



CIÊNCIA, RELIGIÃO E VIDA: UMA CRÍTICA AO OBJETIVISMO CIENTÍFICO E AO SUBJETIVISMO RELIGIOSO

*Science, Religion and Life:
a Critique Against the Scientific Objectivism and the Religious Subjectivism*

Ramon Bolivar Cavalcanti Germano¹

Para Marcelo Gomes Germano

RESUMO: Neste trabalho apresentamos uma crítica à perspectiva objetivista da ciência, bem como à visão subjetivista da religião. Veremos em que sentido o objetivismo pode ser compreendido como a *contradição da objetividade consigo mesma* e como o subjetivismo pode ser entendido como a *contradição da subjetividade consigo mesma*. Na primeira parte, abordamos o problema do objetivismo científico tomando como ponto de partida a compreensão tradicional de objetividade científica. Frisamos então a distinção, que remonta a Popper, entre verdade objetiva e certeza subjetiva. Mostramos que há confusão na ciência quando um conhecimento objetivo é tratado como *certeza peremptória*. Essa é a característica básica do objetivismo. Na segunda parte do trabalho analisamos o problema do subjetivismo religioso a partir da distinção entre *fé religiosa* e *eticidade* (cuja expressão mais acabada é o *amor*). Valendo-nos de algumas intuições feuerbachianas, mostramos que, sem o amor, a fé religiosa entra em contradição com a *eticidade*, com a “realidade *subjetiva* do gênero”, com a essência intersubjetiva que é o núcleo de toda individualidade. O *subjetivismo religioso* é a exacerbação do caráter particular e exclusivo da fé religiosa. Nisso a subjetividade nega a sua dimensão originária, a saber: a *intersubjetividade*. Finalizamos mostrando como o objetivismo científico e o subjetivismo religioso são indícios importantes de uma crise da *cultura*.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência; Religião; Objetivismo; Subjetivismo; Vida.

ABSTRACT: In this paper we present a critique of the objectivist perspective of science, as well as the subjectivist view of religion. We will see in what sense objectivism can be understood as *the contradiction of objectivity with itself* and how subjectivism can be understood as *the contradiction of subjectivity with itself*. In the first part, we approach the problem of scientific objectivism taking as a starting point the traditional understanding of scientific objectivity. We then emphasize the distinction, which goes back to Popper, between objective truth and subjective certainty. We show that there is confusion in science when objective knowledge is treated as *peremptory certainty*. This is the basic characteristic of objectivism. In the second part of the work, we analyze the problem of religious subjectivism from the point of view of the distinction

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB-UFRN-UFPE) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). E-mail: bolivargermano@gmail.com

between *religious faith* and *ethicity*, whose most complete expression is *love*. Using some of Feuerbach's insights, we show that, without love, religious faith comes into contradiction with *ethicity*, with the “subjective reality of the genre”, with the intersubjective essence that is the core of all individuality. Religious subjectivism is the exacerbation of the particular and exclusive character of religious faith. The subjectivity denies its original dimension, namely: *intersubjectivity*. We end by showing how scientific objectivism and religious subjectivism are important signs of a crisis in *culture*.

KEYWORDS: Science; Religion; Objectivism; Subjectivism; Life.

Atualmente presenciamos o acirramento de um debate crescente que contempla duas frentes. De um lado uma polêmica em torno do alcance e valor da ciência. Do outro lado, e por razões análogas, um debate em torno do papel da religião em nosso tempo. Não sem preocupação constatamos que a discussão tende a acalorar-se até se perder no extremismo estéril: de um lado, um cientificismo rasteiro de forte tendência objetivista, do outro lado um negacionismo obtuso imiscuído de fanatismo religioso. No fundo do abismo criado pelos extremos, afundam tanto a ciência, com o seu autêntico ideal de objetividade, quanto a religião enquanto expressão de uma subjetividade genuína. O prejuízo é imenso. Uma ciência que se enrijece em se tronando objetivista, perde o contato com a vida. De maneira similar, uma religião que se esconde por detrás de um subjetivismo fantástico, o faz em detrimento de uma relação lúcida para com a realidade. Assim, perde-se o melhor dos “dois mundos”, mas exatamente porque se transforma um único mundo em dois. Quer dizer: quando a objetividade e a subjetividade perdem o contato mútuo que as vitaliza, então temos um *objeto* esvaziado de sentido e um *sujeito* desprovido de realidade. A ciência então torna-se implacável em sua algidez, absurdamente técnica, desumana e alheia aos valores da vida. A religião torna-se um delírio grotesco, ora sentimentalóide, ora entorpecente, alheio às demandas do mundo real e às necessidades do outro-homem e da vida em geral.

Todavia, essas alternativas exclusivas – “ou objetivismo ou subjetivismo”, “ou cientificismo ou negacionismo” – estão longe de ser necessárias. Na verdade, como veremos, essas perspectivas extremadas não resistem a um exame crítico. A crítica mostra, de maneira bastante convincente, que o *objetivismo*, em se tratando de ciência, resulta de um equívoco no tratamento do conceito de *objetividade científica*. Igualmente, no que concerne à religião, o subjetivismo é consequência de uma compreensão equivocada da *subjetividade religiosa*. Em ambos os casos o resultado é o fundamentalismo, seja científico ou religioso.

Devemos, portanto, proceder a uma crítica à perspectiva objetivista da ciência, bem como à visão subjetivista da religião. Veremos em que sentido o objetivismo pode ser compreendido como a *contradição da objetividade consigo mesma* e como o subjetivismo, similarmente, pode ser entendido como a *contradição da subjetividade consigo mesma*. Ao final, deverá ficar claro como essas duas posturas extremas são manifestações de uma crise da *cultura* que se efetiva como *negação antrópica da vida*.

1. Ciência e objetividade: uma crítica ao objetivismo científico

Tradicionalmente a ciência foi compreendida como *conhecimento objetivo*. Por detrás dessa expressão aparentemente corriqueira se esconde um sem-número de controvérsias que vão desde a defesa intransigente de uma objetividade radical até as críticas suscitadas pela ampla variedade de argumentos antiobjetivistas. O fato é que, por mais que estejamos cientes do papel exercido pelos valores na ciência, pelas condições socioculturais e econômicas; por mais que reconheçamos a influência que a teoria exerce sobre a observação e coisas afins, somos obrigados a reconhecer o importante grau de objetividade inerente ao saber científico. A dificuldade é, naturalmente, entender o sentido dado aqui à palavra “objetividade”. Na acepção tradicional, que carrega uma série de problemas, objetividade é sinônimo de universalidade e impessoalidade, sendo a mais das vezes tributária de algum tipo de *realismo epistemológico*. Sobre a concepção tradicional de objetividade científica Cupani sugere:

Uma afirmação é “objetiva” se – e na medida em que – atinge seu objeto, vale para todos e não se prende a peculiaridades pessoais. Convém frisar que nessa concepção será tanto maior a objetividade quanto menor a subjetividade envolvida no processo de conhecimento, ou seja, quanto mais se reduza o pesquisador a uma entidade *impessoal*: qualquer indivíduo com a devida formação profissional².

