

DA REDUÇÃO CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO CULTURA: DO HUMANISMO A *AUFKLÄRUNG ALEMÃ* (SEC. XVII/XVIII)

Jimmy Sudario Cabral¹

RESUMO: O artigo analisa o processo de historicização dos conteúdos teológicos da tradição judaico-cristã realizados pela crítica histórica da religião dos séculos XVII e XVIII. Compreendida como desconstrução do teológico-político, essa abordagem do fenômeno religioso possuiu como fundamento uma *metafísica humanista* que teve como *topos* a historicização do núcleo fundante da *Revelação* judaico-cristã. Essa dissolução/historicização de conteúdos teológicos, dissolvidos na transitoriedade da cultura e da linguagem, provocou uma superação do discurso religioso da tradição, reconhecendo na religião nada mais do que um discurso acerca de mitos. Essa redução da religião a cultura, inaugura e funda a modernidade.

Palavras-Chave: 1. Crítica da religião, 2. Humanismo, 3. Teologia Política, 4. Modernidade

ABSTRACT: This article analyses the historicizing process of theological contents of the Jewish-Christian tradition which was accomplished by the historic criticism of religion in XVII and XVIII centuries. Taken as the deconstruction of the theological political approach, this view of the religious phenomenon bears *humanistic metaphysics* as a foundation that considered the historicization of the founding core of the Jewish-Christian revelation as *topos*. This historicization of theological content, embedded in the transitory character of the language and culture, has caused the overcoming of the religious speech of tradition, acknowledging religion as nothing more than a mythological discourse. This very reduction of religion into culture launches and founds Modernity.

Keywords: 1. Religious criticism, 2. Humanism, 3. Political Theology, 4. Modernity

Introdução

Como núcleo fundante do evento que anuncia a modernidade e proclama a existência de uma humanidade adulta e “liberta” da religião, encontramos uma *metafísica humanista*² que foi responsável pela estruturação mental desse *novo* homem na modernidade. Com germes

1 Doutor em *Sciences Religieuses* pela *Université de Strasbourg*, França e em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ. Professor Adjunto I do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, em Minas Gerais.

2 FAYE, E. *Philosophie et perfection de l'homme*. Paris, J.Vrin, 1998.

na Antiguidade, essa metafísica formou seu núcleo duro no Renascimento e encontrou na Modernidade o apogeu e estabelecimento de seus cânones. Imerso nessa tradição, o homem moderno encontrou seu consolo na contemplação religiosa de sua dignidade e estatura diante da natureza e, lentamente, as marcas de um mundo religioso clássico foram sendo apagadas por uma *sécularisation/mondanisation*³ – ela também religiosa – que tomou lugar nas mentes e nos corações ocidentais, fazendo emergir uma paixão heroica por um *homem* que se reconhecia cada vez mais vocacionado para a liberdade e para o conhecimento. Uma estatura mental, elevada ao ápice de uma *hibris* hegeliana, forjou um mundo novo, configurado pela engenharia mecânica de uma razão ordenadora.

A modernidade teve, sem dúvida nenhuma, uma força desconstrutiva que levou ao esgarçamento toda metafísica clássica que oferecia sentido e viabilidade a um mundo pré-moderno *essencialmente* movido pela experiência religiosa. A crítica ao que é próprio da teologia judaico-cristã, ou seja, seu núcleo duro compreendido como *revelação*, teve com o advento da crítica histórica moderna suas bases absolutamente comprometidas⁴. O aforismo de Marx, *tudo que é sólido se desmancha no ar*, herda um *topos* definitivo na abordagem do fenômeno religioso, que se caracterizou como um vasto processo de historicização da tradição religiosa que se dissolveu na transitoriedade dos discursos e linguagens humanas, ou seja, uma dissolução do divino que não percebe na religião nada mais do que um discurso acerca de mitos⁵. Essa *redução* da religião à cultura – não me prendo aqui à heterogeneidade da crítica da religião desse humanismo materialista – afirma-se como chave de compreensão de uma *metafísica humanista* que, despreendendo-se do intratável da experiência religiosa, compreendeu-a como autoprojeção humana com fins de sistematizar uma cultura filosófica que seja capaz de absorver e assimilar de forma racional o núcleo dessa experiência, o que o filósofo judeu Franz Rosenzweig observou acertadamente ser uma espécie de transformação da questão religiosa em questão cultural⁶.

1. Humanismo e Crítica histórica – os tijolos da teologia materialista⁷

Como afirmou Henri Gouhier, muito se escreveu sobre o humanismo, e sua bibliografia pode ser classificada como inumerável. Como humanistas – essa etiqueta que perpassa uma vastidão de pensamentos desde o renascimento clássico – queremos classificar aqui aqueles homens que antes de tudo eram amantes do grego e do latim, aos quais Montaigne reconheceu como escritores de *palavras humanas*, em oposição aos *teólogos* que ensinavam a “palavra de

³ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*. Paris: J.Vrin, 2002, p. 17.

