvora em verdade, que quer impor-se como verdade: eis o perigo que ameaça verdadeiramente o conhecimento em suas estruturas mais profundas. Pois não se trata, nesse caso, de um erro, mas de uma impostura, não de uma ilusão involuntária, mas de uma mistificação pela qual o espírito cai por sua própria culpa e na qual se enterra cada vez mais profundamente. Essa regra não é válida apenas para ciência, mas também para fé. (CASSIRER, 1992, p.221)

O dogma é visto como uma ignorância que se arvora como verdade. E nesse sentido o dogmatismo é opositor tanto da ciência quanto da fé. Se o dogmatismo é entendido como a ignorância, que reivindica status de verdade, para o Iluminismo o efeito imediato dessa postura é a intolerância, uma vez que não aceita o contraditório, a crítica, o livre pensar, logo, entra em conflito com o ponto central do movimento iluminista, isto é, as luzes, ao esclarecimento e a autonomia do indivíduo.

Dito isso, certamente um dos pontos centrais da filosofia iluminista é a busca pela emancipação do homem. Kant, como veremos mais a diante com maior destaque, diz que o Iluminismo ou esclarecimento é a saída do homem da menoridade da qual é o próprio culpado, quando a causa dela não está na falta de entendimento, mas na falta de coragem de servir-se dela sem o auxílio de um terceiro. Essa emancipação representa o desenvolvimento de uma racionalidade que se opunha ao dogmatismo medieval.

A grande corrente das Luzes não pleiteia o ateísmo, mas a religião natural, o deísmo, ou uma de suas numerosas variantes. A observação e a descrição das crenças do mundo inteiro, às quais se consagram os homens das Luzes, não têm por objetivo recusar as religiões, mas conduzir a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência. (TODORV, 2008, p.16)

Nesse sentido, a modernidade buscava uma maior liberdade também no âmbito religioso, opondo-se justamente a uma intolerância já em curso na Idade Média. É neste contexto que o tema da tolerância ganha relevo, sendo uma importante questão abordada pelo pensamento moderno, adquirindo especial destaque na Época das Luzes. Cassirer sintetiza a tolerância como sendo, “O princípio de liberdade de crença e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que, para o século das luzes, é realmente determinante e característica”. (CASSIRER, 1992, p.225). Nesse aspecto a tolerância religiosa é uma consequência direta da autonomia, de um pensamento próprio, emancipado, que busca livrar-se dos grilhões de qualquer forma de tutela.

2.2. O PENSAMENTO ILUMINISTA E TOLERÂNCIA

A tolerância iluminista, à vista disso, não se refere a uma ação passiva e indiferente as questões religiosas, antes disso, trata-se de um resultado imediato de uma nova expressão religiosa e positiva que conduz a uma liberdade de crença e de consciência.

Em outras palavras, a possibilidade teórica da tolerância e da liberdade religiosa depende de uma filosofia que defenda a existência de uma única racionalidade válida, uma única verdade a respeito daquilo que se conhece e a respeito daquilo que é a

moral, mas uma racionalidade tal que não seja demasiada estreita e determinada por aspectos históricos e culturais. (KLEIN, 2015, p. 222-223)

A religião não poderia mais ser algo a que se está submetido, de que se é dependente, antes disso, o homem não deve ser mais dominado pela religião, ele deve protagonizá-la e fazê-la através de sua liberdade interior.

Segundo Cassirer, Pierre Bayle teria sido o primeiro a asseverar a importância da união entre a ciência e a fé na luta contra os seus adversários em comum, a saber, a incredulidade e a superstição. Bayle não critica o conteúdo da fé, mas a atitude que busca consolidar a fé amontoando verdades e utopias, razão e paixão, a fim da construção de uma apologética. Por conseguinte, diz Cassirer (1992, p.222): “O mal fundamental que cumpre combater não é, portanto, o ateísmo, mas a idolatria, não a descrença, mas a superstição.”. Logo, não é necessariamente a fé ou a religião que é combatida pelo iluminismo, mas sim aquela que outorga para si mesmo a condição de guardião última da verdade, e que não admite qualquer questionamento.

[...] o que deve figurar no registro ético, é essa fé "cega" que se fecha deliberadamente a toda investigação e se coloca em posição defensiva contra todo espírito de livre exame; uma fé que não se contenta em limitar o conteúdo do conhecimento, mas quer ainda destruir nele a natureza, a forma e o princípio. (CASSIRER, 1992, p.224)

A defesa da tolerância pregada pela filosofia iluminista representa, em seu conjunto, a defesa da liberdade, tanto de crença quanto de consciência. Para tanto, o homem enquanto ser racional, não pode ser dominado pela religião, ao contrário, ele deve assumi-la e criá-la a partir de sua própria liberdade.

Isto posto, é importante destacar que a questão da tolerância surge em um contexto histórico na Europa durante o período das guerras religiosas, e nesse aspecto, refere-se à possibilidade da convivência de diversas confissões religiosas. Pierre Bayle (1647-1704) e Locke são dois filósofos do século XVII que exercem grande influência sob a forma iluminista de pensar sobre tolerância e religião. John Locke, principalmente com seu texto a “Carta sobre a tolerância” (1689), e Pierre Bayle com a obra “Comentário filosófico”. Já no período Iluminista Voltaire, embora não seja o único – basta lembrar Rousseau no “Emílio”, em sua “Profissão de fé do vigário Saboiano” –, provavelmente é o principal filósofo a abordar o tema da tolerância, principalmente na obra, “Tratado sobre a tolerância”.

2.2.1. Tolerância em Pierre Bayle

Pierre Bayle (1647-1706) foi um filósofo francês, e exerceu grande influência na filosofia do século XVIII, sua obra mais famosa é o “Dicionário Histórico e Crítico” (1697), todavia, é no escrito “Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo ‘Forçai-os a entrar’”, que Bayle direciona a sua atenção para o tema da intolerância religiosa. Nesse texto ele visa contrapor-se ao consenso agostiniano, que utilizava a passagem de Lucas 12.23 onde diz “forçai-os a entrar” como uma justificativa para o uso da coerção e para justificar as perseguições. Em vista disso, faz uma reinterpretação da passagem bíblica, objetivando demonstrar a importância da tolerância, e para tanto buscou contrapor a interpretação literalista do texto, em vista de defender a liberdade de consciência e opinião como um direito individual. Sua defesa sobre a tolerância era pautada na liberdade de consciência, e nesse sentido, sua compreensão da liberdade de consciência como um critério moral, antecipa, de certo modo, a ética kantiana baseada no dever.

De acordo com Bayle, a interpretação de literal de Lucas 12.23, levaria não somente a uma falsa interpretação do texto bíblico, como seria também uma impiedade abominável. Assim como, afirmara que, toda leitura literal de textos bíblicos que induzissem a erros deveria ser considerada como falsa. “Eu me apoio, para refutá-lo invencivelmente, sobre o princípio da luz natural, que todo sentido literal que contém a obrigação de cometer crimes é falso.” (BAYLE, 2019, p.2).

Bayle condena os excessos cometidos pela igreja católica em sua caçada aos protestantes. De acordo com Maria Cecilia Almeida, Bayle defende uma tolerância radical, não exclui outras condições – embora ele seja um huguenote –, nem pagãos, nem ateus, engloba todos, porque não reivindica apenas a tolerância, mas também a liberdade de consciência. Nesse ponto se difere de Locke que excluía ateus e católicos.

2.2.2. Tolerância em Locke

O empirismo lockiano está diretamente vinculado a sua moral da tolerância. Para o filósofo inglês o inatismo conduz fatalmente a um fanatismo, haja vista que, aquele que crê equivocadamente na existência de ideias inatas tomará as suas opiniões como verdades absolutas e universais, quando, na verdade seriam apenas o reflexo de suas experiências individuais. O que por fim, culminaria na tentativa de impô-las como verdades absolutas. “Nenhuma segurança ou paz, muito menos amizade, jamais pode ser estabelecida ou preservada entre os homens, se a opinião predominante está fundada no privilégio e que a religião deve ser

propagada pela força das armas.” (LOCKE, 1973 p.16). Nesse sentido, a experiência religiosa também não pode advir de uma força coercitiva, isto é, segundo Locke, a fé é algo íntimo e individual, de competência da liberdade, e não algo que devia ter influência do Estado.

John Locke, filósofo do século XVII, em “A carta sobre a tolerância” (1689), faz defesa da liberdade religiosa, em meio a um contexto de guerras religiosas entre protestantes e católicos, o filósofo aponta a tolerância como um indicativo de uma verdadeira igreja, “[...] mútua tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero como o sinal principal e distintivo de uma verdadeira igreja.” (LOCKE, 1973, p.9). De acordo com o filósofo seria necessário abandonar os próprios vícios para seguir a religião fielmente. De tal modo, o desenvolvimento da igreja não pode se dar por meios coercitivos, a igreja e o uso da força são de esferas distintas. “Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da Paz” (LOCKE, 1973, p.10).

A distinção, para o autor entre Igreja e Estado, é clara, o magistrado civil não deve cuidar das almas, essa deve ser uma preocupação da Igreja, além disso, o magistrado age por meio da repressão, e a verdadeira religião age pela persuasão interior do espírito, a natureza do entendimento humano não pode ser obrigada por nenhuma força externa. “Confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo: tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas.” (LOCKE, 1973, p.12). Há uma distinção entre a coerção e a persuasão interior. O poder civil não pode prescrever os artigos de fé. Além disso, cumpre observar que, se a força fracassa na tentativa de levar os homens a uma genuína mudança de opinião, o esclarecimento, por sua vez, triunfa, tanto que a respeito desse ponto Locke (1973, p. 12) reitera: “O esclarecimento é necessário para mudar as opiniões dos homens, e o esclarecimento de modo algum pode advir do sofrimento corpóreo.”. E sob o mesmo ponto de vista, logo a seguir, afirma:

Pois se houvesse apenas uma religião verdadeira, uma única via para o céu, que esperança haveria que a maioria dos homens a alcançasse, se os mortais fossem obrigados a ignorar os ditames de sua própria razão e consciência, e cegamente aceitarem as doutrinas impostas por seu príncipe, e cultuar Deus na maneira formulada pelas leis de seu país? (LOCKE, 1973, p.12)

O magistrado, por sua vez, deve se portar de modo imparcial, por mais que este possa pertencer a uma determinada igreja não pode privilegiá-la ou prejudicar alguma outra. A igreja, por sua vez, também não tem direito a perseguir uma outra igreja, pois segundo o autor, toda igreja é ortodoxa para consigo mesma e herege para com as outras.

Consideração imprescindível feita por Locke (1973) é a de que as guerras e conflitos não resultavam de uma índole particular da religião cristã, tampouco de suas assembleias, ou da diversidade de opiniões (a seu ver, inevitáveis), mas da recusa da tolerância e, sobretudo, da falta de uma Lei da tolerância. A tolerância, segundo este, deveria possibilitar de forma igual aos concidadãos a expressão de seus cultos, a realização de suas reuniões, portanto, tanto a presbiterianos, independentes, arminianos, anabatistas, como também a maometanos, judeus e pagãos.

Todavia, em Locke a ideia de tolerância tem suas limitações, haja vista que, segundo filósofo em relação ao ateísmo a tolerância não deveria ser autorizada, conforme declara na seguinte passagem.

Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, finda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. (LOCKE, 1973, p. 29-30)

A intolerância de Locke para com os ateus é justificada por este baseado no entendimento de que não seja o ateu um homem esclarecido, pois do contrário, jamais negaria a existência de Deus, além de quê, a negação da existência de Deus tiraria a confiabilidade das promessas do ateu, tornando-o assim, um risco para a sociedade. De acordo com Karen Armstrong (2009, p. 109), “Locke tinha plena convicção de que o mundo natural oferece fartas provas da existência de um criador e que se essa razão pudesse agir livremente cada qual descobriria a verdade por si mesmo. ”. Deste modo, a tolerância não seria aplicada a eles, os ateus, pois traria consequências práticas, o ateu não estaria ligado a nenhum pacto ou promessa moral, em razão disso seria considerada perigosa, e não apenas não devia ser tolerada pelo estado como até mesmo devia ser combatido.

2.2.3. Tolerância em Voltaire

O tema da tolerância não é uma prerrogativa exclusiva do séc. XVII, com efeito, Voltaire, no séc. XVIII, por sua vez, na obra “Tratado sobre a tolerância”, irá combater o fanatismo religioso e convida os religiosos à tolerância. No “Dicionário Filosófico” no verbete tolerância, Voltaire (1973, p.296) a define nos seguintes termos: “Que é tolerância? É o apanágio da humanidade. Estamos todos empedernidos de debilidades e erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza.”.

Se por um lado os fanáticos religiosos pregavam a tolerância como um erro grotesco, como a possibilidade de uma tolerância religiosa conduzir a um ceticismo, e conseqüentemente a um ateísmo, por outro lado, o iluminista francês a concebe como uma qualidade da razão. No “Tratado sobre a tolerância”, Voltaire ressalta, que a razão é o meio pelo qual se pode reduzir o número de fanáticos religiosos.

O grande meio de diminuir o número de maníacos, se restarem, é submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens. Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz. (VOLTAIRE, 2000, p.30)

Embora a tolerância só seja possível por meio da razão, mesmo que possa parecer um processo lento, Voltaire destaca que somente ela é infalivelmente capaz de libertar os homens das superstições. Há que se ressaltar que, para Voltaire os ateus poderiam ser tão fanáticos quanto os cristãos, “Um ateu argumentador, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário.” (VOLTAIRE, 2000, p.113)

Isto posto, a mola propulsora que motivou Voltaire a escrever a obra sobre a tolerância foi a defesa do calvinista Jean Calas, condenado a morte, conforme apurado por Voltaire, injustamente, tendo para isso o amplo apoio dos católicos. De acordo com Nascimento (1993, p. 16): “O caso lhe parece importante, pois, se Calas é culpado, matou o filho por fanatismo; se Calas é inocente, o tribunal agiu por motivos religiosos.”. Voltaire consegue demonstrar que se trata de um erro judiciário, sensibilizando a opinião pública para o fato.

O texto que chegou a ser censurado no tempo do filósofo, em decorrência dos conflitos entre os protestantes e os católicos, é uma crítica ao fanatismo e a intolerância, estas conduziram os homens a práticas cruéis, e segundo ele, elas eram praticadas pelas igrejas.

O filósofo no decorrer da obra buscou apresentar de forma prática, muito mais do que teórica a importância da tolerância, para tanto, apresenta exemplos de religiões que foram intolerantes e de outras que foram tolerantes. Como exemplo de tolerância ele cita outros povos, entre eles, os gregos. Diz o filósofo: “Os gregos, por exemplo, por mais religiosos que fossem, achavam bom que os epicuristas negassem a Providência e a existência da alma. Não falo das outras seitas, que feriam as idéias saudáveis que se deve ter do Ser criador e que eram todas toleradas.” (VOLTAIRE, 2000, p.36).

Ao examinar se a intolerância pode ter sido ensinada por Jesus Cristo, Voltaire conclui não haver absolutamente nem uma passagem que dê precedência à intolerância, nada que justifique a construção de calabouços e de inquisições. De acordo com Voltaire quase todas as palavras e ações de Jesus Cristo pregavam a amabilidade, a paciência e a indulgência. Jesus não

se enfurece nem com a traição de Judas e ordena a Pedro que não use a espada. Deste modo, chega à seguinte conclusão: “Pergunto, agora, se é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrasco.” (VOLTAIRE, 2000, p.90).

O texto também tem como plano de fundo da sua análise acerca da tolerância o debate entre direitos humanos e direitos naturais. No capítulo sexto do *Tratado*, sob o título de “Se a intolerância é de direito natural e de direito humano”, afirma:

O direito natural é aquele que a natureza indica a todos os homens. [...] Em todos os casos, o direito humano só pode se fundar nesse direito de natureza; e o grande princípio, o princípio universal de ambos, é, em toda a terra: "Não faças o que não gostarias que te fizessem." Ora, não se percebe como, de acordo com esse princípio, um homem poderia dizer a outro: "Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás." (VOLTAIRE, 2000, p.90).

Segundo Voltaire nossos conhecimentos são limitados, e deste modo, podemos incorrer em erros, e nesse aspecto é imprescindível a tolerância mútua: “Em todas as outras ciências pode haver erros. Qual o teólogo tomista ou escotista que ousaria afirmar seriamente estar seguro da sua posição?” (VOLTAIRE, 1973, p.296). Entretanto, contrasta com a postura das religiões que constantemente estavam em conflito.

2.3. ESCLARECIMENTO KANTIANO

Segundo Jair Antônio Krassuski, que a motivação fundamental da religião, de acordo com Kant, a partir da sua possibilidade, é subjetiva, por isso, atribuir a instituições que produzam dogmas e leis, ou a uma divindade superior à legitimação de coação dos membros é contrária à religião. Ou seja, a relação do homem com a religião não pode advir de uma relação coercitiva com uma instituição religiosa que o tutela. A nossa razão que ordena moralmente, e que nos ensina a agir moralmente pressupõe uma fé prática, uma fé assertórica e livre. A religião para Kant possui um fundamento moral, deste modo, é imperativo que os homes possam desenvolver-se autonomamente, e para tanto, não pode haver uma coação externa do Estado ou da Igreja de caráter estatutário, mas por meio de uma lei que o sujeito dá a si próprio, isto é, da autonomia. Segundo Klein, “A filosofia kantiana é a expressão de uma filosofia universalista que pretende oferecer condições para justificar e legitimar a liberdade religiosa, assim como para destruir os fundamentos racionais que pudessem legitimar qualquer tipo de intolerância e perseguição religiosa.” (KLEIN, 2015, p. 223). Nesse sentido, para compreender o pensamento

kantiano sobre religião é preciso compreender o que Kant entendia sobre esse período do qual pertence, isto é, o Iluminismo, ou melhor, o esclarecimento.

Isto posto, o filósofo prussiano e um dos principais expoentes do pensamento iluminista, Immanuel Kant, no opúsculo “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?” (1784) aborda a questão da autonomia, uma vez que, segundo ele, buscar o esclarecimento é buscar tornar-se liberto de tudo aquilo que impede o homem de pensar por si mesmo. A autonomia é a obediência à lei interna dada pela própria razão. O tema do esclarecimento é expresso na sentença latina “*Sapere aude!*”, isto é, ouse saber. É um convite ao homem a sair do comodismo e de debaixo da tutela seja ela qual for, e ousar servir-se do seu próprio entendimento.

