

BERGER, Peter Ludwig. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997. 2^a ed. ampl. Resumido por JLHack da 1^a edição em inglês em janeiro/04; e da 2^a edição em português em abril/04.

Introdução à 2^a edição

Este livro elabora dois pontos:

- Relativiza os relativizadores, ao fazer o arsenal das ciências sociais, que tanto contribuíram para a perda da credibilidade da religião, voltar-se para as ideais e pessoas que desacreditavam o sobrenatural.
- Esboça sinais de transcendência na experiência cotidiana do homem, abordando indutivamente elementos desta experiência que apontam para uma realidade além da ordinária, sugerindo um programa teológico com base na antropologia filosófica.

Após 20 anos de sua primeira publicação (1969), estes dois pontos se mantêm, embora a teologia não tenha aceitado a proposta que fiz. Esta 2^a edição introduz novos capítulos (5 a 9), palestras posteriores que estão interligadas ao tema do livro.

1. A suposta morte do sobrenatural

Estudiosos da religião concordam que a sociedade atual (1969) descartou o sobrenatural (“Deus está morto”). Este termo indica uma categoria fundamental da religião, a crença de que há outra realidade que transcende a do cotidiano e a influencia. Conforme a idéia de sagrado de Otto: o “totalmente outro”.

O mundo se secularizou, até mesmo as igrejas. O sobrenatural está ausente das sociedades modernas, exceto por uma minoria cognitiva – grupo com um conhecimento diferente dos outros. Em sociologia, o termo conhecimento sempre se refere ao que é “aceito” ou “crido” como conhecimento, sem juízo de valor sobre sua veracidade. O sociólogo tem um papel de repórter.

A maioria do que conhecemos se baseia na autoridade de outros. Este conhecimento socialmente compartilhado nos dá a segurança que precisamos para viver. A minoria cognitiva fica desconfortável frente à opinião da maioria, sofre uma pressão social e psicológica para se ajustar ao meio. (Ex: antropólogo no campo). A percepção desta crise teológica se dá em níveis variados.

Dentro do protestantismo, percebe-se forte movimento desde o início do século 19 para se adaptar ao modernismo – é o liberalismo teológico que inicia com Schleiermacher (1799). Após a 1^a Guerra, houve uma tentativa de retorno à fé tradicional – a neo-ortodoxia representada por Barth (1919), ou teologia dialética (possivelmente surgiu como reação pós-guerra devido à desilusão com a cultura humana). O liberalismo se reafirmou com Tillich (correlação entre tradição cristã e verdade filosófica) e Bultmann (desmitologização – reinterpretar a mensagem bíblica sem o elemento sobrenatural aceito pelos antigos). Ambos se baseiam no existencialismo de Heidegger.

Enquanto o protestantismo se adaptou mais rapidamente à modernidade (talvez por tê-la gerado, tese de Weber), o catolicismo resistiu bem mais, só se “modernizando” após o Concílio Vaticano II [talvez pela presença contínua do mistério, do sagrado nos rituais, dos milagres]. Rapidamente chegaram a outro extremo. Também o judaísmo passa por crise semelhante, embora seja uma religião de práticas (e não tanto de crenças sistematizadas como o cristianismo). De forma idêntica, a crise atinge as religiões orientais à medida que a modernização chega em suas sociedades.

Esta tendência de secularização acompanha o desenvolvimento e é irreversível, aparentemente. Mas o que permite que a história não seja chata são as surpresas que mudam o fluxo dos acontecimentos, como o cristianismo no século 1 e a Reforma no século 16.

Manter a posição sobrenaturalista num mundo antagônico é difícil. Pode levar à formação

de guetos e ao sectarismo (grupo pequeno fechado à sociedade global e que exige forte lealdade e solidariedade de seus membros). O mundo pluralista atual não recebe bem opções sectárias e fundamentalistas.

