

ISSN 1808-995X

**Congresso
Brasileiro de**

Filosofia da
Religião

Anais

Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião

Brasília-DF, novembro de 2011



ABFR



Organização: Associação Brasileira de Filosofia da Religião - ABFR

Comissão avaliadora dos trabalhos: Agnaldo Cuoco Portugal
Maria Cristina Guarnieri
Álvaro Pimentel
Edebrando Cavalieri
Frederico Pieter Pires

Projeto gráfico: Liane Matsumoto

Diagramação e editoração: Épocca Editoria

Pré-impressão, impressão e acabamento: Gráfica Querubins

Brasília, novembro de 2011

291.1
C749a

Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião (4. : 2011 : Brasília)
Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião / realizado pelo Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília, Associação Brasileira de Filosofia da Religião e Associação
Nacional de Pós-graduação em Filosofia : Universidade de Brasília, 2011.

ISSN 1808-995X

1.Filosofia da Religião

CDU

SUMÁRIO

Resumo dos Trabalhos

O Dualismo de Swinburne e as críticas materialistas - Agnaldo Cuoco Portugal	11
O “estático” e o “dinâmico” na gênese do fenômeno religioso - Álvaro Mendonça Pimentel	12
O conceito de vazio infinito do homem sem Deus em Blaise Pascal - Andrei Venturini Martins	14
Euforbo: Pitágoras e a Metempsicose - Angelo Balbino	15
Tobias Barreto e a religião: crítica ao pensamento tomista - Antônio Vidal Nunes	17
Função apropriada, anuladores e evidencialismo - Bruno Henrique Uchôa	18
Ética e nihilismo - Cássia Cristina Costa de Oliveira	19
A via islâmica da reprovação: o modelo de vida do radicalismo místico - Malâmati e a apatia estóica - Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo	20
O processo teogônico e o desdobrar da consciência segundo F.W.Schelling - Cristiane A. de Azevedo	21
Hermenêutica do último Deus - Daniel Toledo	22
A filosofia da religião e a questão de Deus em Friedrich Schleiermacher - Davison Schaeffer de Oliveira	23
Filosofia, religião e ciência: o caso da Igreja Messiânica Mundial - Deborah Vogelsanger Guimarães	24
Os recentes debates entre a religião e ciência - Diego Lopes da Silva	25
O equilíbrio entre o elemento irracional e racional na idéia de sagrado em Rudolf Otto - Edson Kretle dos Santos	26
Argumentos sobre a existência de Deus sob uma abordagem existencial - Eduardo Gross	28
Hobbes e a teoria do Estado como a nova doutrina da salvação - Élcio Verçosa	29
Nietzsche: para a genealogia do pecado - Erica Costa Souza	31
A inefabilidade do sagrado: religião, cultura e historicidade em Hegel e Heidegger - Erick Calheiros de Lima	32
A filosofia do anticristo - Evaldo Sampaio	33
Filosofia da religião sobre os “sem crenças, sem religião, sem deuses”. Diálogo com Marià Corbí a propósito do senso religioso contemporâneo - Flávio Senra	34
O discurso de Paulo em Atenas, encontro entre cristianismo e filosofia - Francisco José da Silva	35
O termo metafísica em Heidegger - Frederico Pieper	36
Ceticismo no Pensamento Religioso de Jean-Jacques Rousseau - Gustavo Cunha Bezerra	37
Metafísica e religião. A sabedoria integral na visão tomista de Yves Floucat - Hubert Jean-François Cormier	38
Pareyson: a liberdade, o mal e o sofrimento - Ibraim Vitor de Oliveira	39
A Filosofia da religião de Antony Flew – Do ateísmo ao deísmo - Ilton de Queiroz Júnior	40
Espiritualidade e Subjetividade: proposta de uma leitura teológica de Michel Foucault - Irenio Silveira Chaves	42

O Conceito de Religião em Kant e Hegel - João Batista da Silva Júnior	43
O atravessamento do nada na obra de Franz Rosenzweig - José Luiz Bueno	44
Considerações Hegelianas sobre a Relação entre Religião Cristã e Estado Moderno - José Pedro Luchi	45
Tradução de razões religiosas para linguagem secular – aspectos do debate entre Habermas e Taylor - Júlio Paulo Tavares Zabatiero	46
A questão de Deus em Martin Heidegger a partir da aporia do tempo - Laura Meirelles Beghelli	47
A Religião da Arte e a sua influência na formação do Espírito Grego - Lhylia Silva Aguiar	49
A Acedia como Anúncio de uma Permanente Perda de Deus - Lilian Wurzba	50
O Cristianismo Transmoderno de Murilo Mendes - Luciano Costa Santos	51
Liberdade Humana e Divina: a solução de Schelling para o debate entre Erasmo e Lutero - Luis Henrique Dreher	53
Hume e os Milagres: alguns problemas da explicação epistemológica acerca da crítica humeana à existência dos milagres - Luis Felipe Lopes	54
Religião e a distinção entre esfera pública e esfera privada em Rorty e Vattimo - Marcelo Martins Barreira	56
Ceticismo e religião em Montaigne - Marcelo da Costa Maciel	58
Natureza, ciência e crítica da religião no le bon sens de Holbach - Marcelo de Sant'Anna Alves Primo	60
Discussões sobre a possibilidade de uma epistemologia religiosa a partir de Wittgenstein - Marciano Adilio Spica	61
A crítica do cristianismo no século XIX: recortes a partir de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche - Marcio Gimenes de Paula	62
En el nombre de la Madre: hacia un paradigma pospatriarcal - Maria J. Binetti	63
Angústia e Metafísica: Indagações - Maria Cristina Mariante Guarnieri	64
Espírito, Liberdade e Mística em Nicolas Berdiaev - Maria José Caldeira do Amaral	66
Metafísica do suicídio n'Os demônios de Dostoiévski - Mariana Lins	67
Deus como origem da teleologia do ser segundo Husserl - Martina Korelc	69
Elogio de que profanação? A relação entre profanação e messianismo em Giorgio Agamben - Mauro Rocha Baptista	70
Henry Corbin e o mundo do avesso: Dos eventos no espaço da alma ao exílio da alma no espaço - Mônica Udler	72
A Experiência Mística entre a Psicologia e a Metafísica - Pablo Enrique Abraham Zunino	74
e em Heráclito: uma aproximação da dimensão religiosa no pensamento de Martin Heidegger - Paula Renata de Campos Alves	75
Max Weber e a contribuição da ética puritana para a racionalização ocidental - Renarde Freire Nobre	76
A experiência da complementaridade dos opostos na segunda sequência de Grande Sertão: Veredas - Renata Frederico Silva Araújo	78
A relação entre obra de arte e dimensão religiosa em Heidegger - Renata Angelo Pernisa	80

A Ciência Cognitiva da Religião: Análise Crítica de uma Nova Teoria Científica da Religião - Ricardo Quadros Gouvêa	81
Meta-Teodicéia e o Debate acerca da Teoria do Karma enquanto Solução para o Problema do Mal1 - Ricardo Sousa Silvestre	83
Trágico, cético ou gnóstico? Filosofia da religião e crítica da modernidade na obra de Peter Sloterdijk - Rodrigo Petrónio	84
Religião: Alicerce das idéias transcendentais e suporte ético à vida humana na ética Kantiana - Rose Sylvania Figueiredo do Vale	85
O problema do bem - Ruth Kelson	86
A concepção de milagre na filosofia da religião de John Locke - Saulo Henrique Souza Silva	88
O mal radical e a graça - Selma Bassoli	90
Apontamentos teórico-empíricos para uma filosofia do espaço religioso - Sérgio Gonçalves de Amorim	91
Abismo e o Problema do Absoluto em Heidegger - Victor Hugo de Oliveira Marques	93
Religião e corrupção no pensamento de Maquiavel - Vital Francisco C. Alves	95
A Bíblia como forma eclesial da palavra divina - Wagner de Mello Elias (UFU)	96
Autores	97

Resumos

O Dualismo de Swinburne e as críticas materialistas

Dr. Agnaldo Portugal
Universidade de Brasília – UnB
agnaldocp@unb.br

Em *The Existence of God* (1979), Richard Swinburne formula um argumento a partir da consciência em favor do teísmo que é fortemente baseado num dualismo de substância entre corpo e mente. O dualismo é provavelmente a menos popular das teorias na filosofia da mente contemporânea e as principais críticas contra ele estão bem resumidas por Paul Churchland em *Matter and Consciousness* (1988). Segundo Churchland, há bons argumentos ontológicos, epistemológicos, semânticos e metodológicos contra o dualismo e em favor de uma concepção materialista de mente.

Se o materialismo estiver certo, então o argumento da consciência em favor de Deus não tem qualquer força. Contudo, Swinburne reforçou sua defesa do dualismo em *The Evolution of the Soul* (1997), afirmando não apenas que a vida mental é irredutivelmente diferente de substâncias e eventos físicos, mas também que um monismo materialista se arrisca a barrar qualquer possibilidade de entender adequadamente o que é característico dos seres humanos.

Este trabalho pretende avaliar em que medida o dualismo de Swinburne resiste às críticas do materialismo e se podemos dizer que, embora o dualismo seja uma tese muito problemática, o materialismo é ainda pior, pois é teoricamente autodestrutivo, um aspecto ao qual Swinburne parece não ter dado a devida atenção. Em outras palavras, pretende-se aqui ver se Swinburne responde adequadamente às críticas materialistas, se é pertinente sua acusação de que a tese materialista empobrece a compreensão do ser humano e se, mesmo que ele não tenha dado importância para esse ponto, o materialismo em filosofia da mente, além de tudo, é também incoerente.

O “estático” e o “dinâmico” na gênese do fenômeno religioso

Álvaro Mendonça Pimentel

FAJE-BH

alvaropimentel@faculdadejesuita.edu.br

Em seu último grande livro, “As duas fontes da moral e da religião”, Henri Bergson propôs uma distinção fundamental para o estudo do fenômeno religioso: a distinção entre “religião estática” e “religião dinâmica”. Fiel ao seu princípio metodológico de tratar cada tema de sua investigação como um singular (por si mesmo), Bergson escapa ao tipo de preocupação sistemática que conduz, com frequência, à redução do religioso a outro fenômeno considerado mais fundamental. Essa investigação exaustiva, que custou ao nosso filósofo mais de vinte cinco anos de trabalho, confere à tradição filosófica uma distinção cujo alcance crítico ultrapassa as fronteiras da filosofia, para iluminar também a história das religiões e a sociologia. Na época de Bergson, por exemplo, muitos consideravam as religiões históricas como fenômenos de proliferação da irracionalidade, próprios às sociedades primitivas. A resposta paradoxal do filósofo surpreende os críticos racionalistas da religião: o ser humano é religioso justamente porque é inteligente. Mas a inteligência encontra-se aqui considerada em seus efeitos “deficitários”, desencorajando a ação do animal humano, que sabe que vai morrer. A religião, deste ponto de vista, manifestaria uma “reação natural” – mediante a “função fabuladora” do espírito humano – a um eventual “déficit de apego à vida”, déficit que a inteligência reflexiva por vezes suscita. Surge, assim, a crença das sociedades fechadas, batizada por Bergson de “religião estática”. Mas há outro ponto de vista a ser adotado, pois há outra experiência que se insinua no campo semântico dos discursos religiosos. Vivida por pouquíssimos seres humanos, graças a ela, eles se afastam da normalidade da espécie. Trata-se da intuição mística, presente em todas as grandes tradições. Experiência rara, que se enxerta nas religiões estáticas, rompe-lhes o círculo fechado e repetitivo em que se constituem, expande-as e, com isso, dinamiza-as. “Religião dinâmica”, capaz de elevar a consciência e abrir os povos ao sentimento de humanidade. Eis em grandes traços a distinção que trataremos de expor de modo detalhado em nossa comunicação, tendo como objetivo, além dessa exposição, definir o tratamento bergsoniano de três questões fundamentais para a filosofia da religião em geral: 1) da dupla origem da religião; 2) da função social da religião e de sua relação ambígua com a nação; 3) da relação entre religião histórica e investigação filosófica. Desejamos verificar a hipótese de que a distinção entre o “estático” e o “dinâmico”, além de sua função crítica e, portanto, transcendental (em sentido

ontológico) a todas as disciplinas que se dedicam à investigação do fenómeno religioso, possui também uma potencialidade heurística, apta a definir o papel da religião na dinâmica social de um povo particular e, talvez, de toda a humanidade.

O conceito de vazio infinito do homem sem Deus em Blaise Pascal

Andrei Venturini Martins

NEMES (PUC/SP)

dreivm@hotmail.com

No dia 24 de setembro de 1651 o pai de Pascal, Etiënne, morre, e esta foi a ocasião para que o filósofo francês, inspirado pela atmosfera jansenista e seus diretores de consciência – mais precisamente, Saint-Cyran em suas *Lettres Chrestiennes et spirituelles*, publicadas em 1645 –, escrevesse uma Carta (PASCAL, Blaise. *Lettre A M. Et Mme Perier, A Clermont: A l'occasion de la mort de M. Pascal le Père*) à sua família e amigos mais próximos. A Carta, inicialmente, trata do tema da Consolação, no entanto, em uma análise minuciosa, encontro outros temas, a saber: a Providência, o Sacrifício, o Pecado Original, o horror da morte e o amor à vida. Diante da proliferação temática, meu trabalho irá ater-se ao tema do Pecado Original, pois é nele que encontro o conceito de vazio infinito. Do parágrafo 16 ao início do 21, Pascal faz uma descrição do homem antes e depois da queda: antes da queda o homem possui dois amores, um infinito que é direcionado ao objeto infinito, Deus, outro finito que é direcionado ao objeto finito, ou seja, a si mesmo. Com a queda, o objeto infinito abandona o homem e este passa a ter uma capacidade de amor infinito sem objeto, direcionando todo o amor infinito a si mesmo e às criaturas, ou seja, aos objetos finitos. “Eis a origem do amor próprio, era natural a Adão, e justo em sua inocência; mas torna-se criminoso e imoderado, em consequência de seu pecado.” (Ibid; p. 277). Todavia, a mudança pós-lapsária – direcionar a capacidade de amor infinito aos objetos finitos – traduz a incapacidade de preencher o vazio infinito que nasce no horizonte humano. Tal incapacidade da criatura sem Deus faz da vida humana um drama. O homem busca o infinito no reino da finitude: eis o paradoxo. A passagem que Pascal apresenta a queda adâmica é curta, no entanto, densa o suficiente para que alguns intérpretes não concedam a ela a importância capital na própria Carta e seus ecos no *Pensés*. Portanto, o objetivo deste trabalho será de mostrar a originalidade de Pascal quanto ao conceito de vazio infinito comparando os possíveis textos que o inspiraram para a composição da Carta que tomamos como objeto, são eles: *La Cité de Dieu*, XIV, 28, de Santo Agostinho e o *Augustinus*, de Jansénius.

Euforbo: Pitágoras e a Metempsicose

Angelo Balbino

Universidade de Brasília – UnB

angelobalbino@bol.com.br

Uma das teorias mais característica atribuída a Pitágoras de Samos e aos pitagóricos é a metempsicose, que é a expressão para a teoria sobre a transmigração da alma. Interessa-nos saber de que ponto de vista Pitágoras e sua escola debateram esta questão. Neste sentido, estudamos o conjunto de possibilidades que de alguma forma podem apontar que este tema foi estudado pelos pitagóricos como um tema de reflexão crítico-filosófica. A perspectiva é a elaboração de um discurso que tente responder, dentro dos seus limites, se há por parte dos pitagóricos um interesse filosófico no tema da metempsicose. Quando se escolhe esse tema é porque trata-se de um assunto relevante da doutrina pitagórica desde os primórdios da escola de Crotona, pois interfere no conceito de Filosofia e no comportamento dos pitagóricos, abrindo espaço para um debate sobre a questão da ética e da epistemologia. Antes de entrar na discussão desse tema é preciso tentar individualizar o que é a concepção pitagórica de alma, procurando saber, se é possível, uma definição. Devemos lembrar que o conjunto de dificuldades para uma reconstrução da Filosofia de Pitágoras é um desafio permanente para essa pesquisa. O “fato” de Pitágoras não ter escrito nenhum documento ou pelo menos não se ter acesso a este documento, os testemunhos deveras tardio sobre seus conceitos, uma doxografia duvidosa (pelo motivo de ser tardia), são alguns dos elementos desta dificuldade. Para definir se a metempsicose foi estudada ou não por Pitágoras como um assunto relevante de Filosofia devemos ter em mente se o sábio era conhecido como Filósofo (Sábio) ou não. Para tanto é necessário conhecer os testemunhos de filósofos, biógrafos e doxógrafos que se expressaram sobre Pitágoras. É importante localizar essa Pesquisa distante de aspectos pitagóricos ligados a qualquer tipo de expressão mítico-poética, sendo parâmetro de estudo a busca da reconstrução das considerações filosóficas do sábio. Para tanto devemos dar mais atenção aos testemunhos que expressam Pitágoras como Filósofo e Sábio. É preciso também esclarecer a diferença entre metempsicose, metensomatose: diferenciando o que seja a transmigração da alma em vários corpos ao longo da existência, e a transmigração do corpo por várias almas. Ao longo da História da Filosofia a doutrina de que um corpo recebe várias almas durante sua existência não possui adeptos significativos, enquanto que a doutrina de que

uma alma transmigra sobre vários corpos encontrou, mesmo entre os antigos, vários divulgadores e defensores. Todavia, ao longo da tradição a expressão “metempsicose” passou a designar aquilo que etimologicamente seria “metensomatose”, que seria o termo para aquilo que está sendo proposto a ser estudado. Seguindo os passos da tradição histórica-filosófica, a pesquisa debate a doutrina que uma mesma alma pode animar, sucessivamente, corpos diversos, humanos, animais ou plantas. Nossa pesquisa visa atenção a Pitágoras como objeto de pesquisa e Platão como fonte para estudo.

Tobias Barreto e a religião: crítica ao pensamento tomista

Antônio Vidal Nunes

UFES

avidaln@uol.com.br

O pensador sergipano Tobias Barreto (1839-1889) sempre teve a religião como um de seus temas prediletos. Defensor da experiência religiosa, mas crítico das concepções religiosas presente em seu contexto histórico; estabeleceu polêmicas tanto com os filósofos franceses (Jules Simon, Étienne Vacherot, Jean- Marie Guyau), como com os defensores do Aquinate no Brasil. Embora sendo formado dentro de uma tradição católica e tomista, aos poucos se distancia das ideias religiosas recebidas por considerá-las anacrônicas e ultrapassadas. Estes questionamentos iniciam-se em 1968, cursando o penúltimo ano de faculdade, escreve um artigo intitulado A propósito de uma teoria de Santo Tomas de Aquino, e vão até os seus últimos escritos em 1888, um ano antes de sua morte. Com base inicialmente no ecletismo, no positivismo, e posteriormente, em alguns pensadores alemães, advogará a impossibilidade de uma ciência divina. Colocará em questionamento a teodicéia católica, que terá no médico e filósofo José Soriano um dos seus mais importantes defensores. Também travará um prolongado embate com alguns religiosos do Estado do Maranhão, através da imprensa escrita, no qual desqualificará a pertinência do pensamento tomista para o seu tempo. Neste trabalho pretendemos explicitar as posições do pensador pátrio diante do pensamento religioso que foi hegemônico durante todo período colonial, mas que começara a declinar durante o período imperial tendo em Tobias Barretos um de seus maiores críticos. Embora convicto de que a religião, em termos de sentimento, era algo inerente ao homem e um fator importante na construção, organização e dinamização da vida social, acreditava na necessidade de uma renovação religiosa em suas representações, para que pudesse ter um papel significativo na recriação social de seu tempo. Para ele o tomismo era coisa do passado; ideias mortas, sem poder de orientar o homem religioso em sua existência e em seu agir no mundo. Por estar despossuído de uma significação humana profunda, era incapaz de dinamizar a vida humana em seus sonhos e projetos, pois destes não era capaz de ser intérprete.