Kant introduz o seu texto definindo do que se trata o esclarecimento (*Aufklärung*), e nesse sentido afirma: “o esclarecimento é a saída do homem da menoridade da qual é o próprio culpado” (KANT, 2013, p. 63). Deste modo, o homem é responsável pelas suas próprias ações, assim como, a sua permanência na condição de alguém não-esclarecido, logo, na condição de menor, Kant não busca subterfúgio para justificar a menoridade, antes disso, responsabiliza cada indivíduo pela sua condição de menor, se ela não estiver na falta de entendimento, mas, na falta de coragem de servir-se do seu próprio entendimento, não sendo necessário o direcionamento um outro, desta forma, também responsabiliza cada homem pela saída dessa condição.

No que diz respeito a menoridade Kant prossegue e afirma que, “a menoridade é a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2013, p.63), todavia, destaca-se que, a responsabilidade da menoridade incide sobre o homem quando ela não se encontra na falta de entendimento, mas, na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a orientação de um outro. As principais razões apontadas por Kant pelas quais grande parte dos homens continuam de bom grado menores durante toda a vida são, a preguiça e covardia. Diz Kant:

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento um diretor espiritual quero por mim tem consciência um método que por mim decidi a respeito da minha dieta é PC então não preciso de esforçar-me é o mesmo não tenho necessidade de pensar quando eu posso simplesmente pagar outros se encarregaram em meu lugar dos negócios desagradáveis. (KANT, 2013, p. 64).

Destarte, a comodidade de ser menor se alicerça na concessão de poderes aos tutores, que definem de modo antecipado os processos e caminhos a serem trilhados pelos tutelados. Em tal contexto a crítica parece focar-se principalmente no âmbito religioso, dado que a religião quando outorga para sim o papel de tutelador do indivíduo porta-se como um entrave para o esclarecimento.

Acentuei preferencialmente em matéria religiosa o ponto principal do esclarecimento [Aufklärung], a saída do homem de sua menoridade da qual tem a culpa. Porque no que se refere as artes e ciências nossos senhores não têm interesse em exercer a tutela sobre seus súditos além de que também aquela menoridade é de todas a mais prejudicial e desonrosa. (KANT, 2013, p. 70)

A religião é aqui criticada, preferencialmente, tendo em vista o caráter estatutário muitas vezes assumida por ela. Preceitos e fórmulas são os instrumentos mecânicos do uso racional, que funcionam como uma verdadeira prisão para a perpetuação da menoridade. Portanto, é para o homem demasiadamente difícil desvencilhar-se da menoridade, que para ele era quase uma segunda natureza, chegando até a criar amor por ela, sendo assim incapaz de recorrer ao seu entendimento particular, haja vista que, nunca teve a oportunidade de assim fazê-lo.

Ainda sobre o esclarecimento Kant assevera: “Para este esclarecimento, não é exigido nada mais senão liberdade; e, aliás, a mais inofensiva de todas as espécies, a saber, aquela de fazer em todas as circunstâncias uso público da sua razão.” (KANT, 2013, 65). Deste modo a liberdade é indispensável para o uso público da razão, ainda que a liberdade seja condicionada pela obediência. Não obstante, a indicação kantiana é que, mesmo diante de situações em que se deve adotar um comportamento passivo como, por exemplo, sermos conduzidos por um governador mediante uma unidade artificial, ainda assim nos é permitido raciocinar.

Apesar da afirmativa, o filósofo indica que, por toda parte o que mais ocorria era uma limitação da liberdade. Kant então, fazendo uso de seu próprio entendimento, denuncia o caráter tutelar da religião e a acomodação destes a tal situação. Neste momento então traz à tona a figura do sacerdote – “O sacerdote: não raciocineis, mas crede!”. Com efeito, se o sacerdote pode prescrever ao homem como agir, por que ele precisaria pensar?

Neste ponto Kant estabelece a diferença essencial entre o uso público e o uso privado da razão, enquanto o primeiro deve ser sempre ser livre e apenas nele o esclarecimento se concretiza, o segundo pode ser muitas vezes estritamente limitado, sem que, contudo, impeça o desenvolvimento do esclarecimento.

Entendo, contudo, sobre o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado. (KANT, 2013, p. 66).

Kant condena a repressão, o uso do poder e o apoio ao autoritarismo espiritual exercido pelas igrejas sob seus súditos, pois este tornar-se-ia, um obstáculo para o esclarecimento. Tomando como exemplo a figura do sacerdote Kant afirma: “Do mesmo modo também o sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou a comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois, foi admitido com esta condição. ”

(KANT, 2013, p.67). Vale ressaltar que, Kant não necessariamente vê problemas no uso privado da razão, uma vez que ele resguarda o bom funcionamento das instituições, contudo, as liberdades dos indivíduos fazerem o uso público da sua razão deve ser preservado.

Deste modo, como alguém capacitado e instruído, o sacerdote possui completa liberdade, e deve compartilhar com todos os seus pensamentos cuidadosamente refletidos sobre as deficiências dessas doutrinas e fazer propostas voltadas para o aperfeiçoamento da Igreja. Nisto não há nada que pudesse ser reprovado a sua consciência. Pois, o que ele ensina por conta de sua função enquanto pessoa que exerce um alto cargo na Igreja, isso ele expõe como algo em vista do que não possui livre poder para ensinar conforme bem entender, mas tem de fazê-lo segundo a instrução e em nome de outrem.

Kant então expõe no domínio da igreja uma distinção mais clara entre o uso privado e uso público da razão:

Por conseguinte, o uso que é um professor empregado faz de sua razão em diante de sua comunidade é unicamente um uso privado, porque é sempre um uso doméstico, por grande que seja a assembleia. Com relação a esse uso ele, enquanto padre, não é livre nem tenho direito de sê-lo, porque executa uma incumbência estranha. Já como sábio, ao contrário, que por meio de suas obras fala para o público de sua razão, goza de ilimitada liberdade de fazer uso de sua própria razão e de falar em seu próprio nome. (KANT, 2013, p.67)

Essa situação de condicionamento é o que impede os homens de se tornarem autônomos, fazendo-os permanecer na menoridade efetuada pela igreja, agrava-se ainda mais quando o sacerdote tutor é também menor.

Pois que os tutores do povo (em coisas espirituais) devam ser eles mesmos também menores é um absurdo, que favorece a perpetuação dos absurdos. Mas não deveria ser justificado a uma sociedade de eclesiásticos, algo como um sínodo, ou uma alta “classe” (como a si mesma se intitula entre os holandeses), obrigar-se uns para com os outros quanto a um credo, de modo a conduzir e perpetuar uma tutoria superior sobre cada um de seus membros e, através deles, sobre o povo? (KANT, 2013, p.67-68)

A religião assim estabelecida é instância promotora de preguiça, covardia e de heteronomia, o que se antagoniza à defesa kantiana de uma religião racional, religião que tem por fundamento a moral. “Ser esclarecido é, portanto, ter a coragem e a resolução de ser independente no seu próprio pensar; de pensar por si mesmo.” (WOOD, 2008, p.31)

Nesse sentido, acerca do *pensar por si* Kant no seu texto *Como orientar-se no pensamento?* É bem elucidativo ao apontar que, a liberdade de pensar, opõe-se primeiramente a coação civil. Apesar de ser dito que a liberdade de escrever ou de falar pode até nos ser tirada por um poder superior, não o poderia, de igual modo, tirar-nos a liberdade de pensamento, contudo, Kant (2013, p. 59) indaga em seu texto: “Mas quanto e com que correção poderíamos

nós *pensar*, se, por assim dizer, não pensássemos em conjunto com os outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles!”.

Por conseguinte, para Kant o cerceamento da liberdade de comunicar publicamente os pensamentos, rouba também a própria liberdade de pensar. Interessante notar que, o livre pensar, a liberdade de expressão, de comunicar o pensamento, para o filósofo alemão, manifesta-se sempre na relação de comunicação e com outro, em uma troca, onde comunicamos nossos pensamentos aos outros e eles os seus pensamentos a nós.

Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a Suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento [*Aufklärung*]. A ele não pertence em tantas coisas quanto imaginam aqueles que situam o esclarecimento nos conhecimentos. Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes ser vice de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão em tudo aquilo que devemos admitir perguntar à nós mesmos achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo esse exame e verá imediatamente desaparecerem a superstição e o devaneio mesmo quando está longe de possuir o conhecimento para refutar a ambos por motivos objetivos, pois servisse-se somente da máxima da autoconservação da razão. É por seguinte fácil em indivíduos particulares estabelecer o esclarecimento [*Aufklärung*] mediante a educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Porém, esclarecer uma época é muito penoso e demorado, porquanto encontram-se muitos obstáculos exteriores que em parte proíbem essa espécie de educação em parte dificultam-na. (KANT, 2013a, p.61-62)

O filósofo alemão, Immanuel Kant, é categórico ao afirmar que o uso público da razão deve ser sempre livre e somente através dele pode-se alcançar o esclarecimento. Na medida em que, entende sob o nome de uso público da própria razão aquela que qualquer homem enquanto sábio faz dela diante do mundo letrado, é imprescritível observar que, para o filósofo a liberdade de pensamento é a liberdade do homem de comunicar publicamente seus pensamentos.

Todavia, o uso público do pensamento deve ser realizado mediante ao respeito às leis. A liberdade de expressão para o autor não traz consigo a ideia de expressar livremente aquilo que bem entende, no que diz respeito às leis, mas sim para analisar se além de legislação o que se pretende como universal e necessário de fato pode transformar-se em um princípio universal. Deste modo, o pensar por si, é o caminho que deve ser trilhado para que o homem possa, enfim, tornar-se esclarecido.

2.4. MORAL E AUTONOMIA EM KANT

Para compreender a religião em Kant é imprescindível compreender a sua relação com a autonomia e a moralidade. Tendo em vista que, para o filósofo iluminista a ideia de religião está vinculada a ética kantiana, uma vez que, de acordo com Kant a essência da religião é a moral. Deste modo, neste tópico será dado um destaque à concepção de autonomia e moral, visando compreender os pressupostos da noção kantiana de religião.

Isto posto, na obra “Crítica da razão prática” (1788), Kant dá início à elaboração de uma teoria ética fortemente racionalista, em que defende uma moral fundamentada na racionalidade humana, rejeitando as chamadas éticas heterônomas, isto é, aquelas cujo princípio moral é derivado de uma fonte externa, tal como Deus ou O Supremo Bem.

Entretanto, é no seu escrito anterior, a obra “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1785), que Kant desenvolve aspectos fundamentais do seu pensamento ético. Na citada obra, o filósofo objetiva: explicitar o princípio supremo da moralidade. E como pressuposto teórico ele parte da ideia de boa vontade, pois de acordo como o autor, “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”. (KANT, 2007, p.21). Para efetuar, tal investigação, divide a fundamentação em três seções, a primeira trata da transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico, por outro lado, a segunda seção tratará acerca da transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes, por fim na terceira seção será abordado o último passo da Metafísica dos costumes para a Crítica da Razão pura prática.

Na segunda seção após todo o desenvolvimento com vistas a encontrar o princípio supremo do dever, o qual Kant chamará de Autonomia da vontade, e aqui leia-se, o conceito segundo o qual todo o ser racional deve se considerar como legislador universal de todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, julgar-se a si mesmo e às suas ações. O princípio da autonomia kantiana surge em direta oposição à heteronomia. “Chamarei, pois, a este princípio, princípio da Autonomia da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à Heteronomia” (KANT, 2007, p.74). Deste modo é necessária a compreensão de que, a filosofia moral kantiana está diretamente relacionada a oposição entre os princípios de autonomia e heteronomia. Sobre a autonomia da vontade Kant (2007, p.85) assevera:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.

A heteronomia, no que lhe concerne, age segundo os mobiles da sensibilidade, por isso não pode ser moral, “[...] pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora.” (KANT, 2007, p.113). Na Crítica da Faculdade do Juízo Kant chama a heteronomia da razão de preconceito, e segundo ele a maior de todas seria a superstição, pois na superstição a natureza não estaria submetida as regras do entendimento, deste modo afirma:

A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*; e o maior de todos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, *superstição*. Libertar-se da superstição chama-se *esclarecimento*; (KANT, 2016, p.190)

A moral kantiana, todavia, tem por fundamento o dever, isto é, a autonomia da vontade, o dever é a necessidade de uma ação por respeito às leis da razão, é um conceito *a priori*, logo universal e necessário, a vontade, por outro lado, é a capacidade de autodeterminação em concordância com os moldes racionais, deste modo, a vontade dá a si mesmo a sua lei, portanto, ela é autônoma.

A Moral corresponde a um substrato que é comum a toda a humanidade. O conceito de dever kantiano não é um conceito empírico, pois não há na experiência um exemplo sequer de uma ação que tenha a intenção de agir por puro dever. “[...] porque, embora muitas das coisas que o dever ordena possam acontecer em conformidade com ele, é, contudo, ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham, portanto, valor moral.” (KANT, 2007, p.86).

Kant estabelece uma distinção entre as ações conforme o dever e por dever. A ação conforme o dever não possuem mérito moral, dado que, “[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.” (KANT, 2007, p.40). A ação por dever essa sim possui mérito moral, pois quando se fala de mérito moral, segundo Kant, não se trata de ações visíveis, mas da intenção, dos, por assim dizer, princípios íntimos da ação, que não podem ser vistos. Todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão.

Conforme Kant, apenas um ser racional é capaz de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios, pois somente um ser racional possui vontade, à vontade segundo Kant nada mais é senão a própria razão prática. “[...] a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (KANT, 2007, p.40). Portanto, a vontade é aqui indicada como o

pressuposto de uma ação, logo, é um conceito *a priori* da razão. Kant chamará de mandamento a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, e a fórmula desse mandamento chamará de imperativo. Todos os imperativos se expressam pelo verbo dever. Os imperativos ordenam, segundo Kant, ou hipoteticamente, ou categoricamente.

Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (KANT, 2007, p.50).

Deste modo, Kant indicará que o imperativo da moralidade é o imperativo categórico, pois não se baseia em nem uma intenção visando atingir um determinado fim. A ação moral possui fim em si mesmo, é o dever pelo dever, fruto da natureza racional que existe como fim em si mesmo. O imperativo categórico é único e expresso da seguinte forma: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” (KANT, 2007, p.59).

Tal entendimento culminará mais adiante na ideia de *Reino dos fins*, entendida aqui como, uma ligação sistemática entre vários seres racionais sob leis comuns, um reino que tem em vista a relação desses seres racionais uns com os outros como fins. A palavra *reino* será aqui compreendida por Kant como a ligação sistemática de vários seres racionais através de leis comuns. Leis estas que, por sua vez, determinam os fins segundo a sua validade universal.

Chama-se reino dos fins exatamente porque essa ligação sistemática entre seres racionais por meio de leis objetivas comuns, por isso reino, tais leis objetivam a relação destes seres uns com os outros como fins e meios.

Para tanto, tal ideia de Reino dos fins terá como pressuposto o princípio da humanidade, em que o imperativo da moralidade se expressa deste modo: “*Age ‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio.*” (KANT, 2007, p.69)

Um ser racional pertence ao reino dos fins tanto como *membro*, quanto como *chefe*, como membro quando é nele em verdade legislador universal, estando, todavia, também submetido a estas leis, e como chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. Nesse sentido o conceito de *Reino dos fins* adere-se ao de autonomia da vontade, uma vez que em tal reino não é passível que quem dele participe possa estar em um estado de menoridade. Contudo, o conceito de reino dos fins, é compreendido por Kant apenas como um ideal.

No reino dos fins proposto, o dever não pertence ao chefe, mas sim a cada membro e a todos em igual medida. No reino dos fins tudo tem ou um preço, ou uma dignidade. Quando algo possui um preço pode-se substituí-lo por algo equivalente, entretanto quando alguma coisa está acima de qualquer preço, e desta forma não possui equivalente, então ela possui dignidade.

O reino dos fins é passível de se realizar em certa medida, se as pessoas como membros dele, por conseguinte, cada ser racional, agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas.

3. KANT E A RELIGIÃO

No presente capítulo será abordada a concepção kantiana de religião moral, visando compreender a sua crítica à religião e ao pseudo-serviço, efetuada pelo filósofo na quarta parte da obra “Religião nos limites da Simples Razão”. Para tanto é necessário compreender o contexto histórico onde essa crítica se desenvolveu, de modo a aclarar melhor a compreensão kantiana de religião vinculada a Moral.

Deste modo, após termos abordado um pouco sobre a filosofia e as concepções de religião na visão dos iluministas, é imprescindível, compreender o contexto e a biografia kantiana que conduziu o autor há elaborar a sua filosofia e de modo mais específico seu pensamento sobre religião.

3.1. O CONTEXTO DOS ESCRITOS KANTIANOS SOBRE RELIGIÃO

O filósofo iluminista, Immanuel Kant, é natural da cidade de Königsberg, e nasceu em 22 de abril de 1724. Ele foi o quarto filho dentre 11 irmãos, seus pais foram João Jorge Kant e sua mãe Ana Regina Reuter. Seu pai trabalhava como seleiro, do que se pode inferir que Kant não advém de uma família abastada, já a sua mãe foi uma mulher profundamente religiosa. Seu pai foi reconhecido como um homem honesto e tinha total aversão à mentira, e a sua mãe enquanto religiosa ministrou-lhe uma sólida educação moral e marcadamente pietista.

Kant teve uma educação pietista, estudou no *Collegianum Fredericianum*, dirigido por Francisco Alberto Schutz um adepto fervoroso do pietismo, assim como, pastor da família de Kant. O filósofo teve uma educação pietista tanto na família quanto na escola. Nesse sentido o pietismo teve uma influência marcante na vida do autor que merece destaque.

De acordo com, Allen Wood (2009) por volta do século XVII a teologia luterana estava se tornando fossilizada e estéreo e começou a ser confrontada por correntes que conduziriam ao Iluminismo alemão do século XVIII. O autor destaca duas correntes principais, o pietismo e o racionalismo derivado da filosofia de Christian Wolff.

O pietismo tem como seu principal representante Philipp Jacob Spencer (1635-1705). Segundo Martin Dreher, o pietismo e a ilustração seriam duas faces de uma mesma moeda do período que se convencionou chamar de modernidade. Ainda segundo Dreher, o pietismo pode ter sido o primeiro movimento transconfessional:

Os pietistas consideravam a fé cristã não como um conjunto de proposições doutrinárias, mas como uma relação viva com Deus. Reforçavam acima de tudo, o poder sentido da graça de Deus para transformar a vida do crente, por meio de uma conversão efetuada em uma experiência de “novo nascer”. (WOOD, 2009, p.471)

Enquanto os reformadores protestantes acentuavam o lado objetivo da igreja: as palavras e os sacramentos, o pietismo assentou o lado subjetivo: a congregação e a comunidade. Nesse aspecto, a igreja era compreendida como a associação de pessoas regeneradas e renovadas. É nesse sentido que Paul Tillich afirma: “Pietismo é a reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo.” (TILLICH, 2000, p.279). Uma igreja centrada na palavra e no sacramento muitas vezes a conectava ao Estado, então, o pietismo acentuava a radical concepção de separação entre igreja e Estado.