Como pano de fundo dessa concepção tradicional de objetividade, está a ideia de verdade como *adaequatio rei et intellectus*, bem como o ideal de *impessoalidade*. Ainda que aceitemos tanto a tese da *adequação* quanto a da *impessoalidade*, precisamos admitir que uma adequação e uma impessoalidade absolutas não existem. A adequação nunca é absoluta porque o *intellectus* sempre modifica um pouco na *coisa*. Igualmente uma impessoalidade total não passa de uma quimera, haja vista que o fator pessoal será sempre importante em se tratando de um

² CUPANI, Alberto. *Sobre a ciência: estudos de Filosofia da Ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p. 49.

conhecimento que remete a interesses humanos. Ainda Cupani³, recordando as caras contribuição de Michael Polanyi em seu *Personal Knowledge*, lembra que a crença em uma impessoalidade absoluta do conhecimento científico implica em posturas objetivistas e cientificistas particularmente retrógradas.

Importa, neste sentido, evitar os extremos. Se por um lado não há objetividade absoluta, isso não significa que todo conhecimento científico seja radicalmente subjetivo. Na verdade, uma postura moderada parece ser aqui muito mais profícua. Defendemos a legitimidade objetiva do conhecimento científico, mas ao mesmo tempo precisamos entender a noção de “objetividade” de maneira mais inclusiva, isto é, admitindo em si os constituintes subjetivos que humanizam esse conhecimento, trazendo para a ciência os valores sempre renovados da humanidade e da vida. Quando, pelo contrário, o conhecimento objetivo é tratado de modo exclusivo, incorremos em um objetivismo estéril, quando não pernicioso.

Uma das principais referências na defesa de um conhecimento objetivo foi, sem dúvidas, Karl Popper. Como sabemos, para Popper a meta da ciência é a *verdade objetiva*⁴. Dito assim, sem mais, a tese pode soar trivial. Mas a principal contribuição de Popper aqui talvez não seja essa afirmação aparentemente comum. Importa, antes de tudo, a restrição que acompanha a “meta da ciência”: se ela visa à verdade objetiva, então lhe fica vedada a *certeza*. Por isso Popper é assertivo: “Não podemos, racionalmente, ter a certeza como meta”⁵. Para além da afirmação de uma verdade objetiva, a consequência dessa postura é clara: por mais que nos aproximemos de um conhecimento objetivo, nunca alcançaremos um saber infalível, uma certeza total. “O conhecimento científico, o saber científico é, portanto, sempre hipotético: é um *saber conjetural*”⁶. Isso significa que por mais que um conhecimento objetivo seja possível, todo *objetivismo* – que quer atribuir ao saber da ciência uma infalibilidade que ele não possui – não passa de um engano, de uma confusão entre saber científico e certeza. Detenhamo-nos um pouco mais nisso.

A ideia de Popper é amplamente conhecida: no tocante ao conhecimento humano, há *verdades* que ninguém é capaz de assegurar como *certezas*. Existe sempre a possibilidade de uma falha subjacente. Trata-se de uma intuição marcadamente socrática e que Popper faz remontar até Xenofonte⁷. Segundo essa postura, a assunção da ignorância é um reconhecimento epistemológico fundamental. Trata-se, em termos científicos, de assumir

³ CUPANI, Alberto. *Sobre a ciência: estudos de Filosofia da Ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p. 49.

⁴ POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo: Martins, 2006.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ *Id.*

⁷ Cf. *Ibid.*

a falibilidade do conhecimento objetivo. Ora, esse reconhecimento já é uma crítica contundente à postura *objetivista* e, como tal, tem óbvias implicações *éticas*. Popper elenca três princípios epistemológicos que, ao mesmo tempo, são princípios éticos:

1. O princípio da falibilidade: talvez eu esteja errado e talvez você esteja certo. Mas nós dois também podemos estar errados. 2. O princípio da discussão racional: podemos tentar ponderar, da maneira mais impessoal possível, nossos motivos em favor de e contra uma determinada teoria criticável. 3. O princípio da aproximação da verdade: mediante uma discussão objetiva, aproximamo-nos cada vez mais da verdade – e alcançamos uma compreensão melhor – mesmo que não cheguemos a um acordo⁸.

Esses princípios implicam obviamente em uma visão *inclusiva* da objetividade. O papel da intersubjetividade é crucial aqui, bem como a percepção da atividade racional moderadora. Assumindo que o meu conhecimento é falível e que posso estar errado, sou capaz de discutir racionalmente e de maneira mais ou menos imparcial com o meu interlocutor de modo que a nossa discussão traga algum ganho para a nossa compreensão [sempre falível] da verdade. Com isso, fica sugerido de maneira bastante evidente que devemos lidar com o nosso conhecimento de modo essencialmente *não-autoritário, não-dogmático*. O conhecimento incerto não pode atingir um grau de certeza tal que me obrigue a endossá-lo de maneira acrítica ou que me leve a impô-lo aos demais. Além disso, se admito a falibilidade do meu conhecimento, sou capaz de conviver com os erros e tirar daí impulsos importantes para o progresso da minha ciência.

Essa perspectiva de Popper já é bastante conhecida e não pretendemos aqui avaliar os seus méritos e/ou deméritos, o que nos levaria longe demais. Gostaríamos antes de chamar a atenção para um ponto em especial. Na base da argumentação que seguimos aqui está uma distinção sutil e que nos parece muito importante: a distinção entre *verdade objetiva* e *certeza subjetiva*. A verdade objetiva, pala falar em termos tradicionais, é a correspondência (que nunca é perfeita) entre um enunciado e os fatos⁹. Nosso enunciado pode corresponder a um fato tão evidente que podemos ter aí um grau muito elevado de certeza. Por exemplo: “o dia hoje está ensolarado”. Trata-se de uma verdade objetiva caso de fato o dia seja de sol. Por isso Popper diz que quem conhece algo *com certeza* conhece a verdade objetiva. Mas completa que muitas vezes – talvez a maioria das vezes – conjecturamos algo sem conhecer isso com *certeza*. Mesmo que nossa hipótese seja

⁸ POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo: Martins, 2006, p. 257.