Função apropriada, anuladores e evidencialismo

Bruno Henrique Uchôa

Doutorando em Filosofia pela UFSC

brunogwood@hotmail.com

Em seu clássico *Reason and belief in God* (1983), Alvin Plantinga se volta contra a ateologia mostrando que não há boas razões para considerar a crença teísta irracional. Ele assinalou que o que se esconde por trás de uma pretensa racionalidade é a noção de evidência, mas como ele indica, o evidencialismo não é necessário para a racionalidade. Nós temos crenças que consideramos racionais, mas que, por outro lado, não temos nenhuma evidência para elas, como a de acreditar que existe um mundo externo a nós mesmos sem termos evidências de que não somos cérebros manipulados em um tanque; acreditar que existe um passado e que eu tomei café há duas horas mesmo sem evidências de que não fui formado com todas minhas crenças e lembranças implantadas duas horas atrás.

Mas por que somos racionais em sustentar tais crenças sem termos evidências para elas? A questão é que acreditamos que tais crenças sejam tão básicas ou fundamentais que elas não precisam ser baseadas em outras crenças, ou seja, elas não precisam de evidência. Mas por que, pergunta Plantinga, a crença em Deus, não pode ela mesma ser básica sem recorrer à noção evidencialista? Plantinga, desta maneira, rejeita a posição de que a crença teísta só é racional se sustentada por outras crenças evidenciais.

Em sua fase mais madura, em seu *Warranted Christian Belief* (2000), Plantinga afirma que devemos levar em conta possíveis anuladores (*defeaters*) à crença teísta, especificamente, a crença cristã. Contudo, a noção de sistema de anuladores que retrocede a Keith Lehrer, Thomas Paxson e Peter Klein, tem implicações fortemente evidencialistas. Deste modo, argumentaremos que ao permitir tal sistema de anuladores (mesmo os considerando ineficazes contra a crença cristã), Plantinga parece dar abertura para que sua teoria seja complementada por uma teoria teísta-evidencialista nos moldes de Richard Swinburne e William Lane Craig.

Ética e niilismo

Cássia Cristina Costa de Oliveira
Mestranda da PUC-Minas
deviresclinica@uol.com.br

A comunicação propõe apresentar a investigação sobre a questão ética diante do niilismo segundo a perspectiva do romancista russo Dostoiévski.

Considerando que o niilismo assumiu a categoria interpretativa da situação histórica do homem contemporâneo: fragmentação, relativismo, ceticismo, portanto, ele implica no declínio dos valores tradicionais que asseguravam um sentido sobre-humano para a sua existência, o niilismo revela a decadência de uma cultura.

Segundo Nietzsche, o niilismo é o destino histórico do homem ocidental. O advento do niilismo é, para o filósofo, algo que o homem não pode escapar, porque o nada é o princípio que estrutura nossa cultura desde seu início. Nietzsche, contudo, não propõe um modelo ético frente à inevitabilidade. Ao contrário, Dostoiévski, o fez, apontando para uma possível resposta ética para tempos de niilismo. Para o romancista, é a partir do niilismo que se pode pensar numa ética, já que ele vê o niilismo como o penúltimo degrau necessário para afirmar um sentido último para a vida. Nos romances de Dostoiévski, o desenvolvimento moral de seus personagens começa a partir do próprio crime, pois é a partir daí que é possível surgir questões que antes não teriam existido.

Para desenvolver o texto usaremos da pesquisa bibliográfica, selecionando algumas obras de Nietzsche, para abordagem do niilismo, usaremos textos de outros autores que subsidiaram nosso entendimento sobre o tema, e por fim, usaremos alguns romances de Dostoiévski, que ilustrarão o posicionamento do romancista diante do niilismo, ao mesmo tempo, que apresentarão sua possível resposta ética para o problema.

A via islâmica da reprovação: o modelo de vida do radicalismo místico Malâmati e a apatheia estóica

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

UNIFESP

cavaleirodmacedo@uol.com.br

A misteriosa vertente mística islâmica conhecida como Malâmatiyya, termo traduzido comumente como “homens da reprovação” ou “da culpa”, apesar de obscura e pouco estudada, desperta interesse imediato, especialmente entre os estudiosos ocidentais do Sufismo. O movimento Malâmati surgiu no mundo islâmico em torno do IX século (III da Hégira) e defendeu opiniões fortemente contrárias à maioria das teses e práticas das mais importantes e conhecidas ordens sufis. Apoiando-se na idéia de que a verdadeira vida interior é um segredo confiado por Deus a seus servos, devendo assim permanecer sempre oculta frente aos olhares mundanos, estes homens não se limitaram à discrição, mas defenderam a exposição à reprovação por parte dos demais. Para os malâmati, as experiências interiores (ahwâl) e os carismas (karâmât), considerados para a maioria dos sufis como sinais da proximidade de Deus (walâya), são entendidos como ilusões e armadilhas. Mais do que tudo, advertem seus discípulos contra o prazer que advém das obras piedosas e atos de obediência a Deus. Ainda que tenham se mantido voluntariamente na obscuridade, algumas informações historicamente seguras acerca destes misteriosos personagens chegaram até nós graças ao mestre espiritual e historiador da mística Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî de Nishâpûr. Este situará os Malâmati, na hierarquia espiritual, acima dos Sufis, como também o fará Ibn 'Arabî nos Futûhât al-Makkiyya. Em sua obra Risâlat al-Malâmatiyya, Sulamî apresenta a regra de vida destes místicos, com base nas informações obtidas de seu avô materno Ibn Nujayd e de círculos malamâti ativos em sua época. A partir deste texto, tentamos realizar uma confrontação da proposta da busca da perfeição malâmati com a visão estóica do sábio, a ser atingida a partir da apatheia, da aceitação do destino e da aniquilação das paixões fundamentais como desejo, medo dor e prazer, bem como de questões como o julgamento da ação reta ou virtuosa. Longe de tentar demonstrar qualquer dependência, filiação histórica ou influência direta, uma vez que, com as fontes disponíveis isto nem mesmo seria possível, este trabalho pretende unicamente identificar certos pontos de contato entre estas duas propostas de regra prática de vida, em especial, quanto àqueles tópicos que distanciam a prática da Malâmatiyya da maioria das propostas místicas do Islam medieval.

O processo teogônico e o desdobrar da consciência segundo F.W.Schelling

Cristiane A. de Azevedo

UFJF

cris.a.azevedo@gmail.com

Na sua tentativa de fazer a mitologia se auto-explicar como pretende na Filosofia da mitologia, Friedrich W. Schelling (1775-1854) busca seguir seu objeto desde sua origem. Como afirma o filósofo alemão, a investigação de tal objeto está diretamente relacionada com as solicitações mais profundas de nossa época. Não foram os contemporâneos de tal fenômeno, mas aqueles que estão mais afastados dele no tempo, aqueles mais próximos da evolução última da consciência, que são capazes de melhor compreender o fenômeno da mitologia. Por isso, pensar a mitologia é tarefa digna da filosofia de nossa época. É dessa maneira que Schelling explica seu lançar-se em um âmbito, aparentemente, estranho em relação aos seus trabalhos anteriores. Para pensar seu objeto a partir de sua origem, Schelling nos apresenta os diferentes movimentos que compõem o processo de formação da consciência humana e sua relação com o processo teogônico. O movimento da consciência se dá a partir da tensão de diferentes potências, essa tensão produz na consciência as representações mitológicas. Nesse sentido, Schelling relaciona o processo teogônico com o próprio desdobrar da consciência humana uma vez que o manifestar-se e o retrair-se dessas potências obedecem a uma causa *causarum*: a vontade divina. Assim, o presente trabalho tem como objetivo identificar essas diferentes potências e apresentar seu movimento como responsável não só pela formação da consciência humana mas também como responsável por colocar Deus para o homem.

Hermenêutica do último Deus

Daniel Toledo

Doutorando em Filosofia da Religião

dasilvatoledo@yahoo.com.br

Nossa proposta consiste em tentar indicar em que medida a concepção do “último Deus” em Martin Heidegger deve ser compreendida a partir de uma chave hermenêutica que a coloque em relação com a tradição de uma maneira que não se reduza à orientação metafísica desta. Para isso, deveremos tentar indicar inicialmente como a modalidade originariamente mítica do divino em sua dimensão de recusa é essencial para a formação do último Deus. Essencial posto que a palavra mítica e poética que originariamente se coloca em relação com o divino já o faz de uma maneira a revelar o caráter de precariedade dessa relação na medida em que conduz o mortal aos limites da linguagem e do pensar em sua tentativa de designar e apreender o que se lhe recusa em última instância. Essa precariedade deverá abrir espaço para a dimensão de alteridade da divindade. É confrontando-se com essa dimensão que o pensamento ontológico terá de assumir a impossibilidade de se apoderar de seu próprio fundamento enquanto sua condição de possibilidade. Ele deve silenciar diante daquilo a que está remetido e que lhe possibilita seu próprio discurso. E na medida em que é forçado a recuar, ele próprio abre espaço para o que lhe excede. Ele é assim lançado na própria crise da linguagem que tenta acenar ao sentido último em seu caráter de abertura, em sua transcendência abissal. Lançada neste espaço de crise, a tentativa de aproximação deverá preservar um distanciamento essencial. Assim, o dizer que se reporta ao último Deus, só poderá dele se aproximar na medida em que tomar parte em um sacrifício comum. A correspondência exigirá que o pensar renuncie ao último Deus na medida em que este também se recusa ao pensamento. É neste horizonte de sentido que tentaremos compreender a experiência histórica da perda de Deus consumada pelo pensamento heideggeriano como possibilidade de uma nova experiência com o divino. Diante disso, o último Deus deverá responder pelo esgotamento histórico do sentido mítico como uma reapropriação do mesmo. Uma reapropriação que deverá fazer do divino mais uma questão, um problema, do que uma certeza ou fundamento.

A filosofia da religião e a questão de Deus em Friedrich Schleiermacher

Davison Schaeffer de Oliveira
UFJF
davisonschaeffer@yahoo.com.br

Esta comunicação tem por objetivo apresentar a teoria da religião de Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834). Deste modo, pretende-se analisar e discutir a abordagem filosófico-teológica de Schleiermacher no tocante à fundamentação teórica da religião. Os conceitos fundamentais da filosofia da religião schleiermacheriana, desenvolvidos sob o ponto de vista de uma teoria da subjetividade, advêm principalmente de duas obras: *Über die Religion* (1799) e *Glaubenslehre* (1821/22). Intenta-se mostrar, sobretudo a partir destas duas obras, como Schleiermacher fundamenta sua abordagem transcendental do fenômeno religioso sob a égide do conceito de sentimento de dependência absoluta. Com este conceito, Schleiermacher alcança a determinação mais precisa e efetiva do que ele entende ser a “religiosidade” ou “piedade”. O resultado de sua perspectiva é a de que o essencial na religião não se encontra nem na esfera meramente especulativo-cognitiva, nem muito menos na esfera puramente prático-ética da atividade humana, mas situa-se, antes, num âmbito pré-científico, com caráter eminentemente existencial e vivencial.

Contudo, o fato de que a piedade nasce de uma experiência imediata (o sentimento de dependência absoluta), trouxe à tona vários embates em torno de um possível subjetivismo da filosofia da religião de Schleiermacher. Pretende-se mostrar como a crítica tradicional de subjetivismo não é justa, isso por dois motivos principais: por um lado, Schleiermacher reserva à sua compreensão de sentimento um termo técnico rigoroso, distinto de meras sensações ou emoções, por se tratar de uma autoconsciência; por outro lado, há no sentimento de dependência um caráter relacional e intencional, que remete necessariamente ao donde do sentimento: ou, em outras palavras, o sentimento de dependência implica estar em relação com Deus. Ora, se Schleiermacher abandona uma doutrina de Deus em favor de uma doutrina da fé, isso se dá apenas porque ele se mantém fiel às restrições kantianas, porém, diferente deste último, não reduz a religião e a pergunta por Deus à ética. Assim sendo, pretende-se apresentar as implicações da abordagem transcendental de Schleiermacher, e sua necessária remissão existencial a Deus, entendido como um fundamento transcendente implícito na experiência radical do sentimento de dependência.

Filosofia, religião e ciência: o caso da Igreja Messiânica Mundial

Deborah Vogelsanger Guimarães
Faculdade Messiânica
vogelsanger.guimaraes@gmail.com

Fundada no Japão em 1935 por Mokichi Okada como uma Nova Religião Japonesa, a Igreja Messiânica Mundial chega ao Brasil em 1955. Após a fundação da Igreja, Mokichi Okada assume o nome religioso 'Meishu-Sama', o senhor da luz. Durante sua preparação material e intelectual para se tornar Meishu-Sama, Mokichi Okada estudou e pesquisou sobre diversas áreas do conhecimento humano, entre elas a filosofia e a ciência, além da religião, apresentando propostas viáveis para um desenvolvimento social, econômico, científico e religioso integrados. Destas pesquisas e de sua vivência religiosa junto à religião Oomoto (também ela uma NRJ) Meishu-Sama idealiza uma religião fundamentada em três pilares, a Agricultura Natural, o Johrei e o Belo. Esses pilares representam a influência da filosofia e da ciência na fundamentação teológica da religião messiânica. Assim como ele, os líderes espirituais que o substituíram na direção da Igreja Messiânica, continuam a desenvolver e a incentivar a pesquisa e o desenvolvimento de práticas científicas principalmente em agricultura e saúde.

Nesta comunicação será apresentada essa influência e como Meishu-Sama relaciona ciência, filosofia e religião para fundar uma Igreja que ele chamará de ultra religiosa. Primeiramente será apresentado o conceito de ultra religião como pensado por Meishu-Sama para que, na sequência, possa ser demonstrada a elaboração da relação entre ciência e religião e seja dada sua justificativa.

Os recentes debates entre a religião e ciência

Diego Lopes da Silva
Universidade de Brasília-UnB
diegolph@hotmail.com

A presente comunicação tem por base retratar as diferentes formas de relacionar ciência e religião, sendo estas categorizadas por Ian Barbour em *Ways of Relating Science and Religion*, utilizando como fundamentos para sua classificação os pressupostos científicos de objetividade e racionalidade que estão intrinsecamente ligados ao processo de observação do mundo e dos seus habitantes, enquanto a subjetividade e caráter emocional estão ligados aos segmentos religiosos que tem como fundamento sua tradição. Barbour discorre na sua narrativa sobre quatro tipos ideais para as relações entre conhecimento científico e a religião; conflito, diálogo, independência e integração que serão trabalhados ao longo da exposição.

Considerando que tanto o modelo científico quanto o religioso trazem consigo uma pretensão de estatuto da verdade, o confronto entre ciência e religião poderia ser evitado se religião e ciência fossem consideradas como esferas distintas da realidade, com metodologias que pudessem ser justificadas em seus próprios termos, e não com termos universais e generalistas. Esta independência, além de evitar conflitos totalmente desnecessários, permitiria as escolas que tivessem a livre expressão do modo de entender e compreender sua área de investigação.

Na outra esfera a adoção de um modelo que permitisse um diálogo a partir das novas perspectivas de observar e entender o mundo oferecidas pela ciência, provavelmente diminuiria de forma mais eficiente suas tensões com a religião, oferecendo a esta subsídios para debates teológicos. A última possibilidade considerada por Barbour - uma integração entre ciência e religião - seria basicamente exemplificada pela teologia natural, nos moldes descritos por Paley, que enfatiza o elemento racional da ação de Deus.

Observa-se que tanto a religião quanto a ciência são aspectos fundamentais para a compreensão da vida social, e o uso do diálogo e a conciliação em suas teorias propiciam um melhor desenvolvimento para ambas no intuito de “aliviar” o fardo e as complicações inerentes a natureza física e humana; sendo conceitos como evolução e seleção natural aceitos pela religião e a concepção da existência de Deus menos conflituosa para a ciência.

O equilíbrio entre o elemento irracional e racional na idéia de sagrado em Rudolf Otto

Edson Kretle dos Santos

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

edsonkretle@gmail.com

A atualidade do pensamento de Rudolf Otto é evidente nesse tempo, e por isso, torna-se muito interessante uma pesquisa sobre esse autor. Enumera-se aqui o que mais interessa esse artigo: depois do agnosticismo kantiano, implícito na "Crítica da Razão Pura", e as propostas ateístas, a via para Deus já não é a via do conhecimento científico sobre esse ser, pois, sua essência é impossível e evidente na dimensão racional pura; como proposta, Otto traz o sentimento e a experiência vivencial diante do mistério divino. Não deseja, assim, excluir a racionalidade da religião, mas demonstrar que tanto o elemento racional como o irracional compõem uma categoria complexa.

Pretende-se elucidar, a partir do pensador Rudolf Otto, de que maneira os elementos racional e irracional compõem a noção humana de sagrado. Otto, marcado pelo século XX, responde ao Iluminismo, que interpreta o sagrado apenas como formulações metafísicas, morais e evolutivas. A religião possui o elemento "irracional", pois quando conceituado perde sua característica fundamental. Portanto, o elemento irracional no sagrado não poderá ser elucidado de forma plena pelos atributos que lhe são dados racionalmente. Assim sendo, o "numinoso" indica sua natureza supra-racional.

Entretanto, no contexto hodierno evidenciamos também outro paradigma no âmbito religioso, detectando a existência de alguns grupos, que, apelam para uma experiência religiosa de cunho totalmente emotivista, excluindo a criticidade das reflexões filosóficas e teológicas. Para estes, o sagrado aparece como a solução de todos os problemas existenciais. A situação religiosa contemporaneidade é marcado por práticas religiosas mágicas e que se dizem milagrosas, cujas reflexões teológicas mesclam trocas capitalistas e prósperas bênçãos divinas. Portanto, se Otto respondeu à Era do Esclarecimento afirmando que o mistério do sagrado jamais será abarcado pela razão, esse mesmo pensador é de grande importância para analisar muitas práticas religiosas atuais, como dito acima, que enfatizam em excesso o aspecto emotivista na religião.

Diante desse evidente antagonismo entre o racional e irracional, a obra de Otto apresenta imenso valor filosófico: no século passado ele respondeu à arrogância da razão moderna e nos tempos atuais a sua proposta gira em torno da

carência da reflexão racional na religião. Frente a tal problemática urge indagar: Será que o racional e irracional devem se delimitar mutuamente para ocorrer uma experiência religiosa integral? Como vivenciar o sagrado de forma equilibrada? Como a proposta do pensador alemão Rudolf Otto orienta saídas para essa antiga querela? É com intuito de responder essas questões que se debruçará esse artigo.

Argumentos sobre a existência de Deus sob uma abordagem existencial

Eduardo Gross

UFJF

eduardo.gross@ufjf.edu.br

Os argumentos sobre a existência de Deus, desenvolvidos no decorrer da história da filosofia ocidental, já formaram no passado um dos núcleos fundamentais da filosofia da religião. Tiveram papel importante na apologética cristã e na busca de compreensão racional da fé. Especialmente após a crítica kantiana, representativa da postura moderna mais geral que se impunha, estes argumentos tradicionais perderam espaço. Mesmo assim, não deixaram de estar presentes. Por um lado, em articulações não filosóficas, ingênuas - como pode ser percebido, por exemplo, na argumentação travestida de discussão com a ciência, no caso da noção de “design inteligente”, que geralmente ignora sua relação com o tradicional argumento teleológico. Por outro lado, também se fazem presentes em reformulações que reexaminam a sua estrutura lógico-linguística, como autores da corrente analítica da filosofia tem feito.

A presente comunicação tem a pretensão de abordar a questão destes argumentos tradicionais dando relevo a dois aspectos. Primeiro, perguntando-se pelas razões existenciais que tornam possível e, mesmo, fundamentalmente necessária a busca por argumentos relativos à existência de Deus. Segundo, buscando compreender o sentido desta busca a partir de um olhar hermenêutico. Sem desmerecer em nada a abordagem lógica, o intuito aqui é perguntar pelo sentido presente de argumentos originalmente formulados em categorias que pressupõem construções estruturais metafísicas raramente compartilhadas de modo generalizado na atualidade.

A inspiração original para esta abordagem surge da obra de Paul Tillich, que percebia uma dimensão simbólica nos argumentos tradicionais sobre a existência de Deus. A proposta aqui apresentada parte daí, mas entende que o que está em jogo nessa percepção é uma proposta hermenêutica ainda não totalmente explicitada. A discussão sobre o conceito de símbolo em Tillich é porta de entrada para se desenvolver sua concepção hermenêutica, e se não se faz isso corre-se o perigo de enxergar em sua visão uma noção meramente decorativa sobre o papel destes tradicionais argumentos. Nesse sentido, a presente proposta dá um passo além daquele ponto que lhe serve de inspiração inicial.