O pietismo se posicionava contrário a intelectualização da cristandade, segundo eles a principal razão para ler as escrituras era a inspiração e a edificação moral. Essa ênfase dada a moralidade também se refletia nas universidades, onde os pietistas se posicionavam a favor do cultivo da piedade e da moralidade na vida, ao invés de indagações no campo teórico. Por meio da influência desses movimentos talvez se possa compreender, pelo menos em parte, o rigorismo da doutrina moral kantiana. Embora deva se ressaltar que em muitos aspectos Kant se afasta da teologia pietista. De acordo com Wood (2009), de muitas formas, as crenças e práticas religiosas de Kant não eram nada ortodoxas.

Com a morte do seu pai em 1747, Kant deixa a universidade, antes de ter concluído todos os seus graus acadêmicos e começa a ganhar a vida como professor particular, função que exerceu por cerca de nove anos. Em 1755, entretanto, a universidade lhe confere a “promoção”, uma espécie de diploma de conclusão de curso, logo após, obtém a habilitação para poder abrir cursos livres. Em 1770 conquistou o posto de professor titular da Universidade de Königsberg, chegando a ser reitor da universidade por duas vezes.

Todavia, de acordo com Bruno Nadai (2020), com a morte de Frederico⁶, o Grande, e a ascensão ao trono de Frederico II, as condições institucionais para o esclarecimento e atmosfera de liberdade de pensamento nas universidades alemãs sofreram um grande abalo. Frederico Guilherme II, como afirma Nadai, fora um luterano ferrenho com ímpetos reformadores nada

⁶ Em “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?” Kant faz referência à Frederico, o Grande, afirmando que à época do esclarecimento também poderia ser chamado de o século de Frederico, em razão da sua postura tolerante à religião no estado prussiano. Deste modo, afirma Kant: “Um príncipe que não acha indigno de se dizer que considera um *dever* não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade que, portanto, afasta de si o arrogante nome de *tolerância* é realmente esclarecido[aufglärt] e merece ser louvado pelo mundo agraciado e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões de consciência moral” (KANT, 2013, p.70).

esclarecidos, e após sua ascensão ao trono, demite o Barão Karl von Zedlitz do cargo de ministro da cultura e o substitui por J. C. Wöller. A partir de então Kant passa a sofrer censura estatal.

Suas incursões teóricas no campo da fé racional e sua defesa da liberdade de investigação científica no campo da teologia, expostas em diferentes textos publicados desde 1791 no periódico iluminista *Berlinische Monatsschrift*, foram recebidas pelo novo soberano como particularmente danosas aos seus anseios políticos e doutrinários. (NADAI, 2020, p.57)

Wöller, em 1788, proclama um édito instituindo censura a todas as publicações que abordassem temas sobre religião.

‘O Édito de Religião pretendia regular a conduta de educadores, professores universitários e clérigos em relação às opiniões religiosas publicadas e veiculadas em púlpitos, salas de aula e publicações.’ (“As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia ...”) Mas os impactos do Édito estendiam-se para além da esfera religiosa. O soberano almejava também controlar a formação dos aspirantes aos diversos cargos da administração civil e eclesiástica no reino da Prússia. Entre outras implicações práticas, instituía-se uma Comissão de Fé, encarregada da averiguação da adequação das convicções religiosas dos futuros aspirantes à Faculdade de Teologia e, conseqüentemente, aos cargos eclesiásticos. (NADAI, 2020, p.58)

Kant ficou revoltado com tais medidas, comentou sobre elas em um pós-escrito de 1791 sobre a teodiceia. Em 1793, com sua obra sobre a religião, “A religião nos limites da simples razão”, Kant entra em conflito com Frederico II. O Conselho de censura permite a publicação da primeira parte da obra, mas em 1794, o rei lhe enviou uma carta ordenando que ele não mais escrevesse acerca de temas religiosos. As ordens são acatadas por Kant, por compreender que deve ter obediência absoluta à autoridade soberana, prometendo não mais escrever acerca de problemas de natureza religiosa.

Entretanto, após a morte de Frederico II, em 1797, Kant se sente desobrigado a cumprir a sua promessa por entender que se tratava de uma promessa pessoal ao monarca, deste modo, novamente escreve sobre temas religiosos em “O conflito das faculdades”.

3.2. IDEIA DE RELIGIÃO EM KANT

A ideia de religião em Kant está diretamente atrelada a sua filosofia moral. A religião no filósofo prussiano tem por essência a moral. Uma vez que, em Kant a religião é deslocada para o campo da razão prática, prático moral, a discussão no campo teórico conduz ao fracasso. Acerca disso, Jair Antônio Krassuski observa que seria um engano entender a religião como uma mera extensão da moralidade kantiana, pelo contrário, a religião e a moral representariam um mesmo conteúdo, sua distinção seria meramente formal.

Seria um equívoco concluir que Kant reduz a religião a moralidade o que é ele com a considera um mero apêndice da vida moral: moralidade e religião possuem exatamente o mesmo conteúdo (ou matéria), mas há uma distinção formal entre elas: a religião está embasada na legislação da lei moral e não por outro caminho. (KRASSUSKI, 2005, p.103)

A religião não é tratada por Kant do ponto de vista institucional, tal só apresenta algum valor quando promove o desenvolvimento moral dos indivíduos. Nesse sentido, o conceito de religião é um conceito *a priori* da razão, não é um conceito que pode ser extraído da experiência.

Kant aborda a questão da religião de modo especial na obra “A religião nos limites da simples Razão”. Mas segundo Kant o que é religião? A resposta nos é dada na quarta parte da Religião, onde o filósofo define religião nos seguintes termos: “A religião (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.” (KANT, 2008, p.155).

Segundo Allen Wood (2009), essa definição deve ser considerada em três pontos. O primeiro ponto, é que Kant entende a religião como uma questão de disposição moral e não como um conhecimento teórico, deste modo, a definição de religião deve ser entendida como a disposição moral para observar mandamentos divinos. Em segundo lugar, para haver religião não é preciso haver quaisquer deveres especiais para com Deus, a religião não requer deveres além dos que temos como seres humanos. Por último é de que, para o filósofo das luzes, para religião não seria necessário sequer acreditar na existência de Deus, esta tem como necessidade apenas da ideia de Deus. Nesse sentido, afirma Herrero (1991, p. 70-71):

Porque a fundamentação da existência de Deus não se apoia na evidência, não existe conhecimento, mas enquanto a sua fundamentação se baseia na razão prática, Deus é objeto de crença. Assim, a crença não ilumina propriamente o objeto, Deus, mas o próprio sujeito, um homem, porquanto possibilita a sua relação com o Soberano Bem.

A moralidade kantiana não se baseia na religião, mas a fé religiosa funda-se na moralidade⁷. O homem não precisa de nenhuma outra instância para agir moralmente a não ser sua própria racionalidade, A acerca disso Kant já deixa bem demarcado logo no prólogo da religião nos limites da simples razão.

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. (KANT, 2008, p.11)

Não são necessárias motivações externas para agir de acordo com máximas da ação moral, isto é, não é necessário qualquer outro móbil de natureza heterônoma, a moral se assenta

⁷ A moralidade em Kant é o fundamento da possibilidade de uma ação que vai se realizar fenomenicamente, de uma ação moral.

no conceito de homem enquanto ser livre, que se obriga por isso mesmo a leis incondicionadas do seu dever, tão pouco necessita de outro móvel que não seja a própria lei. A religião não serve de base para a determinação das nossas ações morais, posto que, o que fundamenta as ações humanas não reside e não pode residir em um elemento exterior ao homem, pois este, sendo ser racional, livre e autônomo, é capaz de autodeterminação, em outras palavras, o homem enquanto ser possuidor de razão, acha-se obrigado a leis incondicionais do dever, leis que a própria vontade lhe representa como suas. Todavia, Kant não anula o valor da doutrina religiosa, ele a submete a crítica da razão, e nesse aspecto, resguarda no campo da ação moral um lugar para a religião. Na obra “O conflito das faculdades” Kant reforça a essência da religião no tocante a moralidade, e como já citado, distinguindo-se uma da outra apenas no tocante a forma.

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objecto, pois temem geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. (KANT, 1993, p.43-44)

Uma vez que a religião não se encontra desconectada da moral, mas compartilham uma mesma essência, a religião possui um poder de influência sobre o homem para o agir moral através da ideia de Deus. Nesse aspecto, a ideia de Deus na filosofia kantiana tem um papel importante, embora como dito anteriormente, não seja necessário acreditar em um ser acima do homem para reconhecer o seu dever e agir moralmente. Todavia, Kant faz uma ressalva que a moral conduz a religião: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião; pela qual se entende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) do que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem.” (KANT, 2008, p.14). Isso porque, embora a moralidade não esteja fundada na religião – haja vista, não ser os preceitos religiosos a determinar o agir moral –, enquanto seres livres e autônomos somos conduzidos a pensar em Deus e na imortalidade da alma. Na “Crítica da razão prática” Kant (2016.p. 168) afirma:

Dessa maneira a lei moral conduz, pelo conceito de sumo bem como o objeto e o fim definitivo da razão prática pura, à religião, isto é, *ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, decretos arbitrários, por si mesmos contingentes, de uma vontade alheia*, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que têm todavia de ser considerados como mandamentos do ser supremo, porque só de uma vontade moralmente perfeita (santa e bondosa), e ao mesmo tempo também onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna para nós dever colocar como objeto de nosso esforço e, portanto, só podemos esperar alcançá-lo mediante o acordo com essa vontade.

Em Kant a religião é esfera do pensamento, a esfera do pensar autônomo. A ética kantiana é um exercício constante do pensar, nesse sentido, o cálculo não cabe à ética kantiana, antes disso, há um pensar contínuo que está todo o tempo ponderando se as nossas ações podem ser universalizadas, isso não seria uma especificidade da ética, relacionando-se a tudo inclusive a religião. Nesse sentido a moral conduz a religião e não o contrário, pois a religião em Kant é uma religião moral.

Kant não decreta o fim da religião, mas a realoca no domínio da moralidade, para o filósofo a religião tem que preconizar o pensar, de modo que só poderia haver uma religião verdadeira, uma religião moral, logo, racional, que seria a pedra de toque de toda religião positiva, uma vez que não poderia renunciar ao pensamento em detrimento de uma lei estatutária e que inibisse o desenvolvimento da autonomia.

3.2.1. Deus e a Religião Moral

A compreensão kantiana de religião enquanto tendo uma essência moral, diferencia-se apenas no tocante a forma, nesse sentido, Kant afirma que a religião subjetivamente considerada é o conhecimento dos mandamentos divinos como lei moral, tal definição traz consigo a ideia de Deus. Todavia enquanto seres racionais e autônomos não carecemos da ideia que Deus para agir moralmente.

É na sua primeira crítica, isto é, “Crítica da razão Pura” onde Kant desenvolve de maneira aprofundada o papel regulador da ideia de Deus, imprescindível para sua compreensão de Moral e Religião. Na Dialética transcendental o filósofo alemão, visa apresentar falsos raciocínios, as antinomias e inconsistências presentes na metafísica dogmática sobre seus objetos: alma, mundo e Deus, e qual seria a forma correta de concebê-los, isto é, não visa apenas atacar a metafísica, mas investiga a razão em si mesmo.

Para Kant as ideias transcendentais são os conceitos puros a priori, isto é, anteriores as experiências, que orientam segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. Deste modo, apresenta o que entende por ideia, visando diferenciar-se do entendimento platônico:

Entendo por idéia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são, pois, *idéias transcendentais*. | São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. (1994, p. 317, B 384)

As ideias são transcendentais, no sentido de que, ultrapassam os limites da experiência, por isso não há um objeto empírico que possa representar uma ideia transcendental. De acordo com o Pascal a ideia vai além da experiência fenomenal. Para Kant é uma distinção entre ideias transcendentais e as categorias do entendimento, enquanto as categorias se relacionam com os possíveis objetos da experiência, as ideias da razão, por sua vez, referem-se à experiência possível e não a experiência em si mesma. Todavia, aquilo que Kant denomina de ideal é ainda mais afastado da realidade objetiva do que a ideia. Com efeito, diz Kant: “chamo o ideal, que é o que entendo pela idéia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia.” (1994, p. 485, B 596). Desse modo, o ideal apresenta-se como um ser individual, que, contudo, está em conformidade com a ideia.

Segundo Olivier Dekens o ideal não pode ser extraído da experiência, mas é exigido pela razão como um substrato de toda a realidade, nesse sentido, Deus é o nome transcendental desse princípio. No entanto, Kant rejeita as provas cosmológicas, ontológicas e físico-teológicas da existência de Deus. Nessa perspectiva afirma:

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora sem *defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada. (1994, p. 531, B 669)

Entretanto, embora Deus não possa ser provado pela razão, a ideia de Deus é necessária e naturalmente postulada pela razão, mais que isso, é posto como um ideal por excelência da Razão. O ideal de Deus é uma ideia reguladora da razão, tendo tanto uma função teórica, quanto prática, interessando a presente pesquisa esta última. Como o uso especulativo da razão no que tange a teologia, foi demonstrado infrutífero por Kant (1994, p. 526 – 527, B 661 – 663), mediante a refutação das provas clássicas da existência de Deus, que requeriam um uso transcendente dos princípios sintéticos do entendimento, aplicando-os apenas de forma ilegítima, considerando que tais princípios são tão somente de uso imanente, referindo-se unicamente a fenômenos, ou seja, a objetos do conhecimento empírico, só poderia haver uma teologia da razão se as leis morais fossem tomadas como base, servindo como fio condutor.

Portanto, é por meio da via moral que Kant resguardou um lugar para a teologia e, dessa forma, para a demonstração do postulado prático da existência de Deus.

Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as leis morais), se essas leis pressupõem, necessariamente, qualquer existência como condição da possibilidade da sua força *obrigatória*, essa existência tem de ser *postulada*, porque o condicionado, donde parte o raciocínio para concluir nesta condição determinada, é ele próprio conhecido e *a priori* como absolutamente necessário. (1994, p. 526 – 527, B 662)

Isto posto, na sua obra “Crítica da Razão Prática”, o filósofo desenvolve melhor essa concepção da existência de Deus como um postulado da razão pura prática, assim afirma que a lei moral conduz ao sumo bem. Ainda na primeira *Crítica* o filósofo apresenta esse bem perfeito, ou sumo bem⁸, como a conexão entre a virtude e a felicidade.

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples *mérito* para ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela. (1994, p. 644 - 645, B 841)

Para Kant a ação moral não conduz (diferentemente do afirmado por Aristóteles em “Ética a Nicômaco”) necessariamente à felicidade, mas enquanto seres sensíveis sentimos a necessidade natural da felicidade, porém somente através da virtude podemos nos tornar dignos⁹ da felicidade.

Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também **na medida em que** a felicidade distribui uma exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) **constitui** o sumo bem de um mundo possível. (KANT, 2016, p. 148)

Dito isso, o que Kant está indicando é que é justamente no sumo bem que a felicidade e a virtude se encontram, e se constituem em uma unidade. A ação moral não pode ter por finalidade a felicidade, haja vista que, o imperativo que se relaciona com a escolha das nossas ações visando um determinado fim que não seja a própria ação moral, é o imperativo hipotético, todavia o imperativo da moralidade só pode ter fim próprio no cumprimento do dever.

O sumo bem, na qualidade de síntese entre a felicidade e a lei moral, só é possível *a priori* se a moralidade for a causa da felicidade, nesse sentido, o homem teria que conformar a sua intenção com a lei moral. Na “Fundamentação da metafísica dos costumes”, Kant nos diz que há uma incompatibilidade entre a virtude moral e a felicidade, pois um princípio moral sendo um princípio racional *a priori* não poderia conduzir a felicidade. Deste modo, como poderia ser o sumo bem a conexão desses elementos supostamente incompatíveis?

Kant dirá que, que a ação moral não proporciona felicidade, haja vista, que não visa a satisfação das nossas inclinações, mas, a conduta moral pode nos tornar dignos da felicidade. Para Kant a conexão entre a virtude e a felicidade é *a priori*, portanto, não é derivada da

⁸ Dependendo da versão dos textos de Kant em português o termo *höchste Gut* pode traduzido como soberano bem, bem supremo, bem perfeito ou sumo bem.

⁹ Para Kant alguém é digno da posse de algo o do estado de algo, quando nessa posse, entra em consonância com o sumo bem.

experiência. Nesse sentido, a possibilidade do sumo bem não se baseia em princípios empíricos, baseia-se unicamente em fundamentos *a priori* do conhecimento.

A conciliação entre a virtude e felicidade só é factível, porque o mundo sensível não é o único mundo possível. Nesse sentido Kant (2016, 152.) assevera que:

[...] a intenção de virtude produz necessariamente felicidade não é absolutamente falsa, mas apenas na medida em que essa intenção é considerada como a forma da causalidade no mundo sensível e, portanto, caso eu admita que a existência nesse mundo sensível como único modo de existência do ser racional assim a proposição é apenas condicionalmente falsa.

De acordo com Herrero (1991), a felicidade está contida na ideia de fim-término não como uma felicidade própria, mas, sim enquanto um fim moral, isto é, como dever, pois a ideia de sumo bem não contém a perspectiva de uma felicidade pura e simples, mas sim a proporção entre ela e a dignidade do sujeito.

Isto posto, Kant nos indica que o conceito de sumo bem pressupõe um postulado de dois conceitos da razão prática, a saber, o postulado da imortalidade da alma e o postulado da existência de Deus.

Segundo o filósofo alemão, a adequação completa das intenções à lei moral é uma condição suprema do sumo bem, e essa adequação completa dá vontade com a lei moral chama de santidade, todavia, nenhum ser racional seria capaz de alcançá-la durante a sua vida finita num mundo sensível. Entretanto, como ela é exigida como praticamente necessária, então só poderia ser encontrada em um progresso que se segue ao infinito. Mas, como seres finitos, a concepção de um progresso ao infinito só é possível sob a pressuposição da imortalidade da alma.

O segundo postulado da razão prática diz respeito a existência de Deus, a esse postulado está relacionado à realização do segundo elemento que compõe o conceito de sumo bem, ou seja, a felicidade. Dessa forma, afirma Kant:

A *possibilidade da felicidade* adequada aquela moralidade, ou seja, *tem de conduzir* a pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, *tem de postular a existência de Deus* como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem (o objeto de nossa vontade que está necessariamente ligada à legislação moral da razão pura.) (KANT, 2016, p.162-163)

Na “Crítica da razão prática” Kant já não definirá a felicidade como simplesmente a satisfação das nossas inclinações, mas sim como:

[...] o estado de um ser racional, no mundo, em relação ao qual tudo caminha *segundo sua aspiração e sua vontade* em toda a sua existência repousa, portanto, sobre o acordo da natureza com o seu fim e, igualmente com o fundamento de determinação essencial da sua vontade. (KANT, 2016, p.163).