A outra opção é a de se render, traduzindo os conceitos religiosos do mundo do além para os deste, apresentando-os como relevantes ao homem moderno. Contudo, tal opção é autodestrutiva para a religião: ateísmo cristão. Este foi o padrão adotado pelo liberalismo protestante desde a 2ª Guerra e pelo catolicismo desde o Vaticano II. Ao adaptar a mensagem do evangelho a grupos específicos modernos, surge o perigo de se repensar toda a mensagem. As modificações táticas conduzem a modificações cognitivas genuínas, tornando o desafio externo em interno. A barganha cognitiva sujeita ambos os participantes à mútua contaminação. Em um mundo secularizado, provavelmente o teólogo é que sairá perdendo na barganha. Além do mais, num mundo mutante sempre ávido por novidades, o teólogo que tenta ser relevante a um dado contexto logo se encontrará sozinho.

Contudo, por baixo do manto secular, o homem continua se apegando a crenças sobrenaturais: horóscopos, espíritos, rezas, mesmo enquanto afirma não crer em Deus. A condição humana, fragilizada pelo sofrimento e morte, exige interpretações que satisfaçam teoricamente e nos momentos de crise. Weber diz que há uma necessidade social de teodiceia. Teodiceia (literalmente, “justificativa de Deus”) se refere originalmente às teorias que explicam como o Todo-Poderoso e amoroso Deus permite sofrimento e o mal neste mundo; Weber usa o termo para qualquer explicação do sofrimento e do mal.

Teodiceias seculares falham em prover boas explicações (tal como a utopia marxista da sociedade pós-revolucionária – isto não ajuda quem está com câncer). Provavelmente permanecerão bolsões de sobrenaturalismo em meio ao secularismo geral. “...podem ser novos agrupamentos, locais possíveis para a redescoberta do sobrenatural... [Eles] terão de se organizar em formas sociais mais ou menos sectárias” (p.55).

2. A perspectiva da sociologia: relativizar os relativizadores

O conhecimento verdadeiro leva ao êxtase (*ekstasis* = estar fora do cotidiano, da rotina). Conhecimentos diferem quanto à rapidez de condução e ao tipo de êxtase a que conduzem. O pensamento teológico é inevitavelmente afetado pelos conhecimentos que trazem êxtases peculiares a este tempo – sejam verdadeiros ou falsos, aceitos ou resistidos. Cada época apresenta desafios aos teólogos – o desta época é a perspectiva sociológica (especialmente a do conhecimento). Faz parte de uma série de desafios trazida pela relação entre ciência e teologia – é o desencantamento do mundo. As ciências físicas (Astronomia = Galileu; Biologia = Darwin) primeiramente, depois as ciências humanas (História = produtos religiosos como produtos humanos = alta crítica; Psicologia = Freud, religião é uma projeção das necessidades humanas), desafiam a teologia em seus fundamentos. O desafio sociológico é uma intensificação desta crise. A relatividade advinda da natureza histórica e do caráter de produto das tradições religiosas fica cada vez mais transparente à medida que a dinâmica social da sua produção histórica é entendida.

O desafio sociológico se expressa nas pesquisas sociológicas que demonstram ao teólogo o seu status minoritário na sociedade atual (comprovando o que todos já pensam, ou revelando completo desentendimento entre os profissionais da religião e os leigos). Uma dimensão mais profunda do desafio se refere à sociologia do conhecimento. Uma de suas proposições fundamentais é a de que a plausibilidade (o que as pessoas acham crível) de visões da realidade depende do suporte social que estas recebem. Ou seja, recebemos dos outros as nossas noções sobre o mundo, e tais noções continuarão plausíveis porque os outros continuam afirmando-as. Isto independe das noções serem ou não verdadeiras. Elas se constituem naquilo que a sociedade toma por verdadeiro (ou seu grupo específico), e que é constantemente reafirmada através de práticas sociais, rituais e legitimações. Ao se compreender os mecanismos de geração e de manutenção da plausibilidade, a mágica desaparece e o mistério da fé pode ser cientificamente analisado e até repetido. Um candidato a fundador de religião

pode obter um roteiro sociológico para montar a necessária estrutura de plausibilidade. Isso vale para qualquer crença (ex: UFOs). Assim, o mundo do teólogo passa a ser apenas um dentre muitos. O problema se aprofunda porque a história aponta a relatividade como um fato, enquanto a sociologia do conhecimento a aponta como uma necessidade de nossa condição.