Hobbes e a teoria do Estado como a nova doutrina da salvação

Élcio Verçosa

vercosafilho@gmail.com

Sabe-se que a filosofia política de Thomas Hobbes é eivada de referências bíblicas e teológicas, que já foram abundantemente estudadas pela fortuna crítica do autor. É hoje patrimônio dessa mesma tradição crítica a noção de que, junto com Espinosa, e seguindo as pistas deixadas por Maquiavel, a sua nova ciência do Estado, célebre sobretudo pela aplicação inovadora da metodologia da nova física experimental ao estudo das coisas humanas, tem como momento primeiro uma crítica sistemática da revelação e, em especial, da autoridade política da religião. Essa crítica é geralmente concebida como um estágio propedêutico do seu pensamento, ao estilo das luzes radicais - como o trabalho necessário de destruição dos preconceitos e do falso conhecimento neles baseado com vistas a abrir o caminho para o novo tipo de conhecimento que ele tinha a propor, um estágio preliminar que teria sido abandonado num segundo momento, o momento construtivo inspirado pela nova física, tal como teriam feito outros pensadores da época a partir do exemplo de Descartes. Outra corrente vê a presença maciça dos temas religiosos em Hobbes ou bem como um resquício sociológico decorrente do ambiente que presidiu à constituição do seu pensamento, marcado pelas guerras religiosas na Inglaterra e suas dramáticas consequências no plano da vida em comum, ou bem como uma necessidade de defender-se da perseguição numa época ainda altamente contaminada pelos princípios do cristianismo, consistindo em um recurso retórico habilmente articulado para ocultar, num primeiro nível de discurso, a essência atéia e revolucionária da sua doutrina. Tomando em conta todas essas visões como diferentes camadas de interpretação de um discurso filosófico polissêmico (no esquema exotérico-esotérico), essa fala busca, não obstante, a presença do elemento religioso em Hobbes numa outra direção. O nosso alvo é aquilo que já foi definido como "o problema teológico-político", um problema sobre o qual praticamente todos os teóricos do Estado na modernidade (Maquiavel, Espinosa, Montesquieu, Rousseau) tiveram de se debruçar, criando a perspectiva, até então inaudita, de uma doutrina política científica que se apresenta como uma solução alternativa à doutrina salvífica da religião (especialmente a cristã); como uma solução secular, metódica e, o que é mais importante, ao alcance do homem, para o problema humano. A ideia é que não é, portanto, possível, relegar a crítica da religião de Hobbes a um estágio preliminar ou propedêutico do seu

pensamento; ao contrário, é preciso sobretudo compreender de que maneira essa crítica impregna a estrutura mesma da teoria do Estado que se lhe irá seguir, determinando-a por dentro ao fornecer ao Estado produzido pelo contrato e pela vontade humana não só a sua motivação mais profunda, mas também, e principalmente, a sua verdadeira finalidade e razão de ser. Finalmente, a ideia é que é, assim, nessa perspectiva de encontrar e estabelecer uma solução definitiva para o problema humano que Hobbes concebe o Estado moderno como o Leviatã, preservando dentro dele não apenas os conceitos, mas em especial o pathos da religião cristã que ele tanto combateu.

Nietzsche: para a genealogia do pecado.

Erica Costa Souza

UFC

ericacosta21@hotmail.com

O presente trabalho intitulado Nietzsche: para a genealogia do pecado tem como propósito geral explicitar a crítica nietzschiana à idéia de pecado na sociedade ocidental, crítica essa que é fundamentada na relação entre o homem e Deus, como uma relação individual e egoísta, que não se baseia na relação com o outro, com isso o leva para um caminho de domesticação por parte da sociedade cristã para que esse siga os valores determinados pelo cristianismo.

Para fundamentar tal abordagem da crítica de Nietzsche da idéia de pecado serão utilizados nesse trabalho alguns aforismos da Gaia Ciência e do Crepúsculo dos Ídolos e outras obras que tratam sobre a origem de pecado.

O pecado segundo conhecemos hoje é a transgressão intencional de um mandamento, de uma ordem, ou valor divino, tem como fundamento o desrespeito a autoridade divina, e não as normas de uma sociedade. Essa é uma das principais críticas feitas por Nietzsche a essa idéia de valor criado pela igreja cristã, pois o pecado não é um desrespeito as normas de convívio dos seres humanos, mas uma relação egoísta entre Deus e o homem, o pecado é entendido pelo homem como uma transgressão das normas criadas pelo divino.

Portanto, para Nietzsche a idéia de pecado é uma forma de domesticar o animal homem, torná-lo bestializado, doente, preso as amarras do medo de desrespeitar o seu divino e não obter a graça prometida da Salvação. Em suma: um "cristão"... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo "melhorado"...

A inefabilidade do sagrado: religião, cultura e historicidade em Hegel e Heidegger

Erick Calheiros de Lima

Universidade de Brasília -UnB

ericklima2006@yahoo.com.br

Antes de desenvolver sua concepção madura acerca da relação entre filosofia e religião, segundo a qual a religião consiste numa dimensão espiritual de mesmo conteúdo da filosofia, ainda que apresentada de forma conceitualmente insuficiente, Hegel havia aderido, nos “Escritos Teológicos de Juventude”, a uma tese substancialmente diferente, a saber: a religião como plena efetivação da filosofia. Nesta época, fortemente influenciado pelo misticismo romântico radicalizado por Hölderlin, Hegel considerava a superioridade da religião frente à filosofia sob a perspectiva de sua capacidade de manifestar uma verdade ontológica inacessível à reflexão, refratária, portanto, à linguagem proveniente de uma matriz lógico-formal, aguçada pelo subjetivismo moderno. Hegel herda, assim, no que concerne a uma compreensão da experiência religiosa, o tema romântico da inefabilidade do ser, da indizibilidade do sagrado. Sabe-se o quanto este tema é vital para o pensamento de Hegel, principalmente se se tiver em vista que Hegel é por este motivo conduzido a conceber uma forma alternativa e complementar de racionalidade, à qual confere o nome de dialética especulativa, capaz de acessar o nexos ontológico resistente ao formalismo. Também o Heidegger da maturidade, posterior à assim chamada *Kehre*, retoma, do ponto de vista de uma radicalização de sua reestruturação hermenêutica da ontologia, o tema hölderliniano como resistência da essencialização da verdade em relação à linguagem formal, a partir do que se estreitam, no contexto forjado em torno do conceito heideggeriano de *Ereignis*, as conexões entre a experiência do sagrado e a linguagem poética, bem como da arte como acesso privilegiado à sacralidade do mundo, eventualmente ressequida pela radicalização do subjetivismo moderno como técnica. A proposta mais abrangente desta comunicação consiste em mostrar como este inaudito encontro entre os dois filósofos nos pode conduzir a perspectivas instigantes no tocante à relação entre historicidade, cultura e experiência religiosa.

A filosofia do anticristo

Evaldo Sampaio

Universidade de Brasília – UnB

evaldosampaio@unb.br

Resumo: É bastante conhecida a polêmica de Friedrich Nietzsche para com o cristianismo. Mais do que conhecida, esta é ainda reconhecida em sua virulência e periculosidade quando Bento XVI, na encíclica inicial de seu pontificado, fez de Nietzsche o primeiro filósofo citado e combatido como opositor dos mais altos ideais. De fato, Nietzsche chega a proclamar, em sua autobiografia intelectual (sarcasticamente intitulada “*Ecce Homo*”), que ele se distingue de todo o resto da humanidade por haver “descoberto” a moral cristã e que a cegueira ante o cristianismo é um “crime contra a vida”. Mas por que os valores cristãos seriam um crime contra a vida? Por qual critério, se é que há algum, Nietzsche poderia sentenciar os cristãos como “decadentes”? Seria este o discurso de um mero ateu ou de algum “cristão desencantado”? Pretendo aqui reestabelecer o ponto de vista crítico de Nietzsche quanto ao cristianismo, mostrando como através do ambicioso – e talvez temerário - projeto de reavaliação de todos os valores [*Umwertung der Werte*], justifica-se uma tão contundente avaliação do modo de vida cristão. Para tanto, proponho uma análise estrutural d’O Anticristo, primeira e talvez única parte escrita da mencionada reavaliação, tendo por chave de leitura a assim chamada “psicologia do redentor”. Meu objetivo é esclarecer como o combate ao cristianismo conduz ao núcleo da filosofia de Nietzsche, no caso, a questão da “ascensão e decadência dos impulsos vitais”, e por que esta parece agora consistir num ponto de partida indispensável para quem se propuser a pensar filosoficamente o valor dos valores cristãos.

Filosofia da religião sobre os "sem crenças, sem religião, sem deuses". Diálogo com Marià Corbí a propósito do senso religioso contemporâneo

Flávio Senra
PUC Minas
flaviosenra@pucminas.br

Nossa época se encontra ante uma importante crise relacionada à dimensão simbólica. Não é correto afirmar que esta se encontre desprestigiada ou banalizada, pois assistimos cotidianamente à sua efervescente metamorfose, além de ser reconhecida como parte integrante do acervo humano e cultural. A crise parece estar relacionada ao reconhecimento da filiação e vinculação da dimensão simbólica que até então repousava em um fundamento estável e justificado nas tradições hegemônicas de nossa cultura. No âmbito das experiências religiosas nota-se frequentemente esta situação. Tal fato não repousa numa pretensa vontade de desconstrução da cultura atual, mas é o resultado da evolução pela qual passam nossas civilizações. Estas passaram de uma era rural a industrial e, desta, a uma era pós-industrial e, posteriormente, a sociedades de informação. Neste cenário, a crise vislumbra uma nova época e contínuos desafios. As crenças, as religiões, as imagens do sagrado a cada dia se descolam da hegemonia das tradições oficiais. Qual pode ser a contribuição da filosofia da religião neste contexto? Esta comunicação pretende percorrer as linhas gerais do pensamento de Marià Corbí, autor catalão que defende uma espiritualidade leiga, sem crenças, sem religiões e sem deuses. O caminho alternativo, aponta Corbí, pode ser entrevisto no ceio das próprias sabedorias ancestrais. Reconhecendo e superando a abordagem histórica, antropológica e sociológica desenvolvida pelo autor catalão, o trabalho procurará integrar esta contribuição ao horizonte filosófico sobre a religião no contexto da pesquisa em curso sobre senso religioso e contemporaneidade.

O discurso de Paulo em Atenas, encontro entre cristianismo e filosofia

Francisco Jose da Silva

UFC Cariri

filosofranz@cariri.ufc.br

O discurso de Paulo em Atenas (Atos 17,16-34) é um dos primeiros textos em que se trata diretamente da relação entre gregos e cristãos. O discurso é emblemático, pois representa o primeiro encontro entre filosofia grega e fé cristã no interior do Novo Testamento. Paulo enfrentou em sua missão apostólica, o grande desafio de ser 'o apóstolo dos gentios', algo que de início foi visto com desconfiança pelos judeus ortodoxos de sua época. Ao ler o livro dos Atos dos Apóstolos, nos deparamos com inúmeras situações de confronto entre judeus convertidos e gentios (gregos), onde se disputa sobre as obrigações destes últimos de seguir as práticas legais e rituais do judaísmo (como a circuncisão e a guarda do sábado). O discurso de Paulo se dá por volta do ano 50-52 d.C., no Areópago de Atenas, onde o apóstolo percebe o temor supersticioso (deisdaimonia) dos gregos, pois encontra na cidade imagens para todas as divindades, incluindo uma dedicada ao 'Deus desconhecido' (agnóstō Theō), o qual ele utiliza como argumento para seu discurso, seus interlocutores são os filósofos epicuristas e estóicos. Estas referências dadas podem servir como mote para reflexão sobre as concepções de Deus dos judeus e gregos, bem como sua relação com a discussão filosófica na antiguidade tardia. Podemos perceber no discurso de Paulo influências do pensamento estóico e sua concepção de divindade, a partir dos temas tratados, da citação do filósofo estóico Cleantes, além da proximidade entre as idéias do apóstolo e do filósofo Sêneca (séc. I). Pretendemos de forma breve expor em que condições este encontro aconteceu e como ele serve de paradigma para compreender melhor as concepções de divindade em questão, e, por fim, a relação entre fé cristã e filosofia.

O termo metafísica em Heidegger

Frederico Pieper

UFJF

fredericopieper@yahoo.com.br

O termo metafísica se revela central na interpretação que Heidegger desenvolve do pensamento filosófico. No curso de 1933 intitulado A questão fundamental da filosofia, Heidegger afirma que metafísica adquire conteúdo com o cristianismo, revelando-se como palavra propriamente cristã. Deste modo, as três disciplinas da *metaphysica specialis* corresponderiam a áreas de interesse da concepção cristã. A teologia se ocupa do *summum ens*, isto é, do criador. Já a cosmologia e a psicologia lidam com as criaturas, notadamente o mundo e o ser humano.

O termo, que possuía sentido estritamente editorial diante da dificuldade de se organizar os escritos aristotélicos, com o cristianismo torna-se o nome para o tipo de conhecimento mais elevado, apontando para o supra-sensível. Esta comunicação, a partir da articulação entre metafísica e religião no pensamento de Heidegger, pretende analisar criticamente sua compreensão desta transformação do sentido do termo metafísica. Partindo de outros escritos do próprio Heidegger, questiona-se em que sentido a conotação filosófica do termo encontraria suas bases na compreensão de filosofia primeira como teologia nos escritos de Aristóteles, expresso no conceito de onto-teo-logia adotado por Heidegger para interpretar a tensão entre ontologia e teologia nos escritos aristotélicos.

Ceticismo no Pensamento Religioso de Jean-Jacques Rousseau

Gustavo Cunha Bezerra

UNICAMP

gcbezerra@hotmail.com

O pensamento religioso de Jean-Jacques Rousseau encontra maior sistematização na Profissão de Fé do Vigário Saboiano – texto inserido no livro IV do Emílio – que consiste na exposição das reflexões religiosas que permitiram ao padre saboiano superar a crise existencial em que se encontrava após ser vítima de severa injustiça. O ceticismo que assola o padre nesse momento de crise é ponto de partida da Profissão de fé. A intenção do vigário, entretanto, não é continuar nesse ceticismo pirrônico, pelo contrário, ele não compreende como alguém “pode ser cético por sistema e de boa-fé”, pois o homem é incapaz de permanecer muito tempo na dúvida sobre as coisas que “importam conhecer” e prefere aceitar algo como verdade a não crer em nada. A ausência de certezas exclusivamente racionais capazes de convencê-lo conduz à formulação daquilo que denomina “artigos de fé”, os três dogmas que fundamentam sua religião natural. O primeiro artigo de fé afirma que “uma vontade move o universo”, o segundo conclui que essa vontade é inteligente, já o terceiro dispõe sobre a liberdade do homem. Dessa forma, o vigário livra-se do ceticismo inicial, mas é importante observar que seus dogmas não são apresentados com a mesma “certeza” dos dogmáticos, uma vez que o padre é consciente das dificuldades e dos limites do entendimento “na contemplação do infinito”. Tais verdades são alcançadas através tanto da observação e da razão, como da consciência, ou o coração, isto é, os meios que qualquer um dispõe para, por si mesmo, atingi-las. Por isso mesmo é que se trata de uma religião natural, na medida em que não é fundamentada na autoridade de alguém ou de algum livro, mas na busca interna de um acordo entre inteligência e crença, entre as verdades da razão e as verdades do coração. Não são os filósofos, portanto, que ensinarão ao padre semelhante sabedoria, trata-se de uma busca guiada pela “luz interior” que visa estabelecer uma “filosofia para si mesmo” a partir da qual sejam extraídas regras fixas de conduta. A religião natural do vigário, dessa forma, visa menos a satisfação da razão do que a ação que conduza ao bem viver.

Metafísica e religião. A sabedoria integral na visão tomista de Yves Floucat

Hubert Jean-François Cormier
hubertjean2008@yahoo.com.br

A filosofia levada aos extremos das exigências da metafísica, não encontraria, inevitavelmente, com a contemplação do ser auto-subsistente, causa primeira e criadora de tudo aquilo que existe? A filosofia considerando a realidade no grau de radicalidade que a compreenda como habens esse não levaria a conclusão da sacralidade deste mesmo real? O exercício da filosofia em sua dimensão sapiencial não se acordaria ao anseio religioso da alma humana? A intencionalidade filosófica e a intencionalidade religiosa não coincidiriam já que ambas cumpririam as exigências naturalmente sapienciais do espírito humano?

A busca pela sabedoria deveria, portanto, mudar-se na perspectiva do apelo da destinação humana. Chegaríamos, assim, à convicção de que a realidade do espírito que conduz o filósofo a se interrogar a propósito da destinação do homem seria a mesma do religioso já que os dois compreendem o homem como um ser espiritual. De fato, segundo Aristóteles tudo na vida humana deveria estar ordenado à contemplação, enteléquia de nossa inteligência, fulguração de nossa felicidade. O apetite espiritual evidenciado na religião e na filosofia sendo inclinação, não elícita, mas ontológica, exprimiria a natureza profunda do espírito humano. Como diria Tomás de Aquino: encontra-se na natureza de nossa inteligência um apetite natural de ver a Deus, ipso esse subsistens.

A sabedoria filosófica e a aspiração religiosa coincidiriam em seu desejo de beatitude perfeita. A capacidade de nossa inteligência e o desejo ilimitados do ser, nada mais seriam do que a inclinação consubstancial de nossa inteligência e de nosso desejo, de chegarem à plenitude metafísica e à união amorosa com o ser divino.

Pareyson: a liberdade, o mal e o sofrimento

Ibraim Vitor de Oliveira
PUC Minas/FAJE
vitorivo@libero.it

Segundo Pareyson, a Grundfrage assumida por Heidegger – por que o ente e não o nada? – abarca também o coração humano. No nada, faz-se a experiência da vastidão do ente e da abissalidade do ser. Semelhante experiência revela a originalidade da liberdade enquanto “puro começo”: a liberdade começa do nada. Para ele, na expressão “o nada da liberdade”, está a afirmação de algo que começa a tomar corpo na decisão, na escolha. Assim, anterior à liberdade (positivo), o nada (negativo). Tal perspectiva, divergindo da concepção heideggeriana, propõe um início mais originário para o pensamento no sentido de que o contato entre o nada e a liberdade é anterior à confluência entre o ser e o nada. Não se trata, porém, de uma relação opositiva regulada por uma estrutura lógico-dialética, mas de uma confluência impulsionada pela energia viva e potente da própria liberdade: pela liberdade, afirma-se o bem e, por ela, nasce o mal. Abre-se outro modo de se portar diante do mal e do nada, agora assumidos no registro da alternativa ambivalente no interior da própria liberdade entendida como escolha. Desse modo, coloca-se em crise a filosofia do ser que, por ser positividade unitária e compacta, não deixa espaço para o nada e reduz o mal ao âmbito da privação, do não ser. Além de mostrar a insuficiência da filosofia do ser diante do mal, o esforço especulativo de Pareyson inaugura uma hermenêutica da experiência religiosa que coloca em evidência o mal em Deus e o sofrimento. Propõe-se averiguar até que ponto é possível conceber o mal em Deus e como isso interfere no discurso religioso que anseia pela eliminação do mal e pela contenção do sofrimento humano. A consideração de tais aspectos parece colocar em crise qualquer religião que estabelece limites racionais precisos para a sua manutenção; exalta-se a “experiência religiosa” em detrimento das instituições religiosas que, para banir o mal, se obrigam a eliminar a liberdade.

A Filosofia da religião de Antony Flew – Do ateísmo ao deísmo.