Uma vez que, o homem não é o autor da natureza, este não pode conformar a natureza com os seus desejos quando este obedece a lei moral. Kant então dirá que a causa suprema da natureza, vista aqui como pressuposto para o sumo bem, é Deus. “Por que na verdade Kant não diz apenas que o ser humano não deve desalojar Deus de seu horizonte de possibilidades, mas que, quando ele se determina para a moralidade como incondicionalmente última ele pressupõe a Deus como realmente existente.” (STRIET, 2010, p.174).

Assim, segundo o autor, admitir a existência de Deus é moralmente necessário, possibilita uma conexão sintética entre virtude e felicidade. Deste modo, não seria a felicidade o fim último do homem, a lei moral ordena realizar o sumo bem possível no mundo como objeto último de toda a conduta, no qual a dignidade de ser feliz está contida.

Por isso, a moral também não é propriamente a doutrina sobre o como nós nos fazemos felizes, mais sobre como nós devemos nos tornar dignos da felicidade. Apenas quando a religião é acrescida, introduz-se também a esperança de algum dia participarmos da felicidade na medida em que nós tivemos o cuidado de não lhe sermos indignos. (KANT, 2016, p.168)

Deste modo, a lei moral pelo conceito de sumo bem, conduz a religião, ou seja, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como decretos arbitrários, de uma vontade alheia, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas, que todavia devem ser consideradas como mandamentos de um ser supremo. De acordo com Herrero, “Só quem se apropria verdadeiramente do dever pode esperar que o soberano bem se torne efetivo no mundo.”(HERREO, 1991, 73). O postulado da existência de Deus, vinculado à moralidade, é decisivo para a concepção de religião em Kant.

3.3. CRÍTICA AO PSEUDO-SERVIÇO

Em "A religião nos limites da simples razão", logo no prefácio da obra, Kant afirma que a moral não tem necessidade da religião, todavia, não nega que entre elas possa existir uma relação, e essa relação dá-se através da ideia de Deus, embora, a ideia de Deus não seja necessária para fundamentar a moral, em contrapartida na moral tal ideia se encontra fundamentada. O filósofo alemão divide a sua obra acerca da religião em quatro partes, sendo que na primeira aborda o tema do mal, mas não a fim de fazer uma teodiceia, porém com o intuito de apresentá-lo como uma inversão moral dos motivos, na segunda, trata da luta entre o princípio bom e o princípio mau, na terceira parte tematiza sobre a necessidade do princípio bom sobrepor-se ao princípio mau para a fundação do reino de Deus na terra, compreendido não como um reino segundo uma aliança particular, mas como um reino moral, por fim, a quarta

parte, que é a que nos interessa para o desenvolvimento desta pesquisa, versa sobre o serviço e o pseudo-serviço prestados a Deus, bem como sobre a religião e o clericalismo. Nesse sentido, para chegarmos à compreensão dos conceitos kantianos de serviço e pseudo-serviço, antes é necessário compreender, embora em linhas gerais, o que o filósofo prussiano diz sobre o bem e o mal, e sobre a construção de uma sociedade ética.

Para Kant, há no homem tanto uma disposição natural para o bem, com uma propensão para o mal. O homem pode apenas procurar liberta-se da dominação do princípio mau. A vida em sociedade será apresentada como uma das razões da corrupção do homem, havendo possibilidades concretas de uma reforma no modo de pensar no âmbito da sociedade civil.

A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. (KANT, 1992, p. 100)

Em vista disso, o império do princípio bom, só será alcançado, ou seja, a forma de se contrapor ao mal só será possível, na medida em que os homens bons se unam para a constituição de uma sociedade regida segundo leis da virtude, uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torne, pela razão, tarefa e dever para todo o género humano.

Em semelhança ao reino dos fins o homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros, cada homem é o seu próprio juiz, e não há autoridade pública detentora de poder, que, segundo leis, determine com força de direito o que, nos casos que se apresentam, é dever de cada um que deve levar, tal dever a geral execução. Trata-se do que Kant apresentará na “Religião nos limites da simples razão” como a possibilidade de uma sociedade ética.

A sociedade ética, de acordo com Kant, pode existir em plena comunidade política e inclusive conter todos os membros dela, sendo uma tal sociedade a realização possível no mundo fenomênico de um ideal. Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação não chegam - porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens - ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Nada existe na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como cidadãos do Estado, além disso, visto que os deveres de virtude dizem respeito a todo o género humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre referido ao ideal de uma totalidade dos homens.

Em uma comunidade política já existente, os cidadãos políticos que dela são pertencentes, encontram-se em um estado de natureza ético e nele não devem permanecer. O homem deve sair desse estado de natureza ético para enfim se tornar membro de uma comunidade ética. Tendo em vista que o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os una, como se fossem instrumentos do mal, afastam-se do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal.

Enquanto comunidade ética todos os seus participantes devem se submeter a uma legislação pública, mas como não se trata de uma comunidade jurídica, logo a própria multidão que a congrega num todo não pode ser o legislador, uma vez que suas leis visam a moralidade dos atos e não a legalidade. Nesse sentido Wood (2009, p. 489) afirma:

Essa comunidade ética ou moral não deve ser confundida com uma comunidade política, baseadas em leis coercitivas e que almeja a justiça externa. uma comunidade que é o mesmo melhoramento moral dos seus membros tem que ser voluntária, leis coercitivas não podem servir aos seus fins.

Assim sendo, não há outro legislador que possa ser admitido a não ser Deus, haja vista que, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, como povo de Deus.

Dito isso, na quarta parte da obra “Religião nos limites da simples razão”, Kant trata do tema do verdadeiro e do falso culto prestado a Deus. Nesse sentido, indica que, uma comunidade ética, regida por leis de uma moral divina é uma *Igreja*, a qual, na medida em que não é objeto algum de experiência possível, enquanto ideal, chama-se a *Igreja Invisível*. Em contrapartida, na medida, sempre imperfeita, em que possa se realizar, chamar-se-á de a *Igreja Visível*, entendida aqui como a união efetiva dos homens num todo, que concorda com aquele ideal. A verdadeira igreja segundo Kant é a igreja invisível “A igreja institucional deve desaparecer paulatinamente para dar lugar a igreja invisível e ao estado, pois nele a igualdade brota da verdadeira liberdade e da obediência a lei e não aos estatutos” (KRASSUSKI, 2005, p.218).

Imprescindível observar que, Kant realiza uma distinção entre as igrejas baseadas na revelação pela pura razão, e as igrejas históricas baseadas em estudos e interpretações autoritárias das escrituras. Segundo Pascal (2011), na religião revelada eu reconheço como dever o que sei ser um mandamento divino e na religião natural de forma inversa reconheço como um mandamento divino o que sei ser um dever. Kant ainda acrescenta outras distinções,

se declara como moralmente necessária, isto é, como dever, somente a religião natural pode também chamar-se *racionalista*, por outro lado, se um é a realidade efetiva de toda a revelação divina e sobrenatural, diz-se *naturalista*, mas se admite tal revelação e diz aceitá-la como efetivamente real, a religião não seria necessária e, nesse aspecto, poderia chamar-se de *racionalismo puro*.

Isto posto, Kant indicará que a religião subjetivamente considerada é o reconhecimento de todos os meus deveres como um mandamento divino. Neste ponto, é interessante a distinção, estabelecida por Allen Wood, entre a igreja e o Estado de acordo com a filosofia kantiana:

A função histórica do estado é preservar a justiça, de um modo que a liberdade humana possa florescer e as capacidades humanas se desenvolverem. De maneira análoga, a função histórica da igreja é começar a obra de organizar uma comunidade ética universal. Assim, a função da fé eclesial é servir como “veículo” da pura religião racional; mas a fé eclesial também é o “envoltório” dentro do qual se aloja a religião racional e do qual cabe à humanidade, como sua tarefa histórica, libertá-la. (WOOD, 2009, p.492)

Deste modo, o serviço (*cultos*) da igreja está em total harmonia com a própria ideia de esclarecimento kantiano e conduz inevitavelmente a autonomia do indivíduo, uma vez que, a religião racional para o filósofo é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamento divinos, estaríamos nesse sentido sempre a serviço de Deus. A religião racional como já visto, tem na moral sua essência, mas como bem destacado por Dörflinger, o que faz dela uma religião e não a penas mera moral, é a ideia acrescentada.

[...] - da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício moral, - que, “justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamento divinos”, ou seja, que com isto o homem está também “no serviço de Deus”, e não apenas cumprindo as necessidades de sua auto-obrigação. (DÖRFLINGER, 2011, p.258)

Em oposição ao serviço de Deus, Kant denuncia práticas que se constituem como um pseudo-serviço (*cultus spurius*), definido por ele como:

[...] a persuasão de servir alguém mediante ações que, de facto, fazem recuar o seu intento. Mas isto acontece numa comunidade em virtude de que apenas tem valor de meio para satisfazer a vontade de um superior se fez passar por e substituiu aquilo que nos torna *imediatamente* agradáveis a ele; e assim se frustra o propósito daquele. (KANT, 1992, p. 155)

Em outras palavras, o culto espúrio é na verdade uma inversão de prioridades, ocorre quando uma comunidade atribui mais valor aos meios imediatos de suas ações, que ao caráter moral delas, tal atitude se aproxima mais de uma ação conforme o dever, do que uma ação por dever, logo, muito distante do imperativo da moralidade. Para Kant, o verdadeiro serviço da igreja erigida sob o domínio do princípio bom, e que necessita de eruditos como intérpretes e depositários, é o de proporcionar à primeira compreensibilidade, inclusive, para os ignorantes, extensão e permanência. Todavia, quando a fé revelada se antepõe a religião, então constitui-

se o pseudo-serviço, pelo qual a ordem moral é totalmente invertida, e o que não passa de meio é incondicionalmente imposto (como se fora um fim). Na medida em que nestas aquilo que deveria constituir-se como meio, converte-se enfim, configurando-se como um obstáculo ao agir autônomo.

Ora ter esta fé estatutária (que, em todo o caso, está restringida a um povo e não pode conter a universal religião do mundo) por essencial ao serviço de Deus em geral e fazer dela a condição suprema da complacência divina no homem é uma ilusão religiosa, cujo seguimento é um pseudo-serviço, i.e., uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido. (KANT, 1992, p. 170)

De acordo com essa posição defendida por Kant, se torna evidente que para o autor, uma religião baseada em uma fé estatutária e prescritiva e que possui interpretações autoritárias das escrituras, é promotora de heteronomia, e constitui-se assim como um pseudo-serviço, agindo desta forma, contra o culto verdadeiro exigido por Deus. Portanto, a noção de ser humano livre que a si mesmo outorga lei é imprescindível para o sistema filosófico kantiano. Segundo Wood (2009), para Kant a aceitação de doutrinas que dependem da revelação e não dá razão não podem ser consideradas como uma exigência moral para a verdadeira religião.

A igreja estatutária presta um pseudo-serviço a Deus na medida em que é prescritiva, e objetiva tutelar os homens por meios de leis extrínsecas, positiva e coercitivas. Escapa da função de prestar um esclarecimento levando os homens a uma primeira compreensibilidade, para que possam se desenvolver autonomamente.

Kant prossegue o desenvolvimento da sua crítica às igrejas históricas baseada em leis estatutárias, e chega ao conceito de clericalismo, que ele define da seguinte maneira: “O clericalismo é, pois, a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um *culto feiticista* com que se depara sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas sim mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias.” (Kant, 1992, p.181).

Dörflinger (2011, p.13) esclarece o que seriam essas leis estatutárias: “Essa expressão designa leis religiosas que prescrevem algo que é incompreensível para a razão prática pura, algo que lhe parece arbitrário e aleatório, portanto, algo a que não se pode atribuir conteúdo moral”. Kant dirá que é uma superstição religiosa, e uma loucura acreditar que por meio de atos religiosos do culto se possa fazer algo pela própria justificação perante Deus.

Ele critica uma forma de apresentação da Igreja empírica que reivindica tamanho o direito próprio que barra a via da apropriação individual da liberdade moral. Enquanto, pois, a religião em última análise não contém mais do que autolegislação da razão prática de forma cifrada, a sobrevalorização de doutrinas e tradições eclesásticas arbitrariamente produzidas para além disso tão somente leva a “quimeras da religião. (MURRUMANN-KAHL, 2010, p.272).

A quimera ou ilusão religiosa é considerada pelo filósofo como um pseudo-serviço a Deus, ela ocorre quando o ser humano acredita ser capaz de fazer além da boa conduta na vida a fim de se tornar agradável a Deus. Não só isso, como também dirá que é uma superstição religiosa a ilusão de que mediante ações religiosas do culto se possa obter vista diante de Deus. Tais ações seriam um fazer forçado pelo temor, deste modo, um homem sincero poderia aceitar qualquer outra condição em vez dessas, porque em todos os outros serviços forçados também o faria, em todo o caso, apenas algo supérfluo, porque, todavia, aqui seria antagônico a consciência moral. Kant indicará essas ações como fanatismo religioso e dirá que é uma superstição religiosa pretender tornar-se agradável a Deus por meio de ações, que todo homem consegue fazer sem que tenha para isso que ser um homem bom.

Assim como, agir conforme a moral, não diz respeito a um agir necessariamente moral, haja vista que este último, diz respeito a um agir segundo a autodeterminação da razão e não por mobiles externos, o serviço a Deus não se realiza por meio de ações de normas estatutárias e prescritivas, mas sim, quando reconheço os meus deveres como mandamentos divinos. Para Kant a ilusão religiosa fanática é a morte moral da razão, por conseguinte, para o filósofo não poderia em geral nem haver religião alguma.

Acerca do culto feiticismo afirma Kant (1992, p. 178) que:

Ora o homem que usa ações, que por si mesmas nada contêm de agradável a Deus (moral) como meios para obter a imediata complacência divina nele e, deste modo, o cumprimento dos seus desejos, está na ilusão de possuir uma arte de suscitar um efeito sobrenatural por meios totalmente naturais; a tais intentos costuma dar-se o nome de magia, palavra que nós (já que leva consigo o conceito secundário de uma comunidade com o princípio mau, ao passo que aqueles intentos se podem conceber como, de resto, empreendidos, por mal-entendido com um propósito moral bom) queremos substituir pelo termo, aliás conhecido, de feiticismo. (KANT, 1992, p.17)

Destarte, tanto o *clericalismo*, como o *fetichismo* seriam distorções da religião fruto de um uso equivocado da razão. Quando no clericalismo se impõe a submissão obediente a um estatuto como um serviço forçado, e não como homenagem livre que deve ser rendida a lei moral, então essas observâncias impostas, trata-se sempre de uma fé feiticista pela qual a multidão é regida e privada da sua liberdade moral, é tutelada pelas autoridades religiosas.

Onde os estatutos da fé se registam como lei constitucional, aí domina um clero que julga poder prescindir da razão e inclusive, em última análise, da erudição escriturística, porque, como único e autorizado guardião e intérprete da vontade do legislador invisível, tem a autoridade de administrar exclusivamente a prescrição da fé e, por isso, munido deste poder, é-lhe permitido não convencer, mas apenas ordenar. – Ora bem, porque fora deste clero tudo o mais é leigo (sem exceptuar o chefe da comunidade política), a Igreja domina em última análise o Estado, não pela força, mas pela influência sobre os ânimos e, além disso, mediante a afectação da utilidade que o Estado deve pretensamente poder tirar de uma obediência incondicionada a que uma disciplina espiritual acostumou, inclusive, o pensar do povo; mas então,

insensivelmente, a habitação à hipocrisia mina a probidade e a lealdade dos súbditos, incita-os ao serviço aparente também nos deveres civis e, como todos os princípios erroneamente adoptados, produz justamente o contrário do que se intentava. (KANT, 1992, p.182)

Segundo Kant, a constituição dessa igreja, a sua hierarquia pode ser monárquica, ou aristocrática ou democrática: entretanto sua constituição é e continua a ser sempre, sob todas estas formas, despótica. Tal postura se opõe ao esclarecimento e, por conseguinte, a autonomia. Segundo o Pascal (2011), o falso culto se instala quando a fé estatutária não se subordina mais à fé natural, isto é, à fé moral, em outras palavras, quando deixa de ser meio e converte-se ela mesma no fim, quando a letra passa a suplantar o espírito e as práticas exteriores a verdadeira fé é substituída. O sacerdote deixa de ser um servidor, um ministro da igreja para se transformar em um funcionário.

Rubem Alves (2005), em seu Livro “Religião e Repressão”, faz semelhante crítica ao seguimento que ele denomina “Protestantismo de Reta Doutrina”(PRD), o qual a igreja que exige que o crente submeta o seu pensamento à norma aceita como ortodoxa, afirma ele:

Ao analisar a forma como os protestantes conhecem a realidade indicamos, de maneira idêntica, que a Igreja exige que o crente submeta seu pensamento à norma que é aceita como ortodoxa. O pensamento correto, paralelamente ao comportamento correto, é aquele em que o homem disciplina o seu pensar de sorte que o seu discurso seja simplesmente repetitivo: o indivíduo repete o discurso da consciência coletiva. O herege, entretanto, é aquele que se recusa a isso. Ele leva a sério o livre exame. (ALVES, 2005, p. 325)

Dessa forma, o pensamento fundamentalista, parece representar o papel teórico dessa religião baseada em uma fé estatutária, prescritiva e que possui interpretações autoritárias das escrituras, promotora de heteronomia. Privando desta forma a multidão de sua liberdade moral, e da possibilidade de fazerem uso de seu entendimento e chegarem à maioria.

3.4. DO ILUMINISMO AO LIBERALISMO TEOLÓGICO

Considerando tudo o que já foi apresentado até então, vale resguardar um espaço para abordar a teologia protestante do século XX, também conhecida como teologia liberal, uma vez que ela apresenta uma dupla importância para a conexão da nossa pesquisa, a primeira é a influência que o iluminismo exerce sobre o seu pensamento, sofrendo esta influência do próprio Kant, a segunda diz respeito ao fato do fundamentalismo religioso cristão, que surge como uma reação tanto a alguns pensamentos da teologia liberal, que em grande parte eram ideias oriundas do seu próprio contexto histórico, quanto aos ideais cientificistas da modernidade.

Assim, a teologia liberal é um movimento teológico que sofreu grande influência do Iluminismo. Conforme Armstrong (2017, p.200-201), “os liberais acreditavam que, embora as novas teorias sobre a Bíblia pudessem solapar algumas crenças antigas, a longo prazo elas levariam a um entendimento mais profundo das Escrituras”. Nesse sentido, tal teologia centrou-se na temática de fé e história.