⁴ STRAUSS, L. *Critique de la religion en Spinoza*. Paris: Cerf, 1996,

⁵ PONDÉ, L. *Do pensamento no Deserto*. Ensaios de Filosofia, Teologia e Literatura. São Paulo: Edusp, 2009, p. 202.

⁶ PONDÉ, L. *Do pensamento no Deserto*. Ensaios de Filosofia, Teologia e Literatura. São Paulo: Edusp, 2009, p. 202.

⁷ Alusão ao segundo capítulo de ZIZEK, Slavoj. *Le Paralaxe*, Fayard, 2008.

Deus”⁸. Leitores apaixonados e ávidos pela antiguidade, leitores de “Lucrece, Ovide, Horace, plutôt que les Evangiles, Sénèque plutôt que saint Paul, Cicéron, plutôt que saint Augustin”⁹, homens formados pela célebre escola do paganismo, que se embrenharam na sistematização e proclamação de uma mística da dignidade humana, essa *théologie naturelle* que impregnou o século XVII. O deslocamento e a negação da verticalidade como *topos* da experiência religiosa evidenciou grande parte dos discursos humanistas desde o renascimento, caracterizando-se, como diríamos hoje, por um antropocentrismo “qui, plus ou moins explicitement, structure les visions humanistes du monde et de l’homme dans le monde”¹⁰. A descoberta dessa *Virtu* dos antigos permitiu que o homem desse passos seguros firmados numa *virtualidade natural* que se mantinha independentemente da religião revelada.

Dentro da tradição de pensamento que queremos evidenciar aqui, o conceito de humanismo identificar-se-ia com uma “*théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l’humanité à l’humanité elle-même, autrement dit: selon laquelle l’histoire de l’humanité s’explique par l’homme sans recours à une puissance transcendente*”¹¹. Dentro da tradição teológica do cristianismo, o humanismo cristão nos séculos XVI e XVII elaborou-se a partir de um verdadeiro embate entre o pensamento de Agostinho – essa régua medidora de ortodoxia – e o *espírito do mundo*, esse argumento renascentista que insiste em retirar as marcas, ou sequelas, daquilo que, para o teólogo de Hipona, corrompeu e infectou toda a massa de homens, diríamos, o *pecado original* – esse despedaçamento irremediável da *natureza*. O desenvolvimento de um humanismo dentro da tradição teológica cristã, passou por essa re-descoberta da *natureza* do homem e de sua dignidade, que, para essa nova *tradição*, não foi completamente destruída pela queda de Adão, possuindo uma vontade não completamente cativa capaz de fundar por si mesmo uma ordem autônoma da natureza. Essa *théologie naturelle*, fruto também da descoberta do *corpus* aristotélico, implicou em uma verdadeira revolução intelectual do pensamento cristão. Para Gouhier,

Il y a indiscutablement “humanisme chrétien” lorsque le christianisme découvre un humanisme dans l’antropologie complémentaire de sa théologie, c’est-à-dire avec un holle qui peut quelque chose par les seules forces de sa nature, un homme dont, par conséquent, la nature reste relativement bonne malgré la chute d’Adam, un homme qui, de ce fait, doit reconnaître une certaine continuité dans l’histoire et recueillir les leçons de tous ceux qui ont bien usé de la raison même sans la révélation. Cet humanisme chrétien, nous le trouvons dans l’œuvre de saint Thomas sous sa forme la plus pure, car, là, sa justification est proprement philosophique, non dictée ou téléguidé par une recherche d’une argumentation apologétique qui mêle toujours au souci de la vérité celui de l’efficacité. C’est cet humanisme de la synthèse albertino-thomiste que le futur fondateur de la religion

⁸ GOUHIER, H. *L’Anti-humanisme au XVII siècle*. Paris, J. Vrin, 1987, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

de l'humanité avait reconnu lorsque, dans le dernier tome du *Cours de philosophie positive*, il y voyait un "grand mouvement révolutionnaire", une "grande révolution intellectuelle", marquant le commencement de la philosophie moderne avec, selon le mot d'Etienne Gilson, "le premier système de vérités purement rationnelles qu'ait engendré la philosophie occidentale". La physique, la Métaphysique, l'Ethique, la Politique d'Ariste ont montré aux deux maîtres dominicains ce que peut l'esprit humain bien conduit sans le secours de la révélation. Il y a une nature et celle-ci n'est plus seulement un système de signes qui, comme l'Écriture mais à sa façon, parlent de Dieu: les choses existent en elles-mêmes et doivent être étudiées pour elles-mêmes. (...) la volonté éclairée par la raison est capable, sans la grâce, d'atteindre son bien, ce qui est proprement la définition de la vertu; parmi ces vertus, il y a la justice et il est permis d'envisager une cité gouvernée selon les lois d'une politique raisonnable. Il y a donc une théologie naturelle, une morale naturelle, un droit naturel (1987, p.33)