Ilton de Queiroz Júnior
Universidade de Brasília – UnB
iltonjr@gmail.com

Antony Flew é considerado por muitos como um dos grandes filósofos do século XX. Escreveu sobre os mais diversos assuntos dentro da filosofia, principalmente nas áreas da lógica, linguagem, política e religião. Ainda estudante, freqüentava e participava dos debates do Clube Socrático em Oxford, do famoso pensador teísta C. S. Lewis, que serviram de inspiração para, em 1950, publicar o seu primeiro e mais famoso artigo, *Theology and Falsification*, publicação filosófica mais reimpressa do século passado e citação quase obrigatória em textos filosóficos de linha analítica ateísta e teísta. Aos 81 anos, em uma entrevista realizada em 2004 para a Associated Press, Flew afirmou ter mudado seu entendimento em relação à existência de Deus e que sim, é possível existir uma mente inteligente criadora do universo conhecido. Mas não seria um Deus interventor como as religiões reveladas afirmam, Flew declarou acreditar no chamado “deus de Aristóteles”

Antony Flew sempre afirmou que o discurso religioso seria destituído de significado, por esse motivo, qualquer asserção religiosa seria irracional, sem sentido. Além disso, o debate sobre a existência de Deus seria inútil e que, do ponto de vista da reta racionalidade, o ser humano nasce consciente dessa falta de sentido e, portanto, precisaria ser convencido de que exista Deus, em outras palavras, caberia ao teísta provar racionalmente a existência de Deus, o que Flew chamava de presunção do ateísmo. Em sua carreira filosófica, Antony Flew também abordou os principais problemas do debate sobre Deus, principalmente no que tange a onipotência divina e a liberdade humana. Para Flew, além dos problemas do significado do discurso sobre a existência de Deus, existiriam ainda questões inexplicáveis como, por exemplo, o problema do mal e da imortalidade humana.

O trabalho trata da análise pormenorizada da filosofia da religião de Antony Flew, principalmente nas teses apresentadas por ele para justificar sua “conversão”, como ele mesmo denomina essa mudança, no seu polêmico livro *“There is a God”*, lançado nos Estados Unidos em 2008, onde afirmou que sua mudança não seria um ato de fé, mas um entendimento racional baseado nas novas descobertas da ciência, principalmente nos campos da Biologia e Física. Flew afirmou que quanto mais se conhece o universo e a natureza, mais

evidente fica a necessidade de uma Inteligência e tentou justificar cientificamente e filosoficamente seus argumentos no livro, inclusive admitindo erros em sua filosofia passada, que ainda influenciam pensadores ateístas. O trabalho também observa a aplicação dessa mudança de Flew na corrente discussão sobre a existência de Deus na filosofia analítica da religião, principalmente em relação aos críticos mais severos dessa conversão, do chamado “novo ateísmo”.

Espiritualidade e Subjetividade: proposta de uma leitura teológica de Michel Foucault

Irenio Silveira Chaves

PUC – Rio

ireniouchaves@uol.com.br

A questão que envolve a espiritualidade na pós-modernidade passa pela necessária análise do pensamento de Michel Foucault, principalmente em sua última fase, e a reflexão teológica que o mesmo possibilita. Esta é a proposta da pesquisa a ser desenvolvida tendo em vista a tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. A partir de suas últimas obras, especialmente em *A hermenêutica do sujeito*, é possível problematizar a respeito das formas de compreensão do sujeito contemporâneo e as estratégias para se desenvolver uma forma de contrapoder que permita resistir aos modos de sujeição que lhes são impostos. O que se busca é a possibilidade de construir uma cultura de si que permita que o indivíduo se mantenha livre em relação às formas de subjetivação que lhes são impostas e que lhe permita uma afirmação de si como sujeito do conhecimento. A abordagem deve se concentrar em uma aproximação entre espiritualidade e subjetividade, a partir da crítica feita por Michel Foucault em sua última fase, empregando uma leitura teológica dos seus últimos cursos no *College de France*, usando como viés a abordagem de teólogos que elaboraram uma reflexão a partir da complexidade que envolve a pós-modernidade, como Paul Tillich. O problema principal tem sido definido pela seguinte questão: em que medida é possível desenvolver uma compreensão teológica que tenha como pressuposto a investigação das técnicas de si empreendidas por Foucault em sua última fase? Dito de outro modo, o que os procedimentos empregados na fixação da identidade do sujeito em função das relações do conhecimento de si e do cuidado de si oferecem de contribuição para a reflexão teológica neste tempo? O interesse é de desenvolver uma investigação que aponte para a Teologia o caminho do diálogo com o mundo, tendo em vista a as relações de poder e o engajamento na construção de uma sociedade em que os jogos de dominação se deem num nível mínimo possível. Esse diálogo exige que a Teologia esteja disposta a abrir mão formações e metanarrativas que estruturam a religião, a vida social e o comportamento humano.

O Conceito de Religião em Kant e Hegel.

João Batista da Silva Júnior

UFES

j_apeiron@hotmail.com

O que é a verdadeira religião? Kant e Hegel, até o momento contemporâneo, são filósofos que marcaram decisivamente os rumos deste tema, tanto para a teologia quanto para a filosofia. Nosso trabalho visa a exposição do conceito de religião que ambos fornecem, apoiado na leitura de suas respectivas obras *A Religião nos Limites da Simples Razão*, de Kant, e *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, dentre outras referências. A primeira parte mostrará o modo como Kant concebe o conceito de religião como a verdadeira religião, sendo a religião fenomênica apenas veículo para esta que é a religião racional. No segundo momento do trabalho veremos como que para Hegel, ao contrário do que pensou Kant, o conceito de religião se efetiva, isto é, o conceito de religião já pressupõe a religião, visto ser o próprio Espírito representando a si mesmo no fenômeno. Por fim, teceremos algumas considerações finais.

O atravessamento do nada na obra de Franz Rosenzweig

José Luiz Bueno

Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

NEMES – PUC-SP

jluizb@yahoo.com.br

Esta comunicação tem como objetivo apresentar a forma de enfrentamento e de atravessamento do nada realizado por Franz Rosenzweig em sua obra "A Estrela da Redenção". Pretende-se avaliar a constatação que o filósofo judeu alemão faz do nada nos três elementos por ele percebidos na experiência factual do real (Deus, Homem, Mundo) e propor que, a partir da particularidade do nada de cada um desses elementos, ele vai fundamentar a sistematicidade de seu pensamento. Nossa hipótese é que esta sistematicidade expressa exatamente a originalidade do pensamento rosenzweiguiano. É uma sistematicidade que inclui o nada, e, como tal, posiciona-se de forma antitética à sistematicidade idealista; uma sistematicidade que se propõe a dar conta da contingência no pensamento e, ao mesmo tempo, de encetar uma tentativa de superação do estado de relativismo filosófico presente em seu tempo. Enquanto o idealismo propunha um sistema de pensamento que tinha como seu fundamento básico uma totalidade absoluta, a qual tem como sua negação, de forma equivalente, um nada absoluto, Rosenzweig, a partir da meditação sobre a morte e sobre a singularidade do sujeito como elementos que permaneciam fora do todo idealista, portanto, a partir de uma meditação sobre a fragmentação do todo idealista, apresenta um pensamento que parte exatamente dos nadas particulares de cada um dos três elementos que configuram a totalidade do real – Deus, Homem, Mundo – para chegar a uma nova visão da totalidade cuja característica, porém, é de ser não uma unidade, um absoluto, mas uma totalidade de elementos configurados. Estes elementos estão em relações mútuas e só podem ser conhecidos a partir dessas relações e não através de essências metafísicas. A própria afirmação da relação entre os elementos pressupõe um nada, ou melhor, os nadas particulares de cada elemento, os quais garantem os espaços necessários para que estas mesmas relações possam se estabelecer. Assim, o novo pensamento de Rosenzweig pode ser visto como uma forma de sistema de filosofia (como ele mesmo propõe em seus textos) que assume e integra o nada em sua estrutura como seu constituinte para a configuração do real entendido como o conjunto dos elementos primordiais, Deus-Homem-Mundo, e das relações estabelecidas entre eles.

Considerações Hegelianas sobre a Relação entre Religião Cristã e Estado Moderno

José Pedro Luchi

UFES

luchi-jp@hotmail.com

Nesse trabalho estudaremos, com ajuda de E. Boeckenoerde, a problemática das relações entre Estado e Religião a partir de três textos hegelianos que podem ser considerados partes de um “Tratado” sobre o tema. Iniciamos pela determinação do conceito de Estado, que é fundamentalmente filosófico e substancial antes que jurídico. O Estado é para Hegel muito mais que uma estrutura funcional para garantir liberdades subjetivas, é a unidade substancial, quer dizer, espiritual, que recolhe a história, as tradições, os costumes de um povo, sua eticidade e abre o espaço da liberdade. A sequência das formas de Estado é o desdobramento do progresso do Espírito como consciência cada vez mais ampla e profunda da liberdade. Ocorre que somente o cristianismo trouxe ao mundo a idéia/realidade da infinita liberdade do singular, que não pode mais ser anulada em prol da totalidade. Por isso o Estado moderno desenvolvido tem uma inarredável base de suas concepções e de sua efetividade na religião cristã e dela haure sua fonte de vitalidade. Ele depende da religião de uma forma não contingente. São investigadas as conseqüências de tal impositação para as relações mútuas entre Estado e religião cristã, aquele visto como implementação dos conteúdos da fé cristã para dentro do mundo, num quadro interpretativo marcado pela Reforma protestante. Uma certa diferença de acentuação nos textos hegelianos, desde uma posição mais favorável a um pluralismo religioso até um “protestantismo civil” será considerada. Sabemos que hoje a concepção corrente do Estado não é mais substancial porém sobretudo funcional e ele é geralmente visto como neutro em relação a imagens religiosas do mundo. Certamente essa diversidade de concepção pretende fazer melhor justiça às situações culturalmente pluralistas e complexas da sociedade contemporânea, que não pode ter mais no Estado tal ápice de centralidade e de fonte de sentido. Porém mesmo nessa mudada situação não se pode apagar o problema que aliás motivou esse estudo: a formação das bases pré-políticas, morais e éticas, do Estado. O estudo conclui com uma reflexão sobre as possíveis conseqüências políticas de diversos padrões de religiosidade presente na sociedade, especialmente brasileira.

Tradução de razões religiosas para linguagem secular – aspectos do debate entre Habermas e Taylor

Júlio Paulo Tavares Zabatiero
Faculdade Unida de Vitória (ES)
jzabatiero@uol.com.br

Em recente encontro promovido por três instituições norte-americanas, Jürgen Habermas e Charles Taylor, como dois dos quatro palestrantes do encontro, entabularam um debate a respeito da proposta habermasiana de que a utilização de razões religiosas na esfera pública só possuirá legitimidade se tais razões forem traduzidas para uma linguagem secular (as palestras e debates foram publicados em MENDIETA, E. & VanANTWERPEN, J. (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011). Taylor defendeu a hipótese de que tal tradução é desnecessária, posto que a linguagem religiosa é tão compreensível aos cidadãos não-religiosos quanto qualquer outra linguagem, posto que ela não é, a priori, irracional. As dificuldades de compreensão seriam semelhantes às existentes na compreensão, por um leigo, de obras filosóficas, por exemplo. Habermas, em réplica a Taylor, reconhece o caráter racional da linguagem religiosa, mas mantém sua posição afirmando que há diferentes graus de racionalidade nas linguagens específicas, e que a linguagem religiosa precisa ser traduzida para uma secular posto que ela não possui a vocação para a universalidade presente na linguagem secular. O objeto desta comunicação é esse debate entre Habermas e Taylor, visando, por um lado, compreendê-lo e estabelecer os seus parâmetros e, por outro, oferecer uma resposta alternativa às propostas de ambos debatedores, argumentando que a necessidade de tradução somente se dá quando o discurso religioso em questão provém de uma cultura distinta da cultura na qual se dá o debate público. Trata-se, então, não de uma distinção de graus de racionalidade e universalidade distintos entre linguagem religiosa e linguagem secular, nem da questão das dificuldades de compreensão de uma linguagem especializada, mas da questão mais abstrata da tradutibilidade entre linguagens culturais distintas.

A questão de Deus em Martin Heidegger a partir da aporia do tempo

Laura Meirelles Beghelli

Doutoranda em Ciências da Religião na UFJF

laura.meirelles@ig.com.br

Nosso presente trabalho visa apresentar a compreensão de como a questão de Deus é abordada pelo filósofo alemão Martin Heidegger através das figuras do Deus último e da Ereignis, acontecimento de apropriação-expropriação no horizonte da própria temporalização do tempo. Nesse sentido, partiremos da obra *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, assim como da mais recente publicação, *Das Ereignis*, entrevistas a partir da ótica de Temps et Récit do filósofo hermeneuta francês Paul Ricoeur, que desdobra a aporia do tempo no jogo oscilante através da própria narrativa. Vislumbramos mostrar de que modo o fazer produtivo de Heidegger do movimento entre o Deus último e a Ereignis abre a possibilidade de entrever a própria dinâmica do tempo para além da já determinada e propagada, inclusive metafisicamente, temporalidade sucessiva de passado, presente e futuro ou, nos termos de Heidegger, temporalidade vulgar. Nesse ponto, a contribuição desdobrada da leitura de Ricoeur advém não só do seu realce no tocante à questão da temporalidade como uma possível porta de entrada para entrever o fazer filosófico em sua historicidade. Essa unidade de compreensibilidade do fazer nos possibilita trazer à luz o próprio “como” da vinculação de uma experiência entre o tempo cosmológico e o tempo fenomenológico desdobrado no fazer narrativo. Sendo assim, os diversos níveis de discursos compreenderiam uma tentativa de dar conta desta passagem entre a experiência e o dizer dela, da condição de possibilidade experienciada para o já dado através dessa experiência. Esta passagem ressoa tempo narrativamente e é justamente na questão da passagem que o jogo oscilante, o movimento, entre Deus último e Ereignis ressoa a própria temporalidade originária nomeada por nós de “temporalidade outrem”. Ulteriormente, o que se busca ressaltar é que o fazer discursivo humano, seja ele filosófico ou literário, não só ressoa um tempo já refigurado, mas é capaz de trazer, nessa refiguração, a abertura para uma outra e possível temporalização do tempo a partir de uma outra e possível experiência do fazer. Nesse sentido, refigurar o tempo é já morar e fazer fluir uma dimensão que ultrapassa o próprio humano, ao mesmo tempo em que essa refiguração ressalta a medida mais humana: a morte. Dessa maneira, a questão de Deus em Heidegger é entrevista, a partir do nosso trabalho, como uma possibilidade de desdobrar o fazer humano na sua dimensão temporal,

resguardando aquilo que é ao mesmo tempo humano, pois mortal, e a condição para outras e possíveis temporalizações. Deus, na figura do Deus último em Heidegger, ganha toda uma nova tonalidade na dinâmica do pensamento hermenêutico. Ele não é mais aquele que está para além da morte e se deixa desdobrar a partir de uma eternidade. Ele e, até mesmo ele, é circundado pela morte enquanto medida mais extrema da própria temporalização do tempo humano.

A Religião da Arte e a sua influência na formação do Espírito Grego

Lhylia Silva Aguiar
Mestranda em Filosofia na UFES
lhylia@hotmail.com

A religião da arte foi um conceito formulado por Hegel sobre o desenvolvimento das belas maneiras que o povo grego criou para cultuar as suas divindades, porém o pensamento antigo sobre estes deuses proporcionou a superação dos limites da individualidade humana dando vez ao surgimento e a efetivação do espírito formado pelo ideal daquele povo ético que buscava o absoluto. Através do que este filósofo expõe sobre esta religião há a classificação de três momentos onde ela se desenvolve; no primeiro encontra-se a Obra de Arte Abstrata, que é o espírito tornando-se consciente de si ao fazer a estátua, os hinos, e o culto. No segundo momento a religião se torna a Obra de Arte Viva ou Vivente que traz a divindade para a corporeidade humana através das bacantes e dos atletas olímpicos; lançando também o apontamento para a linguagem que continua a se desenvolver em um próximo momento dessa religião que é denominado como a Obra de Arte Espiritual que elaborou a epopéia, a tragédia e a comédia.

As formas acima citadas são como cultos da religião da arte, expostas na filosofia de Hegel, cada momento dessa é manifesto por figuras religiosas que representam o próprio espírito do povo grego, e são tais figuras que dão a oportunidade a este povo de se compreender como um Estado, pois a arte em questão nesta religião é o fundamento para o ethos que proporciona a estruturação do saber que influencia toda a maneira de ser daquele povo, pois a sua formação estava ligada a religiosidade. A formação aqui em questão é relacionada não só ao que aqueles deuses representavam, mas, sobretudo ao pensamento do grego consciente de sua participação na polis, e é isto que Hegel se propõe a pensar quando põe em questão a formação de um povo, que para ele foi o que efetivou aquela civilização.

A Acedia como Anúncio de uma Permanente Perda de Deus

Profa. Dra. Lilian Wurzba

NEMES-PUCSP

laliwi@uol.com.br

Tomado da literatura pagã, o termo *acedia* foi introduzido no vocabulário cristão a partir do século III, com Orígenes e, principalmente, com A vida de Santo Antão, de Atanásio, para indicar um dos efeitos gerados na alma humana pela aparição dos demônios e, com Evágrio Pôntico, passou a ser considerada a mais temível das tentações, ocupando a sexta posição na sua lista dos oito *logismoi*. O debate que daí se seguiu sobre o lugar da *acedia* na hierarquia dos vícios e sua relação com a tristeza tem longa tradição – João Cassiano, João Damasceno, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha –, e foi retomado por São Tomás de Aquino que, em sua *Suma Teológica*, definiu a *acedia*, ou *acídia*, como uma *tristitia de bono divino*, um estar triste pelo bem divino, ou, em outras palavras, ter-se perdido a alegria por Deus e, portanto, uma experiência de Deus de forma negativa. Mas, embora resolva esta contradição aclarando o caráter pecaminoso do estar triste por Deus, isto é, atribuindo ao *acidioso* a responsabilidade do seu próprio mal, São Tomás o faz a partir da alegria e não em oposição à preguiça. Assim, se, como observa Michael Theunissen, considerada a partir da teologia do pecado, a *acedia* é um fenômeno da liberdade, poderíamos, então, perguntar: liberdade humana ou liberdade divina? Lembremos que os Padres do Deserto, que viviam a *acedia* nas entranhas do corpo e da alma, sentiam-se absolutamente à mercê da vontade de Deus que deles se aproximava ou se afastava. A *acedia* não é um pecado da ação, mas um “desgosto do coração”, um *taedium cordis*, como já afirmara João Cassiano, aquela “apatia do coração” que Walter Benjamin reconhece em sua sétima tese sobre o conceito da história. Também São Tomás, ainda que enfatize a liberdade humana, resvala na liberdade divina quando responde à questão de se, além da alegria, também flui tristeza do amor divino, indicando uma ausência de Deus, o que resulta na nossa alegria sempre incompleta neste mundo, misturada com intenções vazias. Dessa forma, para além da perspectiva teológica, a *acedia* pode ser vista sob uma outra perspectiva: a filosófica, na medida em que deve ser pensada, também, a liberdade de Deus. E, se assim refletida, a *acedia* se mostra como uma experiência do autorretiro de Deus. É este o objetivo desta comunicação: discutir, com base na proposta de Michael Theunissen, de que forma a *acedia* medieval anuncia uma permanente perda de Deus.