Os protestantes liberais continuavam ressaltando a importância de obras sociais nos cortiços e nas cidades, convencidos de que, com sua dedicada filantropia, construiriam neste mundo o Reino justo de Deus. Trata-se de uma teologia otimista, apreciada pela próspera classe média que podia usufruir os benefícios da modernidade. (ARMSTRONG, 2017, p.200)

Por outro lado, o protestantismo norte-americano tinha de enfrentar desafios de caráter intelectual. Da Europa chegavam continuamente, além de imigrantes, novas ideias que colocavam em dúvida grande parte do que antes se havia considerado como definitivo. A teoria da Evolução, proposta por Darwin, criou uma grande agitação, pois desafiava a história da criação registrada no Gênesis. Todavia, entre os teólogos tiveram maior importância os estudos históricos e críticos que estavam sendo feitos na Europa, especialmente na Alemanha. Esses estudos punham em dúvida a autenticidade dos relatos bíblicos. Em muitos casos, a própria metodologia dos que se dedicavam a esses estudos os levava a negar a veracidade de tudo o que pudesse parecer extraordinário ou milagroso.

Ademais, esse ambiente intelectual caracterizava-se por um grande otimismo quanto ao ser humano e as suas possibilidades. Graças à teoria da evolução e ao progresso que ela acarretava, parecia aproximar-se o momento em que os seres humanos se mostrariam capazes de resolver problemas que até então pareciam insolúveis. Tais ideias deram origem ao “liberalismo”. O fundamentalismo e o liberalismo foram frutos de um mesmo contexto, enquanto um buscava estabelecer bases sólidas, onde a ciência, o estudo histórico críticos e os demais ideais da modernidade não poderia influenciar ou relativizar, a segunda vertente abraçou, usando tais pressupostos modernos como base para repensar sua própria fé e teologia.

O liberalismo não foi de forma alguma um movimento monolítico, uno e coeso. Pelo contrário, a própria noção de “liberalismo” implicava em liberdade para pensar de diferentes formas, desde que não se caísse no que os liberais chamavam de “superstição”. O que aconteceu foi uma ampla corrente de pensamento que muitas pessoas viam como uma negação da fé cristã. Dentro dessa corrente havia um pequeno número de radicais – os chamados “modernistas” –, para quem a fé e a Bíblia eram apenas uma religião e um grande livro entre muitas religiões e muitos livros. No entanto, em geral os liberais eram pessoas de profunda

erudição religiosa, que se sentiam obrigadas por essa mesma erudição a responder aos desafios intelectuais do momento, e a tornar possível alguma fé ao ser humano moderno.

Nos anos finais do século XIX essa teologia surge, em certa medida como uma teologia original, de acordo com Martin N. Dreher, os liberais concentraram-se em estudos históricos, por isso os teólogos liberais debruçaram-se num estudo histórico crítico do novo testamento visando encontrar o Jesus real e a sua mensagem por trás dos acréscimos da dogmática, “os liberais distinguiram entre a religião *de* Jesus e a religião *sobre* Jesus. A fé cristã foi reduzida a mensagem de Jesus sobre o Reino de um Deus do amor.” (DREHER, 2006, p.75).

Um dos seus primeiros propagadores foi Albercht Richl, este sofreu influências de Kant e Schleimacher, como afirma Bengt Hägglund (2003, p. 325):

Ritschl fora influenciado tanto por Kant como por Schleiermacher. Localizava a essência da religião não no sentimento de dependência absoluta, mas nas idéias específicas da comunhão religiosa, que se referem à modificação da vontade e à promoção da salvação ou bem-aventurança humana. Ritschl não aceitava a revelação no sentido real do termo. «Revelação», em sua opinião, é o mesmo que religião positiva. A «religião cristã» tem seu ponto de referência na congregação cristã e na pessoa de Jesus. A única tarefa da teologia, segundo ele, é a de descrever a comunhão do homem com Deus como está se expressa no cristianismo histórico.

De acordo com o Paul Tillich (1999), houve nesse período um movimento de volta à Kant, e a escola de ritschliana que levou o kantismo para a teologia.

Os ritschlianos diziam que Kant era o filósofo do protestantismo. O protestantismo não busca se elevar ao divino, mantendo-se nos limites do finito. Os esforços da grande síntese resultaram do misticismo, do princípio de identidade entre o divino e o humano. Portanto, o movimento de “volta a Kant” mostrava-se extremamente hostil a todas as formas de misticismo, incluindo as teologias da experiência. (TILLICH, 1999, p.221-222)

Outros nomes de destaque são Adolf von Harnack (1851-1930), e Ernest Troeltsch (1863-1914). Harnack foi o autor da obra “História do Dogma”, e influenciou fortemente a teologia e a pesquisa histórica dos anos finais do século XIX. Harnack, defendia a ideia de um cristianismo não-dogmático, segundo a sua tese o cerne do cristianismo estava envolto em um lixo metafísico, o dogma cristão de então teria sofrido muitas influências do pensamento grego. De acordo com ele a proclamação do evangelho de Jesus poderia ser resumida em 3 tópicos, a saber: O Reino de Deus revelado como realidade presente no coração do homem; Deus como o pai o valor absoluto do homem; a justiça superior proclamada por Jesus, isto é, A Lei do Amor.

Ernest Troeltsch, por sua vez, foi um dos autores que mais refletiu a relação entre a fé e a razão. Segundo Dreher, Troeltsch ainda é um pensador atual, pois, as suas pesquisas centraram-se na relação do cristianismo com a cultura moderna, da revelação e a história, e da

liberdade pessoal e os condicionamentos sociais. Segundo Daniel Rocha (2017, p.109), “O liberalismo teológico apontava para uma fé ‘no mundo’ e não para experiências místicas ou busca de recompensas na eternidade. A religião como *práxis* morais teria o potencial de tornar o mundo um lugar melhor e mais fraterno.”

O liberalismo começou a ser considerado por muitos uma ameaça à fé cristã. Se a teoria do evolucionismo provocou discussões entre a população, entre os teólogos mais conservadores, a principal questão era acerca da autoridade das escrituras, sendo a teoria da evolução apenas um exemplo da ameaça que essas novas ideias modernas traziam aos fundamentos. O movimento fundamentalista não tardou a surgir como uma resposta a essa ameaça moderna. Todavia, o fundamentalismo norte-americano surgira em certa medida como um contraponto ao liberalismo teológico europeu, é necessário ressaltar, que já na Europa surgiram pensadores que se contrapunham as ideias Liberais.

A teologia liberal provocou reações por parte de outros teólogos. Ainda no universo europeu protestante, surgem teólogos como Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Eduard Thurneysen, Georg Mertz e Rudolf Bultmann, que irão apresentar objeções fundamentais a essa teologia, dando origem a uma nova teologia, a dialética. (PANASIEWICZ, 2008, p.2)

A teologia liberal, embora esteja alocada em um contexto histórico específico, possui alguns herdeiros, como a teologia do Evangelho Social (Social Gospel), que tinha um enfoque na busca por justiça social por meio de uma ética cristã, um dos principais representantes foi Walter Rauschenbus. Sobre o Evangelho Social Daniel Rocha (2017, p.117) assevera:

O Evangelho Social, numa perspectiva que poderíamos chamar, grosso modo, de pós-milenarista conclamava a “irmandade do reino” a retirar o foco da noção de reino de Deus como algo relacionado a uma “outra vida” e a trabalhar pela sua implantação neste mundo, através do avanço e aplicação dos valores do cristianismo a fim de promover justiça na terra.

A América latina influenciou o surgimento da Teologia da Libertação, que fazia uma opção pelos mais pobres e pregava a justiça social, era uma teologia centrada no pobre e no oprimido. O Livro “Teologia da Libertação – Perspectivas” (1971) do peruano Gustavo Gutiérrez é considerado um dos marcos fundadores do movimento dessa teologia latino-americana, e que por conseguinte deu nome ao movimento, embora paire dúvidas quanto a esse ponto, haja vista que, a tese de doutorado do teólogo e educador brasileiro Rubem Alves, “Uma teologia da esperança humana”, que foi publicado dois anos antes, tinha por título original “Em direção a uma teologia da libertação”. No Brasil teve representantes importantes como Dom Hélder Câmara, Leonardo Boff e Rubem Alves. Presentemente, a teologia da missão integral é

a vertente teológica que abrange o evangelho social e ressalta a importância tanto do evangelismo como a responsabilidade da Igreja.

O liberalismo teológico segue em sua luta pela afirmação de um evangelho inclusivo, capaz de ser sem tolhimento da autonomia dos seus participantes, por meio daqueles movimentos que exerceu influência. Muito embora o fundamentalismo, por seu turno, tenha se fortalecido, encontrando-se em nossos dias em franca ascensão, representando pelas suas características uma constante ameaça ao pensar e, dessa forma, um perigoso instrumento gerador de tutelas, inclusive de ordem política.

4. O FUNDAMENTALISMO COMO UMA CONTRAPOSIÇÃO A AUTONOMIA

No presente capítulo será abordada a temática do fundamentalismo religioso, e a suas implicações. Segundo Karen Armstrong (2017) na apresentação do seu livro, “Em nome de Deus”, um dos acontecimentos mais alarmante no século XX foi o surgimento de uma devoção militante popularmente conhecido como “fundamentalismo” nas grandes tradições religiosas. Historicamente, o conceito “fundamentalismo” o tem seu surgimento muito bem demarcado, e é relativamente recente, está ligado diretamente ao protestantismo norte-americano.

Segundo Daniel Rocha, as origens do fundamentalismo estão no protestantismo norte-americano, e teve início com uma polêmica teológica e uma disputa nos seminários teológicos, após o final da Primeira Guerra, houve o surgimento de um movimento em defesa de verdades bíblicas e de valores cristãos.

Em meados do século XIX, um grupo de pastores de várias denominações publicaram, entre 1890 e 1915, uma série de folhetos teológicos sob o título de *Fundamentals: a testimony of the truth*¹⁰ (Os fundamentos: um testemunho da verdade). O termo fundamentalista era utilizado por eles, para distinguir-se do grupo protestante tidos como “liberais”, que de acordo com eles, distorceram completamente a fé cristã.

Entretanto, segundo Rocha (2020) o que viria a ser chamado de fundamentalismo tem seu cerne já na última década do século XIX, pois, dentro dos seminários norte-americanos começava a ganhar força novas perspectivas teológicas vindas da Europa, principalmente da Alemanha, que levantou várias discussões dentro dos seminários estadunidenses. Afirma Rocha (2020, p. 463):

A tendência dessas novas perspectivas teológicas, que está no cerne da polêmica fundamentalista, era a leitura da Bíblia como um livro “comum”, suscetível à interpretação histórico-crítica e que apresentava a incompatibilidade entre as novas descobertas científicas e a noção de que certos relatos bíblicos seriam “verdades históricas”.

Todavia, embora o termo fundamentalismo tenha surgido especificamente em um contexto religioso cristão e protestante norte-americano, o termo é também aplicado a diversos grupos reformadores presente em outras religiões, em especial a grupos pertencentes às três grandes religiões monoteístas, isto é, cristianismo, islamismo e judaísmo, onde se desenvolveu paralelamente a cultura moderna. De acordo com Armstrong (2017), o fundamentalismo seria

¹⁰ No Brasil essa coletânea de textos foi lançada em português pela editora Hagnos sob o título de “Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais”, editada por R. A. Torrey.

monolítico em todas as suas manifestações. Apesar disso, o conceito também passou a ser utilizado de forma mais ampla, sendo aplicado para referir-se a diversos outros grupos políticos e sociais, de cunho conservador, ampliando-se além do espaço religioso, como bem apontado pelo pastor luterano, professor e historiador brasileiro Martin Dreher (2006, p. 81):

A um uso realmente inflacionário do conceito, e esse vai sendo usado de forma mais ampla. Em decorrência, questões da política secular também passaram a ser caracterizadas de fundamentalismo. Penso na postura dos partidos verdes. Além disso, todas as formas de conservadorismo passaram a ser caracterizadas de fundamentalismo, tenham sido elas políticas ou religiosas. Nos meios universitários, a pessoa que defende sua posição com o entusiasmo de veemência é caracterizada de “fundamentalista”.

Para Daniel Rocha, é necessário acrescenta o termo “religioso” ao fundamentalismo para diferenciá-lo dos inúmeros fundamentalismos que se criaram. Ainda segundo ele, para alguns críticos a ampliação do termo fundamentalismo para além do contexto protestante norte-americano, onde surgiu o conceito, não seria tão útil, pois, ele mais obscurece do que esclarece. Nesse sentido, afirma Rocha (2020, p. 476):

A utilidade do uso ampliado do conceito de fundamentalismo também é questionada devido ao fato de que o seu uso substitui outras palavras e conceitos que seriam muito mais adequados ao fenômeno analisado do que a atualmente difusa noção de fundamentalismo. Chamar as coisas pelo nome seria optar pela especificidade ao invés da generalização. Muitas vezes, dependendo do contexto em que é acionado, fundamentalismo pode ser substituído por intolerância, exclusivismo, sectarismo ou intransigência sem nenhuma perda no conteúdo da frase. Pelo contrário: haveria um ganho significativo em termos de clareza de sentido.

Karen Armstrong (2017), diz-nos que apesar de o termo fundamentalista não ser perfeito também serve para rotular movimentos que, apesar de diferentes, ainda guardam alguma semelhança. Embora, o fundamentalismo judaico e islâmico não tenha uma ênfase na doutrina como o cristão, todos eles apresentariam algumas similaridades. Daniel Rocha (2020), por sua vez, aponta para o fato de existirem similaridades nos diferentes movimentos inspirados religiosamente que procuram reagir aos processos globais de modernização e sacralização do século XX.

Armstrong (2017), aponta algumas características em comum dos diferentes fundamentalismos religiosos:

São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias a religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como urna batalha política convencional, e sim como urna guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilado e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminando, geralmente se afastam da sociedade e criam urna contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorveram o Racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação

de seus líderes carismáticos, refinam o "fundamental" a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico. (ARMSTRONG, 2017, p.11)

Vale ressaltar que, o fundamentalismo cristão não surge apenas como uma oposição ao liberalismo teológico, mas, como uma contraofensiva a modernidade segundo os quais haveria impregnado todo o mundo protestante.

Particularmente, esse fundamentalismo estendia-se primeiro como uma contraofensiva há uma Teologia orientada em um método que interpretava os conteúdos de fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. Protestantismo estava se aliando assim a ciência moderna - e esse era o seu pecado. (DREHER, 2006, p.82)

Nesse sentido, o fundamentalismo nasce como uma forma de contraposição não apenas a uma teologia específica, mas em particular, aos princípios e valores da cultura moderna. De acordo com Martin Dreher, os *fundamentals*, indicam dois aspectos distintos do movimento fundamentalista, em primeiro lugar à sua oposição as transformações que a religião sofrera pela modernidade, e em segundo lugar, trata-se da relação entre religião e política, para o movimento fundamentalista a política tinha de ser cristã. Deste modo, o uso ampliado do termo fundamentalismo, parece apresentar uma certa coerência, quando se tem em conta que, o próprio movimento que o originou tinha a pretensão de se ampliar para além das paredes da igreja e influenciar os diversos setores da sociedade, inclusive da política.

Por outro lado, no artigo, “Seis “teses” sobre o fundamentalismo”, que integra a coletânea “Rostos do fundamentalismo”, o professor Luiz Osvaldo Ribeiro, apresenta a ideia central de que o fundamentalismo não nasce necessariamente na modernidade, onde teria surgido apenas o conceito, o autor afirma:

[...] o conjunto de atitudes e comportamentos que constituem a identidade fundamentalista pode ser flagrado muitos séculos antes da modernidade, fazendo parte essencial da matriz religiosa dentro da qual, na forma de reação agônica em face dos processos de emancipação crítica do ecossistema social, os fundamentalismos emergem. Movimentos não têm pai nem mãe, mas, caso tivessem, certamente o pai e a mãe dos fundamentalismos não seria a modernidade, mas a própria matriz religiosa de onde emergem. Não é por outra razão que as características fundamentais dos fundamentalismos “modernos” constituem agudização dessas mesmas características já presentes na matriz religiosa de origem. (RIBEIRO, 2017b, p. 143-144)

As teses de Osvaldo Ribeiro, baseiam-se na ideia de que antes de ser nomeado na modernidade, já existiria uma atitude fundamentalista, dessarte, tal atitude já poderia ser vista em tempos anteriores ao século XIX, sendo parte constituinte do próprio modo de ser dos monoteísmos. As seis teses defendidas pelo autor de que já haveria uma atitude fundamentalista anterior a modernidade são: “tese 1, da necessidade de revisão da narrativa padronizadas sobre

as origens históricas do fundamentalismo”, onde assevera que a vinculação do fundamentalismo com o movimento *The Fundamentals* não seria suficiente para estabelecer a origem do fundamentalismo em si; “Tese 2: sobre a relação entre “fundamentalismo” e modernidade”, neste ponto indica que o fenômeno fundamentalista é anterior à sua origem nominal, embora o nome possa se vincular a modernidade, o fundamentalismo estaria ligado muito mais a origem da própria religião, estando presente na tradição neotestamentária, onde, por exemplo, o Paulo de gálatas diz:

[...] homem ou anjo, qualquer um que ensinasse algo diferente dele deveria ser considerado anátema (Gl 1,9). Não há outro evangelho a não ser o que ele, Paulo, prega. Alguma chance de Paulo analisar o que está dizendo? Não se vai encontrar o nome “fundamentalismo” nas cartas paulinas e, arrisco dizer, dificilmente se vai “acusar” Paulo de fundamentalismo, mas sua atitude em Gálatas é exatamente a mesma dos fundamentalistas de hoje. (RIBEIRO, 2020, p.148)

As demais teses apresentadas pelo autor são as seguintes: tese 3, o elemento político do fundamentalismo importado da base política monoteísta. Segundo essa tese o aspecto político não seria fruto da modernidade, mas de um caráter intrínseco ao monoteísmo, a relação entre religião e poder, do fundamentalismo nominalmente moderno, seria, todavia, essencialmente pré-moderno; tese 4, o elemento psicológico do fundamentalismo desdobra-se na condição de heteronomia e alienação da experiência religiosa básica; tese 5, o elemento epistemológico do fundamentalismo desdobra-se na aceitação passiva de dogmas e na suspensão programática das críticas presentes já na religião; tese 6, os desdobramentos fundamentalistas no campo da intolerância constituem a agudização do potencial de intolerância contido na matriz monoteísta. Para o autor o monoteísmo seria intrinsecamente fundamentalista. Em suma, o autor com suas teses busca indicar que mais que uma relação fruto da modernidade, o fundamentalismo é antes um elemento presente desde sua origem no monoteísmo, deste modo a modernidade teria apenas dado nome a algo que de antemão já estava nas religiões monoteístas. Todavia, o autor parece ignorar que o fundamentalismo está ligado ao dado de ser uma “religião do texto”, característica marcante do fundamentalismo, fruto da própria modernidade que objetivava se opor.