Esse humanismo cristão, ainda subordinado por um poder espiritual, marcou o desenvolvimento de uma *théologie naturelle* que esteve presente em quase toda apologética cristã no Ocidente. Essa descoberta da natureza, revelada pelos gregos e latinos, esteve na base do desenvolvimento de uma metafísica humanista no Ocidente que se apresentou como a grande instrutora do homem na história. Dentre os muitos vultos que formaram o *topos* desse humanismo cristão, Erasmo de Roterdã foi um dos que frequentaram com paixão as paisagens dos pensamentos grego e latino, absorvendo com absoluta genialidade estes *moluscos* geradores de espírito crítico e de relativismo¹². Entre 1516 e 1519 Erasmo publicou sua crítica do Novo Testamento grego. Filólogo erudito, o teólogo de Rotterdan ofereceu os primeiros ensaios de uma leitura crítica das Escrituras, dando início a uma crítica histórica da tradição judaico-cristã, em que os textos bíblicos eram revisitados em seus originais com o auxílio daquela que se tornou a ciência por excelência do Renascimento: a filologia. A partir da Edição de Erasmo, a pesquisa bíblica alçou rumos para uma crítica histórica das tradições¹³. Em forte oposição ao agostinianismo protestante de Lutero, Erasmo proclamou seu catecismo humanista que reagiu ao pessimismo de tradição agostiniana, proclamando que a natureza humana é congenitamente boa - e o é por si mesma - e inclina-se para o bem e não para o mal. Erasmo precisa que "El perro nace para cazar, el pájaro para volar, el caballo para correr, el buey para arar; el hombre, para amar la sabiduría y las buenas acciones". Así puede definirse la naturaleza del hombre: una inclinación, una propensión profundamente instintiva hacia el bien"¹⁴.

Inspirada na *virtu* dos antigos, essa metafísica humanista iniciou um processo de superação da metafísica religiosa de tradição clássica, afirmando a dignidade do espírito humano e cultivando com fervor religioso as letras da antiguidade greco-latina. Fruto de uma

¹² FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 223.

¹³ CABRAL, J. S. *Bíblia e Teologia Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, p. 96.

¹⁴ FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, p. 221.

revolução do pensamento e da tradição, o humanismo pode ser definido como um “mysticisme de la noblesse humaine”, que esteve na base de todo pensamento moderno, um “mysticisme de la grandeur humaine qui soutient l’homme de la Renaissance et l’humaniste”¹⁵. Citando ainda Gouhier,

Humanisme signifie une certaine suffisance de l’homme, fût-elle relative comme dans les humanismes chrétiens; tel serait le cas si, même pêcheur, l’homme *peut quelque chose*, par les seules forces qui le font homme, raison et volonté notamment. 2. Ce qui signifie: par les seules forces de sa nature (...) La suffisance que l’humanisme reconnaît est, en effet, celle de la nature. Or, à quoi suffit-elle? Il s’agit pour la nature de se *réaliser*: sa suffisance signifie donc que, dans certaines limites au moins, la nature est capable de reconnaître et d’atteindre son bien; autrement dit, elle implique une relative bonté de la nature. 3. Cette nature de l’homme a ceci de particulier qu’elle se réalise dans et par une culture. Ce n’est donc pas non plus par hasard que la notion de culture a toujours été liée à celle d’humanisme. Concrètement, une culture n’a de sens que dans un contexte historique déterminé. Les humanistes du XVII^e siècle comme ceux des deux siècles précédents reconnaissent aux Grecs et aux Latins le privilège d’avoir bien connu la nature de l’homme: leurs leçons représentent, encore aujourd’hui, ce qui est vraiment fondamental dans la culture permettant à l’homme de réaliser sa nature. (...) Suffisance, nature, culture, sont trois termes complémentaires (1987, p.27)

Suficiência, natureza e cultura são as bases que ofereceram sustentação a essa metafísica humanista. Esse tripé alicerça toda superação da metafísica religiosa judaico-cristã, proporcionando ao homem, na sua busca de verdade e fundamentos, que ele não mais se assujeite à crenças ou práticas religiosas, encontrando na cultura e na razão natural o *topos* de discernimento da vida e da política. A *virtu* pagã (grega/latina) substitui a ética judaico-cristã (Torah, Revelação), e logo um humanismo libertino¹⁶ irá favorecer uma indiferença e um questionamento da religião revelada, oferecendo, dessa forma, as bases materialistas da cultura no ocidente. Cultura e história se tornam aqui o lugar onde a razão e natureza se realizam e revelam a dignidade do espírito humano; essa natureza helênica espontânea, sabedoria e *virtu* socrática que não dependem de uma ordem sobrenatural. Logo, esse humanismo poderá proclamar sua *virtu* materialista, se dirigindo a “ces Dieux que l’homme a faits et qui n’ont point fait l’homme”¹⁷. Com os libertinos de séc. XVII temos assim os primeiros fundamentos de um materialismo como crítica da religião judaico-cristã. Refratários a todo pensamento religioso baseado na idéia de uma revelação, apresentando a natureza como divindade soberana e guia benevolente, esses livres pensadores representam uma torrente que ameaçou submergir o edifício religioso da cristandade:

¹⁵ RENAUDET, A. Au tour d’une définition de l’humanisme, Droz, 1945 p 2 *apud* GOUHIER, H. **L’Anti-humanisme au XVII^e siècle.**, p. 17.