O Cristianismo Transmoderno de Murilo Mendes

Luciano Costa Santos

UNEB (BA)

lucostasantos1@gmail.com

Murilo Mendes se sobressai como um dos mais inventivos poetas brasileiros contemporâneos, considerado por Manuel Bandeira um dos “bichos-da-seda” de nossa literatura, isto é, “os que tiram tudo de si mesmos”. Criador ingênito dotado de “feroz independência de espírito”, sequer chegou a aderir formalmente aos programas e manifestos modernistas, embora tenha assimilado boa parte de seu legado estético. Distanciado das matrizes culturais de origem (“Fiquei sem tradição sem costumes sem lendas”) e lançado de chofre na vertigem do século XX, Murilo Mendes é, por excelência, um poeta transpassado pelo seu tempo, cujas sucessivas rupturas e convulsões se imprimem de modo emblemático no título de uma de suas mais conhecidas obras – “A Poesia em Pânico” (1937). Culturalmente desarraigado, intelectualmente emancipado e esteticamente libertário, a princípio o poeta filia-se, portanto, a uma matriz de subjetividade moderna, caracterizada pela solidão ontológica de um sujeito livrado a si mesmo e avesso à imposição de qualquer sentido ou limite que sobrevenham de além da afirmação de seu poder. Por isso, não poderia senão causar estranheza a conversão de Murilo Mendes ao catolicismo, no início da década de 1930, sob a poderosa influência do artista surrealista, intelectual outsider e místico Ismael Nery (1900-1933). Tal conversão atinge sua culminância literária com a publicação de “Tempo e Eternidade” (1935), escrito em parceria com o “companheiro de armas espirituais” Jorge de Lima, sob o lema “Restauramos a poesia em Cristo”, cuja impositação aparentemente reativa sugere haver o poeta renegado sua condição moderna e, ao menos, restringido sua vocação artística. Com efeito, não é certo que a adesão a uma doutrina supostamente revelada retiraria do sujeito a autonomia para conceber a existência por si mesmo? Não obstante, o que se verifica na obra muriliana pós-1930 é que a conversão do poeta à fé cristã – abraçada menos como corpo doutrinário do que sentido existencial e fonte de inspiração – intensifica características estilísticas e abre outras zonas de sensibilidade e horizontes temáticos em sua poesia, operando uma transfiguração simbólica desta que nem lhe desfibra o élan criador, nem doma sua insubmissa virulência. “Restaurar” a poesia em Cristo não significaria, portanto, capitular a liberdade criadora do poeta a uma férrea ordem metafísica prévia, mas propiciar-lhe o encontro com uma inaudita potência

redentora de sentido que lhe dá novos (e definitivos) motivos para cantar. Assim, ao conciliar liberdade e fé, criação e reverência, ruptura e pertença e, por extensão, homem e Deus, tempo e eternidade etc., convertendo a suposta contradição desses pólos em tenso e fecundo contraste, a poesia de Murilo Mendes descortina uma promissora perspectiva de leitura do mistério cristão que aqui denominamos transmoderna, a qual, sem ser propriamente anti-moderna ou “reacionária” – por assumir a aventura inventiva da liberdade na vertigem dos tempos atuais –, vai decididamente além do paradigma moderno, ao retirar o sujeito de sua esterilizante auto-suficiência e abri-lo a um permanente diálogo com a transcendência.

Liberdade Humana e Divina: a solução de Schelling para o debate entre Erasmo e Lutero

Luís Henrique Dreher
UFJF
luis.dreher@ufjf.edu.br

Esta comunicação científica propõe-se, primeiro, um rápido exercício de memória sobre o debate entre Erasmo de Roterdã e Martinho Lutero quanto ao lugar e estatuto da liberdade humana não só enquanto categoria da ética, mas também da teologia filosófica. Em termos metodológicos, no centro deste debate achava-se já a questão correlata sobre as possibilidades religiosas do humanismo, bem como de seu papel heurístico no discurso teológico e filosófico-religioso, assim como este se explicitou a partir do século XVIII. Como é sabido, várias posições são possíveis na relação entre discursos humanistas e o discurso filosófico-teológico sobre Deus, desde a mútua exclusão até tentativas de síntese e de mediação com diferenciação parcial ou total. Em termos mais substantivos, o debate original já apontava para questões clássicas da filosofia da religião, tais como a natureza de Deus; o sentido possível da soberania divina, classicamente vislumbrado na ideia da predestinação; e o sentido e o escopo do discurso conhecido, o mais tardar desde Leibniz, como “teodiceia”. O objetivo do qual se ocupa a maior parte da comunicação é justamente situar, na obra de Schelling, como, através da retomada indireta dessas questões, dá-se o intento de solução e mediação sistemática entre as posições de Erasmo e Lutero sobre a liberdade. Schelling recomendaria, do ponto de vista prático, um humanismo acoplado a uma religião humanamente suportável. E, do ponto de vista teórico, um redesenho da concepção de Deus viável tanto diante de critérios antropológicos e éticos discerníveis quanto das exigências sistemáticas da filosofia.

Hume e os Milagres: alguns problemas da explicação epistemológica acerca da crítica humeana à existência dos milagres

Luis Felipe Lopes

Mestrando em Filosofia na UnB

servusmatris@hotmail.com

No contexto filosófico dos séculos XVII e XVIII, um debate, como faz notar Paul Russell e John Earman, muito importante que acontecia, principalmente, no Reino Unido, versava sobre a existência ou não de milagres – que seria a suspensão nas regularidades das leis que regem a natureza ocasionada por uma divindade - e na crença nos mesmos.

Neste contexto, destaca-se David Hume cuja tentativa foi consolidar a investigação filosófica como ciência de rigor, tendo em vista a superação de falsos conhecimentos ou crenças - em especial as religiosas -, caracterizando-os como superstições infundadas na experiência ou como raciocínios errôneos; visando sempre mais a solidificação de uma explicação baseada na regularidade das leis naturais e na comprovação experimental, pretendendo que as crenças religiosas fossem tomadas como abstrusas.

Dentre os pontos que Hume destaca na Religião como sendo um sinal de superstição e de falta de racionalidade está a existência de milagres. Para o autor escocês, tal crença, como ele afirma na secção X do *An Enquiry Concerning Human Understanding*, é irracional e tenta afirmar algo impossível, uma vez que se baseia em testemunhos de pouco valor epistemológico e que não conseguem contrapor-se às regularidades das leis naturais. Tais testemunhos carecem de rigor quanto a comprovação de sua fonte – as pessoas que os atestam têm o interesse em difundir suas crenças – e não são uma prova da existência daquilo que atestam, há milagres, uma vez que as conexões causais na natureza, por serem bem consolidadas pelo passado, não permitem a crença em suas suspensões, ou seja, não há base empírica que comprove que as leis naturais possam ser suspensas.

Contudo, a crítica de Hume à existência de milagres parece carecer de muitos aspectos que ele mesmo pressupõe em sua investigação, a saber: a) não há regularidades invioláveis, uma vez que o conceito de necessidade é algo por nós criado e b) nem toda crença precisa supor uma base experimental, pois o próprio Hume utilizou-se na fundamentação de sua teoria de elementos empiricamente não observáveis (impressão e relações de ideias, por exemplo); além do filósofo escocês c) não atentar para o fato de que grande parte de nossos conhecimentos basearem-se em testemunhos, uma vez que nossa

aparelho cognitivo não é capaz de ter experiência de todos os tipos de conhecimento existentes no mundo, inclusive, o conhecimento científico depende de testemunhos.

O presente trabalho, então, tentará mostrar as incoerências e incompatibilidades das críticas apresentadas por Hume, tendo como base sua própria base filosófica – filosofia como ciência de rigor.

Religião e a distinção entre esfera pública e esfera privada em Rorty e Vattimo

Marcelo Martins Barreira

UFES

marcelobarreira@gmail.com

A partir de pontos levantados por Rorty e Vattimo na obra conjunta intitulada *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia* (2006), a pesquisa tratará da relevância da religião na esfera privada, além de sua presença na esfera pública. Em nossa pesquisa pretendemos tratar de elementos-chaves da problemática religiosa em contexto democrático ocidental segundo o pensamento de Richard Rorty e Gianni Vattimo. Ambos os autores compreendem o discurso filosófico como sendo um exemplo de “política cultural”. Tal entendimento da filosofia revela uma atitude oposta do neopragmatismo rortiano e da hermenêutica vattimiana quanto ao fundacionismo, substituindo-o por uma estratégia persuasiva de intervenção horizontal na cultura em sua própria hibridização e ambiguidade sócio-política.

A partir de pontos levantados por Rorty e Vattimo na obra conjunta intitulada *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia* (2006), a pesquisa tratará da relevância da religião na esfera privada, além de sua presença na esfera pública. Em nossa pesquisa pretendemos tratar de elementos-chaves da problemática religiosa em contexto democrático ocidental segundo o pensamento de Richard Rorty e Gianni Vattimo. Ambos os autores compreendem o discurso filosófico como sendo um exemplo de “política cultural”. Tal entendimento da filosofia revela uma atitude oposta do neopragmatismo rortiano e da hermenêutica vattimiana quanto ao fundacionismo, substituindo-o por uma estratégia persuasiva de intervenção horizontal na cultura em sua própria hibridização e ambiguidade sócio-política.

A carga epistemológico-metafísica faz persistir a oscilação do pêndulo, de acordo com Rorty, “entre ateísmo militante positivista e a defesa do teísmo simbólico ou existencialista” (RORTY & VATTIMO, 2006, 55). A laicidade não deveria se pautar pela estéril e inócua discussão epistêmica entre teísmo e ateísmo. Rorty não considera irracional a crença em Deus como pregou o positivismo. O problema do religioso é sua condição de “politicamente perigoso”. Daí a preferência de Rorty em preferir autodenominar-se “anticlerical”, mais do que se autodefinir “ateu” (RORTY & VATTIMO, 2006, 37) — a não ser que se entenda o termo “ateísmo” como sinônimo grosseiro de “anticlericalismo”. Rorty reconhece ter a mesma “religiosidade desafinada” de Weber, que, em

sua autobiografia, faz referência à sua ambiguidade quanto ao religioso (RORTY & VATTIMO, 2006, 48). Essa expressão indica um critério propriamente “estético” do fenômeno religioso, não um critério doutrinário, seria como se alguns não tivessem um “ouvido musical”, apenas isso, sem menosprezar aos que consideram esse debate sem sentido (RORTY & VATTIMO, 2006, 49).

Como a literatura, também o religioso há de ser uma percepção irônica da condição humana por seu valor na esfera privada. Essa perspectiva deixa de lado a discussão metafísica da epistemologia moderna. Corrobora a essa nova situação o afastamento da visão positivista pela filosofia da ciência de Kuhn e a atitude de muitos teólogos pós-heideggerianos que se desarmam contra a ciência e superam a necessidade de estabelecer uma conexão intrínseca entre Credo e realidade objetiva (RORTY & VATTIMO, 2006, 24).

Ceticismo e religião em Montaigne

Marcelo da Costa Maciel

UFRRJ

marcelocmaciel@bol.com.br

A reintrodução do ceticismo antigo no cenário intelectual do Ocidente coincide com o período da Reforma, época de crise na qual as certezas que imperavam durante a Idade Média são postas em questão e novas visões do mundo são propostas, pretendendo revelar os segredos do ser e do conhecer, do natural e do sobrenatural, do Homem e de Deus. Nesse contexto de acirradas disputas filosóficas e teológicas, as obras de Sexto Empírico são redescobertas e difundidas, influenciando, em maior ou menor grau, diversos pensadores, dentre eles Erasmo de Roterdã em sua famosa controvérsia com Lutero acerca do livre arbítrio e da graça divina.

Todavia, o primeiro pensador moderno a incorporar plenamente as premissas do ceticismo, aplicando-as aos debates intelectuais de sua época, foi Michel de Montaigne, que propôs uma nova maneira de conceber a relação entre o ceticismo e a religião, segundo a qual a dúvida cética prepararia o terreno para o florescimento da fé. Em Montaigne, a postura cética quanto à religião não se reduz a uma simples acomodação externa às práticas religiosas tradicionais (postura-padrão do ceticismo original grego), mas o seu ceticismo epistemológico torna-se o ponto de vista filosófico mais propício a uma fé autêntica, já que, eliminando as ilusões de certeza produzidas pela reflexão dogmática, evidenciaria a insuperável precariedade da razão humana (sobretudo quando esta se arvora a julgar os mistérios da religião). Com isso, o homem tornar-se-ia apto a acolher uma espécie de verdade que ultrapassa os limites de sua razão, sendo acessível apenas por obra da graça divina. Assim, Montaigne realiza uma articulação entre duas tradições de pensamento: a tradição do ceticismo, que desenvolve um exame crítico sistemático das pretensões cognitivas humanas, e a tradição do fideísmo, a qual, apoiando-se em Santo Agostinho, afirma a proeminência da fé sobre a razão como via para o conhecimento de Deus.

Por outro lado, embora Montaigne tenha combatido as idéias reformistas e declarado sua permanência no ramo tradicional do cristianismo, sua defesa das crenças do catolicismo jamais assumiu uma forma entusiástica. Sua atitude religiosa, se comparada com a dos grandes líderes da Contra-Reforma na França, pode ser considerada moderada, não revelando um engajamento muito forte. Tal moderação deve ser vista, pelo menos em parte, como uma

consequência ética de sua adoção do ponto de vista cético. Por isso, em um contexto em que pessoas matavam e morriam em virtude de suas crenças religiosas, a atitude de Montaigne foi avessa a toda forma de fanatismo, manifestando um assentimento reservado à religião em que fora educado.

O artigo pretende demonstrar as teses sintetizadas acima a partir da leitura dos Ensaíes de Montaigne (sobretudo sua Apologia de Raymond Sebond). Busca-se reconstituir a cadeia de raciocínios através dos quais o pensador francês produz uma interpretação inovadora do legado do ceticismo antigo, originando o chamado fideísmo cético ou ceticismo cristão, isto é, a utilização do ceticismo como base para uma consciente adesão ao cristianismo pela fé.

Natureza, ciência e crítica da religião no le bon sens de Holbach

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Doutorando em Filosofia na UFBA/FAPESB

marceloprimo_sp@hotmail.com

O objetivo do presente trabalho é mostrar a conexão entre as concepções de natureza e ciência em Holbach, e como tais concepções servirão de base para uma crítica da religião em sua obra *Le bon sens* (1772). É lugar comum classificar Holbach como um filósofo da natureza, mas sempre incorrem na falta de explicar justamente em que sentido o filósofo fala de natureza. Esta, sendo entendida como oposição do que é natural ao que é sobrenatural, na verdade mostra bem os interesses do autor, que eram puramente científicos. A ciência, para Holbach, serve como instrumento para a negação do sobrenatural e para a crítica de toda e qualquer religião e metafísica. Todavia, uma ciência ou filosofia da natureza não é suficiente, uma vez que a maioria dos cientistas de sua época ainda via a Natureza como algo divino, providencial e intervencionista, como um princípio universal e supremo. Segundo o filósofo, a contrario, tudo o que na natureza ainda é desconhecido ou passível de discussão e dúvida, ao seu ver, terão de ser indagados sem o recurso ao sobrenatural, este que, não levando em conta o exame e a experimentabilidade, não pode ser reconhecido como uma realidade de gênero algum. Holbach, materialista e ateu, tendo o cuidado de não submeter tanto o materialismo como o ateísmo às rédeas das interpretações correntes sobre a natureza, dá o exemplo da biologia: a ciência por excelência destinada a combater a religião e qualquer forma de espiritualismo, correria o mesmo risco de expor-se como o evolucionismo biológico, ainda incipiente no século XVIII, e uma vez refutada e desacreditada, em decorrência, o próprio materialismo seria refutado e, assim, daria ganho de causa à religião. Nesse sentido, se Holbach intenta depurar ainda o que há de natural – no sentido religioso – nas ciências, aqui se reforça o significado de natureza para o Barão, preparando o solo para a crítica da religião: a natureza é definida como não-divindade ou anti-divindade, pertencente à ordem do concreto, como realidade contrária aos mistérios da religião, uma vez que refugiar-se no mistério significa não investigar, mas confessar a própria incapacidade para tal.

Discussões sobre a possibilidade de uma epistemologia religiosa a partir de Wittgenstein

Marciano Adilio Spica
UNICENTRO (PR)
marciano.spica@gmail.com

O objetivo deste trabalho é discutir a possibilidade de uma epistemologia religiosa sem recorrer a fundamentos metafísicos. Faremos isso a partir das discussões de Wittgenstein, em *On Certainty*, a respeito de proposições básicas ou fulcrais, que se caracterizam por ter uma forma empírica, mas que, na verdade, servem como regra de verificação. Wittgenstein analisa sentenças do tipo “Eu nasci”, “Há seres humanos” e “Existem objetos materiais”. A função dessas sentenças é proporcionar uma base rígida sobre a qual um conjunto determinado de conhecimentos se desenvolve. Nós, geralmente, não investigamos estas sentenças em termos de verdade ou falsidade, mas as tomamos como certas. Enquanto as sentenças empíricas, que giram ao redor das proposições fulcrais, são colocadas permanentemente em questão, estas não são colocadas em dúvida e, quando o são, é preciso reordenar todo o conhecimento existente. Proposições como as fulcrais são a base a partir da qual todas as nossas investigações partem, sendo assim todo o nosso conhecimento, para Wittgenstein, se dá a partir de proposições que não conhecemos - se tomarmos conhecimento como crença verdadeira e justificada - mas que são aceitas como certas. Discutiremos, neste trabalho, a possibilidade de se entender a religião como um jogo de linguagem no qual existem proposições fulcrais ao redor das quais o crente embasa sua fé e não as põe em dúvida. Verificaremos se sentenças do tipo “Deus Existe”, “Há um juízo final” e “Deus pune ou recompensa” têm a mesma forma gramatical de proposições fulcrais e se é possível pensar em uma gramática do fenômeno religioso.

A crítica do cristianismo no século XIX: recortes a partir de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche

Marcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília – UnB
marciogimenes@unb.br

Karl Löwith, no seu clássico *De Hegel a Nietzsche*, avalia que os pensadores pós-hegelianos (e dentre eles podemos elencar Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche) se caracterizam por partirem, desde a sua formação pessoal, de temas teológicos para a literatura e, a partir dessa, chegariam até a política, se constituindo essa numa espécie de secularização dos projetos outrora propostos pela religião. Dentro desse contexto, o objetivo de nossa comunicação será avaliar, a partir de tais pensadores, e de uma leitura selecionada de trechos de três de suas obras, a saber, *A Essência do Cristianismo* (Feuerbach); *O Instante* (Kierkegaard) e *o Anticristo* (Nietzsche) como se produz, no século XIX, a crítica do cristianismo. Para Feuerbach, por exemplo, cabia descobrir o código da religião que se constitui, segundo sua interpretação, numa ilusão e superá-la. Para Kierkegaard, em crítica clara e aberta contra a cristandade do seu tempo, cabia recuperar o tipicamente cristão e reintroduzi-lo novamente no meio daqueles que se julgavam cristãos. Para Nietzsche, resta buscar uma alternativa ao cristianismo, mas salta aos seus olhos a prática do cristianismo e a figura do Cristo como um idiota, isto é, alguém que ignora a lógica do mundo. Desse modo, o intuito do trabalho será, num primeiro momento compreender o contexto onde se dá tal crítica e, posteriormente, perceber, a partir dos recortes e autores escolhidos, semelhanças e diferenças significativas em autores que são próximos e, ao mesmo tempo, distintos em suas críticas acerca do cristianismo. Entretanto, todos, com suas peculiaridades, parecem dissertar acerca do tipicamente cristão (ou crístico), quer seja para buscá-lo, para destruí-lo ou para lançar uma alternativa a ele.

En el nombre de la Madre: hacia un paradigma pospatriarcal

María J. Binetti
Conicet – Argentina
mjbinetti@yahoo.com.ar

El nombre del «padre» constituyó el símbolo neurálgico de un modo de pensar, sentir y hacer, que durante más de 5000 años modeló el mundo y produjo su historia. Dicho paradigma patriarcal se expresó en todas las maneras posibles y actuales de la vida y la cultura humanas, pero se dijo de manera fundamental en la religión. En efecto, el nombre del padre es el nombre mismo de Dios y su poder político, religioso y sagrado.

Sin embargo, después de 5000 años de historia, los tiempos modernos comenzaron a disponer un nuevo escenario histórico, fundado en una nueva conciencia personal y social, religiosa y metafísica. En paralelo con esta nueva subjetividad personal y política, filosofía y psicología anunciaron la muerte del Dios. Quien ha muerto no es cualquier dios, sino propiamente el Dios Padre exclusivo y trascendente, inmutable, luminoso e imperativo, cuya descomposición compromete todas las áreas de la cultura y la existencia humana.

Si nos preguntamos hacia dónde nos conduce ahora el movimiento histórico, entonces emerge de lo inconsciente el nombre de la «madre»: ese otro símbolo olvidado, que en su pre-historia originaria y fundante significó vida y fertilidad, immanencia e indeterminación metafísica, presencia activa y poderosa, unidad de contrarios, oscuridad abismal, exhuberancia sensitiva, intuición y afectividad. La madre es el seno del cual todo nace y al cual todo añora volver. La madre es también el cambio y la variación, el perpetuo devenir de los ciclos vitales, su regeneración y su ocaso. Hacia este nuevo paradigma se ordena el presente y el futuro de la cultura contemporánea. El nombre de la madre es el nombre de una nueva religión.