Destaca-se, portanto, a fala do teólogo brasileiro, Leonardo Boff (2009, p.49), ao indicar o fundamentalismo na perspectiva de uma ação, uma atitude fundamentalista, segundo este: “Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista”. Mais que uma doutrina o fundamentalismo seria uma forma de interpretar e viver a doutrina. Por conseguinte, surge uma grave consequência, ao considerar-se portador de uma

verdade absoluta não tolera uma verdade diferente da sua, essa intolerância leva ao desprezo que, por sua vez, conduz a uma postura agressiva, por conseguinte, a uma guerra contra o erro que deve ser combatido e eliminado. Assim sendo, o autor aponta para o fato de que o fundamentalismo também pode adotar uma postura de intolerância para todo aquele que pense de forma contrária a verdade aceita pelo movimento, podendo inclusive ser visto como um adversário que deve ser extirpado.

À vista disso, talvez se explique o motivo da expressão fundamentalismo ter se ampliado para além do espectro religioso, pois, embora a sua ampliação enfraqueça o sentido originário do termo, e ocupe o lugar de termos muitos mais precisos em outros campos, por vezes, como indicado por Boff, a postura intransigente do fundamentalismo apresenta perfis de intolerância, exclusivismo, sectarismo ou intransigência. Todavia, as questões levantadas por Daniel Rocha são de grande importância, pois, como dito por ele mesmo, um conceito não está condenado há um confinamento de sua formulação original: “Entretanto, esse uso não pode ser feito às custas de falta de precisão conceitual e de tentativas de “comparar o incomparável”, de “sufocar” as muitas diferenças para realçar as poucas semelhanças.” (ROCHA, 2020, p.481).

4.1. O FUNDAMENTALISMO CRISTÃO

O conceito de fundamentalismo, como o conhecemos atualmente, tem sua origem no ocidente cristão, mas especificamente nos protestantismos norte-americanos, está vinculado diretamente ao surgimento da modernidade, estes, confrontados com os ideais cientificistas da modernidade, buscaram estabelecer os elementos básicos da fé cristã, identificando os fundamentos dessa fé. O fundamentalismo nasce em posição ao Iluminismo e ao liberalismo teológico, ambos extremamente engajados na defesa da autonomia do sujeito – conforme tivemos a ocasião de demonstrar através da filosofia prática kantiana e suas reverberações no liberalismo teológico, no capítulo anterior –, sobre esse aspecto Roberlei Panasiewicz (2008, p. 01) diz:

A origem do movimento fundamentalista encontra-se na modernidade.² É interessante destacar que a modernidade foi o emergir da consciência autônoma, da consciência histórica e do espírito crítico ante um mundo centrado no poder da autoridade religiosa. Esse cenário, construído pelos diversos saberes, possibilitou desenvolvimento de novos métodos para a compreensão do texto bíblico.

No final do século XX, segundo Rocha (2020), o fundamentalismo cristão protestante, originado na América do Norte, surge em oposição a um adversário interno ao protestantismo,

a saber, a teologia liberal e o método histórico crítico e literário de interpretação das escrituras sagradas, e a um adversário externo, a modernidade científica, que representava um perigo em virtude de teorias como o evolucionismo darwiniano, visto como uma ameaça à fé no tocante ao criacionismo. Pierucci (1992), definiu o fundamentalismo nos seguintes termos:

Fundamentalismo, portanto, é o nome auto-aplicado de uma vertente do movimento protestante conservador, antiliberal, que se formou nos Estados Unidos a partir de 1870, nas principais denominações protestantes norte-americanas. [...] Seu objetivo básico era defender o princípio de inspiração divina *plena* da bíblia, portanto sua inerrância, a autoridade absoluta da *letra da Bíblia* na vida do cristão. (PIERUCCI, 1992, p.152)

Sua raiz está no protestantismo norte-americano, surgido nos meados do século XIX. Neste se propunha um cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo, dogmático, como orientação contra a modernização tecnológica e do espírito, do liberalismo, da liberdade de opinião. Assevera Dreher (2006, p. 82): “Os fundamentalistas entendiam-se como uma contraofensiva ao modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante”.

Em nome desse fundamentalismo, os fiéis opunham-se às interpretações da, assim chamada, teologia liberal, que usava e usa os métodos histórico-críticos e hermenêuticos para interpretar textos escritos há três mil anos. Deste modo, para eles alguns temas passaram a ser considerados fundamentais sendo abordados nos fascículos intitulados *Fundamentals: a testimony of the truth* (Os fundamentos: um testemunho da verdade).

Alguns temas passaram a ser considerados *fundamentals*: a inspiração verbal, literal, da Bíblia; afirmação da verdadeira divindade do nascimento virginal de Jesus; Do seu sacrifício expiatório vicário por meio de seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à Terra, na época vista como iminente, os sinais apocalípticos ou com o retorno para o Reino milenar, intermediário; não-aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de “fé bíblica”; Exclusão do status de verdadeiro cristão de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo. (DREHER, 2006, p.83)

Dentre os pontos considerados fundamentais que mais se destacam, tem-se a segunda vinda de Cristo à Terra e a inspiração verbal, literal, da Bíblia, ou seja, a ideia de inerrância da Bíblia, este último segundo Pierucci (1992), acabou fazendo da narrativa bíblica da criação do homem uma espécie de obsessão permanente. No que diz respeito a segunda vinda de Cristo está diretamente relacionada a crença apocalíptica que se arraigou nos Estados Unidos no final do século XIX e que recebeu o nome de pré-milenarismo ou, como também é conhecido, dispensacionalismo.

Neste ponto vale ater-nos, a como esses elementos foram trabalhados no *The Fundamentals*. Logo, no início da obra há um trabalho para vincular o que chamam de “Alta

crítica”¹¹, a ideia de descrença: “É preciso dizer que existe uma alta crítica que é reverente no tom e erudita na obra. Contudo, a pesquisa da alta crítica nem sempre foi realizada com um espírito reverente, nem respeitando o espírito científico da erudição cristã.” (TORREY, 2005, p.15).

Três motivos são apontados pelos fundamentalistas para tal afirmativa, primeiramente, os líderes desse movimento, isto é, da alta crítica, baseariam as suas teorias amplamente em suas próprias conclusões, em segundo lugar, as teorias da alta crítica, estariam nas mãos daqueles que extrapolam no domínio das conjecturas e, por fim, aqueles que dominariam o movimento seriam homens que possuiriam uma forte tendência a negar o Sobrenatural. Assim, logo no início da obra já mostram a sua forte oposição à crítica acadêmica, e sua oposição ao cientificismo moderno, pois estes não poderiam ser aplicados ao texto bíblico, uma vez que, a Bíblia seria o espaço do sobrenatural, como se pode constatar na seguinte afirmação: “A qualificação para a percepção da verdade Bíblica é a compreensão espiritual.” (TORREY, 2005, p.16). Todavia, é interessante perceber como na obra *The Fundamentals*, que visa se contrapor a crítica acadêmica em geral, em diversos dos seus artigos os autores usam o termo “provar”, para validar a ideia de inerrância bíblica, e inspiração divina, mesmo que para estes as sagradas escrituras pertencessem ao âmbito do sobrenatural, por conseguinte, não carecessem de provas.

Vale ressaltar o posicionamento de Martin Dreher acerca do fundamentalismo, o autor indica que, apesar de o fundamentalismo ser uma tentativa de oposição à modernidade, ele é, em simultâneo, expressão da própria modernidade, destarte, o fundamentalismo seria um antimodernismo moderno.

Para evitar generalizações, é importante lembrar que a Modernidade foi determinada em seu surgimento e em sua história por esperança e seculares de salvação e por promessas seculares de redenção, quando caráter religioso-secular. A modernidade secular tem a sua história religiosa, sua secularidade religiosa. Ela própria está baseada em fundamentalismos que podem ser expressos na trindade: fé na história como história do progresso do mundo; fé na ciência como crença popular; fé na política como messianismo político. (DREHER, 2006, p.83)

O fundamentalismo como qualquer movimento de cunho intelectual, é fruto do seu tempo, e surge dentro de um contexto histórico específico, assim, é interessante perceber que por mais que surja como uma contraofensiva à modernidade científica, e queira se afastar dessa realidade, acaba por se aproximar dela. Por outro lado, para Osvaldo Ribeiro, a relação do fundamentalismo com a modernidade não seria ontológica, mas sim históricas, tratar-se-ia de

¹¹ O termo “alta crítica” é aqui utilizado no sentido de uma crítica acadêmica puramente particular e, deste modo, crítica, para eles, seria meramente, o estudo da estrutura literária dos diversos livros bíblicos.

uma reação da cultura pré-moderna à modernidade , além disso, traços marcadamente característicos da modernidade não estariam presentes no fundamentalismo, a saber, a crítica e a autocrítica. Como já dito, o fundamentalismo é avesso a todo pensamento crítico, fechado a questionamentos, e guardião voraz de verdades, e se postam aquém da crítica. Sobre esse ponto afirma:

O “fundamentalismo” já está presente quando a modernidade emerge das profundezas dos ciclos históricos. O fundamentalismo recebe seu nome no calor reacionário, na frente de batalha contra a emancipação crítica da cultura: mas o ser que recebe esse nome é antigo morador do mundo – é mesmo em sua casa que a modernidade entra, e é aí muito mal vinda.(RIBEIRO, 2017b, p.147)

Dito isso, Rubem Alves em seu livro “Dogmatismos e tolerância”, afirma que, o fundamentalismo optou pela preservação de uma forma cristalizada de fé. Nessa perspectiva, ignora tudo o que acontece ao seu redor, na tentativa de impedir que as suas definições doutrinárias fossem questionadas por eventos históricos.

O fundamentalismo, assim, constrói um mundo estável e fixo, dominado por certezas, e quem quer que ali penetre verá todas as suas dúvidas terminadas. As questões que a história levanta, os novos problemas que surgem dia a dia, longe de ameaçar o universo fundamentalista, são nada mais que expressões da perversidade do homem, do seu pecado e da sua resistência à verdade bíblica. (ALVES, 2004, p.72)

O fundamentalismo é resistente a que questões críticas sejam levantadas acerca das escrituras, considerando ser uma ameaça as verdades bíblicas. O fundamentalismo enquanto uma fé cristalizada, não abre espaço para a crítica, suas verdades são irrefutáveis, não dando espaço para o livre pensamento, antes disso, a liberdade de pensamento em grande medida vista como um perigo. Segundo Alves (2004): dado o caráter intelectualmente acabado e fechado do fundamentalismo, ele não passa por transformações significativas.

Aquilo que pode ser denominado “conversão” é outra característica importante do fundamentalismo, dada a sua ênfase no comportamento ético individual. Para Martin Dreher, a conversão estar relacionada a garantia de uma postura fundamentalista diante das experiências de crise do mundo moderno, isto é, a conversão seria, portanto, a norma de vida em muitos movimentos fundamentalistas.

Por causa da conversão à biografia do convertido adquirir contorno e segurança. Ela pode ser estruturada a partir da conversão. “Conversão” significa, numa perspectiva sociopsicológica, saber a qual lugar pertencemos em consequência de nossa biografia. (DREHER, 2006, p.92).

De igual modo, Rubem Alves indica que, “A conversão é o processo de reestruturação ou reconstrução de esquemas interpretativos e de valor que pode se seguir à crise. ” (ALVES, 2005, p.74). A vida da pessoa passa a ser dividida em duas etapas distintas, antes e depois da

conversão. Dito isso, o fundamentalista é o responsável em atribuir caráter último as suas próprias crenças. A seguir, desenvolveremos os dois pontos considerados essenciais do fundamentalismo cristão, isto é, a fé na segunda vinda de Cristo expresso pela doutrina pré-milenarista, e a interpretação literalista dos textos bíblicos.

Isso posto, vale ressaltar haver também o fundamentalismo católico, segundo Leonardo Boff (2002). De acordo com ele, há duas vertentes do fundamentalismo católico: o doutrinário e o ético-moral. O fundamentalismo doutrinário sustenta que a única igreja de Cristo é a igreja católica, as outras igrejas possuem apenas elementos eclesiais; o catolicismo seria a única religião verdadeira e as outras tradições religiosas deveriam se converter a esta.

No que diz respeito ao fundamentalismo ético-moral, este defenderia a centralização patriarcal do poder sagrado apenas nas mãos do clero, o autoritarismo do magistério papal, a discriminação das mulheres com referência ao sacerdócio e aos cargos de direção na comunidade eclesial, pelo simples fato de serem mulheres, a infantilização dos leigos, por não serem portadores de nenhum poder sacramental.

Dito isso, os próximos dois tópicos aludirão dois elementos marcantes que surgiram no fundamentalismo religioso protestante, a saber: o movimento pré-milenarista, e a interpretação literalista dos relatos bíblicos.

4.1.1. Pré-milenarismo

O pré-milenarismo ou dispensacionalismo foi o movimento que surgiu no seio do fundamentalismo religioso cristão, e acreditava que a volta de Cristo se daria antes do milênio com base na passagem no livro de Apocalipse 20. 4-6, que diz:

Vi então tronos, e aos que neles *assentaram foi dado o poder de julgar*. Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do Testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou na mão: eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos. Os outros mortos, contudo, não voltaram a vida até o término dos mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Feliz e santo aquele que participa da primeira ressurreição! Sobre estes a segunda morte não tem poder; eles serão sacerdotes de Deus e de Cristo e com ele reinaram durante mil anos.

As diversas interpretações dessa passagem do livro de Apocalipse culminaram no surgimento de algumas correntes escatológicas cristãs, a saber: pré-milenista dispensacionalista, pré-milenista histórico, pós-milenista histórico, e o amilenismo. De forma sucinta, o pré-milenista dispensacionalista é a corrente que acredita na volta de Jesus antes do milênio, e seria dispensacionalista porque divide a história humana em grandes dispersões, o

professor Miranda (2005, p.72) afirma que, “Os autores desta corrente costumavam citar sete grandes dispersões: Período da inocência; Período do governo humano; Período da promessa; Período da Lei; Período da Igreja; Período do Reino.”; a corrente pré-milenarista histórica, por sua vez, acredita que a volta de Cristo se dará antes do milênio, mas, não reconhece a existência das dispensações; a pós-milenista não entende o milênio em um sentido literal, e chama-se pós-milenismo por acreditar que Cristo voltará depois do milênio e está assim associada ao Iluminismo, segundo Armstrong (2009, p.193), “[...] o mais antigo e mais otimista, o ainda cultivado por protestantes liberais, imaginava os homens inaugurando o Reino de Deus com seus próprios esforços: Cristo só retornaria *depois* de estabelecer-se o milênio”; por fim, a derradeira corrente escatológica é o amilenismo, para eles o milênio já é real no meio da humanidade e os crentes mortos já reinam com Cristo, vale ressaltar que, o prefixo “a” não visa negar o milênio, mas, o seu sentido literal.

Considerando isso, a corrente que iremos abordar é aquela que mais se associa a ideia de fundamentalismo, isto é, o pré-milenismo, seja dispensacionalista ou histórico. Desse modo, como é característico do fundamentalismo cristão protestante, interpretavam de forma literal grande parte das profecias bíblicas e, como dito, acreditavam em um reinado literal de Cristo por mil anos aqui na Terra, com a volta de Cristo os cristãos vivos seriam transformados e os mortos ressuscitados, todavia, esse não seria o último estágio, pois, além dele ainda haveria um novo céu e o inferno, ao final do milênio haveria uma guerra na qual, Cristo sairia vitorioso sobre Satanás.

Segundo Armstrong, a corrente escatológica cristã pré-milenarista na tentativa de distanciar-se da modernidade, em muitos aspectos se aproximaram exatamente dela.

Ironicamente o pré-milenarismo tinha mais pontos em comum com as filosofias seculares que desprezava do que com a verdadeira mitologia religiosa. Hegel, Marx e Darwin acreditavam que a evolução resultava do conflito. Marx também dividiu a história em diferentes eras, culminando numa utopia. Os geólogos descobriram as sucessivas épocas do desenvolvimento da Terra nos estratos de fauna e flora fossilizadas em rochas e penhascos e alguns achavam que cada época terminara em catástrofe. Por bizarro que pareça, o programa pré-milenarista estava em sintonia com o pensamento científico do século XIX. Também era moderno em seu literalismo e em sua democracia. Não continha significados ocultos ou simbolismos acessíveis apenas a uma elite de místicos. Todos os cristãos, por mais rudimentar que fosse sua instrução, podiam descobrir a verdade, revelada claramente na Bíblia. (ARMSTRONG, 2009, p.195-196)

Para Karen Armstrong o pré-milenarismo apresenta-se como uma fantasia de revanche, onde os eleitos assistem os sofrimentos daqueles que zombaram das suas crenças, ignoraram a sua fé, e agora seria tarde demais para reconhecerem o próprio erro. Para esta corrente

escatológica o mundo moderno não possuía nada de bom e marchava rapidamente para a destruição.

4.1.2. Leitura Fundamentalista

Uma das principais características do fundamentalismo protestante, oriundo dos Estados-unidos, é a leitura literalista dos textos bíblicos, que parte da compreensão de que a bíblia é isenta de erros, tendo em vista que para os adeptos o texto sagrado é compreendido como “Palavra de Deus”, isto é, como tendo sido diretamente revelado por um ser divino e, portanto, deve ser lida de forma literal em todos os seus detalhes.