¹⁶ Para isso ver, GOUHIER, H. **L’Anti-humanisme au XVII^e siècle**; MINOIS, Georges. **Histoire de l’Atheisme**. Paris: Fayard, 1998; BAYLE, P. **Dictionnaire historique et critique**, Basle: Brandmuller, 1741.

¹⁷ La Mort d’Agrippinne, 1653, réédition 1654, Acte II, scène IV, extraits dans ADAM, **Les libertins au XVII^e...**, p.186 *apud* GOUHIER, H. **L’Anti-humanisme au XVII^e siècle**, p. 27.

Les libertins de la seconde moitié du XVII siècle ont en fait deux maîtres, Epicure et Lucrèce, qu'ils admirent à travers Gassendi. Il est remarquable que les principaux propagateurs de ce renouveau épicurien, après le chanoine de Digne, ont été des prêtres. Dès 1646, l'abbé Charles Cotin chante les louanges d'Epicure dans sa *Théoclée ou la Vrai Philosophie des principes du monde*, tandis qu'en 1650 l'abbé Marolles propose une traduction du *De Natura rerum* de Lucrèce, en prose, avec des notes louangeuses mais prudentes sur l'éternité des atomes. En 1669, le franciscain Le Grand, dans son *Epicure spirituel*, fait du philosophe grec le modèle de la vertu puritaine imité en cela par le pasteur calviniste Du Rondel, dans sa *Vie d'Epicure* de 1679. En 1685, Jacques Parrain, baron des Coutures, produit une nouvelle traduction de Lucrèce, en recourant à la fausse candeur: tout en approuvant la physique du poète latin, il déclare que la simple foi chrétienne suffit à rendre caducs le plus beaux systèmes matérialistes. Pour la forme, il laisse subsister un Dieu face à un univers matériel autosuffisant et parfaitement organisé, fonctionnant sans aucune intervention extérieure.¹⁸

O século XVII ofereceu as bases da crítica histórica e materialista da religião. O núcleo desta crítica está na superação da ideia de uma verdade revelada, um colocar em causa dos fundamentos da religião judaico-cristã a partir de uma crítica histórica das escrituras. A redução materialista desloca assim a verdade da *revelação* para a verdade da *natureza*, identificando, dessa forma, a crença dos modernos na suficiência da razão e na capacidade do homem de encontrar sentido em si mesmo sem o socorro externo de uma revelação.

O processo moderno de dissolução da metafísica religiosa como atividade crítica e histórica encontra na figura do filósofo judeu Baruch Espinosa (século XVII) uma expressão significativa. Esse “franc athée”, segundo críticos de sua época, “qui ne croit point d'autre Dieu que la nature”¹⁹, apresenta-se como um dos principais desconstrutores da metafísica religiosa judaico-cristã. Sua identificação do núcleo fundante da revelação judaica – *A Torah* – como construto histórico-cultural do *povo judeu* – teve como consequência imediata a identificação de categorias e conceitos como *Deus e Revelação* a uma determinada ideologia religiosa que se forjou no seio da cultura – no caso da *Torah* – do judaísmo antigo. Como núcleo estruturante dessa plataforma crítica está a identificação do discurso religioso como ideologia, introduzindo assim uma espécie de *crítica teológico-política* ao *establishment* religioso. Essa historicização das tradições se revela como um núcleo desconstrutivo moderno que tem como alvo “toute la tradition des écritures et aux institutions théologiques-politiques du pouvoir”²⁰. Margel captou bem essa essência da crítica moderna ao teológico-político, como resultado de uma *falsificação* do sentido mesmo das escrituras, identificando o conceito próprio de *revelação e escrituras* como originário de uma ideologia religiosa cultural:

¹⁸ MINOIS, Georges. *Op. Cit.*, p. 224.

¹⁹ *Ibid.*, p. 235.

²⁰ MARGEL, Serge. **Le silence des prophètes**. La falsification des écritures et le destin de la modernité. Galilée, 2006, p. 24.

D'ailleurs, un des grands événements critiques de la modernité serait d'avoir reconstitué au coeur des Ecritures une véritable archéologie de la falsification textuelle. Entre sa révélation et sa rédaction, l'écriture est falsifiée, tronquée, biaisée par sa propre tradition. Son texte est construit par différents systèmes de déplacement, qui tendent à effacer des situations de crise ou à les dissimuler en idéologies religieuses, en pouvoirs théologiques et politiques. Comme l'a montré Spinoza justement, l'écriture, et en particulier le Pentateuque, n'a pas été rédigée par Moïse au temps de l'exil et de la destruction du Temple. Pour Spinoza comme pour Freud, cette falsification n'a servi qu'au pouvoir des garants de l'écriture. Un pouvoir de tradition, qui passe toujours par des redressements de crise, donc par tout un processus d'identification symbolique et de transformation textuelle dont il faudra analyser les différents procédés discursifs, rhétoriques et poétiques. Il s'agit certes d'un pouvoir idéologique, théologique et politique, mais aussi d'un pouvoir psychologique qui s'empare des représentations mentales et imaginaires, des croyances collectives et individuelles, pour dominer le peuple (MARGEL: 2006, p.24)