A tradicional divisão entre religião e fé cristã não se sustenta. Dizia-se que a religião se submete a tais categorias de relatividade, mas não a fé cristã (por ser fruto da graça divina e não produto de homens). Foi a tentativa neo-ortodoxa (Barth), diferenciando história sacra da profana. Esta divisão não se sustenta por não ter sentido ao investigador empírico, e por não nos mostrar como devemos nos apropriar desta revelação.

A solução é ir a fundo na relativização: toda afirmação humana está sujeita a processos sócio-históricos que podem ser cientificamente analisados. Uma vez entendido isto, percebe-se que esta relatividade também se aplica aos pensadores atuais: seus pressupostos também são relativos a este tempo, cultura e sociedade. Não somos superiores aos autores do NT – apenas temos estruturas de plausibilidade diferentes. Podemos concordar que o mundo contemporâneo é incapaz de conceber o sobrenatural (em virtude de sua estrutura), mas ainda ficamos com a questão aberta: existe o sobrenatural?

A sociologia do conhecimento, pois, lança luz sobre as causas da crise de credibilidade da religião: é devida ao pluralismo da sociedade moderna (especialmente nas cidades maiores, onde o homem aprende a exercer múltiplos papéis e encarar diariamente cosmovisões bem variadas; nas menores há uma reafirmação constante das crenças, os papéis são mais simples, a crise é menor). Esta situação não apenas dá ao homem a liberdade de escolha, mas também o força a escolher entre tais cosmovisões [haeresis = escolha].

Em resumo, a sociologia nos dá liberdade da tirania do presente, embora não nos tire dos nossos relacionamentos sociais. A perspectiva da sociologia aumenta nossa habilidade em investigar quais verdades cada geração descobriu em sua relação com Deus.

A tese de Feuerbach de que a religião é uma projeção humana (seguida por Marx e Freud) pode conviver com a tese de que a religião é um reflexo das realidades divinas. A lógica da 1ª não exclui a 2ª. Ex: a Matemática é criação do homem, mas também existe na natureza. Já que nada foge ao padrão de projeção humana (além de produto do momento histórico e de construção social), o caminho teológico deve ser o de analisar tais projeções religiosas de modo a perceber indicações da realidade divina, o Totalmente Outro refletido na imaginação do homem.

3. Possibilidades teológicas: começar com o homem

As proposições teológicas em geral tratam da relação do divino com o humano, por isso sempre incluem uma dimensão antropológica. A neo-ortodoxia, contudo, buscava ser antiantropológica, reagindo contra o liberalismo vigente e proclamando uma teologia centrada na revelação unidirecional de Deus ao homem. Ao radicalismo de Barth, Brunner reintroduziu perspectivas antropológicas, enfatizando a perdição do homem. Estes conceitos tinham uma ampla aceitação no contexto das Guerras Mundiais. Nos anos subsequentes (década 60), a teologia se secularizou e um novo ímpeto de transformar a sociedade surgiu.

Talvez estes modismos teológicos cessem se buscarmos ancorar nossa teologia na experiência humana fundamental, algum ponto de partida antropológico supracultural. Sugiro que o pensamento teológico busque sinais de transcendência dentro de uma dada situação humana empírica, e que há tais sinais em gestos humanos típicos. Por sinais de transcendência, entendo fenômenos dentro da realidade natural, mas que apontam para além dela (para o sobrenatural). Por gestos típicos, entendo os atos e experiências que expressam aspectos essenciais do ser humano (não arquétipos jungianos = símbolos potentes enterrados na mente inconsciente do coletivo). Os fenômenos de que falo não são inconscientes nem estão enterrados nas profundezas da mente – são do cotidiano ordinário.