Angústia e Metafísica: Indagações

Maria Cristina Mariante Guarnieri

PUCSP NEMES – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade

crisguarnieri@uol.com.br

A angústia é um conceito de difícil definição. Medo, nostalgia, melancolia, são conceitos próximos, mas que apenas se confundem nos significados indicando a insuficiência da condição humana no pensar sobre sua própria realidade. Se, por um lado, a angústia é a sensação de aperto, de um nó que torce o peito, o que nos aponta para a prisão e o desespero de ser o que somos, por outro, seu caráter inquietante nos impulsiona à busca de sentido pela vertigem da possibilidade. Inerente ao ser humano, a angústia nos conduz, paradoxalmente, tanto para a criação e realização, quanto para o aprisionamento e sofrimento. Como observa o hermeneuta David Coe, uma investigação sobre o termo é uma tarefa problemática, pois a literatura filosófica anterior a Sören Kierkegaard – que o trabalhou intensamente – praticamente o exclui, e por dois motivos fundamentais: o termo não é produto do racionalismo e sua distinção ao medo foi obscurecida na tradição ocidental. Partindo de uma análise etimológica, Coe observa que a experiência da angústia na história remota do ser humano era mais uma intensa sensação física do que um sentimento autoconsciente e aponta um eixo central: a angústia está envolta a uma pré-reflexiva apreensão de como a existência humana (*dasein*) é restrita e atravessada pelo Ser em geral (*Sein*), isto é, se expresso em palavras dentro de um contexto teológico – dominante no pensamento da tradição ocidental –, a angústia é a apreensão pré-reflexiva do abismo entre Deus e o ser humano. Se o abismo é uma metáfora para o Caos primordial encontrada em vários mitos da Criação, esse seria, então, um primeiro esforço na tentativa de articular uma compreensão ontológica do ser. Diante disso, uma indagação emerge: haveria uma ligação entre a metafísica e a angústia? Mais especificamente, o que nos interessa aqui, é a sua ligação com o judaísmo e o cristianismo. A partir do conhecido conceito de angústia kierkegaardiano, queremos refletir sobre a presença ou não de tal afeto no judaísmo, já que muitos comentaristas de tal tradição afirmam que, devido as características dessa, não há metafísica. E, para tanto, será tomado o trabalho de Coe, no trato do tema dentro da tradição, em diálogo com judaísmo de Franz Rosenzweig, justamente pela afirmação que este faz sobre o tema, apontando que angústia emerge pelo passo dado, pelo que já foi escolhido, pois cada escolha da vida já foi engolida pela morte. Nosso intuito, portanto, é

argumentar sobre a possibilidade dessa presença mostrando as relações entre o sofrimento da condição humana, a angústia e o silêncio de Deus, como ponto de conexão ontológica e teológica entre as duas tradições.

Espírito, Liberdade e Mística em Nicolas Berdiaev.

Maria José Caldeira do Amaral
PUCSP NEMES
zezeamaral@uol.com.br

Neste artigo estaremos desenvolvendo a noção de conhecimento como atividade autêntica do espírito em liberdade no pensamento de Nicolas Berdiaev, especialmente em sua obra traduzida para o francês e revisada por Olivier Clément: *Esprit et Liberté*. A Filosofia, em Berdiaev, é determinada pela estrutura do espírito, por sua qualidade de constituir-se como episteme de si mesmo, qualidade essa frequentemente interdita pela invisibilidade e profundidade do triunfo da experiência humana portadora do Eros divino submerso na barbárie, na rudeza e na decadência moral. O atravessamento desse abismo torturante e trágico corresponde, aqui, ao conhecimento inconformado, insatisfeito e incapaz de alcançar qualquer solução dada pela crítica, pela história ou pela metafísica abstrata; esse atravessamento imprime e sustenta a existência de uma realidade abissal entre Criador e criatura em medidas iguais. E é nessa mesma medida que a experiência mística torna-se, nas palavras desse pensador religioso, o triunfo sobre a condição de criatura (*kreaturlichkeit*) configurada na realidade exposta da mais íntima, pura e mesma condição da humanidade fragmentada na experiência religiosa cristã que define e enfraquece enquanto o espírito e a liberdade se destacam no processo de retorno à realidade última do mistério – extrato insolúvel e persistente capaz de absorver, constatar e libertar o constrangimento causado pelo pretense conhecimento objetivado e exteriorizado imposto pela impotência da razão diante do colapso irreversível e final dessa mesma razão entorpecida e absorpta por sua e mesma falibilidade. De acordo com Laurent Gagnebin (Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme), compreender o pensamento de Berdiaev nesse interdito filosófico pode ser desconcertante para o leitor assegurado pela possibilidade da existência de um pensamento filosófico puro, pois, para ele, a filosofia é um ato de vida, afirmação radical de sua coerência máxima a partir da qual não existe filosofia autêntica e verdadeira para além da vida e do mundo.

Metafísica do suicídio n'Os demônios de Dostoiévski

Mariana Lins

Doutoranda em Filosofia na UFBA

marianalins_@hotmail.com

Na época da redação de *Os demônios* (1869-1872), a Rússia enfrenta um problema característico da Europa do século XIX: uma epidemia de suicídios. Esta epidemia ocorre em um período de profundas mudanças sociais, que coincidem com certa revolução intelectual marcada pela ascensão do positivismo e do utilitarismo. Nesse novo contexto cultural, o suicídio se torna uma realidade social repleta de significados na medida em que expressa as contradições de seu tempo. O debate em torno desta questão remonta ao final do século XVIII. Quando o *Werther* de Goethe, a noção iluminista de suicídio heróico e os ecos da Revolução Francesa chegam à Rússia em 1790, o tema do suicídio torna-se freqüente na ficção.

Ainda que, no século XIX, as explicações médicas para o problema do suicídio estivessem paulatinamente substituindo as metafísicas e as religiosas, Dostoiévski buscou dar conta desta questão. Fez isso tanto como investigador das profundidades da psique humana, se valendo de noções como histeria, inconsciente, loucura etc, quanto como missionário religioso, preocupado em pregar o cristianismo ortodoxo. E também como filósofo, ofereceu uma dimensão existencial ao problema do suicídio. Concentrar-nos-emos, sobretudo, na terceira destas perspectivas.

Pode-se dizer que, no romance *Os demônios*, através do personagem Kirillov, Dostoiévski oferece uma espécie de metafísica do suicídio – para utilizar uma expressão de Irina Paperno, cuja tese é um dos pontos de partida da nossa apresentação. Kirillov se mata a partir de considerações filosóficas que revelam, de um dos modos mais puros e diretos, a espiritualidade catastrófica da modernidade. Esta espiritualidade é a espiritualidade que se e desdobra como niilismo – a generalizada perda de fé na existência do sagrado. Dentre outras coisas, isso significa que o questionamento incisivo e a conseguinte negação dos valores e ideais metafísico-religiosos, característicos do Iluminismo, deram lugar ao niilismo – a espiritualidade que, para Dostoiévski, melhor caracteriza a modernidade. Notemos que esta retirada absoluta do sagrado, do supra-humano do centro do destino do homem pode ser dita como sem precedentes na história da humanidade. A metafísica que se centrava em Deus e na imortalidade da alma vem dar lugar a metafísicas que se centram na morte, no crime ou no suicídio. Como afirma Dostoiévski, se Deus e a

imortalidade da alma não existem, então tudo é permitido, inclusive o suicídio e o crime.

Uma nova explicação da existência para um novo homem, não só espiritualmente, mas também fisicamente transformado, é o que pretende Kirillov. A sua metafísica, que possui uma lógica própria – a do niilismo –, é uma metafísica adaptada à era do positivismo, do ateísmo e do evolucionismo. Revela um drama existencial deixado pelo vácuo da “morte de Deus”. Para este personagem, sendo Deus apenas o medo da morte, o homem que se atrever a matar-se, superará o medo que até então configurava o homem, e tornar-se-á Deus, o “homem-deus” – um conceito bastante pungente na Rússia do século XIX. Apresentaremos esta estranha metafísica na qual os limites entre razão e loucura se mostram tênues.

Deus como origem da teleologia do ser segundo Husserl

Martina Korelc

UFG

comloy@uol.com.br

Pela aplicação do método radical da redução absoluta de toda a transcendência, a fim de obter o campo originário da doação dos fenômenos, isto é, a subjetividade transcendental, a partir da qual o sentido dos fenômenos pode unicamente ser pensado, Husserl é obrigado a suspender, junto com a transcendência do mundo, também a validade da transcendência com o sentido totalmente particular, Deus. Contudo, é do interior da consideração do ser da subjetividade que aparece evidência da necessidade de um telos que orienta o processo do ser. Husserl, em diversos textos, analisa a teleologia operando em níveis diversos na subjetividade, na medida em que esta tem estrutura intencional: nas sínteses passivas e ativas da consciência, na aspiração ao conhecimento verdadeiro, na intencionalidade da vontade e suas posições de metas, e ultimamente, na decisão ética pelo ser verdadeiro e autêntico numa comunidade autêntica, na constituição de um mundo que possibilite a vida ética. Este é o telos derradeiro, a meta de um processo infinito de renovação implicada no processo de ser da subjetividade, que unifica radicalmente a vida da subjetividade e da humanidade, como o pólo para o qual tende toda a atividade histórica da humanidade. A filosofia, para realizar a sua vocação originária de saber ultimamente responsável, tem por vocação descobrir este telos escondido, torná-lo patente e possibilitar assim a sua realização. Ora, ao perguntar pela origem da teleologia, que não pode ser em última instância a existência fática da subjetividade, abre-se para Husserl a pergunta sobre Deus. A vontade universal que rege o processo da constituição do mundo, através da decisão livre do indivíduo, é a vontade divina. O mundo e a história com todas as suas contradições podem manter sentido apenas pela fé no fim radicalmente bom. Deus pode ser pensado como a ideia da teleologia. O objetivo do presente trabalho é mostrar os passos fundamentais da argumentação na reflexão de Husserl a este respeito, como também pensar sobre os seus possíveis limites.

Elogio de que profanação? A relação entre profanação e messianismo em Giorgio Agamben

Mauro Rocha Baptista

UEMG/Barbacena

m-baptista@uol.com.br

No ensaio “Elogio da Profanação” lançado no livro *Profanações* de 2005, Giorgio Agamben defende a ação de profanar enquanto posicionamento relacionado à restituição para o uso comum das coisas que foram sacralizadas. Sua defesa expressa uma atitude humanista que distingue a profanação da secularização. Segundo o autor a secularização apenas substitui o poder sacralizado por outro igualmente distante do homem comum, o que pode ser observado mesmo na sua designação que o destina muito mais ao século, ou seja, ao tempo, que ao ser humano. Logo, a secularização não seria um movimento humanista, mas uma forma de manter de fato o status quo, enquanto apenas aparentemente modifica a posição do poder. Aquilo que é secularizado deixa seu status sagrado para assumir uma aura de utilidade para o desenvolvimento temporal e social. Ainda que se queira pensar o século teologicamente como o domínio das vaidades, a secularização manteria sua função de reforçar a possibilidade de realização social dos desejos individuais. Com a profanação aconteceria de forma diferente, aquilo que é profanado não perde a aura sacra para ganhar a secular, mas perde definitivamente a sua aura para ser restituído aos diversos usos possíveis na vida comum. Se o poder é o que deve ser profanado para findar com a teocracia, o processo de secularização adotado na criação da democracia encontra os limites da substituição das auras e mantém a necessidade de uma profanação para acabar com a burocracia gerada. A democracia secular apenas substitui as leis divinas por outras humanas, ambas inacessíveis ao cidadão comum. É neste contexto que em Agamben o conceito de profanação se aproxima com as discussões sobre o messianismo desenvolvidas no mesmo período em que escrevia o ensaio apresentado. Enquanto ação individual de romper com a ordem estabelecida, o messianismo assume em Agamben a perspectiva de profanar as leis sacralizadas – seja pelo sagrado, seja pela secularização – fazendo com que as ações do sujeito sejam guiadas por leis que lhe fazem sentido e às quais ele tenha amplo acesso. No messianismo analisado por Agamben não é a nova ordem o que se tem como objetivo último, mas a suspensão de toda ordem por meio da profanação das leis. Quando a lei retorna a seu uso humano deixa de existir a pressuposição de ordem para que a

ordem seja revigorada em uma vivência messiânica. A profanação proposta por ele então, não é uma simples retirada do religioso, mas um repensar da religião a partir das promessas do novo mundo messiânico. Nesta apresentação pretendemos desenvolver o significado desta perspectiva messiânica e a sua relação com o conceito de profanação conforme ele é elogiado por Agamben.

Henry Corbin e o mundo do avesso: Dos eventos no espaço da alma ao exílio da alma no espaço

Mônica Udler

Doutoranda em Filosofia na USP

udler@terra.com.br

Atribuem-se vários responsáveis pela disjunção entre matéria e mente. René Descartes não teria separado irremediavelmente o cogito da res extensa, o pensamento da extensão, se o Concílio de 869 d.C. não tivesse decidido abolir a tríplice e clássica divisão da natureza humana, “corpo, alma e espírito”, em favor da simples dualidade “corpo e alma”, e se o aristotelismo de Averroes não tivesse vencido o embate com o neoplatonismo de Avicena, e a alma passa a ser vista como um produto, ou extensão, do corpo e não do espírito. O terreno para o dualismo cartesiano foi também preparado pela “natureza” impessoal e matematizada de Galileu; é com ele, segundo Husserl, que pela primeira vez “o único mundo que nos é dado pela intuição é substituído pelo mundo das irrealidades”#. A partir da instauração generalizada desta polaridade insolúvel, a visão de mundo do ocidente, segundo Henry Corbin, começa a se distanciar irremediavelmente da concepção tradicional de mundo, comum a todas as demais culturas e épocas, oriente ou ocidente. Sim, pois, por mais diferentes que sejam estas culturas entre si, jamais ocorrera a qualquer uma delas, em época alguma, separar tão artificialmente o sujeito, a pessoa, a consciência, do meio em que vive, do mundo em que está, despovoando-o de si próprio.

Depois que Descartes instaura dois universos tão heterogêneos como o da coisa pensante e o da coisa extensa, um dos dois teria de prevalecer. Não saberiam fazê-los se relacionarem se não fosse reduzindo um ao outro. Com certeza não foi a subjetividade quem venceu. A era da técnica e do conhecimento quantitativo, no desejo prometício de descoberta do mundo exterior, irrompe violentamente em detrimento do mundo da alma, que anteriormente se estendia por todo o real e nele se reconhecia, e que passa a ser vista apenas como um anexo do corpo, sujeita às mesmas regras e métodos da mesma ciência cauterizante, e se recolhe agora para algum recanto sombrio do cérebro. A pobre alma, esquecida pelos sujeitos elípticos, absolutamente separada, solitária e desconfortável num mundo de objetos, num mundo de máquinas, mercado e informação, só pode agora se manifestar num divã, num blogue ou numa arma. Logicamente se vê então justificada também a ânsia por vida em outros planetas: em algum deve haver, já que aqui não há.

A religião institucionalizada é com certeza, segundo Corbin, outra responsável

pela separação entre pensamento e mundo, ou alma e corpo, uma vez que o mundo físico é tido por ela – ou por suas versões degeneradas – como impuro, irreal e ilusório e que a alma dele se deve purificar e separar. Deus confina-se em Sua Transcendência e Incognoscibilidade e a alma deve buscá-lo desaparecendo-se e distanciando-se do mundo – que fica, aqui também, jogado às traças seculares, desabitado pelas almas humanas. No cerne das religiões institucionalizadas encontraria-se, no entanto, um núcleo vivo e vigorosamente espiritual que não encararia o mundo como uma instância a ser superada, um invólucro a ser descartado, uma tentação a ser rejeitada, mas como um receptáculo da Presença do Deus – ou deuses – vivo(s), como uma porta para graus mais intensos de realidade. É neste cerne, de pura espiritualidade, que o pensamento místico, do qual Corbin é porta-voz, se localiza e desde o qual focalizaremos tal disjunção.

Mundo e sujeito sempre formaram uma unidade. Um nunca havia sido extirpado do outro. A consciência sempre é consciência de algo e o mundo sempre é observado por um sujeito e é dele o meio. É o ser-no-mundo, de Heidegger. E o mundo nunca havia sido visto como algo previsível e matematizável. *Phýsis* referia-se a algo bem diferente, era a natureza em movimento e em transformação proveniente de um fulcro eterno, imortal e imperecível, de onde tudo brotaria e para onde tudo retornaria. Esse movimento e transformação, este eterno devir, que tanto estarrecia os pré-socráticos, em especial Heráclito, é que constituía a característica principal da *phýsis*. No entanto, depois que as leis naturais foram descobertas e passaram a representar a natureza, não havia mais por que se ficar tão perplexo com o devir, e, como aponta Husserl, os elementos subjetivos e relativos da *phýsis* migram para a *psyché*.

A alma está então exilada no mundo, no qual foi arremessada depois que a alma passou a crer na matéria e prostrar-se diante dela. Trataremos do que ocorre à alma, segundo Henry Corbin e sua fenomenologia do conceito de *Mundus Imaginalis*, antes e depois que o mundo é virado do avesso e deixa de vestir a interioridade para ser visto em si mesmo, a mostrar suas costuras, pregas e arremates.

A Experiência Mística entre a Psicologia e a Metafísica

Pablo Enrique Abraham Zunino

Pós-doutorando USP / FAPESP

zunino@usp.br

Este trabalho examina o tema da experiência mística no âmbito da relação entre psicologia e metafísica ao confrontar as principais teses de Bergson e William James. Instaura-se assim um possível diálogo filosófico que se desdobra em duas vertentes: uma em que prevalece a experiência individual ou pessoal e que caracterizaria a abordagem da psicologia; outra que circunscreve a primeira e teria uma significação mais metafísica. Nosso objetivo, portanto, é mostrar que a relação entre misticismo e intuição envolve certas tensões conceituais que o método filosófico cria entre uma psicologia empírica e a metafísica especulativa.

Há, sem dúvida, uma afinidade entre Bergson e James no que concerne à relação entre verdade e ação, uma vez que o conhecimento tem como finalidade natural estruturar a práxis. Mas é preciso notar também que no pensamento de James a psicologia desempenha um papel quase exclusivo, bem de acordo com a tradição do empirismo britânico e, em Bergson, a psicologia mantém sempre uma relação com a ontologia. Essa diferença se faz notar, por exemplo, na preocupação bergsoniana de mostrar que fazer – principalmente criar – é o próprio processo de realidade, e não apenas a dimensão da ação humana, como parece ser o caso em James. Por isso, quando ambos tematizam a esfera do religioso, James se atém à dimensão psicológica da experiência religiosa, enquanto Bergson estabelece uma relação entre a experiência mística e a totalidade do processo de evolução, mostrando como a mística envolve uma comunhão com a vida em seu processo constante de superação de si mesma.

e em Heráclito: uma aproximação da dimensão religiosa no pensamento de Martin Heidegger

Paula Renata de Campos Alves
Mestre em Ciências da Religião pela UFJF
paullare@gmail.com

A presente comunicação tem como objetivo analisar a interpretação de Heidegger (1889-1976) do *lo/goj* em sua correspondência ao *lo/goj* humano no *omologeí=n*. Essa questão é enredada no pensamento de Heidegger a partir da retomada dos fragmentos de Heráclito (entre 540 – 470 a.C) em duas preleções: “A Origem do Pensamento Ocidental”, de 1943 e “Lógica. A doutrina heraclítica do *lo/goj*”, de 1944, que nos servem como bibliografia básica. Queremos mostrar como, na experiência de pensamento de Heidegger, o *lo/goj* de Heráclito é interpretado não como “ente supremo”, como “verbo divino”, mas como abertura da unidade; da unidade enquanto suporte da diferença. Enquanto tal, a unidade se oferece na correspondência do limite do *lo/goj* humano ao limite do próprio *lo/goj*. Limite pensado aqui não como o que finda algo, mas como o que principia, deixa ser o que é. O *omologeí=n* é o índice da unidade na diferença. Ele se constitui como índice do limite humano, da medida própria de cada mortal, mostrando que essa medida não provém dele mesmo, do homem, mas de algo outro. Ao perscrutar a tensão entre os limites do humano com o não humano, o pensamento é conduzido à abertura da unidade. Na afinação do pensamento à unidade de sua proveniência, ao apelo do *lo/goj*, o pensar humano ressoa os traços do divino. O que queremos aqui mostrar é que a dimensão religiosa no pensamento do nosso autor se deixa ver na entrega do pensar ao acontecimento da diferença no traço da unidade. Por isso, na atenção e no cuidado de pensar o jogo entre os limites, a filosofia de Heidegger acena para o fato de que, ao se sobrelevar a questão da medida própria do divino, do não humano, sobrelevar-se, concomitantemente, a questão da medida própria da essência humana.