⁹ *Ibid.*, p. 252.

verdadeira, muitas vezes não somos capazes de ter certeza em relação a isso. Em suma, há *verdades objetivas* que ninguém é capaz de assegurar como *certezas*.

Importa frisar aqui exatamente a distinção entre verdade objetiva e certeza subjetiva. O conhecimento científico, como vimos, pode ter a verdade objetiva como meta (não avaliamos aqui esse mérito), mas não a certeza. Mais ainda, a *certeza* é, por assim dizer, uma grandeza *subjetiva*. Há confusão na ciência quando um conhecimento objetivo qualquer é tratado como *certeza peremptória*. Essa já é uma primeira definição de objetivismo: *a atribuição de um determinado valor subjetivo a um objeto do conhecimento científico*. Esse valor subjetivo é a *certeza*. O objetivista é aquele que toma um saber falível e conjectural por certeza peremptória. Isso significa que um dado conhecimento científico – que em alguma medida é objetivo e, como tal, conjectural – é tratado como *certeza subjetiva*. Se for assim, então o que condiciona a postura objetivista é exatamente um excesso ilegítimo de subjetividade reprimida, inconfessa. Com efeito, quando concebo um saber objetivo – que, enquanto tal, carrega um importante grau de incerteza – como uma certeza terminante, então na verdade estou adicionando ao meu saber a infalibilidade da *crença*. Mas uma *crença*, como se sabe, é uma realidade eminentemente subjetiva, de modo que o objetivismo é, na verdade, uma crença infundada, digamos assim: uma crendice.

A conclusão é irônica: o objetivismo é fruto da falta de objetividade no tratamento do conhecimento científico. Quando permito que uma crença subjetiva radical (neste caso, a *certeza*) interfira na minha relação para com determinado conhecimento objetivo, então abandono a objetividade sadia, inclusiva, e incorro na postura objetivista. Com outras palavras, a crença exagerada na objetividade, sua absolutização, é na verdade a sua negação. E a negação da objetividade não é a subjetividade *strictu sensu*, mas o objetivismo. Em suma, quando pretendo excluir do conhecimento objetivo os seus graus de falibilidade; quando visio já não à verdade possível, ainda que parcial, mas sim à certeza infalível, à verdade total, então elimino a objetividade real e dou lugar à quimera do objetivismo.

O mecanismo que está por trás desse tipo de postura fundamentalista é semelhante à *repressão*. Todo conhecimento objetivo carrega certo grau de subjetividade. Reconhecer com franqueza os constituintes subjetivos da objetividade é o caminho mais seguro. No caso da ciência, importa reconhecer o papel determinante dos valores humanos, dos condicionantes pessoais, dos anseios da comunidade, da relação intersubjetiva dos pares, e assim por diante. Isso é encarar conscientemente o elemento subjetivo para poder

controlá-lo quando assim se fizer necessário. Desta forma procede a objetividade que qualificamos de *inclusiva*. Uma objetividade exclusiva já não é objetividade, mas objetivismo. Este se baseia exatamente na “repressão” daqueles constituintes subjetivos inerentes ao conhecimento científico. Tendo em vista um conhecimento demasiado puro, alheio a toda e qualquer pessoalidade e a toda interferência de valores humanos, o objetivista é incapaz de lidar de maneira franca com os conteúdos subjetivos do seu conhecimento. A consequência é forçosa: toda a dimensão subjetiva “reprimida”, “negada”, retorna concentrada na forma da crença subjetiva na infalibilidade do conhecimento objetivo. Na prática significa que o cientista, ao tentar eliminar os conteúdos subjetivos espontâneos de seu conhecimento, acaba ironicamente sendo vítima de uma crença subjetiva muito mais forte: a crença de que o seu conhecimento é absolutamente objetivo e terminante.

Existe uma frase de Jules Lequier que expressa isso de maneira lapidar: “quando alguém crê com a fé mais inabalável que possui a verdade, deve saber que crê, e não crer que sabe”¹⁰. É essa a confusão objetivista: confundir a *crença* numa suposta certeza apodítica do conhecimento objetivo com um *saber*. A postura correta seria aquela que “dá a César o que é de César”, quer dizer, que é capaz de reconhecer, de um lado, que toda objetividade guarda certo grau de *incerteza* e, do outro, que determinados graus de *certeza* são eminentemente subjetivos.

Algumas consequências devem então ser extraídas dessa ideia. A primeira delas diz respeito à compreensão axiológica da objetividade. Uma vez que tenta se proteger dos constituintes subjetivos do conhecimento científico, o objetivismo acaba tendendo à defesa intransigente da neutralidade axiológica da ciência, ou seja, à ideia de uma ciência “pura”, livre de valores. Mas o caráter “situado” da prática científica é, atualmente, difícil de ser negado. Não apenas a atividade científica é uma tarefa que exige “juízos de valor”, mas, enquanto conhecimento situado, a constituição axiológica do conhecimento científico é mesmo desejável. Isso significa, na prática, que o próprio âmbito epistemológico deve ser francamente defrontado com os seus conteúdos axiológicos. Se assim não o for, os valores exercerão uma influência “cega” sobre a objetividade, quer dizer, estaremos procedendo a partir de valores tácitos que determinam sub-repticiamente a nossa atividade epistemológica, sem que o saibamos. É exatamente este o caso do objetivismo: porque não quer defrontar-se francamente com os valores inerentes à

¹⁰ COMTE-SPONVILLE. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 60.

atividade científica, acaba sofrendo a pressão tácita de um valor altamente engajador que determina, sem que se saiba, o teor dogmático de sua abordagem.

A segunda consequência deriva diretamente da primeira. Uma vez que o objetivismo “reprime” a expressão real dos valores subjetivos valendo-se de um valor subjetivo disfarçado, implícito, mas atuante, o reconhecimento daqueles constituintes subjetivos espontâneos fica ainda mais dificultado. Assim ficamos presos a um círculo vicioso cuja consequência evidente é o fundamentalismo científico. Credo na *certeza peremptória* de meu conhecimento objetivo, desprezo os seus constituintes subjetivos; mas desprezando-os sou levado exatamente a me fixar numa determinação subjetiva ainda mais forte, a saber, a própria crença na certeza peremptória. Esse é o círculo vicioso que, como tal, vicia a atividade científica afastando-a da objetividade moderada e fazendo-a incorrer no extremo do objetivismo.