A superação de conteúdos e conceitos heteronômicos – Revelação/Torah/ Deus – identificando-os a um processo de desenvolvimento histórico, a transitoriedade da cultura, ao *mito*, demonstra o processo de racionalização dos conteúdos religiosos da tradição judaico-cristã realizado pela modernidade. Esse processo antroponômico tem em sua base uma sublevação política que funda uma nova ordem que possui o homem como medida. Esse completo deslocamento de autoridade tem seus lastros fincados na consciência filosófica de um ideal humanista que, a partir do século XVI-XVII, se estende por todo o Ocidente cristão. Essa *redução* inaugura e funda a modernidade. Esse historicismo definiu toda abordagem moderna da tradição judaico-cristã, fundando uma espécie de racionalização do conteúdo religioso, dissolvendo-o numa filosofia religiosa que desloca a *essência* do discurso religioso de toda autoridade revelada ou transcendente para a cultura. Identificada a um absoluto antroponomismo que desde o renascimento descobriu na Grécia seus cânones teológicos, a modernidade fundou-se numa metafísica humanista que, abdicando-se de toda positividade teológica, transformou a teologia num arrazoado de discursos éticos e morais. A religião das *Lumières* livrou-se dessa forma da pretensão de qualquer conhecimento *sobrenatural*, e procurou elaborar uma teologia natural que desvendasse a natureza *real* do homem, distante de qualquer revelação ou religião positiva, orientando-se por uma religião natural-racional que guiaria o homem pelos caminhos da ordem e da justiça, o evangelho de Rousseau²¹. Essa naturalização da teologia, como efeito de uma crítica teológico-política que desconstrói as bases de uma autoridade religiosa das escrituras (Espinosa) e uma eleição do pensamento grego²²

²¹ BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. *Athènes et Jérusalem*, Ed. Nadir, 1997, p.23.

²² Partimos aqui da distinção fundamental entre Jerusalém e Atenas, feita por Leo Strauss: “Dans la pensée grecque, la théologie converge d’une certaine manière avec la cosmologie, voire se confond avec elle, puisqu’elles portent, l’une et l’autre, sur les corps célestes. La doctrine la plus séduisante, du moins celle qui a requis l’attention des penseurs juifs médiévaux, présume d’un premier moteur qui se meut lui-même et commande le mouvement général de l’univers: ‘Donc, du mouvement qui est à la fois le principe de tous les autres, et le premier à se produire tant dans les choses qui

como fonte de antropologização da teologia caracterizou toda abordagem da religião pelos pensadores da modernidade. A saída do “obscurantismo” heterônomo da religião judaico-cristã realizada pelos modernos caracterizou-se por uma tentativa humanista de superação do “mito”, entendido como fundamento da tradição e do teológico-político. Essa libertação do pensamento, uma espécie de propedêutica filosófica espinosiana que abre caminho para a livre reflexão como ciência emancipada²³, inaugura-se como questionamento da *revelação* que, por seu caráter heteronômico, contradiz ela mesma a confiança do homem no caráter suficiente e esclarecedor da razão.

Le premier principe de Spinoza est: “Je me repose absolument sur ce que l’entendement me fait percevoir et ne soupçonne pas qu’il me puisse tromper” (Letre 21); en d’autres termes, il fait entièrement confiance en ce qu’il saisit par l’intelligence. Cette confiance est “principe premier”, condition de tout philosopher, elle est antérieure à toute argumentation déterminée. Il faut donc, avant que la philosophie puisse entrer en action, que la croyance en la révélation, qui met en question la confiance en soi de la raison, soit elle-même mise en question²⁴

A crítica de Espinosa ao Pentateuco traduz esse sintoma de historicização e questionamento da *establishment* religioso que compreende a narrativa fundante da tradição, antes recebida como revelação, como um *mito*, e da forma de Freud em seu *Moisés e o Monoteísmo*²⁵ (Freud, 1990), desloca a autoridade do dado revelado colocando-o dentro da transitoriedade banal das coisas humanas. Em sua constituição, a crítica da religião na modernidade firma-se como desconstrução de toda arquitetura teológico-política do Ocidente, fundada na autoridade da tradição judaico-cristã, afirmando a suficiência da razão como lugar privilegiado e capaz de fundar valor e dirigir a vida. A crítica espinosana desvenda assim a lógica do mito, que, privando os homens de paixão e imaginação, sacrifica-os aos desejos de glória de reis e à vontade de potência de padres que “tyrannisent l’esprit des simples, en leur présentant comme des oracles éternels un monde d’idées fausses, faisant passer leurs fictions pour des témoignages de Dieu (SPINOZA: 2005, p.46). Essa historicização e crítica da religião espinosana funda uma antropologia religiosa que compreende a religião como um produto