Max Weber e a contribuição da ética puritana para a racionalização ocidental

Renarde Freire Nobre

Departamento Sociologia e Antropologia da UFMG

fnrenarde@gmail.com

O objetivo do artigo é a sustentação de um entendimento: o de que a efervescência religiosa verificada no Brasil, e em boa parte da América Latina, nas últimas décadas, em especial através da fundação e expansão de igrejas ou movimentos “evangélicos”, “pentecostais”, “neopentecostais” e “carismáticos”, não significa renascimento espiritualista nem resistência ou estranhamento ao sentido materialista e pragmático de condução da vida moderna. Antes pelo contrário, pois a inequívoca expansão de instituições e movimentos religiosos dá-se através da hegemonia de orientações de conduta de vida que remetem à tradição fundada pelos reformadores protestantes dos séculos XVI e XVII, a qual se caracteriza pela declinação do mundo religioso ao mundo dos interesses práticos e do sucesso material. Para sustentação desta linha interpretativa, o artigo vai se apoiar nas análises do pensador alemão Max Weber (1856-1921). Weber direcionou as suas pesquisas sociológicas e históricas para o intuito maior de compreender porque o sentido geral da nossa história cultural, em distinção ao desenvolvimento do oriente e do mundo árabe, pode ser tipificado como o desenvolvimento de um “racionalismo de domínio do mundo”, e de como este sentido está atrelado à noção de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*). Com isso o autor, como um intelectual atrelado ao destino ocidental, visava atingir o objetivo maior de compreender o que somos e como nos tornamos o que somos. Para deslindar as pistas que conduziram a um modo de vida desencantado e a uma cotidianidade fortemente atrelada à condução racional da vida, Weber percorreu vários caminhos reflexivos, tendo as suas pesquisas coberto boa parte das “esferas” que tecem a teia da cultura, como a religião, a política, a economia e o direito. Destacaremos o campo religioso, demonstrando como uma das chaves mais adequadas de leitura sobre a singularidade da história ocidental é precisamente a ética proveniente da tradição cristã e, mais próxima e decisivamente, o movimento da Reforma Protestante. Na hipótese weberiana, a matriz judaico-cristã fomentou um ascetismo mais ligado à ação, em contraste com o misticismo prevaletente no Oriente e do fatalismo mulçumano, ao passo que a Reforma radicalizou tal inclinação valorizando o resultado das ações no mundo através do que o autor

denominou “ascetismo intramundano”. A essência dessa ascese, desde o luteranismo, mas, sobretudo, a partir das seitas puritanas, será o desencantamento radical do mundo via subtração do “irracional” do âmbito da devoção e da ação religiosas. O artigo apresentará os argumentos com os quais Weber sustenta a afinidade entre a ética reformadora intramundana e as esferas tipicamente racionais do moderno ocidente, com a primeira fortemente o desenvolvimento das últimas. Trata-se de um “paradoxo das consequências” o fato de uma condução ético-religiosa da vida contribuir decisivamente para a constituição de uma cotidianidade e uma mundanidade alicerçada mais em critérios instrumentais e normativos do que substantivos. Ou seja, trata-se de verificar o paradoxal destino do serviço conduzindo a um mundo sem Deus, ou ainda, como o homem vocacionado se fez um homem prosaico.

A experiência da complementaridade dos opostos na segunda sequência de Grande Sertão: Veredas

Renata Frederico Silva Araújo
Doutoranda em Filosofia na UFJF
renata.frederico@yahoo.com.br

A obra Grande sertão: veredas de J. G. Rosa tem despertado e suscitado inúmeros questionamentos e desdobramentos a respeito da temática do bem e do mal no contexto da problemática filosófica. O presente trabalho faz um recorte de um trecho desta obra, onde se busca apresentar e problematizar as principais questões evidenciadas na segunda das sete sequências da referida obra. Tais sequências foram identificadas pela autora Kathrin Rosenfield em sua obra Roteiro de Leitura e, segundo ela, compõem a estrutura da narrativa. A questão do bem e do mal aparece nesta segunda sequência através da identificação das dimensões ambíguas dos personagens ali presentes. Além disto, tal questão mantém-se atrelada a um questionamento acerca da constituição humana, onde ambas as dimensões ocupam o mesmo nível de atenção e de interrogação na problemática acerca da natureza de cada um dos opostos. Vemos, assim, que ora Riobaldo, o narrador da estória, se depara com personagens que o surpreendem por sua dimensão maligna outrora desconhecida, ora com aqueles que o espantam por sua dimensão benigna, também desconhecida anteriormente. Nota-se, desta forma, que o confronto com estes personagens leva Riobaldo a experienciar a dimensão ambígua do ser humano. Ele percebe ainda que esta ambiguidade está presente tanto naquele que parece está salvaguardado no reduto da bondade, quanto naquele que está no reduto do mal. Neste momento a reação de Riobaldo diante do conhecimento da dimensão maligna do ser humano é sempre a de fuga. Mais do que isso, esta experiência surpreende a Riobaldo, pois ele se verá confrontado com a complementaridade dos opostos bem e mal, visivelmente apresentados nas figuras de autoridade, tais como o padrinho, o chefe, o subchefe ou então naquelas possuidoras de alguma característica especial, como no caso de Diadorim. O próprio personagem se verá compondo e complementando o paradoxo desta complementaridade. Tudo isto evidencia também o fato de Riobaldo se ver constantemente em estado de tensão, contradição e dúvida a respeito dos limites que definem o bem e o mal. Toca-se, assim, na discussão a respeito da escolha e da liberdade humanas, circunstâncias estas que colocam o ser humano ora diante da hesitação, ora diante da ação. No personagem Riobaldo não vemos a escolha entre uma ou

outra opção (a do bem ou a do mal), pois se percebe que tal experiência de indefinição dos limites o levará, mais tarde, a assumir propriamente a ambivalência que constitui a existência humana, inclusive a sua. De toda forma, é importante pontuar que esta segunda sequência tem como destaque a contribuição deste confronto de Riobaldo com outros personagens para a experiência da complementaridade dos opostos. Experiência esta que se caracteriza notadamente pelo desvencilhamento das fronteiras rígidas impostas, por exemplo, pelo pensamento maniqueísta na interpretação do bem e do mal. Isso culminará, por sua vez, na concepção e mais propriamente na experiência riobaldiana da totalização e da unificação paradoxal e complementar das dimensões opostas e contraditórias que constituem a vida.

A relação entre obra de arte e dimensão religiosa em Heidegger

Renata Angelo Pernisa

Mestre em Ciência da Religião pela UFJF

remandojf@ig.com.br

Esta comunicação busca compreender a questão da obra de arte no pensamento de Martin Heidegger presente no texto *A origem da obra de arte* (1936). A partir desta interpretação da arte, a comunicação passa à busca de um questionamento acerca da possibilidade de entrever uma dimensão de religiosidade no pensamento do autor. Nesta perspectiva, a obra de arte é contemplada em uma ambiência diferente da apreciação estética tradicional. Nela, Heidegger procura ir além do objeto artístico ultrapassando o seu sentido de algo que é utilizável e passa a tomá-la como manifestadora da verdade do ser. Este rompimento com o “ser utensílio” da obra abre um caminho rumo ao encontro do fundo escuro que faz brilhar o ente e que, ao mesmo tempo, encobre o ser. O sentido da obra de arte que não se esgota em sua simples apresentação, porque resguarda um encobrimento, lhe concede o atributo de acolhedora da verdade do ser. Isso, porque, se revela como uma abertura em que acontecem respectivamente um desencobrimento e um encobrimento. A verdade como clareira que faz eclodir o ser resguarda o caráter de mistério que envolve o seu acontecimento. Esta característica de mistério aponta para o sagrado enquanto disposição afetiva que delimita o próprio espaço do dar-se do ser. O jogo entre mistério e sagrado enquanto resguardados pela verdade do ser pode ser entrevisto através da obra de arte. A partir disso, é possível apontar para esse horizonte misterioso e sagrado que possibilita o brilhar dos divinos e isso, sem que eles se deixem apreender integralmente, mas através de acenos que podem ser pressentidos através da obra. Dessa maneira, a questão de Deus pode ser entrevista por meio dos divinos no jogo nomeado por Heidegger de *Geviert* (reunião de céu e terra, divinos e mortais) tendo a obra de arte como índice dessa unidade.

A Ciência Cognitiva da Religião: Análise Crítica de uma Nova Teoria Científica da Religião

Ricardo Quadros Gouvêa

Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP)

ricardoqgouvea@gmail.com

As ciências cognitivas são um recente projeto transdisciplinar. A Cognitive Science Society e o Journal of Cognitive Science existindo há 25 anos. Com pesquisadores advindos das neurociências, inteligência artificial, lingüística, psicologia cognitiva, epistemologia, filosofia da mente, se propõem a dar conta da cognição. Já conta muitos participantes (John Searle, Jerry Fodor, Daniel Dennett, Douglas Hofstadter, Steven Pinker) e uma gramática conceitual (modularidade da mente, desvio cognitivo, dissonância cognitiva, percepção de risco, finança comportamental, qualia, reconhecimento de padrões, estímulos subliminares, analogias fluidas). A ciência cognitiva da religião propõe uma explicação científica do fenômeno religioso a partir da proposta original de Stewart Guthrie em "A Cognitive Theory of Religion" (1980; e Faces in the Clouds), e de E. Thomas Lawson e Robert McCauley em Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture e Bringing Ritual to Mind, bem como Pascal Boyer em Naturalness of Religious Ideas. Mais recentemente, viu-se a fundação da International Association for the Cognitive Science of Religion (2006). A ciência cognitiva da religião descreve o surgimento das crenças religiosas como subprodutos da evolução natural de fenômenos cognitivos a partir do processo biológico chamado de exaptação (elementos que promovem aptidão para a sobrevivência, mas que não tem sua origem na seleção natural no que concerne seu papel atual). As crenças religiosas seriam o resultado imprevisto de certas disfunções da mente, tais como o dispositivo de detecção de agências hiperativas associado aos conceitos minimamente contraintuitivos, e os conceitos sócioantropológicos de adaptação prossocial e de sinalização custosa associados ao conceito de herança dupla (Atran, Scott & Heinrich em "The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religion"). Muitas de suas intelecções trazem contribuições válidas e úteis para o estudo do fenômeno religioso. Uma abordagem crítica não poderia deixar de apontar para as lacunas e os problemas do empreendimento. Primeiro, certa ingenuidade epistêmica, ou preconceito epistêmico, que não percebe que é impossível dar conta do fenômeno religioso a partir de uma única base metateórica, e isso se agrava ainda mais quando esta base

inclui um compromisso credal com marcos categoriais naturalistas que contradizem o cerne do próprio objeto cultural que se pretende estudar. Em segundo lugar, faz-se necessário observar que a teoria não dá conta da diversidade das experiências e vivências religiosas e nem explica como a religiosidade, que a teoria supõe ser prossocial, conduzir ao altruísmo e ser favorável à sobrevivência da espécie humana, pode muitas vezes se mostrar antissocial, conduzir ao desenvolvimento do egoísmo e promover morbidez comportamental e intelectual. Em terceiro lugar, a teoria não responde satisfatoriamente aos grandes filosofemas relacionados hoje à filosofia da religião, ainda que possa representar corretamente os acontecimentos biológicos que levaram ao surgimento das crenças religiosas. Isto é, diferentemente do que parecem pensar os principais autores desta tradição, a existência de explicações científicas para o surgimento das crenças não é um argumento decisivo para sua invalidade enquanto verdade.

Meta-Teodicéia e o Debate acerca da Teoria do Karma enquanto Solução para o Problema do Mal¹

Ricardo Sousa Silvestre

Departamento de Filosofia Universidade Federal de Campina Grande
(ricardoss@ufcg.edu.br)

Dentro do debate acerca de Deus e o mal (Silvestre, 2009), o projeto de construção de teodicéias tem tradicionalmente desempenhado papel preponderante. Uma dificuldade, entretanto, presente na discussão acerca do projeto de teodicéias é a falta de ênfase na filosofia analítica contemporânea da religião no que podemos chamar de meta-teodicéia, entendido aqui como um conjunto de condições que uma teoria deve satisfazer para ser considerada uma teodicéia adequada (Trakakis, 2007). Obviamente que nas várias análises de teodicéias específicas presentes na literatura, filósofos têm discorrido sobre vários critérios que uma teodicéia supostamente deve satisfazer. No entanto, trabalhos sistemáticos no sentido de elaborar uma meta-teodicéia pretensamente completa que inclua uma taxonomia das condições de adequação de uma teodicéia onde fiquem claras as várias relações lógicas e hierárquicas (em termos de adequabilidade mínima, plausibilidade, etc.) são praticamente inexistentes em filosofia analítica da religião. Nosso objetivo nesse artigo é contribuir para tal projeto propondo uma tal meta-teodicéia. Mais especificamente, partindo de alguns critérios encontrados na literatura, tentaremos apresentar as várias condições de adequação que podem ser pensadas como relevantes na definição de uma teodicéia adequada de forma a obter uma taxonomia no sentido acima mencionado.

Como estudo de caso, analisaremos o debate recente ocorrido na revista *Philosophy East and West* iniciado por Whitley Kaufman (2005) acerca da adequação da teoria indiana do karma enquanto solução para o problema do mal. Apesar de Kaufman colocar explicitamente como sendo seu objetivo analisar a adequabilidade da teoria do karma enquanto teodicéia, o debate como um todo, que além de Kaufman (2007) envolveu Monima Chadha e Nicks Trakakis (2007) e Arvind Sharma (2008), carece de critérios mínimos acerca de o que seria uma teodicéia adequada. Como segundo objetivo então, tentaremos aplicar a meta-teodicéia desenvolvida por nós na análise dos problemas com a teoria do karma levantados por Kaufman e rebatidos por Chadha, Trakakis e Sharma.

Trágico, cético ou gnóstico? Filosofia da religião e crítica da modernidade na obra de Peter Sloterdijk

Rodrigo Petrônio

Mestrando em Ciências da Religião na PUCSP

rodrigopetronio@gmail.com

A partir dos meios teóricos da Filosofia e da Filosofia da Religião, a presente comunicação pretende investigar o Fundamento Trágico, entendido tanto em um sentido filosófico quanto na acepção de Religião Trágica, que o pensamento de Peter Sloterdijk comporta, bem como o papel que esta base trágica desempenha em sua reflexão, notadamente em um dos cerne de sua filosofia: a crítica à modernidade.

Sua análise se faz à luz de algumas estruturas elementares da experiência humana, notadamente o papel desempenhado pela percepção do espaço na nossa constituição simbólica, psicológica e antropológica. É a partir desse núcleo de interesses que ele concebe a o conceito de esferas, princípios ontológicos de domesticação do espaço e de translação da experiência motriz mais elementar dos seres humanos aos domínios mais complexos das esferas política, teológica, estética, bélica, entre outras.

Entretanto, a despeito desse aspecto, sua obra não vê a centralidade das esferas como uma fonte apaziguadora dos conflitos subjacentes à condição humana. Por isso, um dos principais temas da reflexão de Sloterdijk é aquilo que poderíamos definir como o caráter irreconciliável da ontogênese humana. Ora, o que seriam a Tragédia e a Religião Trágica senão a encenação dramática desse princípio de não-reconciliação elevado à condição de estrutura ontológica do ser humano? Segundo a hipótese que pretendo apresentar, haveria em sua Epistemologia uma dinâmica predominantemente trágica entre essas três visões de mundo.

Religião: Alicerce das idéias transcendentais e suporte ético à vida humana na ética Kantiana

Rose Silvania Figueiredo do Vale

Mestranda em Ciências da Religião na PUCMINAS/Fapemig

Sisilfigueiredo@hotmail.com

A efetivação da ética e da religião se inicia na razão e se manifesta no âmbito social, familiar, econômico, político, etc., ou seja, em todos os âmbitos onde o homem realiza a sua existência. Kant, filósofo alemão empenhou a desenvolver princípios morais que contribuíssem com a busca da felicidade do homem e com a sua plena realização. Para isso, tentou resolver questões relacionadas às construções religiosas que são organizadas e debatidas, mas na maioria das vezes incompreensíveis para a própria razão humana. Portanto, essa pesquisa busca entender a efetivação da ética e da religião na plena realização do homem no âmbito social e religioso no qual está inserido, tendo por base, a razão como impulsionadora da conduta do mesmo. Tal assunto está direcionado para a fundação ética que se firma através do Sumo Bem alicerçado pela Religião. A partir do pensamento kantiano buscaremos respostas para a efetivação da ética e da religião na plena realização do homem, com o intuito de desvendar o processo que ocorre no sujeito, mais precisamente na razão, que postula como necessário a existência de um ser absoluto para a realização da moral. O conhecimento, segundo Kant, está condicionado às estruturas subjetivas do ser humano, que através de sensações são impressos elementos, a priori, transcendentais, ou seja, idéia transcendental da razão, entendida como incondicionado, que servirá como um princípio regulador do condicionado. Toda essa análise leva a entender que Kant busca uma resposta para ação moral dentro da razão, alicerçada pela religião, por meio de um Ser Soberano. Em sua filosofia, Deus, inicialmente, é elucidado como uma idéia incondicionada, ou uma ilusão, criada pela transgressão da razão especulativa que ultrapassa seus limites ao produzir idéias transcendentais. Porém, posteriormente, Kant transfere essa idéia incondicionada para um postulado moral. Ele declara que existe um lugar onde o homem se realiza através de sua ação ligada ao conceito de liberdade, esse lugar não se encontra na razão especulativa, mas sim, no âmbito da razão prática que remete para um campo religioso no qual possibilita a afirmação de um ser absoluto. Neste contexto, Deus, cuja existência é garantida pela religião, tem um significado moral, postulado como necessário para garantir o respeito às leis e propiciar positivamente as condutas morais e éticas, é também garantia do sumo bem, da esperança e da felicidade.

O problema do bem

Ruth Kelson

Mestranda em Ciências da Religião na PUC-SP

ruth.kelson@gmail.com

O Problema do Mal classicamente foi formulado como um problema teológico que indaga: “Como pode um Deus bom criar um mundo cheio de sofrimento inocente?”.

Existe um Problema do Bem equivalente? Como explicar e aonde localizar o impulso para a justiça, a misericórdia, o amor, a compaixão, a bondade, a ajuda desinteressada, tão claramente perceptíveis no ser humano?

O Problema do Bem em si (do impulso desinteressado que não visa secundariamente qualquer tipo de recompensa) pode ser dividido em duas vertentes principais:

1. Nega a existência do Bem em si. Formas de abordagem desta vertente seriam as da Neurofisiologia, da Sociologia, da Religião, da Psicologia, da Biologia, da Filosofia.
2. Afirma a existência do Bem em si, o que pode ser alcançado equiparando o Bem a Deus, considerado como fonte da justiça e da misericórdia ou derivando o Bem de outras origens.

Pergunta-se: onde se localiza o Bem? Na Razão, no bom coração, na Centelha Divina de que fala a religião? Há o bom e o mau coração? Ou, conforme Hannah Arendt, somente uma piedade puramente animal que abomina ver o sofrimento? A natureza do homem é naturalmente boa, como dizia Rousseau? A lei moral de Kant possui também raízes metafísicas? Qual a relação entre a consciência e o Bem? E entre o agir e o Bem? E entre a bondade e o Bem?

Na Alemanha nazista – os poucos que permaneceram livres de toda culpa nunca passaram por um grande conflito moral ou crise de consciência. Nunca duvidaram que os crimes permaneciam sendo crimes, mesmo que legalizados pelo governo, e que era melhor não participar desses crimes em qualquer circunstância. Agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que não o fosse para aqueles ao seu redor. Assim a sua consciência, se é disto que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: “Isso não posso fazer”, em vez de: “Isso não devo fazer” (Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*, p 142).

Pretendo levantar e ordenar estas diversas perguntas e tratar em seguida da autora Nechama Tec, que em seu livro *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland*. University Press: Oxford 1986,

abordou o tema dos “salvadores”, aqueles que “permaneceram morais sob condições imorais” (Baumann, *Modernidade e Holocausto*, p 23). “Ela procurou correlações entre a disposição de ajudar e vários fatores de classe, educação, religião ou fidelidade política – apenas para descobrir que não havia correlação alguma”. Concluiu que os salvadores queriam salvar porque essa era a sua natureza.