Um deles – essencial para entender a empresa religiosa do homem – é sua propensão à ordem. Toda sociedade é uma estrutura protetora que dá sentido ao caos, tornando a vida do indivíduo significativa dentro da vida do grupo. Sem essa ordem, surge o caos, que Durkheim chama de anomia. Esta propensão à ordem se enraíza na crença de que a realidade tem uma ordem definida. Assim, todo gesto ordenador é um sinal de transcendência. É o que ocorre com os gestos tranqüilizadores da mãe à criança que acorda assustada de noite – a luz, o carinho, uma canção, a afirmação de que “está tudo em ordem, tudo bem”. Ela assume um papel de sacerdotisa da ordem, reassegurando à criança que deve confiar na boa ordem das coisas. Esta confiança se insere no centro do seu processo de se tornar um completo ser humano. Está a mãe mentindo? Se ela se refere apenas a este mundo natural, sim, pois ele está em caos. Freud estaria correto, então, em afirmar a religião como necessidade psicológica imposta às crianças para seu benefício. A questão é que no ordenar a realidade, o homem dá um sentido cósmico a isso, de tal forma que confia seu destino a esta ordem transcendente. O papel principal onde esta concepção transparece é no de pais, que asseguram aos filhos a ideia de um universo ordenado, o que só acontece dentro de um contexto religioso – um mundo futuro sem morte, dor ou caos. A religião, portanto, é “uma projeção cósmica da experiência da criança com a ordem protetora advinda do amor paterno”. Esta projeção, contudo, espelha uma realidade final. É uma fé indutiva: parte de experiências humanas para afirmações sobre Deus. A fé dedutiva faz o caminho inverso.

Outro argumento é o do jogo (“play”). Enquanto dura a atividade em execução (seja uma peça, concerto ou esporte), o participante se encontra em outra estrutura de tempo. É um aparte do mundo sério do cotidiano, que visa proporcionar alegria – quando atinge este propósito, aquele momento se torna eterno e faz esquecer o incansável relógio que se move rumo à morte. Quando o adulto brinca, com verdadeira alegria, reganha a imortalidade da criança. É o que o leva a tais atividades no meio do sofrimento intenso (guerra, doenças, prisão, cadafalso). Esta alegria é um sinal de transcendência, apontando para uma justificação sobrenatural. É também uma experiência de fé indutiva.

Outro elemento essencial é a esperança. A existência humana é sempre orientada para o futuro. O homem se percebe em projetos, e é através da esperança que ele supera os obstáculos. Ela transparece principalmente em atos corajosos diante do desafio da morte. De novo é um sinal embutido no homem que nega a morte e aponta para o transcendente.

O penúltimo elemento é a danação. Certos crimes são hediondos e despertam nossa condenação, independentemente do contexto social. Esta condenação também aponta para o transcendente, pois certos crimes exigem uma punição eterna maior do que podemos infligir aos infratores.

O último é o humor, que ocorre quando há discrepância entre eventos – em geral a situação pode ser interpretada em mais de um sentido ao mesmo tempo. O humor reconhece a discrepancia da condição humana, ri da tragédia e dos poderosos que nos oprimem. “O espírito humano não está à vontade neste mundo porque se sente em casa em outro lugar”. Aponta para a vitória da alegria.

Discuti fenômenos ordinários, porém esta não é uma lista exaustiva. Deixe de lado o misticismo que só está disponível para alguns. São gestos que aparecem constantes na história humana. Não perceber esta transcendência empobrece a vida humana. É preciso redescobrir a dimensão metafísica, o êxtase.