sont en repos que dans celles qui son mues, à savoir le mouvement qui se meut lui-même, de celui-là nous affirmerons qu’il est, de tous les changements, le plus ancien et celui qui a le plus de dignité, tandis que celui sans lequel le passage à un autre état provient d’une chose distincte et qui met en mouvement des choses qui se distinguent de lui, nous le mettons à la première place”. (Platon, Les Lois X, 856b.) Aristote reprend cette thèse d’ “une âme du monde automatrice” pour enclencher et perpétuer le mouvement éternel (générateur du temps): ‘Il doit y avoir un extrême qui meut sans être mù, écrit-il, être éternel, substance et acte pur’. (Aristote, Métaphysique XII, 7, 1072a 25.) Aristote, toute comme Platon, incline à assimiler le Premier Moteur au Bien qui représente à la fois la cause finale de l’Univers et sa cause efficiente: ‘Le premier moteur est un être nécessaire et, en tant que nécessaire, il est le Bien”. (Métaphysique XII, 7, 1072b 10). BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. **Athènes et Jérusalem**, p.48.

²³ STRAUSS, L. **Critique de la religion en Spinoza**, p.121.

²⁴ *Ibid*, p.122.

²⁵ FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939[1934-1938]). In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

da vida e das paixões humanas que projetam formas de *superstições*, experiências parciais e transitórias que coexistem, onde cada uma pretende ser portadora de uma verdade exclusiva. Essa compreensão antropológica da religião compreende assim a história da teocracia judaico-cristã no Ocidente como uma forma de superstição que foi declarada como religião oficial, estabelecendo-se a partir de um poder político regulador que reprime severamente todas as outras superstições pela ação violenta do Estado²⁶.

A crítica histórica e o humanismo serão as bases mais sólidas da crítica moderna da religião; essa encontrara no desenvolvimento de uma metafísica humanista os fundamentos sobre os quais se erguera o projeto moderno da *Aufklärung*. Com Espinosa, inaugura-se a crítica histórica do Pentateuco e sua abordagem historicizante das escrituras procura assimilar seu conteúdo a partir das luzes naturais da razão. Assim, o filósofo coloca aquilo que foi compreendido como revelação, como um objeto histórico que pode ser assimilado pela razão, utilizando, em sua exegese, os mesmos métodos utilizados pela ciência natural. O método,

ne diffère en rien de celle qu'on suit dans l'interprétation de la Nature mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en historien et, après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitime conséquence la pensée des auteurs de l'Écriture²⁷.

A eleição do pensamento *grego* constituiu assim o pano de fundo do desenvolvimento histórico-teológico dessa nova *tradição*, o humanismo moderno, e a naturalização do eixo teológico constituirão o dado fundamental que esteve na base do construto metafísico da modernidade. A crítica à “vontade de potência dos padres”, revela o caráter de emancipação da filosofia religiosa de Espinosa, que antecipa a lógica kantiana de uma “religião nos limites da razão” e inaugura uma abordagem do fenômeno religioso que denuncia a positividade da religião que se funda sobre o mito (Revelação) e se degenera, inevitavelmente, em uma superstição funesta. Em Espinosa, temos já o claro esboço de uma metafísica humanista que fundou as bases de uma religião natural como consequência e desdobramento do caráter emancipador da ciência e da crítica histórica. Apresentando-se como *sintoma* de superação de velhos conceitos que concebiam o *mito* como o fundamento heterônomo e ordenador da vida – *tônus* da dinâmica religiosa hebraica que proclama a verticalidade da revelação e a experimenta como obediência da lei revelada de Deus – a metafísica humanista proclama a emancipação do *mito* – *revelação, lei, Torah* – que é radicalmente superado por uma autodeterminação soberana de um homem que se afirma a partir de sua própria razão e *natureza*. O longo parágrafo de Leo Strauss merece ser lido.

²⁶ BROWN, Peter. *La vie de saint Augustin*. Paris, Ed. du Seuil, 1971.

²⁷ SPINOZA, B. *Traité Théologico-Politique*, p.63.