Sendo assim, caso nos permitamos uma formulação mais direta, diríamos que *o objetivismo é a contradição da objetividade consigo mesma*, sua autonegação. Objetivismo é objetividade desesperada.

A razão disso deve agora ficar mais evidente. A objetividade *nunca é pura*, para lembrarmos a expressão de Steven Shapin¹¹. Quer dizer que assumir a objetividade real implica em afirmar os graus de subjetividade a ela inerentes. Isso é ser de fato objetivo. Consigo sê-lo apenas quando sou capaz de lidar com todos os conteúdos não-objetivos do meu conhecimento. Esse é um reconhecimento que nos parece crucial. A objetividade, compreendida de maneira exclusiva ou exclusivista, não existe, é uma ilusão. O que existe é na verdade uma objetividade que se mistura essencialmente com conteúdos subjetivos, tais como desejos e valores. Quando a objetividade quer ser o que não é, ou seja, quando quer ser *objetividade pura*, então entra em contradição com sua própria realidade. Essa contradição, como acabamos de afirmar, é o *objetivismo*. Consiste, em outras palavras, numa objetividade que desespera de sua própria verdade, que quer ser o que não é, que anseia por uma pureza irreal e estéril.

Um das principais consequências de uma postura extrema como essa é a clivagem entre ciência e vida. O objetivismo cria uma ciência “fria”, impessoal, desenraizada, oca, alheia aos valores humanos e às demandas da vida. Uma ciência objetivista é uma ciência

¹¹ Referimo-nos à obra: SHAPIN, Steven. *Nunca Pura: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade*. Tradução de Erick Ramalho, Belo Horizonte, MG: Fino Traço; Campina Grande, PB: EDUEPB, 2013.

para máquinas, para seres não-pessoais, desprovidos de personalidade, de anseios, de necessidades, de afetividade, numa palavra, de subjetividade. É também uma ciência reificada, reduzida a processos exclusivamente quantitativos e técnicos. Como tal, fica sujeita a toda sorte de manipulação mercadológica e passa a estruturar-se já não como ciência, mas como uma *tecnociência comercialmente orientada*¹². A inconveniência de uma visão deste tipo parece óbvia. Uma clivagem entre ciência e vida conduz diretamente à barbárie – ainda que se trate de uma barbárie “high-tech”.

Dito isso, passemos à segunda parte do nosso trabalho. Veremos como os excessos do objetivismo científico, que trazem sérias implicações para o modo como fazemos ciência, encontra um paralelo desconcertante no *subjetivismo religioso*. A semelhança não é obra do acaso. Na verdade, o subjetivismo religioso e objetivismo científico rompem os limites tênues que demarcam ciência e religião. Como veremos em nossa conclusão, assim como o objetivismo científico tende a comportar-se como “religião” (as aspas são imprescindíveis aqui!) igualmente o subjetivismo religioso vale-se de um procedimento análogo ao da “ciência”. Dito de maneira polêmica: assim como o objetivista científico assume o caráter de um religioso fanático, o subjetivista religioso se assemelha a um cientista fundamentalista.

2. Religião e subjetividade: uma crítica ao subjetivismo religioso

Desde há muito, um dos principais líderes religiosos da atualidade, o Dalai-lama, vem defendendo uma visão ética que já não seja tributária de concepções religiosas. A lucidez de sua posição aplica-se de maneira bastante coerente aos dilemas do mundo secular em que vivemos. Para o Dalai-lama, “mais fundamental que a religião é a nossa espiritualidade intrinsecamente humana”¹³. Trata-se da natureza intrinsecamente amorosa e compassiva que garante a nossa existência e que, como tal, deve ser a essência das religiões, e não o contrário.

Estou convencido de que as pessoas podem passar sem religião, mas não sem valores interiores, não sem ética. A diferença entre ética e religião é semelhante à diferença entre a água e o chá. A ética e os valores interiores que se baseiam em um contexto

¹² A expressão é de Hugh Lacey. No trabalho *Tecnociência comercialmente orientada ou investigação multiestratégica?* Lacey parte da identificação de duas abordagens que podem ser tomadas como formas de dar continuidade às realizações positivas da tradição científica moderna, quais sejam: a tecnociência comercialmente orientada (TC) e a pesquisa multiestratégica (P-ME). Lacey mostra então como a *investigação multiestratégica* fornece não apenas uma crítica pertinente à TC, mas também uma alternativa positiva e viável (LACEY, Hugh. *Tecnociência comercialmente orientada ou investigação multiestratégica?* *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 669-695, 2014).

¹³ ALT, Franz. *El llamamiento del Dalái lama al mundo*. Benevento Publishing, 2015, p. 9.

religioso são como o chá. O chá que bebemos é composto em grande parte de água, mas contém, além disso, outros ingredientes: folhas de chá, especiarias, talvez algum açúcar e, ao menos no Tibete, uma pitada de sal; e isso faz com que tenha mais substância e seja mais duradouro, algo que queremos tomar todos os dias. Mas, independentemente de como se prepare o chá, seu principal componente será sempre a água. Sem chá podemos viver, mas não sem água. Do mesmo modo, nascemos sem uma religião, mas não sem a necessidade básica de compaixão; nem sem a necessidade básica de água¹⁴.

O que o Dalai-lama está sugerindo com essa imagem significativa é, dentre outras coisas, que a crença em determinados “objetos” de culto, de adoração e reverência não deve nunca sobrepujar a dimensão ética *comum* à humanidade. Traduzido em termos mais genéricos: a fé – compreendida como crença religiosa, não como experiência existencial singular – não deve elevar-se acima da ética – entendida não como um elenco de regras e leis morais, mas como a consciência genuína da unidade do gênero humano e do nosso pertencimento à Vida. Ora, o Dalai-lama não sugere isso de maneira leviana. O que ele percebe, na verdade, é que a fé, no sentido acima mencionado, tem uma forte tendência a cristalizar-se e absolutizar-se, a ponto de a compaixão e o amor – que formam o núcleo daquilo que é chamado aqui de “ética” – serem marginalizados, quando não renegados.

O que está sendo então sugerido é que a fé religiosa não é a “água”, mas um “chá”. E não apenas isso. A fé corre sempre o risco de querer ocupar o lugar da água, isto é, de querer elevar-se acima das relações amorosas e compassivas entre homem e homem e entre homem e vida. Suscintamente diríamos: a fé é o chá, o amor, a água. Uma fé que não se sabe “chá” extraviou-se, tornou-se veneno.