4. Possibilidades teológicas: confrontar as tradições

A diferença principal entre liberais e conservadores está no modo como entendem a relação entre fé e razão. Conservadores deduzem da tradição, liberais induzem a partir da experiência geral. Agostinho dizia “ninguém, de fato, crê em algo a menos que previamente saiba que é crível”. É a questão de tornar a fé plausível. Defendo que dentro do contexto de relativização atual, o melhor método é o pensamento teológico indutivo.

Cada época tem suas percepções sobre a relação com Deus e deve ser pesquisada sobre quais sinais de transcendência são unicamente seus. O teólogo não tem desculpas, pois há abundância de

informações históricas sobre as religiões do passado. Uma conversa ecumênica que clarifique as contradições religiosas permitirá ao teólogo fazer escolhas entre as tradições, ou as modificando, ou indo em direção a um novo rumo.

Como confrontar nossa tradição cristã com as demais? Com uma abordagem diferente à tradição. Misticismo, falando de forma genérica, é qualquer prática ou doutrina religiosa que afirma a unidade final entre o homem e o divino. No hinduísmo, é formulada como “tat tvam asi” (“tu és aquilo”) = o profundo da alma humana equivale ao profundo divino do universo.

O AT apresenta a religião de Israel como uma descoberta de Deus, um deus diferente das culturas ao redor (de fato, é Deus quem se revela ao povo). Ele é um Deus totalmente transcendente, que não está dentro do homem ou dentro do mundo (contido em), embora os tenha criado. Sua transcendência, porém, não implica indiferença ou inacessibilidade à realidade da experiência humana. É um Deus que fala ao homem e se revela em acontecimentos históricos. A descoberta de Cristo é a descoberta de que Deus vem para redimir o homem de sua lastimável situação. Penso em Cristo como manifesto historicamente, mas não no Jesus do NT. É a presença desta redenção divina em diferentes tradições religiosas que transcende a experiência neotestamentária.

5. Uma visão luterana do elefante (1978)

Reúne várias anedotas sobre os elefantes. O elefante sempre ocupou um lugar particular na imaginação humana: é enorme, gera espanto, é cômico. Feuerbach sistematizou a ideia de que os sistemas simbólicos são projeções da situação humana, ou seja, é a capacidade humana de infundir significado ao mundo, fazendo realidades não humanas representarem as humanas. O homem vê o universo de uma perspectiva antropológica, humanizando o cosmos. Ele é, de fato, um grande fazedor de símbolos: esta foi a intuição de Feuerbach, e a perseguiu em seu programa de reduzir a teologia à antropologia, no que foi seguido por muitos estudiosos. Para ele, os deuses são projeções da mente do homem, a religião é um arranjo de símbolos humanos.

Mas a religião não é só isso, pois é preciso responder à pergunta: os deuses existem à parte da simbolização humana? Podemos conhecê-los por meio dos relatos sobre eles? No centro do fenômeno religioso está a experiência da discrepância entre o homem e o universo. De modo afim, esta discrepancia também é o cerne do fenômeno cômico, como disse Bergson. Ambos são modos de percepção, são estruturas cognitivas do homem. Em ambos também há uma libertação; o riso redime, mas de forma momentânea.

O homem se confronta com o infinito (representado pelo elefante, o deus hindu Gamesh): é o totalmente outro que se manifesta aqui e agora. Desta forma, a religião é construção simbólica do homem, que busca representar realidades além das experiências humanas. O infinito se manifesta na finitude, e nesta o homem constrói seus símbolos sobre o infinito. É como se seres bidimensionais tentassem compreender uma 3^a dimensão que se intromete em seu espaço. Estas intromissões são as hierofanias de Eliade. Mas para a maioria dos seres humanos, a presença do infinito é mais velada, é encontrada nos rituais tradicionais e nas experiências da vida comum.