La saisie du caractère “vulgaire” de l’Ecriture, dans sa forme et dans son contenu, la compréhension de sa non-scientificité, était en même temps la conscience de la supériorité de l’esprit scientifique au regard de l’Ecriture (...) N’est-ce pas cependant la scientificité en tant que telle qui si trouve mise en question par l’Ecriture? L’Ecriture ne révèle-t-elle pas une autre raison de vivre, une tâche tout autre que la science, à savoir l’obéissance à la loi révélée de Dieu? Mais l’esprit que est persuadé qu’il connaît clairement le but de la vie et qu’il dispose en toute indépendance des voies qui y mènent, cet esprit ne prête aucun intérêt à quelque autorité directrice que ce soit et, partant, à l’Ecriture non plus. Puisque la perfection de l’homme consiste por lui dans la liberté et la liberté dans une autodétermination souveraine, il rejette comme une forme de servitude l’attitude prescrite par l’Ecriture. Il méprise le principe moral propre à l’Ecriture. Indifférent, non concerné, non troublé, mais sûr de son esprit, tel Spinoza se tient face à l’Ecriture (...). Ce qu’il peut dire de mieux à la louange de l’Ecriture prise dans sa totalité, c’est qu’elle n’enseigne rien d’autre, en rapport aux choses de la morale, que ce que la lumière naturelle, qui est commune à toutes les hommes, enseigne par elle-même (...). La conscience historique de Spinoza est conditionnée par deux événements, qui sont indépendants l’un de l’autre, ou du moins dont le lien est encore loin d’être clair: en premier lieu la constitution de la science nouvelle, en second lieu la Réforme. La disparité des points de vue consécutifs à ces deux faits se montre dans l’application à l’Ecriture de la catégorie “ancien”, prise en deux sens contraires et qui sont fonction, respectivement, de chacun de ces deux points de vue: 1. – “les préjugés d’un ancien peuple” par opposition à la manière de penser contemporaine qui reposent sur une intelligence rationnelle et une expérience méthodique; 2. – “l’ancienne religion”, par opposition à la décadence des Eglises d’aujourd’hui et à leur chute dans un culte purement extérieur, dans la crédulité et les préjugés, dans une hostilité haineuse pour tous ceux qui pensent autrement. Correspondent à ces deux significations opposées d’ “ancien”, les deux significations que revêt chez Spinoza le mot superstition. “Superstition” veut dire quelque chose de différent selon qu’on l’entend par opposition à la philosophie ou par opposition à la religion. Dans le premier cas, la “superstition” est le produit originaire de l’imagination et de la passion, d’une vie qui vient, avant la conquête de la liberté intellectuelle et dont nous fera sortir le travail de la raison. Ainsi entendue, la superstition «enseigne aux hommes à mépriser la raison et la nature», et à n’admirer et n’honorer que ce qui est en contradiction avec elles (TTP, p.138). Dans le second cas, la «superstition» est la forme déchuée de la religion originaire, ancienne et vraie, forme suscitée par la volonté de puissance des prêtres. Elle se révèle comme telle dans le caractère extérieur de la piété dans l’introduction de cérémonies et de mystères toujours nouveaux (TTP, Préface p.23; TTP, p.138, 304)²⁸.

Os fundamentos de uma *religião natural* que tem seu núcleo duro firmado na razão como lugar de discernimento da verdade, firmada numa natureza humana suficiente que tem em si mesma as luzes naturais capazes de estruturar a vida e a política, prescindem inevitavelmente de qualquer fé revelada que se proclame como autoridade diretriz. “Razão” e “Natureza” são aqui conceitos que elegem novo *topos* a partir de onde a vida e a política podem ser discernidas, independentemente de quaisquer intransigências heteronômicas

²⁸ STRAUSS, *Critique de la religion en Spinoza*, p. 307, 308.

advindas de superstições religiosas que constitutivamente negam a liberdade intelectual e o caráter emancipado da razão.

As *lumières* religiosas e a *Aufklärung* como *naturalização* e *culturalização* da tradição religiosa

O progresso da ciência, a evolução da cultura, acompanhados da revolução filosófica que foi o racionalismo moderno, solidificaram as bases de uma metafísica humanista sobre a qual se ergueu a tradição da *Aufklärung*. Natureza, razão e cultura, essa trindade moderna, ofereceram à tradição das luzes uma base sólida a partir da qual se construiu um mundo erguido sobre a imanência. Os quadros mentais racionalistas que abrem a expansão do século das luzes (XVIII) estão estreitamente vinculados ao renascimento e a antiguidade humanista, prosseguindo e aprofundando em quantidade e em qualidade a tradição humanista em detrimento da tradição religiosa²⁹. Opondo de forma estanque natureza e revelação, fé e conhecimento, o humanismo moderno destronou impiedosamente o crer pelo saber, desassociando a ordem propriamente cognitiva das atitudes humanas das verdades da religião. Associando a revelação à banalidade da vontade de poder dos padres, ou a uma determinada expressão da tradição de um povo culturalmente determinada, o núcleo forte da crítica da religião na modernidade reduziu e absorveu a questão religiosa como um dado cultural que deve ser absorvido e criticado por uma razão esclarecida. A historicização da tradição religiosa (Spinozismo), a perda do caráter normativo da revelação e a consequente relativização do dogma que foi, por sua vez, dessacralizado, fez com que a noção de verdade perdesse inevitavelmente seu caráter de imutabilidade, originalmente fixada pelas normas da religião. O antropomonismo dos modernos, sedimentado por uma metafísica materialista que legitimou o caráter de suficiência da imanência, proporcionou uma confiança inquebrantável do homem em si mesmo³⁰, desviando seu olhar do céu para fixá-lo irresistivelmente na terra dos homens. Essa virada antropológica potencializada por uma consciência histórica, que compreendeu a experiência religiosa clássica como projeções imaginativas de homens do passado, colocou a linguagem religiosa da revelação dentro da balbúrdia das coisas humanas, assumindo plenamente um pensamento “*d'évacuation des mythologies et des préjugés*”³¹.