Essa fé religiosa fechada em si mesma, absolutizada, é a marca daquilo que chamamos aqui de *subjetivismo religioso*. Na prática o que temos é uma subjetividade encantada com a sua própria imagem, uma subjetividade narcisista, vítima do seu próprio endeusamento.

Para compreendermos o que está em jogo aqui, partamos de um dos esforços mais originais de compreensão da relação entre religião e subjetividade. Referimo-nos aos trabalhos realizados por Ludwig Feuerbach em meados do século XIX. Imbuído de um raro senso de clareza e de uma ousadia cuja consequência então foi o ostracismo acadêmico, Feuerbach foi capaz de dilucidar a complexa trama que articula subjetividade e experiência religiosa. Infelizmente, as contribuições do seu pensamento foram muitas vezes reduzidas aos rótulos fáceis do “ateísmo” e do “materialismo”. Mas reduzir um

¹⁴ ALT, Franz. *El llamamiento del Dalái lama al mundo*. Benevento Publishing, 2015, p. 9.

esforço genuíno a determinados epítetos pode ser perigoso. Um olhar mais criterioso notará, sem maiores dificuldades, que uma das principais contribuições desse autor diz respeito ao papel desempenhado pelo *desejo subjetivo* e pelo *sentimento* na dinâmica religiosa. Associado a isso está a profícua delimitação entre os âmbitos religioso e teológico, reservando apenas ao primeiro o status de autenticidade. Como esclarece Serrão:

O núcleo propriamente originário e gerador da religião encontrar-se-á na dimensão da fé verdadeira, uma peculiar atitude que irrompe do sentimento e é levada a produzir aquele conjunto de representações que formam o universo da transcendência. É unicamente essa atitude afectiva, irredutível a qualquer um dos planos histórico, institucional, dogmático e teológico, que pode definir a religião verdadeira, a *fé viva*, pois “onde uma crença é uma verdade e não meramente uma fantasia, aí ela é [...] uma verdade *prática, viva*”. Pelo contrário, “quando a religião já não satisfaz o homem com as representações e relações que lhe são próprias, aí já não existe. A religião *basta-se a si mesma* e só há religião onde ela se basta a si mesma, onde é sagrada em si mesma e está satisfeita consigo mesma”¹⁵.

Para Feuerbach, a religião é de natureza eminentemente subjetiva. Mas a subjetividade religiosa mantém um vínculo estreito com a vida, desde um ponto de vista concreto e prático. “O fim da religião é o bem-estar, a salvação, a bem-aventurança do homem, e a relação do homem para com Deus não é senão a relação dele para com a sua salvação”¹⁶. Ora, se esse núcleo subjetivo é motivado pelos anseios e sentimentos humanos, então a religião é, desde sempre, potencialmente excessiva, isto é, envolve um impulso de ultrapassamento ou de extrapolação da realidade e do conhecimento objetivo dado. Nos termos de Feuerbach, a religião funda-se em *imagens* e estas, por sua vez, em desejos e necessidades subjetivas. Quer dizer que o fenômeno religioso pode ser caracterizado como um tipo de objetivação de conteúdos subjetivos. Desejos e anseios adquirem o caráter de realidades objetivas, independentes do sujeito. Mas o fato é que essas projeções ou exteriorizações de conteúdos subjetivos estão lastreadas na realidade. Por isso a religião não é uma criação do arbítrio humano, mas uma necessidade vital, uma expressão genuína da vida. Essa é uma das principais intuições de Feuerbach: que as *imagens* da religião são uma forma elementar do ser humano concreto lidar com a natureza, consigo

¹⁵ SERRÃO, Adriana V. *A Humanidade da Razão*. Braga: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a ciência e a tecnologia, 1999, p. 58. As aspas referem-se a Feuerbach, citado aqui por Serrão.

¹⁶ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 225.

mesmo e com a vida. Por isso as expressões religiosas estão essencialmente entranhadas na cultura dos povos, assim como a arte.

Mas isso não é tudo. Uma distinção feita por Feuerbach já em *A Essência do Cristianismo* parece-nos muito profícua no que concerne à compreensão dos dilemas da religião em nosso tempo. Referimo-nos à diferença entre fé e amor tal como apresentada no último capítulo da obra mencionada. O sentido dessa distinção, a nosso ver, está na base, por exemplo, daquela proposta do Dalai-lama – guardadas as devidas proporções. Pois bem, o que Feuerbach nos mostra é que os conceitos de fé¹⁷ e de amor, vistos sob o ponto de vista de sua especificidade, são contraditórios. Essa oposição se baseia na tendência natural da fé em particularizar-se e em adquirir um valor alheio aos valores mais genéricos da comunidade humana. Com outras palavras, na fé religiosa existe uma tendência à autoafirmação que pode ir longe demais, isto é, que pode se dar em detrimento amor inter-humano. Vejamos como Feuerbach descreve essa oposição:

Deus é a essência humana, mas é *sabido como uma essência diferente*. O amor é o que revela o fundamento, a essência oculta da religião, mas a fé o que constitui a sua forma consciente. O amor identifica o homem com Deus, Deus com o homem e, por isso, o homem com o homem; a fé separa Deus do homem e, por isso, o homem do homem; Deus não é senão o místico conceito genérico da Humanidade, por isso a separação entre Deus e o homem é a separação entre o homem e o homem, a dissolução do vínculo comunitário. Pela fé, a religião entra em contradição com a eticidade, com a razão, com o sentido simples e humano da verdade; mas, pelo amor, ela volta a opor-se a esta contradição. A fé isola Deus, faz dele um ser *particular diferente*, o amor universaliza, faz de Deus um ser *comum*, cujo amor coincide com o amor pelo homem. A fé cinde o homem no *interior, consigo mesmo*, e, por consequência, também no exterior; mas é o amor que sara as feridas que a fé provoca no coração do homem. A fé transforma a fé no seu Deus numa *lei*; o amor é *liberdade*, e nem sequer condena o ateu, porque ele próprio é ateu, pois nega, embora nem sempre teoricamente, mas pelo menos na prática, a existência de um Deus particular oposto ao homem. O amor tem Deus *em si*, a fé *fora de si*; ela torna Deus estranho ao homem, faz dele um *objecto exterior*¹⁸.