A concepção de milagre na filosofia da religião de John Locke

Saulo Henrique Souza Silva

Doutorando em Filosofia na UFBA

saulohenrique01@hotmail.com

O objetivo desta comunicação é analisar a definição e a função dos milagres na filosofia da religião de John Locke. Seguindo esse propósito, a investigação parte da discussão sobre os milagres que tem início no Livro IV, capítulo XVI, do Ensaio sobre o entendimento humano. No Ensaio, Locke defende que embora a experiência comum e o curso ordinário das coisas tenham poderosa influência sobre nossas mentes “para lhes fazer dar ou recusar crédito a qualquer coisa proposta”, acontecimentos sobrenaturais como “é o próprio caso dos milagres, que, bem confirmados, não só encontram crédito em si mesmos, mas dão-no também outras verdades que necessitam de tal confirmação” (LOCKE, 1948, IV, XVI, §13). Tendo em vista esse enunciado, duas questões nortearam a comunicação: 1º. Quais verdades dependem de milagres para a sua confirmação? 2º. Como podemos confirmar indubitavelmente um milagre? A primeira questão pode ser respondida com o auxílio à outra obra, sem tradução para o português, intitulada: *The reasonableness of christianity*. Nesta obra, Locke argumenta que os milagres feitos pelo Cristo tinham por finalidade atestar sua procedência divina e assegurar a verdade de sua revelação. Assim, um milagre consistiria no selo comprobatório da crença: “(...), por conseguinte, vemos o povo justificar sua crença nele, isto é, sua crença dele ser o Messias, porque milagres ele fez” (LOCKE, 1958, §58). Se os milagres são as credenciais exigidas para provar uma missão divina, falta, entretanto, a resposta da segunda questão, a qual indaga sobre os critérios epistemológicos que permitem identificá-los. A tese proposta aqui direciona a pesquisa para a análise do tratado *A discourse of miracles*, escrito em 1702, publicado postumamente em 1706, com tradução para o português no Brasil, realizada por minha pessoa, em 2010. Nesse texto, Locke define um milagre como “uma operação sensível que, estando acima da compreensão do espectador, e em sua opinião contrária ao curso estabelecido da natureza, é aceita por ele como divina” (LOCKE, 2010, p. 91). No entanto, Locke reconhece que tal definição, presa à relação: milagre/espectador/curso estabelecido da natureza, traz consigo incertezas. Pois, em primeiro lugar, as pessoas possuem conhecimentos diferenciados para julgar o que estaria ou não acima da ordem da natureza. Disso decorre, em segundo lugar, que frequentemente o espectador pode tomar por milagre um acontecimento que nada possui de extraordinário. Para

evitar esses equívocos, Locke advoga que o milagre não é simplesmente um acontecimento que impressiona a mente do espectador, mas um evento que atesta a veracidade de um Mensageiro enviado para revelar a vontade de Deus. Dessa forma, só existiriam milagres, defende Locke, quando a revelação tem por objetivo comunicar aos homens as verdades da glória de Deus e os ensinamentos de grande interesse para a humanidade.

O mal radical e a graça

Selma Bassoli

Doutoranda em Filosofia na USP

sbassoli@terra.com.br

No texto *A religião nos limites da simples razão*, Kant apresenta o conceito de mal radical como uma perversão da natureza humana que inverte a ordem moral dos motivos no arbítrio, corrompendo a maneira de pensar em seu fundamento, razão pela qual é qualificado como radical. Este modo de pensar que se corrompe não tem sua origem na razão, mas no coração do homem. Esta origem justifica o limite para o maior grau de maldade que pode ser atribuído ao homem e impede a afirmação de que ele seja capaz de visar o mal pelo mal. Este tipo de mal, impossível para o homem, é caracterizado por Kant como uma perversão da razão moralmente legisladora, e se refere a uma racionalidade que teria, na negação e na oposição à lei moral, o motivo do arbítrio, transformando a oposição à moralidade em um fim em si mesmo. Esta seria a expressão de uma racionalidade diabólica, de uma malignidade extrema que, para Kant, é impossível na natureza humana. Pretendemos esclarecer alguns dos aspectos relacionados ao conceito de mal radical, a fim de mostrar que, ao recusar o tipo extremo de malignidade, Kant preserva a disposição originária para o bem e permite que ela possa transformar-se, através do esforço contínuo do homem para melhorar sua qualidade moral, em um móbil do arbítrio. O esforço do homem para acolher a disposição para o bem o predispõe ao efeito da graça, que, apesar de não estar em seu poder, é pressuposto para a transformação da sua natureza corrompida pelo mal.

Apontamentos teórico-empíricos para uma filosofia do espaço religioso

Sérgio Gonçalves de Amorim

Doutorando em Ciências da Religião na PUC-SP

amorimsjc@hotmail.com

Nietzsche traria uma contribuição importante a uma 'filosofia do espaço religioso', quando concebeu que faltaria às cidades, uma 'arquitetura dos homens de conhecimento', composta de 'lugares para reflexão' que expressassem em construções e passeios, o que há de sublime no meditar e no pôr-se de lado. Na avaliação desse filósofo, isso havia sido um monopólio da Igreja, apesar de que tudo que essa organização construiu, falaria de uma linguagem arquitetônica e urbanística patética e constricta, para que se possa 'pensar os próprios pensamentos' nesses 'lugares da fé'. Para Nietzsche, faltaria a estes 'espaços religiosos' uma possibilidade de ver a nós mesmos traduzidos em pedra e planta, que permitisse passear em nós mesmos.

O 'espaço' é uma categoria filosófica, tal como o 'tempo', de modo que seus significados e processos de construção social envolvem diversas dimensões da vida humana, e possuem implicações importantes para o que se chama de 'realidade', e uma das formas que essa categoria do pensamento assume, nas sociedades marcadas pela presença do fenômeno da religião, é justamente, o de 'espaço religioso'.

O 'espaço religioso' no Brasil contemporâneo é parte da arquitetura e urbanismo das cidades brasileiras e, considerando-se os novos significados que a religião vem assumindo junto aos 'espaços públicos', uma reflexão que aponte para alguns dos nexos, ambiguidades e contradições entre religião, espaço e cidadania, serviriam de base para uma 'filosofia do espaço religioso', sobretudo, ao permitir uma avaliação das relações entre uma 'arquitetura da fé', sua presença e papel no processo de urbanização moderno, seus desdobramentos no governo da cidade, nas estruturas de gestão das organizações religiosas e nos tipos humanos que advêm desses modelos socioespaciais múltiplos e complexos.

O 'espaço religioso' seria, portanto, uma categoria conceitual que estabeleceria parte de uma realidade de vida e de mundo. E, na medida em que se empreende uma filosofia desse espaço, percebe-se parte de seus nexos, ambiguidades e contradições relativas à cidade e à cidadania. Se por um lado, tais 'espaços religiosos' permitiriam uma 'congregação de pessoas' em um espaço urbano marcado por processos de segregação socioespacial, por outro,

esses mesmos 'espaços da fé' promoveriam uma alienação em relação ao governo da cidade e da religião, sobretudo, em se tratando de expressões religiosas fundamentalistas e autoritárias.

Os 'espaços religiosos' teriam, nesse sentido, um papel importante na consolidação de um determinado projeto de cidade, em que um 'pensamento único' de seus planejadores e gestores atrelariam a edificação urbana à afirmação do poder de Estado e das relações de mercado.

Vê-se, portanto, que os 'espaços religiosos', sob uma determinada perspectiva filosófica, representariam uma 'materialidade simbólica' de certa racionalidade da crença religiosa contemporânea, com implicações para uma noção de transcendência, de liberdade e do mal, contribuindo para a estruturação de um determinado tipo humano e de realidade, nas sociedades contemporâneas.

Abismo e o Problema do Absoluto em Heidegger

Victor Hugo de Oliveira Marques

Mestrando em Filosofia na UFG

vicgo@bol.com.br

Heidegger reabre a questão do fundamento mediante a pergunta pela sua validade. Toma como ponto de partida uma discussão com Leibniz a partir de seu Princípio de Razão Suficiente. Para Leibniz, a possibilidade do fundamento está estritamente vinculada à veracidade lógica que tem como razão suficiente a idéia metafísica de um absoluto, Deus. Esta determinação metafísica da lógica que se apóia num absoluto teológico, enquanto pretensão de fundamento vista pelas lentes heideggerianas, carecem de maiores explicitações, pois Leibniz não consegue explicar como um absoluto metafísico funda um princípio lógico, que por si já pretende sê-lo. Isto implica em questionar: qual a relação que há entre princípios metafísicos e princípios lógicos? E nesta relação, em que ordem de princípios um absoluto se sustentaria? Deste modo, se apropriando de sua ontologia, cuja tese central está na diferença ontológica, Heidegger propõe analisar a validade do conceito de fundamento e até que ponto ainda se pode dizer de um fundamento que pretenda absoluto. Entretanto, a partir da analítica existencial, no qual o Dasein tem uma importância relevante para uma discussão ontológica, há uma relação possível entre ser e fundamento. Esta, no entanto, não se refere àquela feita pela tradição metafísica, cujo ser, tomado como ente, era tido por fundamento do próprio ente. Com efeito, na medida em que se compreende a distinção entre ser e ente, cujo ser determina o ente, este não mais é tomado como fundamento e o ser pode revela-se enquanto fundamento, e ao mesmo tempo, o fundamento passa a ser horizonte de possibilidade do próprio ser. Há, portanto, uma circularidade hermenêutica entre ser e fundamento, na qual a antecipação do ser frente ao ente compreende o fundamento e este determina o modo de compreensão do ser. Nesta relação considerada originária, ainda, não há conceitos que determinem a ambos, ao passo que qualquer determinação entificaria tanto o ser quanto o fundamento, perdendo sua originalidade possível. O que implica em dizer, ainda, que nem a lógica, nem a metafísica são instâncias válidas para uma discussão relevante do fundamento, pois, ambas se limitam na operação da representação do ente. Destarte, a relação possível entre ser e fundamento instaura o que Heidegger compreende por Abismo (Abgrund), ou seja, um sem-fundamento, haja vista que nada pode enquadrá-lo. O que na verdade Heidegger propõe é a falência da determinação do absoluto, pois, qualquer

compreensão conceitual deste acarreta na sua total arbitrariedade e perda de força diante do próprio absoluto originário, que nada mais possui do que uma mera ausência de fundamentos.

Religião e corrupção no pensamento de Maquiavel

Vital Francisco C. Alves
Mestre em Filosofia pela UFG
vitalalves1@gmail.com

Maquiavel, em sua obra: Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, dedica os capítulos 11 e 15 do Primeiro Livro para analisar a questão da religião. Ao lermos a obra em questão, notamos a insistência do secretário florentino em realçar o papel da religião na conservação da virtú de uma cidade em contraposição as sociedades corrompidas. No entanto, essa constatação não deve orientar-nos a extrair conclusões antecipadas, posto que, para analisar a relação das religiões, entendidas como fenômenos essencialmente sociais, como o esfacelamento das leis e a conseqüente corrupção do Estado, é necessário recordar que a problemática da religião é inserida por Maquiavel no núcleo de seu exame acerca da fundação da república. Em virtude disso, o louvor apregoado ao legislador Numa nos Discursos, é justificado não porque ele possuía bons sentimentos e era piedoso, mas sim, devido a sua habilidade em conservar ao longo do tempo os bons efeitos da fundação do Estado por intermédio da instituição de cerimônias religiosas. Para Maquiavel, a religião é importante porque transmite a uma ordem transcendente o papel de guardião das primeiras leis engendradas pelo legislador. Contudo, essa transição só é possível se a representação religiosa for acompanhada, na cidade, por uma extrema habilidade de ação de seus cidadãos. Em face disso, o objetivo de nossa comunicação será analisar, principalmente, dois aspectos: em primeiro lugar, examinaremos a relação entre o legislador e a religião, isto é, de que maneira as leis apresentadas pelo legislador e fundadoras da república podem ser reforçadas pelas cerimônias religiosas. Concomitantemente, perscrutaremos se, a religião, de fato, pode contribuir para a formação de cidadãos comprometidos com as leis e a pátria. Em segundo lugar, avaliaremos porque a religião só pode ser considerada uma força ativa na vida de uma cidade quando seus habitantes ainda não foram corrompidos, ou seja, até o momento em que as instituições ainda permanecem saudáveis a ponto de conseguir preservar o vigor do momento de sua fundação. Assim, imaginamos estabelecer um debate sobre religião e corrupção no pensamento de Maquiavel e, provavelmente, instaurar uma reflexão sobre o tema apresentado.

A Bíblia como forma eclesiástica da palavra divina

Wagner de Mello Elias (UFU)
Doutorando em Filosofia na UNICAMP
wagelias@yahoo.com

Hobbes, em seu livro *Leviatã*, analisa o fato de existir testemunhos registrados da palavra divina na forma de um livro considerado sagrado, que é a Bíblia. Na análise de Hobbes, a religião cristã tem seu fundamento em manuscritos, ou seja, para ele, esta religião não se fundamenta nos sonhos da mente humana, no testemunho dado por alguém de seu encontro com Deus, mas em testemunhos registrados. Em relação a esses testemunhos, Hobbes elabora uma questão: Quais, entre todos os testemunhos registrados, os que compõem a Bíblia? Com esta questão, Hobbes sublinha o número de manuscritos ou livros como fator mediador presente na transmissão da palavra divina entre os cristãos, ou seja, o contato com a palavra divina é mediado pelo número determinado de manuscritos ou livros que compõe a Bíblia e por uma autoridade que determina este número.

O estabelecimento do número de manuscritos ou livros é fundamental, porque ele dá forma aos manuscritos, ou seja, insere-os como livros da Bíblia, delimitando o campo do que é considerado a palavra divina. O cânone apresentado por Hobbes nos mostra que o número de manuscritos ou livros nos é dado pela tradição cristã. Em Hobbes, o ordenamento destes manuscritos tradicionais delimita o livro inicial e o livro final da Bíblia; o primeiro livro, Gênesis, e o último, Apocalipse, são os extremos da realidade humana, ou seja, o início e o fim dos tempos, nada há que possa ser considerado sagrado antes do primeiro livro nem depois do último livro.

A análise de Hobbes nos mostra que a Bíblia é uma composição de manuscritos cujo número estabelecido é determinado pela autoridade de uma instituição eclesiástica que, para Hobbes, é a Igreja Anglicana. Sem este sujeito eclesiástico, não haveria a Bíblia como livro sagrado, pois não haveria quem determinasse seu termo inicial e final. O livro sagrado é resultado de um estudo eclesiástico e de sua autoridade. Com isso, os eclesiásticos como instituição se tornam a palavra final em relação ao que é sagrado.

Com o ordenamento dos livros na forma de Bíblia sob o domínio de uma autoridade eclesiástica, Hobbes determina a fronteira entre o registro da palavra divina e os fenômenos naturais, delimitando um campo positivo e institucional para a palavra divina, que é o livro autorizado por um poder eclesiástico. A palavra divina está no interior desta ordem manuscrita, sendo esta ordem a forma da palavra divina. Em Hobbes, a forma da palavra divina é determinada por uma instituição eclesiástica na reunião de livros que registram a palavra divina.

Autores

Agnaldo Portugal	11
O Dualismo de Swinburne e as críticas materialistas	
Álvaro Mendonça Pimentel	12
O “estático” e o “dinâmico” na gênese do fenômeno religioso	
Andrei Venturini Martins	14
O conceito de vazio infinito do homem sem Deus em Blaise Pascal	
Angelo Balbino	15
Euforbo: Pitágoras e a Metempsicose	
Antônio Vidal Nunes	17
Tobias Barreto e a religião: crítica ao pensamento tomista	
Bruno Henrique Uchôa	18
Função apropriada, anuladores e evidencialismo	
Cássia Cristina Costa de Oliveira	19
Ética e niilismo	
Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo	20
A via islâmica da reprovção: o modelo de vida do radicalismo místico Malâmati e a apatheia estoica	
Cristiane A. de Azevedo	21
O processo teogônico e o desdobrar da consciência segundo F.W.Schelling	
Daniel Toledo	22
Hermenêutica do último Deus	
Davison Schaeffer de Oliveira	23
A filosofia da religião e a questão de Deus em Friedrich Schleiermacher	
Deborah Vogelsanger Guimarães	24
Filosofia, religião e ciência: o caso da Igreja Messiânica Mundial	
Diego Lopes da Silva	25
Os recentes debates entre a religião e ciência	
Edson Kretle dos Santos	26
O equilíbrio entre o elemento irracional e racional na idéia de sagrado em Rudolf Otto.	
Eduardo Gross	28
Argumentos sobre a existência de Deus sob uma abordagem existencial	
Élcio Verçosa	29
Hobbes e a teoria do Estado como a nova doutrina da salvação	
Erica Costa Souza	31
Nietzsche: para a genealogia do pecado.	
Erick Calheiros de Lima	32
A inefabilidade do sagrado: religião, cultura e historicidade em Hegel e Heidegger	
Evaldo Sampaio	33
Proposta de comunicação: “A filosofia do anticristo”	
Flávio Senra	34
Filosofia da religião sobre os “sem crenças, sem religião, sem deuses”. Diálogo com Mariã Corbi a propósito do senso religioso contemporâneo	
Francisco José da Silva	35
O discurso de Paulo em Atenas, encontro entre cristianismo e filosofia	
Frederico Pieper	36
O termo metafísica em Heidegger	
Gustavo Cunha Bezerra	37
Ceticismo no Pensamento Religioso de Jean-Jacques Rousseau	

Hubert Jean-François Cormier	38
Metafísica e religião. A sabedoria integral na visão tomista de Yves Floucat	
Ibraim Vitor de Oliveira	39
Pareyson: a liberdade, o mal e o sofrimento	
Ilton de Queiroz Júnior	40
A Filosofia da religião de Antony Flew – Do ateísmo ao deísmo.	
Irenio Silveira Chaves	42
Espiritualidade e Subjetividade: proposta de uma leitura teológica de Michel Foucault	
João Batista da Silva Júnior	43
O Conceito de Religião em Kant e Hegel.	
José Luiz Bueno	44
O atravessamento do nada na obra de Franz Rosenzweig	
José Pedro Luchi	45
Considerações Hegelianas sobre a Relação entre Religião Cristã e Estado Moderno	
Júlio Paulo Tavares Zabatiero	46
Tradução de razões religiosas para linguagem secular – aspectos do debate entre Habermas e Taylor	
Laura Meirelles Beghelli	47
A questão de Deus em Martin Heidegger a partir da aporia do tempo.	
Lhylia Silva Aguiar	49
A Religião da Arte e a sua influência na formação do Espírito Grego	
Lilian Wurzba	50
A Acedia como Anúncio de uma Permanente Perda de Deus	
Luciano Costa Santos	51
O Cristianismo Transmoderno de Murilo Mendes	
Luís Henrique Dreher	53
Liberdade Humana e Divina: a solução de Schelling para o debate entre Erasmo e Lutero	
Luis Felipe Lopes	54
Hume e os Milagres: alguns problemas da explicação epistemológica acerca da crítica humeana à existência dos milagres	
Marcelo Martins Barreira	56
Religião e a distinção entre esfera pública e esfera privada em Rorty e Vattimo	
Marcelo da Costa Maciel	58
Ceticismo e religião em Montaigne	
Marcelo de Sant' Anna Alves Primo	60
Natureza, ciência e crítica da religião no le bon sens de Holbach	
Marciano Adilio Spica	61
Discussões sobre a possibilidade de uma epistemologia religiosa a partir de Wittgenstein	
Marcio Gimenes de Paula	62
A crítica do cristianismo no século XIX: recortes a partir de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche	
María J. Binetti	63
En el nombre de la Madre: hacia un paradigma pospatriarcal	
Maria Cristina Mariante Guarnieri	64
Angústia e Metafísica: Indagações	



ABFR





ISSN 1808-995X



9 771808 995003

IV Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião 15 a 18 de novembro de 2011

Universidade de Brasília - UnB
Fundação Instituto Oswaldo Cruz - FIOCRUZ

Embaixada de Portugal
Instituto Camões



ABFR



Promoção

Apoio

FINATEC