A leitura fundamentalista teve sua origem na época da Reforma, com uma preocupação de fidelidade ao sentido literal da Escritura. Após o século das Luzes, ela se apresentou no protestantismo como uma proteção contra exegese liberal. O termo «fundamentalismo» é ligado diretamente ao Congresso Bíblico Americano realizado em Nicarágua, Estado de New York, em 1985. (PONTIFÍCE COMISSÃO BÍBLICA, 2019, p.82)

Assim sendo, na busca de reafirmar e defender essa interpretação literalista dos textos bíblicos, no artigo “As escrituras”, de *The Fundamentals*, o reverendo A.C. Dixon (2005a), diz que a forma de examinar as escrituras seria apenas por meio do “Espírito Santo”: “Um cristão com discernimento espiritual pode se propor a examinar as escrituras tendo apenas o Espírito Santo como seu guia.” (2005a, p. 662). Deste modo, utiliza-se de um argumento de autoridade, pois segundo os fundamentalistas, se é o “espírito santo” que guia o exame das escrituras, invariavelmente a interpretação que dela se tira é a verdade. De igual modo, em outro artigo da mesa obra David Heagle (2005b) faz uma análise da bíblia e da crítica moderna, e segundo este, a razão seria incompetente frente a verdade espiritual, nesse sentido afirma:

A razão sozinha jamais inspirou os homens com grandes sublinhas concepções da verdade espiritual, seja no caminho da descoberta seja no da invenção; mas, costumeiramente, ela tem rejeitado e ridicularizados tais questões. o mesmo acontece com esses escritos racionalistas, que não tem apreço ou compreensão daquela elevada e sublime palavra de Deus. eles não compreendem a majestade de Isaías, a ternura e a compaixão do arrependimento de Davi, audácia das orações de Moisés, a profundidade filosófica de Eclesiastes, nem a sabedoria de Salomão que “na rua [...] levanta a voz. para os críticos, sacerdotes ambiciosos, em datas posteriores às comumente atribuídas aos livros, complicariam todos aqueles livros aos quais fizemos Alusão; segundo eles, esses sacerdotes também escreveram a lei sinaítica e inventaram toda a história da vida de Moisés. (TORREY, 2005, p.33)

O autor visa desacreditar a análise puramente racional frente a aquilo que entende como “verdade espiritual”, ademais, afirma que a crítica moderna, nada teria para oferecer, e

que sua tentativa era de destruir tudo, deste modo, seria inútil, não auxilia na vida e não conforma na morte, tão pouco julgaria no mundo vindouro, por fim, afirma que, sua posição é a de não tentar melhorar as escrituras, muito menos de tentar adaptá-la a um querer individual, de modo oposto, o texto é que iria dirigir a sua vida. Rubem Alves (2004), aponta para o fato que a grande atração de que grande atração fundamentalista é que uma vez atingida a expressão intelectual da fé, as dúvidas estariam sanadas. Seria por meio da bíblia que a divindade revelaria a sua vontade eterna e perfeita.

A Bíblia é, assim, o livro sagrado, inspirado. Suas palavras foram ditadas pelo Espírito Santo. Se dispomos de uma confissão ou um sistema de doutrinas que contenha aquilo que o Espírito falou, então estamos de posse de uma verdade absoluta, que transcende a história, e que permanecerá para sempre, aconteça o que acontecer. (ALVES, 2004, p.72)

A leitura fundamentalista rejeita principalmente metodologias modernas de interpretação da bíblia como o método histórico crítico e não considera o crescimento e o contexto sócio-histórico do texto.

O fundamentalismo tem igualmente a tendência a uma grande estreiteza de visão, pois ele considera conforme à realidade uma antiga cosmologia já ultrapassada, só porque se encontra expressa na Bíblia; isso impede o diálogo com uma concepção mais ampla das relações entre a cultura e a fé. Ele se apoia sobre uma leitura não-crítica de certos textos da Bíblia para confirmar ideias políticas e atitudes marcadas com preconceitos, racistas, por exemplo, simplesmente contrários ao Evangelho cristão. (PONTIFÍCE COMISSÃO BÍBLICA, 2019, p.85)

A interpretação literalista do texto bíblico, feita pelo fundamentalismo protestante não considera o caráter histórico dos textos bíblicos. No livro “A interpretação da bíblia na igreja” da Pontifícia comissão bíblica, é indicado que a abordagem literalista do fundamentalismo seria uma abordagem que, embora atraente, é de igual modo, perigosa.

A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas para os seus problemas de vida. Ela pode enganá-las oferecendo-lhes interpretações piedosas, mas ilusórias, ao invés de lhes dizer que a Bíblia não contém necessariamente uma resposta imediata a cada um desses problemas. O fundamentalismo convida, sem dizê-lo, há uma forma de suicídio do pensamento. Ele coloca na vida uma falsa certeza, pois ele confunde não conscientemente as limitações humanas da mensagem bíblica com a substância divina dessa mensagem. (PONTIFÍCE COMISSÃO BÍBLICA, 2019, p.86)

Segundo a Comissão um dos principais perigos dessa leitura, é que ela pode conduzir as pessoas a um tipo de suicídio de pensamento, assim sendo, renunciar-se-ia a uma racionalidade para uma leitura mais cômoda e piedosa. Ao negar a possibilidade de uma leitura crítica dos textos, estaria por sua vez renunciando ao próprio pensar.

Na obra “Dogmatismo e tolerância”, Rubem Alves alerta para o perigo de uma postura fundamentalista, uma vez que, ela seria um entrave para a possibilidade de que críticas possam ser levantadas, deste modo, está em constante luta com a ciência.

Decorre daí que o fundamentalista não pode permitir que quaisquer questões críticas sejam levantadas acerca do Livro Santo. Ora, o século XIX foi o século crítico por excelência. Com Darwin já não mais se aceitava que os relatos da criação do homem, dos primeiros dois capítulos de Gênesis, pudessem ser a verdade científica. Com o advento da crítica histórico-literária, não mais se admitia que qualquer documento humano, inclusive a Bíblia, tivesse sido escrito por meios sobrenaturais. Com a visão fechada do universo que caracteriza a ciência, os milagres não mais podiam ser cridos como dantes. O conflito é inevitável. Na verdade, o fundamentalismo e a ciência têm vivido num estado de luta permanente. (ALVES, 2004, p.72)

Para Karen Armstrong (2009), o fundamentalismo está em constante conflito, pois acredita estar combatendo forças que ameaçam seus valores mais sagrados, por isso a necessidade de se fixar fundamentos.

Vale ressaltar que, a leitura fundamentalista prega que todos os cristãos até o mais leigo podem descobrir a verdade revelada na Bíblia. Deste modo, todo o conteúdo narrado na Bíblia apresentaria um caráter histórico, negando a possibilidade de um sentido simbólico ou figurativo, tornando histórico aquilo que não tinha pretensão de historicidade. Sobre esse ponto Armstrong (2009, p.196) afirma:

Sob esse prisma as Escrituras querem dizer exatamente o que dizem: um milênio compreende dez séculos; 485 anos são 485 anos; ao falar de "Israel", os profetas não se referem à Igreja, mas aos judeus; se o autor do Apocalipse prevê uma batalha entre Jesus e Satã na planície de Armagedon, nos arredores de Jerusalém, é exatamente isso que vai acontecer.

O biblicismo,¹² típico do fundamentalista rejeita novas abordagens de penetração teológica nos textos bíblicos, e torna-se dependente de interpretações tradicionais das escrituras sagradas. No que tange essa postura fundamentalista, o teólogo alemão, Paul Tillich (1999), assevera que o fundamentalismo constrói dogmas a partir da ignorância.

A tradução correta de grandes passagens do Novo Testamento depende da maneira como entendemos o seu significado. Para esse fim precisamos de certos conhecimentos básicos. Ao mesmo tempo, quando os crentes lêem a Bíblia, sua compreensão depende na tradição religiosa em que se situam. Essa leitura possui poder salvador para eles. É o que quer dizer a fórmula protestante, *Scriptura sui interpretis* (as Escrituras se interpretam a si mesmas). É o que acontece a todos os leigos piedosos que lêem a Bíblia; mas nem por isso podem formular dogmas teológicos a partir da ignorância da situação, como faz o fundamentalismo. Assim, temos aí a presença inevitável do princípio da subjetividade, muito embora os reformadores

¹² O termo remete a concepção de literalismo bíblico, é a doutrina que postula que a norma da fé é dada apenas pela Bíblia.

tentassem anulá-lo colocando a autoridade da bíblia lugar da autoridade da igreja. (TILLICH, 1999, p.47)

Tillich, faz uma feroz crítica ao fundamentalismo, na medida em que vincula o literalismo da interpretação fundamentalista, a construção dos seus dogmas e fundamentos a ignorância, evidenciando assim, quão frágeis seriam as bases nas quais o fundamentalismo teria se fixado. Essa mesma crítica a interpretação literalista das escrituras parece em certa medida ser compartilhada por Rubem Alves (2004, p. 72):

A grande atração do fundamentalismo — nome que se usa atualmente para designar a primeira opção — está em que, uma vez atingido um consenso sobre a expressão intelectual da fé, terminam todas as dúvidas. Todos os problemas novos podem e devem ser resolvidos em função das respostas já cristalizadas nas confissões. Deus revelou a sua vontade eterna de maneira completa e perfeita por meio da Bíblia. A Bíblia é, assim, o livro sagrado, inspirado. Suas palavras foram ditadas pelo Espírito Santo. Se dispomos de uma confissão ou um sistema de doutrinas que contenha aquilo que o Espírito falou, então estamos de posse de uma verdade absoluta, que transcende a história, e que permanecerá para sempre, aconteça o que acontecer. O fundamentalismo, assim, constrói um mundo estável e fixo, dominado por certezas, e quem quer que ali penetre verá todas as suas dúvidas terminadas. As questões que a história levanta, os novos problemas que surgem dia a dia, longe de ameaçar o universo fundamentalista, são nada mais que expressões da perversidade do homem, do seu pecado e da sua resistência à verdade bíblica.

Todas as verdades já estariam reveladas, já haveriam sido dadas aos homens, portanto, para os fundamentalistas o essencial é a preservação dessa verdade. A mensagem bíblica entendida como a “palavra de Deus”, é expressa em palavras humanas, os diversos conteúdos e diferentes estilos só podem ser entendidas na pressuposição da existência de diversos autores e de condições históricas diferentes, se essa diversidade não é compreendida, corre-se o risco de não entender a mensagem bíblica.

Alves (2004) reitera sua crítica a religião no livro “Dogmatismo e tolerância” quando declara que o fundamentalismo busca construir um mundo estável e fixo, dominado por certezas e quem quer que a ele adentre terá suas dúvidas terminadas, disso decorre que o fundamentalista não pode permitir quaisquer questões críticas. Deste modo, estão em uma direta tensão com o ideal de religião moral kantiana, pois, não seriam um meio para o desenvolvimento da autonomia do ser humano, fazem exatamente o oposto, agem de modo heterônomo e constituem-se tutoras dos indivíduos, o pensar por si é cerceado, e o pensamento crítico é tido como perigoso, sendo necessário combatê-lo. Desta postura, em seus segmentos mais radicais, o fundamentalismo, pelo menos em seu sentido ampliado, tem sido atualmente visto como um sinônimo de intolerância, intransigência, e até violência, em vista da defesa de uma verdade que para eles é inquestionável.

4.2. FUNDAMENTALISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

O fundamentalismo é um sistema rígido, e no afimco de se autoafirmar-se, por vezes, apresentasse como um movimento combativo, nesse sentido, seria necessário batalhar contra aqueles considerados como inimigos, seja a modernidade cientificista, seja ideias consideradas perigosas. No artigo “A exclusão do outro na história do mesmo: uma tentativa nova de classificar o velho fundamentalismo religioso”, Campos (2018, p. 371) indica esse aspecto beligerante do fundamentalismo:

O fundamentalismo é beligerante ou não é fundamentalismo. Aliás, deve ser mesmo um esforço muito cansativo colocar em ato tanto ódio à dúvida do outro (num mecanismo que pode até ser inconsciente) e também ao outro (de forma manifesta), pois o que um fundamentalista odeia é seu próprio desejo de poder duvidar – como faz e assume o não fundamentalista.

Segundo Leonardo Boff (2002), uma consequência de quem se sente o portador de uma verdade inquestionável é a de que não pode tolerar outra verdade, deste modo o seu destino é a intolerância, que gera o desprezo do outro, a agressividade, e levanta uma guerra contra este, que deve ser exterminado. E culmina em conflitos religiosos, ideológicos e em muitas vítimas.

Todavia, vale ressaltar que a violência religiosa não é um elemento novo, mas esteve presente nas sociedades temporalmente. No período iluminista, por exemplo, o tema da tolerância surge na tentativa de responder se poderia haver um direito à intolerância, e o contexto dessa pergunta é de um cenário onde ocorriam várias guerras religiosas.

Cumpre lembrar que Voltaire (2020), filósofo representante do iluminismo francês e enciclopedista, traça críticas à religião, que segundo este estariam em constante disputas acerca dos seus dogmas. Para o filósofo a tolerância deve estar baseada no princípio de um direito de natureza, e a princípio universal seria a máxima que diz “não faça ao outro o que não gostaria que fizessem com vocês”, tal postura antagoniza com a ideia de que se alguém não compactua com a minha fé, deveria morrer. O fanatismo religioso combatido por Voltaire (2020) só poderia ser minimizado por meio da razão que esclarece lentamente mais infalivelmente.

Ao analisar se a intolerância poderia ter sido ensinada por Jesus, e se a tolerância ou a intolerância seria um direito divino, diz que, aquele que quer se assemelhar a Jesus, deve estar disposto a morrer, mas não a matar. Ao analisar as escrituras, não encontrou nenhum motivo que vinculasse Cristo ao ensino da intolerância, antes disso, era no caminho oposto que a postura de Cristo apresentada nos evangelhos indicava sua posição. Nesse sentido, a

intolerância seria fruto de um fanatismo, que defenderia um dogmatismo perverso, levando-o às últimas consequências, mesmo que para isso, possa-se causar um dano ao outro.

Ao analisarmos o tema da intolerância religiosa, sob a ótica da filosofia kantiana, tal postura é vedada facilmente ao percebermos não haver espaço para essa posição em sua ética. Ao aplicarmos a máxima que diz: aquele que não comunga da mesma fé que eu, deve ser extirpado; tal máxima não poderia ser universalizada, além disso, Deus e a religião nele são deslocados para o âmbito da razão pura prática, isto é, da moral. Aquele que em nome de um dogma cristalizado, de uma fé estatutária, visa tutelar os indivíduos em vista de uma normalização do seu comportamento, que não almeje tirá-lo da condição de menor, mas de perpetuá-lo em tal condição, não só presta um pseudo-serviço a Deus, isto é, convertendo em meio aquilo que deveria ser um fim, como também se apresenta como um entrave para a autonomia, conforme aponta o pensamento kantiano. Nesse sentido, não vemos nos filósofos iluministas um motivo que justificasse a intolerância religiosa, antes disso, a sua luta é pela liberdade de consciência, e de fazer um uso público da própria razão.

Isto posto, no que se refere ao fundamentalismo religioso, Marilena Chauí aponta para o fato que as grandes religiões monoteístas, não enfrentam apenas a explicação da realidade fornecida pela ciência moderna, mas também tem que enfrentar, um outro aspecto, a moralidade laica determinada por um Estado secular ou profano. É nesse sentido que o fundamentalismo religioso, foi paulatinamente voltando suas atenções também para o campo da política.

Isso significa que cada uma dessas religiões só pode ver a ciência e as outras religiões pelo prisma da rivalidade e da exclusão recíproca, uma oposição não tem como exprimir-se num espaço público democrático porque não pode haver debate, confronto e transformação recíproca em religiões cuja verdade é revelada pela divindade e cujos preceitos, tidos por divinos, são dogmas. Porque se imaginam em relação imediata com o absoluto, porque se imaginam portadoras da verdade eterna e universal, essas religiões excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, isto é, como o Falso e o Mal. (CHAUÍ, 2006, p.132)

Segundo Breno Martins de Campos (2017a), o fundamentalismo vem sendo francamente favorecido pelas ferramentas da modernidade na civilização do espetáculo, haja vista que, elas estabelecem redes sociais, que não necessariamente são presenciais, em redor de um pensamento homogêneo de verdade. De acordo com ele essas redes se alimentam da lógica da confirmação de suas próprias ideias, onde o outro não tem lugar, nem espaço para dialogar com o diferente.

Segundo Joanildo Burtity (2019), no livro “Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos”, a presença religiosa de protestantes conservadores na política brasileira teve influência até no *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff. Afirma Burtity (2019, p.35-36):

“Os evangélicos”, nome para uma aliança irreligiosa de protestantes conservadores capitaneada por líderes pentecostais, optaram por uma estratégia de *representação eleitoral autônoma* (“corporativa”) que, pelo seu sucesso, foi se redefinindo paulatinamente em termos de uma pretensão a tornarem-se governo.

A vista disso, dessa convergência de religião e política, Chauí (2006) diz que, o fundamentalismo religioso que busca por um poder de decisão política são os casos que representariam melhor a contingência bruta e a construção de um imaginário, que simplesmente esforça por contorná-la, apelando para duas formas de transcendência: a divina (à qual apela ao fundamentalismo religioso) e a do governante (à qual apela ao elogio da autoridade política forte).

Nesse sentido, na obra “História social da intolerância religiosa no Brasil”, Rocha (2021, p. 217) afirma que: “[...] filiar-se à denominações vinculadas ao fundamentalismo pressupõe que o indivíduo seja conduzido por uma visão teológica que não considera a possibilidade de reflexão ou questionamento, uma vez que questionar induz ao distanciamento de Deus. ”

Em decorrência dessa desmotivação intelectual do pensamento crítico, o autor destaca a pressão psicológica exercida sobre uma grande massa, ou seja, o rebanho, pelos que detém poder. Nesse sentido diz, que quando feita a análise do pentecostalismo com a população negra, destacou-se duas linhas de interpretação, uma trata da manutenção de uma inferioridade dos negros e a outra da permanência de uma teoria de embranquecimento no interior de grupos eclesiais. Quanto a essa pressão psicológica exercida sobre a massa, podemos, de forma análoga, indicar na crítica kantiana aqueles visam se constituir tutores dos demais, diz Kant (2013, p. 64):

Depois de terem primeiramente embrutecido o seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaças se tentarem andar sozinhas.

Isso posto, no Livro “Religião e repressão”¹³, Alves (2005) analisa o comportamento rigorosamente conservador de uma determinada categoria do protestantismo brasileiro, a essa

¹³ Originalmente o título da obra era “Protestantismo e Repressão”, mas, após uma nova reimpressão do livro, Rubem Alves optou por mudar o título para “Religião e Repressão”, por entender que as conclusões presentes na obra transbordam os limites do protestantismo e, nesse sentido, poderiam ser aplicadas a outras religiões.

categoria chamara “Protestantismo de Reta Doutrina”, que aqui assumiremos como um paralelo ao conceito de fundamentalismo, haja vista a definição dada pelo autor a esse grupo. Cito Alves (2005, p.43-44):

O Protestantismo de *Reta Doutrina* (que indicarei de forma abreviada no transcurso deste trabalho como PRD), e que se caracteriza pelo fato de privilegiar a *concordância com uma série de formulações doutrinárias*, tidas como *expressão da verdade*, e que devem ser afirmadas *sem nenhuma sombra de dúvida*, como condição para participação na comunidade eclesial.

De acordo com Alves (2005), o PRD constrói seu mundo, seu espaço e seu tempo. No campo da ética a moral é inspirada pelo motivo da salvação da alma e pelo imperativo da repressão do corpo, para Alves, toda religião que, em nome de uma ordem espiritual, impõe sobre o corpo o regime de sistemática repressão, tende a produzir personalidades neuróticas.