6. Um funeral em Calcutá

As mundividências são relativas, como percebi ao refletir sobre a teodiceia hindu após um funeral em Calcutá. A questão é: onde está a verdade? Será que as hierofanias dos monoteísmos exigem a exclusão das experiências indianas? Os encontros confrontantes com o sagrado da Ásia Ocidental (Jerusalém) diferem da interioridade mística da Ásia Oriental (Benares). Mas quais são as fronteiras do Logos?

7. Da secularidade às religiões mundiais (1980)

Ao repensar minha caminhada intelectual desta década, percebo que passei da ênfase sobre o secularismo para uma visão mais equilibrada. Após forte contato com a força social da religião no 3º mundo, concluo que o secularismo é um problema mais restrito à América do Norte e à Europa.

Minha visão anterior sobre o secularismo teve que ser modificada ao ver a efervescência religiosa no Irã, Índia, EUA e URSS. Isto não anula a validade da minha tese sobre a secularização do mundo moderno. Secularização e pluralização são fenômenos relacionados. A certeza subjetiva depende de apoio social coerente. A pluralidade de cosmovisões concorrentes mina a certeza subjetiva. O pluralismo impõe a necessidade da escolha (o “imperativo herético”, meu outro livro), inclusive na religião. É possível que destas controvérsias do nosso tempo surjam novas vozes com renovado impacto.

8. Juízo moral e ação política (1987)

Pretendo abordar a relação entre poder e virtude. Especificamente, entre a perspectiva sociológica e a ação política moralmente responsável. O mundo atual apresenta uma configuração nova, com uma concentração sem precedentes do poder no Estado moderno, além da relativização de crenças e valores.

Weber fez uma palestra em 1919 em Munique sobre “política como vocação”, distinguindo entre “ética de atitude” e “ética de responsabilidade”. A 1ª se interessa pela atitude do ator – se é pura, as ações decorrentes são moralmente válidas. A 2ª diz que é preciso levar em conta mais que nossos absolutos morais para obter resultados satisfatórios de nossas ações – é preciso verificar os meios disponíveis, pesar as alternativas, prever as consequências.

É para este mundo de incertezas, relatividade e compromissos que proponho quatro contribuições das ciências sociais à ação moral responsável no cenário político:

- Disciplina da imparcialidade. Embora não se possa evitar a subjetividade, o sociólogo busca “isenção de valor” quando tenta compreender os significados adotados pelos seres humanos estudados, em vez de impor o seu modo de entender o mundo. Parte integrante de seu treinamento é a habilidade de olhar claramente para uma situação, analisando as convicções do outro para entender o que ele sente e acredita, ouvir em vez de pregar. É a capacidade de olhar para a realidade e percebê-la mesmo que isto não corresponda ao que esperava.
- Esclarecimento dos pressupostos normativos e cognitivos. As normas nos dizem como o mundo deve ser e como devemos agir (exemplo: não ter sexo com um primo), os pressupostos nos dizem como é a realidade (quem é meu primo, o que é ser primo). Há casos em que normas de diferentes culturas se chocam, mas também há casos de normas semelhantes, mas pressuposições cognitivas divergentes. Em ambos ocorrem conflitos. O auxílio das ciências sociais está em fazer um “mapa cognitivo” dos atores envolvidos, delineando as “lógica estratégicas” que empregam para alcançar seus objetivos.
- Situação social dos atores e seus interesses. O sociólogo procura determinar quem defende quais crenças, e com base em que interesses, sejam pessoais ou de um grupo. Sempre que alguém propõe uma verdade, pergunta-se o que ela tem a ganhar com isso. Exemplos: o estudo sobre as posições a favor e contra o aborto mostram que a opinião depende da classe social; a posição sobre a participação do governo no bem-estar social depende do lado que o sujeito está: beneficiário estatal ou empresário que arca com o ônus. Em geral, acusa-se o outro de defender seus interesses pessoais, enquanto nossa própria posição é defendida por amor à humanidade.
- Avaliação das compensações. “Não existe almoço grátis” (M. Friedman). Por isso, a ética

da responsabilidade deve pesar a relação custo-benefício, tomar decisões sábias e custosas. A ética de atitude é mais fácil, mas produz resultados frustrantes. Pois somos julgados na sociedade pelos resultados e não pelas intenções.