¹⁷ “Fé” compreendida como crença, não como confiança pessoal. Essa distinção é importante para evitar mal-entendidos. Em seu *Zwei Glaubeweisen* (Dois tipos de fé) Martin Buber destaca a importância dessa diferença a partir das noções de “fé” como *emunah* e *pistis* (hebraico e grego, respectivamente) (BUBER, Martin. *Two types of Faith*. New York: The MacMillan Company, 1951). Feuerbach não faz essa distinção com clareza, o que pode gerar alguma confusão. A distinção de Buber está centrada, de um lado, na ideia de “fé” compreendida como confiança e, do outro, de “fé” compreendida como o reconhecimento e aceitação [de uma verdade]: “A relação de confiança depende de um estado de contato, um contato de todo o meu ser com aquele em quem confio, a relação de reconhecimento depende de um ato de aceitação, uma aceitação, com todo o meu ser, daquilo que reconheço sendo verdadeiro. [...] O contato na confiança leva naturalmente à aceitação do que procede daquele em quem eu confio. A aceitação da verdade por mim reconhecida pode levar ao contato com aquele que ela proclama. Mas, no primeiro caso, é o contato existente que é primário, no segundo, é a aceitação realizada” (BUBER, Martin. *Two types of Faith*. New York: The MacMillan Company, 1951, p. 8).

¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 301-302.

Essa perspectiva pode causar algum estranhamento quando não entendemos que Feuerbach está se referindo à fé e ao amor em suas especificidades. Ocorre, todavia, como a citação já deixa antever, que o amor exerce uma força de assimilação que reúne ou religa o que a fé separa. Isso significa, na prática, que a fé pode ser “salva” pelo amor – e não apenas “pode”, na verdade “deve” constantemente sê-lo. Se assim não o for, a fé tenderá espontaneamente a tornar-se um *credo* totalmente exterior, uma crença vazia, a expressão de uma subjetividade que se exteriorizou numa objetividade qualquer e já não é capaz de retornar à sua própria verdade. Por isso Feuerbach afirma que a fé religiosa está “*presa em si mesma*”¹⁹. Com isso sugere que a fé, entregue a si mesma, implica na restrição de uma subjetividade que se projeta para fora de si e *prende-se* exatamente a essa sua representação exterior, objetiva. Por isso, no final na citação acima lemos que a fé torna uma realidade interior em *objeto exterior*. Ora, se o amor não acode, trazendo a relação novamente para o interior, então o homem se perde na exterioridade vazia. Quer dizer que, sem o amor, a fé religiosa entra em contradição com a *eticidade*, com o sentido mais profundo da ação humana, com a “realidade *subjetiva* do gênero”, com a essência inter-humana e intersubjetiva que é o núcleo de toda individualidade. Digamos assim: sem o concurso do amor, a fé torna-se partidária, intolerante, dogmática, fanática finalmente. É por isso que se exige que a fé religiosa esteja imbuída de uma orientação amorosa. “Tu crês que Deus é um – fazes bem. Também os demônios creem e tremem” (Tg 2,19). Feuerbach expressa isso assim:

Uma fé que não faz nada de bom, que não se afirma pelo amor, não é fé verdadeira nem viva. Mas esta *limitação não* provém da *própria fé*. É o poder do amor, independente da fé, que lhe dá leis; pois a *qualidade moral* torna-se aqui o critério da autenticidade da fé, e a *verdade da fé* torna-se *dependente* da *verdade ética* – uma relação que todavia contradiz a fé²⁰.

Trazer para o âmbito da fé religiosa o princípio da eticidade – não no sentido de uma moral individual ou grupal, mas de uma ação orientada pela consciência da unidade do gênero humano – é reconduzir a subjetividade até a sua origem. Com efeito, a fé religiosa abandonada a si mesma é a manifestação de uma subjetividade egológica e monológica. É isso que chamamos aqui que *subjetivismo religioso*. O *subjetivismo religioso* é a exacerbação do caráter particular e exclusivo da fé religiosa. Aí, a subjetividade nega a sua dimensão originária, a saber: a *intersubjetividade*. E esta é, note-se bem, uma tese que

¹⁹ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 304.

²⁰ *Ibid.*, p. 317.

remonta a Feuerbach, mas que funda, por exemplo, o *princípio dialógico*. Trata-se da ideia de que a relação inter-humana, o diálogo, a intersubjetividade é a raiz ou a essência da subjetividade, e não o contrário. De sorte que uma subjetividade fechada em si mesma, incapaz de *relação*, de *mutualidade* e de *comunidade*; uma subjetividade que não é capaz de se relacionar de maneira originária com a alteridade – que é incapaz de amar o outro homem pelo que ele tem de *outro* e de *homem*, de maneira genuína, não derivada – é uma subjetividade que entrou em contradição consigo mesma, que renegou sua natureza dialógica e fixou-se na ilusão monológica.

Agora somos capazes de entender melhor a ideia de que a fé religiosa é o chá, mas o amor, a água. O conteúdo de toda fé religiosa precisa ser sempre o amor, o evento inter-humano, “a realização da unidade do gênero pela intenção [ética]”²¹. Caso contrário, temos uma fé vazia, desprovida de conteúdo genuíno. Mas uma fé vazia precisa ser preenchida de algum modo, validada, justificada de alguma maneira. É aí que entra em curso a sanha pela prova, pela demonstração; a busca pela confiabilidade objetiva, o delírio apologético e assim por diante. Quando o amor não dota a fé religiosa de sentido autêntico, então o homem busca desesperadamente legitimá-la com toda sorte de estratégias teológicas, filosóficas, científicas, etc. Temos então uma “fé objetiva”, uma anomalia que não faz justiça nem à fé nem ao conhecimento objetivo. Em seguida apresentaremos um excursão sobre essa tentativa de justificação da fé por meio da prova objetiva. Trata-se de uma característica inerente ao *subjetivismo religioso*. Quando a fé religiosa se afasta do amor – que a dota de sentido desde a experiência da intersubjetividade originária – passa a procurar uma legitimação na objetividade. Mais uma vez o que se dá aqui é a contradição da subjetividade consigo mesma (*subjetivismo*). Vejamos.

Em uma obra de 1846²², Johannes Climacus, um dos pseudônimos cunhados por Kierkegaard, propõe uma definição de fé que nos parece elucidativa. Ali podemos ler o seguinte: a fé é a “incerteza objetiva sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade”²³. A afirmação, como podemos notar, é estrategicamente elaborada para dar ênfase à expressão “incerteza objetiva”. O que está sendo sugerido é que toda fé

²¹ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 326.

²² Trata-se do *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas*.