Por fim Alves (2005, p. 320-321) faz uma indicação sobre a impossibilidade protestante de abraçar o discurso proposto pelo outro:

Não foi por acidente que colocamos a epistemologia protestante logo após a experiência da conversão. Se a nossa exposição foi suficientemente clara, o leitor deve ter compreendido que o espírito protestante não se constitui na conversão. O converso não sabe no que crê. Ele é apenas a matéria-prima, maleável, dócil, receptiva, que deve ser trabalhada, a fim de que o correto pensar possa se estabelecer. O centro do espírito protestante é uma obsessão pela verdade. [...] O PRD pressupõe que a salvação é uma função do conhecimento da verdade. E, como decorrência inevitável, ele deve afirmar que o seu conhecimento é a verdade: conhecimento absoluto e final, que deve ser mantido sem avaliações e sem concepções. A dúvida é o sintoma da perdição. O *discurso* e o *ser* se superpõem. Em outras palavras: o PRD se afirma como detentor do monopólio da verdade, do conhecimento absoluto, totalmente objetivo. Indicamos inclusive que a verdade tem que mesma primazia temporal e antológica sobre a bondade, razão por que o discurso indicativo não permite relativismos de qualquer espécie, enquanto o discurso imperativo, mesmo o que se encontram nos textos sagrados, pode ser relativizado.

Alves rejeita a dogmática, segundo ele quando o converso adentra a religião ele passa por um processo de moldagem do seu pensamento, de modo que, este se amolde ao pensamento correto, isto é, a receber como verdade inquestionável aquilo que lhe é apresentado. Aquele que rejeita a verdade socialmente definida, conforme o PRD é o herege, nesse sentido afirma Alves (2005, p.323): “O herege é aquele que diz aos muitos: ‘A sua forma de construir o mundo está equivocada; a sua forma de organizar o pensamento é um erro; a sua verdade é uma mentira’. A heresia, portanto, não é um simples ato intelectual trata-se de um ato de denúncia política.”

Para a postura dogmatizante do fundamentalismo, aqui lida como PRD em Alves, a diversidade não é aceita e, na sua relação com o outro, o que pensa de forma oposta, identifica nele um inimigo, um perigo para a sua fé cristalizada, desse modo, deve ser combatido, aniquilado.

Por fim, Alves apresenta uma metáfora em comparação à religião, a saber, a metáfora do pássaro encantado na gaiola, na qual as religiões seriam instituições que pretendem colocar numa gaiola o pássaro encantado. “Os homens querem voar, mas temem o vazio. Não podem viver sem certezas. Por isso trocam o vôo pela gaiola” (ALVES, 2005, p.9). Para Alves o que a religião não percebe é que o que tem nas suas gaiolas é um pássaro empalhado

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca pôr compreender a tensão entre a postura fundamentalista e a filosofia moral kantiana. Atentamo-nos para o fato de que no século XVIII já havia um filósofo, isto é, Immanuel Kant, que em sua filosofia já fazia uma defesa da autonomia, e por meio dessa defesa se opunha a diversas práticas religiosas que se opunham a ela.

Para tanto, apontamos para o fato de que no período Iluminista já se tematizava sobre a da religião, indicando que diferente do que pensa o senso comum, não se trata de um período que visava a eliminação da religião, mas a sua ressignificação, sendo uma época em que há uma grande valorização da razão, tecem críticas ao dogmatismo presente nele, que nesse contexto produzia guerras religiosas por toda a Europa. Em vista disso, visavam eliminar dela toda espécie de superstições, que seriam um empecilho para o esclarecimento. De igual modo o tema da tolerância é essencial para compreender a sua crítica à religião, autores pré-iluministas como Bayle, abordava o tema da tolerância em vista da defesa da liberdade de consciência, suas ideias influenciaram diretamente o século XVIII, e a sua defesa da liberdade de consciência se faz presente posteriormente nas reflexões kantianas. John Locke no que lhe concerne, aborda o tema da tolerância na perspectiva do Estado, que enquanto um poder coercitivo, não deveria interferir nos assuntos de cunho religioso, haja vista que, o uso da força e a constituição de uma igreja seriam de esferas distintas. Por outro lado, Voltaire, provavelmente o principal filósofo do iluminismo a abordar diretamente esse assunto, em seu livro “tratado sobre a tolerância” aponta para o fato da inexistência de algo que fundamente a intolerância, para o filósofo francês a tolerância só poderia ser alcançada por meio da razão.

Em Kant a intolerância religiosa é de igual modo incompatível, assim como a ideia do uso da coação sobre os membros de uma igreja seria incompatível com a religião. A religião não pode desenvolver-se por meio da constituição de tutelas. Nele a religião apresenta-se como tendo por essência a moral. Deste modo, apresentamos a importância da noção de esclarecimento para o filósofo alemão não só para a sua noção de religião, mas, para toda a sua filosofia moral. É necessário fazer o uso do próprio entendimento, e não delegar essa responsabilidade a outro, para se poder sair da condição de menor, é preciso dar um passo a diante e ousar saber, muitas são as formas de tutela, mas para o filósofo a pior de todas seria a que se dá em matéria de religião. O esclarecimento só é alcançado quando se faz uso público da própria razão, quando a liberdade de pensamento, e conseqüentemente de poder comunicá-

lo a outras pessoas é garantido. Assim, é imprescindível que o ser humano tenha resguardada a possibilidade de agir autonomamente.

A autonomia é outro conceito imprescindível para a filosofia kantiana, e tem o seu espaço de importância, assim como a religião, no espaço do agir moral. Para Kant a autonomia é a capacidade de todo ser racional, de dar leis a si mesmo, na “Fundamentação da Metafísica dos costumes”, uma de suas principais obras onde desenvolve a sua filosofia moral, diz que a autonomia é capacidade universalmente legislante humana. A sua ética é uma ética do dever, isto é, uma ética que não visa o agir segundo finalidades, mas segundo o próprio cumprimento do dever, ou seja, da autonomia da vontade que outorga para si mesmo as leis da razão, deste modo indica o imperativo categórico como o imperativo da moralidade, pois este não é guiado por nem um móbil externo, mas, exclusivamente pelo cumprimento do dever.

Deste modo, no segundo capítulo, há o entendimento kantiano de religião. Assim, apresentamos como o autor em sua própria biografia está diretamente vinculada pelo tema da religião. Oriundo de uma família e de uma educação pietista, movimento de renovação cristã que surgiu nas igrejas luteranas na Alemanha, valorizava o cultivo a piedade e a moralidade, ao mesmo tempo, que se opunha a intelectualização da cristandade. Kant, preserva em sua filosofia moral, sob certa medida, a sua formação pietista, mas em muitos aspectos se afasta dela, visto que em lugar de uma valorização do sentimento, na sua ideia de religião o que ganha destaque é a razão e o agir moral.

Não tardou para que o próprio filósofo fosse vítima da intolerância religiosa, censurado após a publicação da sua obra “A religião nos limites da simples Razão” (1793), por meio da publicação de um Édito de religião, que o proibiu de abordar o tema da religião em publicações futuras, conforme carta do próprio rei em exercício Frederico Guilherme II.

Isto posto, apresentamos a ideia kantiana de religião de forma mais desenvolvida, onde o filósofo longe de buscar a construção de uma argumentação em que se objetivava o fim da religião, realoca a religião na moralidade. A religião então é compreendida como o cumprimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não é mera moral justamente em razão de que o cumprimento dos deveres a serem executados devem sê-los como mandamentos divinos. A religião não é essencial para moral, A moralidade kantiana não se baseia na religião, mas a fé religiosa encontra espaço na moralidade. À vista disso, apresentamos a noção kantiana de Deus, dado que, é um conceito essencial para a compreensão da religião exposta por Kant. Em seguida, abordamos os conceitos essenciais para este trabalho,

presentes na quarta parte de “A religião nos limites da simples razão”, ou seja, religião tutelar e pseudo-serviço, que de forma sucinta constituem na postura de uma religião estatutária, e clerical, que inverte os valores da verdadeira religião, transformando o que devia ser um meio, em um fim, introvertendo assim, a ordem moral. Nesse sentido, a igreja afastar-se-ia do verdadeiro serviço de Deus, de proporcionar a primeira compreensibilidade aos homens e de ser um espaço que permitisse o desenvolvimento da autonomia, antes disso, agem para consolidar-se como tutora dos indivíduos, por um agir heterônomo para com os seus membros.

Nesse sentido, desenvolvemos em sequência a noção de fundamentalismo religioso como um antagonista da autonomia, visando perceber que características dentro desse movimento seriam incompatíveis com a filosofia proposta por Kant, respondendo nessa perspectiva, a uma das questões que serviram como fio condutor da presente pesquisa, a saber, se seria o fundamentalismo religioso, visto a partir de uma leitura kantiana, um movimento de caráter tutelar, mantenedor da permanência do indivíduo na condição da menoridade, ou seja, do não pensar por si.

Destarte, apresentamos a noção de liberalismo teológico fruto da teologia protestante do século XX, haja vista que, é tanto um movimento influenciado pelo pensamento iluminista, sendo Kant um daqueles a influenciá-la, quanto por ser o fundamentalismo um grupo que surge na tentativa de se opor às ideias cientificistas da modernidade, que observava no liberalismo um exemplo de quão perigosa seria essa influência moderna na religião. O liberalismo, definitivamente, não é contrário à modernidade.

No terceiro capítulo, abordamos o tema do fundamentalismo religioso, como uma contraposição a autonomia já apresentada. A noção de fundamentalismo abordada foi a oriunda dos Estados Unidos em meados do século XX. Que teve como um de seus marcos a publicação de folhetos teológicos com o título de *The Fundamentals: a testimony of the truth*[1] (Os fundamentos: um testemunho da verdade). Onde em vista de responder distorções da modernidade à fé, apresentam o que segundo eles seriam a base da fé cristã, elementos finais, que não poderiam ser questionados. Assim, demonstram nitidamente a sua oposição ao pensamento crítico, tão cara aos iluministas, e tão importante aos modernistas. Seus elementos fundamentais eram: a afirmação do nascimento virginal de Jesus e de seu sacrifício expiatório por seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à Terra, na época vista como iminente, os sinais apocalípticos ou com o retorno para o Reino milenar, intermediário; não-aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao

que designavam de “fé bíblica. E como afirmado por Dreher, aqueles que não aceitassem tais elementos, lhes era retirado o *status* de um verdadeiro cristão.

Desses elementos os que mais se destacam para o nosso propósito, foram as ideias de uma volta eminente de Jesus, que deu origem ao movimento escatológico do pré-milenarismo, e a concepção de inerrância bíblica e a sua leitura literalista dos textos sagrados. Indicando que para alguns autores como Paul Tillich, essa postura literalista construiria dogmas através da ignorância.

Por fim, abordamos o fundamentalismo como um tema vinculado intolerância religiosa. Principalmente em razão do fundamentalismo ser um sistema rígido e que apresenta um caráter combativo. Por se sentirem os portadores da verdade, não toleram nenhuma outra verdade que não a sua verdade particular. Neste ponto, apresenta-se como um movimento muito distante daquela tolerância defendida pela filosofia do iluminismo. Mas quando confrontados com uma realidade de um Estado secular e profano, o fundamentalismo volta sua atenção para a política.

No Brasil, esse comportamento vê-se refletido em uma ascensão conservadora na política, e na existência de uma “bancada evangélica” no parlamento, formada por políticos relevantes, que visam influenciar diretamente as decisões legislativas. Tendo inclusive atuação de destaque para a eleição de Jair Bolsonaro a presidência do país em 2018, como indicado por Lopes (2019, p.15):

Portanto, a instrumentalização, a partir da bancada evangélica e de suas lideranças, de interpretações teológicas e doutrinárias, sobretudo as relacionadas ao modelo tradicional de família e o combate à corrupção, foi fundamental para que o público evangélico se identificasse com a candidatura de Jair Bolsonaro, tornando-se sua principal base social e eleitoral, conferindo a ele quase 70% de intenções de voto.

Nesse sentido a fala de Burity (2019, p.43) merece destaque quando diz:

Contemporaneamente, fundamentalismo, ainda quando devidamente relido como um fenômeno moderno (e não como um atavismo pré-moderno, como quer é o senso comum), é associado a uma *reação antiliberal, violenta ou antagonística*, a uma tentativa *integrata* de reconquistar o controle da vida social contra os avanços da biopolítica da equalização de condições e da pluralização social.

Assim sendo, ressalta o caráter do fundamentalismo quanto a exercer o controle sobre diversas expressões presentes na vida social. Essa pretensão de pôr vezes poder manifestar-se por meio da violência, é a intolerância. Entretanto, segundo Alves (2005, p.11-12), essa obsessão pela verdade não é uma característica apenas típica do protestantismo, ela se manifesta nas mais variadas formas de associação humana:

A invocação da verdade é um instrumento de que se valem os inquisidores, nas suas múltiplas versões, para matar – ou silenciar – aqueles que têm ideias diferentes das

suas. Trata-se de uma tentação universal, possivelmente uma variação da tentação original (“... e sereis como Deus”). Dessa tentação não estão livres nem mesmo as instituições científicas, como mostrou Thomas Kuhn, historiador da ciência. Tenho, assim, a esperança de que essa investigação localizada possa se revelar útil na compreensão dos outros tipos de gaiola... há muitas gaiolas diferentes. Mas todas são gaiolas.

Para Leonardo Boff, uma das possibilidades que podem levar o fundamentalismo a reconhecer a legitimidade do outro, seria por meio do diálogo até a exaustão, assim como, através da negociação até o limite intransponível, reafirmando o direito do outro de existir e a contribuição que este pode dar para uma convivência mínima na diversidade. Mas, ainda segundo o teólogo brasileiro até a tolerância tem seus limites, nem tudo vale neste mundo, a tolerância não pode ser sinônimo de cumplicidade com crime, omissão culposa, insensibilidade ética ou comodismo.

Por fim, entendemos que mais do que uma tolerância, que traz consigo a ideia de não tolher, seja mais interessante a ideia que propõe em seu lugar, uma harmonia dialogal, que respeite a diversidade e a autonomia de cada indivíduo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **O Enigma da Religião**. Campinas, SP: Papyrus, 1984.

_____. **Religião e Repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hilder Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BUTITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *In*: TONIOL, Ronaldo de Almeida Rodrigo (org.). **Conservadorismos, Fascismos e fundamentalismos**: análises conjunturais. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019. cap. Seção 1, p. 15-66. ISBN 978-85-268-1455-4.

CAMPOS, Breno Martins. A verdade ao pé da página: a *Bíblia de Scofield* e sua influência dispensacionalista no fundamentalismo protestante. *In*: ALMEIDA, Leandro Thomaz de (Org). **Rostos do fundamentalismo**: abordagens histórico-críticas. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017a. p. 51-81.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Alvaro Cabral. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1992.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. *In*: **Filosofia Política Contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania**. Atilio A. Boron, 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. Abril 2006. ISBN-13: 978-987-1183-40-1

DEKENS, Oliver. **Compreender Kant**. Tradução: Paula Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DIXON, A.C. “As escrituras”. *In*: TORREY, R.A. (ed.). **Os Fundamentos**: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais. Tradução: Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnus, 2005a. cap. 1, p. 657-664.

DÖRFLINGER, Bernd. **Kant sobre o fim das religiões históricas**. Trad. Christian Hamm. *In*: *Estudia Kantiana*. nº11, 2011, p. 257-276.

DREHER, Martin Norberto. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

FORTES, Luiz. **O Iluminismo e os Reis Filósofos** (Coleção Tudo é História nº 22). São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. 7. ed. – Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HAGUE, Dyson Canon. A história da alta crítica. *In*: TORREY, R.A. (ed.). **Os Fundamentos**: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais. Tradução: Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnus, 2005b. cap. 1, p. 15-21.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e História em Kant**. Trad.- José A. Ceschia. São Paulo. Loyola: 1991.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. **Crítica da razão prática**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Edição da Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1964.

_____. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** *In*: Textos seletos. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

_____. **Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?** *In:* Textos seletos. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KLEIN, J. Liberdade e Religião: Reflexões Kantianas. *In:* **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p.222 - 251, Dez. 2015.

KRASSUSKI, Jair Antônio. **Crítica da Religião e Sistema em Kant:** Um modelo de reconstrução racional do Cristianismo. Porto Alegre, RS: EdiPUCRS, 2005.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância.** *In:* Os pensadores XVIII. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973.

LOPES, Guilherme Esteves Galvão. A bancada evangélica e a eleição de Jair Bolsonaro (2018). *In:* Encontro Internacional história & parcerias,2., 2019, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <https://www.historiaeparcerias2019.rj.anpuh.org/anais/trabalhos/apresentacaoemst>. Acessado em : 15 de janeiro de 2022.

MARDONES, José María. **Matar nossos deuses:** Em que Deus acreditar? São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

MARTINS CAMPOS, B. A exclusão do outro na história do mesmo: uma tentativa nova de classificar o velho fundamentalismo religioso. *In:* **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.]**, v. 15, n. 2, p. 354–381, 2019. DOI: 10.22478/ufpb.1982-6605.2018v15n2.41753. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/41753>. Acesso em: 22 jan. 2022.

MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da teologia histórica.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MÜLLER, Klaus. Crítica às provas de Deus e a fé na razão prática – indícios de um subtexto das teologias kantianas. *In:* ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (ed.). **Kant e a Teologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MURRUMANN-KAHL, Michael. A doutrina de Immanuel Kant sobre o reino de Deus – entre fé histórica na revelação e fé na razão. *In:* ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (ed.). **Kant e a Teologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- NADAI, Bruno. As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade. *In: Studia Kantiana*, vol. 18, n. 3 (dez. 2020): 55-81.
- NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza do. **Voltaire. A razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Olhar Hermético ou Hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios**. *Atualidade Teológica (PUCRJ)*, v. 29, p. 1-11, 2008.
- PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PIERUCCI, A. F. **Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa**. *Revista USP*, [S. l.], n. 13, p. 144-156, 1992. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i13p144-156. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>. Acesso em: 22 jan. 2022.
- PONTIFÍCE COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação e da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2019.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Seis “teses” sobre fundamentalismo: provocações iniciais. ALMEIDA, Leandro Thomaz de (Org). **Rostos do fundamentalismo : abordagens histórico-críticas**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017b. p. 141-160.
- ROCHA, D. Sob o estigma do fundamentalismo: algumas reflexões sobre um conceito controverso. *In: HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 56, p. 455, 31 ago. 2020.
- ROCHA, Daniel. **Fim dos tempos nos Estados Unidos [manuscrito] : escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, p.402. 2017.
- ROCHA, Glauber Henrique C. XXI. Protestantismo e a Questão Racial: É Possível Respirar? *In: História Social da Intolerância Religiosa no Brasil: Desafios na Contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Klíne Editora, 2021.
- SOUZA, Maria das Graças de. **Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot**. São Paulo: UNESP, 2002.
- SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura**. Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Paulo Neves. - 2. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WOOD, Allen W. **Teologia Racional, fé moral e religião**. In: (Kant) Paul Guyer. (Org). Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.