A ciência é o domínio das probabilidades. As únicas certezas na vida humana são morais e religiosas. O conhecimento científico é sempre incompleto, por isso agir politicamente é arriscar-se. Weber chama isto de “lei das consequências não intencionadas”. Vem junto com a “lei das mãos sujas” – não se pode agir politicamente sem acabar com sangue nas botas. As ciências sociais nos ensinam uma versão particular da “arte da desconfiança”. São antiutópicas, desencantadoras, olhando por trás do pano da vida social, desmascarando interesses e fachadas.

9. Liberdade religiosa (1988)

Minha tese é que o propósito oculto da liberdade religiosa é proteger a possibilidade de riso neste mundo. Esta é a liberdade fundamental, ela estabelece os limites do poder político. O poder do Estado moderno é mortal, o Estado é imponente e entra em choque com a busca do transcendente, que relativiza seu poder. Os detentores do poder político tentam controlar as instituições religiosas, no que são confrontados pelas vozes proféticas e as perseguem visando silenciá-las.

Nesta sua qualidade relativizadora e desmascaradora das pretensões do poder humano, percebe-se a afinidade entre o religioso e o cômico, entre o profeta e o palhaço. Os tiranos têm medo de profecias e de piadas. O humor quebra por um momento as cadeias opressoras. A religião busca um Deus que é mais poderoso que os tiranos deste mundo, propõe uma redenção cósmica no final. A finalidade secular mais importante que uma igreja cumpre na sociedade é lembrar ao povo que se pode transcender a mera existência humana. É um paradoxo: as instituições religiosas cumprem sua finalidade secular mais importante exatamente quando são menos seculares em suas atividades. A proteção da liberdade religiosa cumpre esta finalidade: protege o riso e o mistério da condição humana.

A democracia é horripilante, até que se considerem as alternativas (W. Churchill). O Estado moderno busca se expandir em todo recanto da sociedade – até se tornar um estado totalitário. A democracia fornece um instrumento institucional para refrear este impulso: eleições regulares e declaração de direitos garantem os limites do poder público. A democracia baseia-se na suspeita e na irreverência, por isso protege contra o totalitarismo que exige fé e veneração. O reconhecimento da liberdade religiosa como direito inalienável faz isso de forma fundamental. A liberdade religiosa se embasa na própria natureza humana, é o projeto de manter abertas as janelas para o maravilhoso (que o totalitarismo exige fechar).

O fundamentalismo é um sistema de fé que abarca tudo, mantido com rígida certeza, e unido à segurança moral do direito de impor isso a qualquer um. Assim entendido, o fundamentalismo sempre será inimigo da liberdade religiosa. Na história, a maioria dos fanatismos têm sido religiosos. Mas o que está mais generalizado hoje é o fundamentalismo secular, cujas “superstições” formam importantes políticas que definem o que é cultural e aceitável. O fundamentalismo é a fuga da liberdade para as certezas ilusórias e intolerantes das inseguranças humanas. A liberdade religiosa baseia-se no reconhecimento de que a fé não exige falsas certezas, pode até viver com dúvidas. É por isso que o fanático não consegue rir. A fé abre a possibilidade de rir no nível mais profundo, antecipando o alegre jogo dos anjos.

10. Observações finais: um rumor de anjos

Tales de Mileto disse: “tudo está cheio de deuses”. Hoje vivemos uma realidade onde a transcendência foi reduzida a um rumor. Precisamos redescobrir o sobrenatural para ganhar novamente uma abertura em nossa percepção da realidade. Saberemos que a realidade final está ainda por vir. O objetivo, afinal, é encontrar a verdade. Busquei delinear um método para isso.