²³ KIERKEGAARD, Soren. *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 215.

guarda um grau muito importante de incerteza – e é isso, primeiramente, que a define. Assim como o conhecimento objetivo, sendo falível, não consegue – e nem mesmo deve pretender – alcançar uma *certeza* final, a fé não consegue – e nem deve pretender – alcançar um conhecimento objetivo final (uma certeza objetiva). Quer dizer, em outros termos, que a certeza da fé não pode querer ultrapassar os limites da subjetividade em se tornando objetiva. Uma fé que se tornou objetiva perdeu o seu caráter próprio, passou de certeza subjetiva a conhecimento objetivo. Ora, esse extravio, como vimos acima, acontece quando a fé religiosa já não é capaz de abrir-se para o amor. A sanha pela objetividade é a tentativa desesperada de uma subjetividade que quer encontrar o seu sentido fora de si, no “ali fora” do *objeto*, e já não no “aqui dentro” da subjetividade amorosa, livre, aberta para a alteridade.

Como vimos na primeira seção deste trabalho, incorremos em objetivismo científico quando um conhecimento objetivo qualquer é tratado como *certeza peremptória*. Uma *certeza* deste tipo, quando aplicada ao conhecimento científico, é na verdade uma *crença subjetiva*. E aí está a ironia por trás do objetivismo.

De modo similar, uma fé religiosa que perdeu de vista a eticidade acaba ingressando na “corrida” objetiva, no afã pela prova. O encapsulamento da subjetividade fixada em suas representações, que já não é capaz de retornar à sua origem, à intersubjetividade – retorno esse promovido pelo amor – acaba implicando em uma busca desesperada pela confiabilidade objetiva. E esta é a ironia por trás do subjetivismo. A subjetividade fechada em si mesma acaba valendo-se da objetividade para justificar seus próprios conteúdos subjetivos. Por isso dizemos que o *subjetivismo* é a contradição da subjetividade consigo mesma.

Vejam o procedimento de um cientista pensado *à la* Popper. Ele faz uma conjectura sobre um estado de coisas e ao mesmo tempo precisa assumir uma atitude crítica em relação à certeza dessa conjectura. O que isso quer dizer? Que ele, em certa medida, deve desconfiar de sua conjectura, tanto mais quanto mais ela quiser se apresentar para ele como uma certeza. Ele não deve buscar a *certeza*, mas a aproximação objetiva.

Com o religioso deve acontecer o mesmo, mas em sentido inverso. Ele tem uma certeza subjetiva (uma fé), mas ao mesmo tempo precisa estar sempre atento ao assédio da objetividade, isto é, precisa constantemente combater a confiabilidade objetiva que quer transformar a sua crença em um conhecimento objetivo. Ele não deve buscar a garantia objetiva, mas antes reforçar a sua certeza através da manutenção da incerteza objetiva. Por exemplo: uma pessoa que tem fé em seu deus deve sustentar constantemente o estado

subjetivo de sua crença, ou seja, precisa estar constantemente atenta ao risco de submeter a sua fé a razões objetivas, o que implicaria em uma subordinação de sua certeza subjetiva às garantias de um conhecimento objetivo determinado. Caso o crente confunda as esferas, isto é, caso queira que a sua fé esteja fundada em razões objetivas, então o perigo da intolerância e do fundamentalismo torna-se iminente. A razão é clara: de posse de uma suposta justificação objetiva, posso desconsiderar o único fundamento *verdadeiro* da fé, qual seja, o amor. É por isso que a busca por razões objetivas que sustentem uma fé religiosa é um importante indício da falta de eticidade subjacente a essa crença.

Em suma, o religioso tenta fundar a sua fé em razões objetivas sempre que perde de vista o verdadeiro fundamento possível de toda fé religiosa, a saber: o amor. Ora, na medida em que pretendo basear a minha fé sobre razões objetivas, eu incorro em *fundamentalismo*. O fundamentalista religioso, com efeito, é aquele que tenta *fundar* a sua fé já não no amor, mas em elementos da ordem objetiva, tais como argumentos teóricos, provas históricas, demonstrações científicas, etc. Quer dizer que o fundamentalista quer apoiar a sua certeza subjetiva em um “fundamento” que, por princípio, não pode suportar essa certeza. Suas razões objetivas em favor de sua fé manifestam uma óbvia contradição. Quanto mais razões objetivas ele emprega para sustentar a sua certeza, mais ele prova a fraqueza de sua certeza, o vazio de sua fé. O fundamentalista que, finalmente, eliminou completamente a *incerteza objetiva* – que alcançou a confiabilidade objetiva, que *provou* a verdade de sua fé a partir de razões objetivas – eliminou também com isso a possibilidade da fé genuína, isto é, da fé cujo valor subjacente é o amor. É, rigorosamente, um descrente.

Aí existe uma inconsistência evidente. O que o fundamentalista quer é provar objetivamente uma certeza *sui generis*, isto é, a certeza da fé. Ora, provar objetivamente uma certeza como esta – que se caracteriza essencialmente pela falta de lastro objetivo – é uma contradição de termos. Fé é, por definição, aquilo que dispensa provas objetivas. Com outras palavras, na tentativa de provar objetivamente a sua fé, o fundamentalista prova que não possui uma fé genuína, fundada na realização da eticidade pelo amor, mas uma fé morta. Isso mostra que a essência do fundamentalismo é a descrença disfarçada, uma descrença inconfessa, podemos dizer, uma descrença reprimida. Ele crê em sua religião, mas não crê no amor – que é mais originário do que qualquer religião. É um crente em termos exteriores, mas incrédulo na raiz.

Essa ausência de certeza interior – que nasce da ausência de amor – acaba demandando da exterioridade uma confirmação impossível e cada vez mais desesperada. Talvez o

primeiro movimento dessa corrida desesperada pela prova e pela confiabilidade objetiva seja o que poderíamos chamar de *apologismo*, isto é, a redução de toda experiência religiosa à defesa discursiva da fé²⁴. O apologista reduz todo o conteúdo de sua crença à defesa objetiva de sua doutrina. Quanto mais é capaz de provar para si mesmo e para os demais que a sua crença é objetivamente certa, mais disfarçada está a sua descrença tanto para si, quanto para outrem. O apologismo então evolui para o *proselitismo*, isto é, a redução sumária de toda fé religiosa ao esforço por fazer adeptos. Para o proselitista, a adesão de outras pessoas à doutrina por ele advogada é fonte de confirmação objetiva da suposta verdade de sua fé. Quanto mais é capaz de fazer prosélitos, mais dissimulada está a sua descrença, para si e para os demais. O proselitismo desesperado leva à imposição da doutrina através de instrumentos de coerção. Neste caso, a adesão forçada é, novamente, uma suposta confirmação da fé, desta vez por via do poder de imposição. O fato de o “poder” estar do meu lado provaria objetivamente a verdade da minha fé. Finalmente a imposição violenta dá lugar à eliminação, também violenta, dos outros cultos e crenças. Já não se quer fazer adeptos através da força, mas eliminar toda forma de alteridade cuja existência depõe contra a “verdade absoluta” da minha “fé”. Este último e mais extremo movimento é a confirmação definitiva da ausência de amor no âmbito da fé religiosa. Há tão pouca consistência interior que a simples presença da diferença, da alteridade, torna-se afrontosa, ou seja, parece ameaçar o disfarce da descrença e do desamor. A “guerra santa” é o extremo do subjetivismo religioso. Aí já não existe lugar para o primado da intersubjetividade; perdeu-se a dimensão de união do gênero humano sustentada pelo amor. A subjetividade fechou-se em suas representações limitadas, deixou-se reduzir à exterioridade de um *objeto* narcísico, isto é, um objeto que não admite qualquer “outridade”, um objeto que não passa de sua própria expressão espelhada. Como vimos, só o amor pode libertar a subjetividade dessa prisão em que ela se meteu. Só o amor pode reorientá-la para a intersubjetividade e para as relações inter-humanas. Apenas então a fé religiosa pode vir a ser um “chá” benéfico, e não um veneno. É a água do amor que garante a sua potabilidade. Talvez seja essa a mensagem que o Dalai-lama tentou transmitir quando disse estar convencido de que “as pessoas podem passar sem religião, mas não sem valores interiores, não sem ética”, em suma, não sem amor.

²⁴ Vale salientar que nem toda atitude apologética degradingola em apologismo.

Conclusão

Ciência e religião se tocam então em um ponto crucial. Uma ciência objetivista comporta-se como uma “religião”; uma religião subjetivista comporta-se como uma “ciência”. Mas ciência não é religião – e por isso o objetivismo é, por assim dizer, uma “má religião”, uma fraude. E religião não é ciência – de modo que o subjetivismo é, bem entendido, uma “má ciência”, outra fraude. Do que precisamos? De uma ciência que seja ciência e de uma religião que seja religião. No primeiro caso, necessitamos de uma ciência que assuma o ideal de objetividade, mas de maneira *inclusiva*, admitindo os constituintes subjetivos inerentes a todo conhecimento objetivo que se queira assumir como *humano*. No segundo caso, precisamos de uma religião que se abra constante e renovadamente para a eticidade, para a relação inter-humana, para a comunidade da vida, para o núcleo intersubjetivo inerente a toda subjetividade, numa palavra, para o amor.

Vimos que uma ciência objetivista torna-se desumana, fria, exclusivamente técnica, alheia aos valores humanos e às demandas da vida. Não é diferente com uma religião subjetivista. A clivagem entre *ciência* e *vida* – resultante do objetivismo – encontra aqui um paralelo na clivagem entre *fé* e *vida*. Uma fé religiosa alheia à eticidade também perdeu o contato com o humano, perdeu o senso de realidade, de urgência e de prioridade.

Sendo assim, esses fenômenos parecem apontar para um mesmo problema de raiz. Não é por mero acaso que uma ciência objetivista sempre convive com a contrapartida de uma religião subjetivista e vice-versa. Não é por acidente que, a título de exemplo, uma postura cientificista sempre irrompe paralelamente à eclosão de discursos religiosos retrógrados e negacionistas. A contiguidade desses fenômenos não é fruto de uma simples coincidência. Ciência e religião são, ao lado da arte, as expressões mais enfáticas da relação do ser humano para com a Vida. Constituem, como tais, o núcleo do que chamamos de *cultura*. Não é de se estranhar que uma degeneração da ciência seja acompanhada sempre de uma equivalente perversão da religião (e o mesmo no sentido inverso). A contiguidade desses fenômenos revela, em suma, uma crise da *cultura*.

Valendo-nos de uma definição de Michel Henry, diríamos que “toda cultura é uma cultura da vida em seu duplo sentido, pois a vida constitui ao mesmo tempo o sujeito dessa cultura e o seu objeto”²⁵. Quer dizer que a *cultura* tem a sua proveniência na vida, mas ao mesmo tempo é ativa em relação à vida, isto é, é capaz de transformá-la. Uma

²⁵ HENRY, Michel. *A Barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: É Realizações, 2012, p. 25.

crise da cultura manifesta então um conflito agudo entre o ser humano e a *vida* em geral. A consequência extrema desse conflito é o que podemos chamar de *negação antrópica da vida*. Consiste na subversão da cultura ou, mais ainda, em sua corrupção. No lugar da cultura, que é sempre promotora da vida, entra em curso um complexo mecanismo de *aniquilação*.

Não podemos nos deter aqui nos meandros desse mecanismo. Cabe-nos apenas destacar que o objetivismo científico e o subjetivismo religioso são manifestações dessa *negação antrópica da vida*. Constatamos isso claramente no modo como o objetivista lida com a sua *ciência*, desarticulando-a dos valores da *vida* (seja em sua expressão natural ou social). O mesmo se verifica no modo como o subjetivista lida com a sua religião. Esvaziando-a de toda eticidade genuína – que, como tal, provém de uma relação amorosa para com a vida – ele confirma a sua oposição frente aos valores desta vida mesma.

Enfim, os fenômenos do objetivismo científico e do subjetivismo religioso são indícios importantes de uma crise da cultura que tem demandando medidas sempre mais urgentes. A destruição antrópica da natureza, a desigualdade social e a coisificação do humano pelas estruturas quantitativas “onipotentes”, são apenas alguns exemplos dos impasses que ora enfrentamos. Lutar por uma ciência e por uma religião que respondam às demandas da vida e que se orientem pelos seus valores é trabalhar por um mundo melhor.

Referências

ALT, Franz. *El llamamiento del Dalái lama al mundo*. Benevento Publishing, 2015.

BUBER, Martin. *Two types of Faith*. New York: The MacMillan Company, 1951.

COMTE-SPONVILLE. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CUPANI, Alberto. *Sobre a ciência: estudos de Filosofia da Ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HENRY, Michel. *A Barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: É Realizações, 2012.

KIERKEGAARD, Soren. *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LACEY, Hugh. Tecnociência comercialmente orientada ou investigação multiestratégica? *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 669-695, 2014.

POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo: Martins, 2006.

SERRÃO, Adriana V. *A Humanidade da Razão*. Braga: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a ciência e a tecnologia, 1999.

SHAPIN, Steven. *Nunca Pura*: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade. Tradução de Erick Ramalho, Belo Horizonte, MG: Fino Traço; Campina Grande, PB: EDUEPB, 2013.