La vague de désintégration qui déferlait en premier lieu sur la religion, était propulsée par un formidable mouvement de reconstruction de la pensée et l'action, impliquant avec la révision des méthodes l'intronisation de valeurs nouvelles à partir desquelles on a pu parler de la construction d'une “internationale

²⁹ MINARY, Daniel. **Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »**. Paris: Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 506, 1993, p.59.

³⁰ BARTH, Karl. **La théologie évangélique au XIX siècle**. Labor et Fides, Genève, 1957, p.14.

³¹ MINARY, Daniel. **Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »**, p.65.

de l'honnête homme” dans l'Europe des Lumières. Pour ce qui concerne notre question, il apparaît que ces valeurs, dès lors qu'elles penchaient vers leur propre suffisance, étaient en mesure le cas échéant de mettre la religion, voire Dieu, en situation de superfluité. D'inspiration bourgeoise par l'idéal de sécularisation qui les animait, ces valeurs se distinguaient par leur signification oppositionnelle, par leur vocation immédiate à affranchir la pensée du despotisme féodal et religieux – tant sous le rapport de l'homme que sous le rapport du monde. Elles obéissaient à un réexamen du statut et de la destination de l'homme en corrélation avec un mode de vie fondé avant tout sur la conscience profane de l'efficacité en ce monde³².

Essa dessacralização dos valores teve também como consequência a superação do teológico-político que caracterizou as relações entre trono e altar no medievo e legitimou o vasto poder religioso presente no conjunto constituído pela Igreja, Estado e a Universidade, estrutura de poder que determinou a vida política e as consciências na Europa durante mais de um milênio. Fundada sobre a positividade da natureza humana, a crítica da religião das *lumières* promoveu um processo de dessacralização da religião judaico-cristã, uma desconstrução dos fundamentos teológico-políticos que sustentavam as ortodoxias católicas e protestantes. A mensagem antropocêntrica do racionalismo ascendente da *Aufklärung* se inscreveu como oposição radical à versão feudal da religião cristã. Desde os seus inícios, a crítica da religião na modernidade possui uma raiz política, como tentativa obstinada de dessacralizar essa ilusão que, para os homens da *Aufklärung*, não esteve a serviço da emancipação do homem, ao contrário, legitimava um despotismo que tem em sua raiz um “Deus que é um sultão, um despota e um tirano”³³. Desmistificar essa ilusão é desconstruir as bases de todo estado reacionário. Essa revolta insuflada da consciência profana contra a religião institucionalizada caracterizou a virada antropocêntrica e a fundação de novos valores na modernidade, colocando abaixo todas as tradições fundadas no poder religioso em nome de valores gestados dentro de uma tradição humanista que tinha o homem como sua medida e fundamento. A eliminação de categorias como revelação, sobrenatural, milagres (já questionados por Espinosa) apresenta-se como um *a priori* hermenêutico de um racionalismo que ocupou um lugar privilegiado na maioria das consciências emancipadas da Europa do século XVIII. Os homens da *Aufklärung*, lançados numa busca incessante da *natureza* humana e da *natureza* das coisas, reconheciam no mundo empírico o seu verdadeiro campo de ação, renunciando a busca de um além terreno que era fruto de uma consciência religiosa carregada de um pessimismo acerca da imanência. A aposta na natureza e a redução materialista caracterizou dessa forma as mentalidades, fazendo com que as atividades humanas não fossem mais absorvidas por uma preocupação religiosa, mas impregnadas da dinâmica da vida e de como torná-la melhor, descobrindo na razão e na ciência a força norteadora do espírito humano. Em um mundo emancipado da religião, o que importa

³² *Ibid*, p.66.

³³ NEUSCH, Marcel. **Aux sources de l'athéisme contemporain**. Le Centurion, 1993, p. 21.

é viver, e da melhor forma possível, «étendre la sphère des connaissances, sans limites et sans s'inquiéter d'un au-delà problématique: cette philosophie relègue à l'arrière-plan la mystique du salut»³⁴. A ascensão de um homem burguês, cultivado pelos *diversissements* de uma sociedade que se auto-reconhece como promotora dos mais altos ideais de civilização, tradutora da *virtu* dos antigos e amantes dos clássicos, não consegue reconhecer nos ideais da tradição religiosa nada mais do que uma ilusão de espíritos baixos. Para esse novo homem, “la tâche à remplir, c'est justement de cultiver nos intérêts tout humains, de nous aménager une société commode et prospère, et d'être heureux le plus possible par le commerce et l'industrie. Qu'est-ce que ce Dieu qui nous commande d'oublier tout cela? Un *divertissement*”³⁵, afirmou Voltaire.

Que l'homme cesse donc de chercher hors du monde qu'il habite des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse: qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il se applique ses découvertes à sa propre félicité et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire³⁶.

Essa exclusão antroponômica do sobrenatural teve na crítica histórica da religião seu eixo fundamental. Sua crítica radical do monoteísmo, a desconstrução das bases das escrituras e o amplo processo de naturalização e historicização do núcleo da religião judaico-cristã procurou sobretudo demonstrar que o cristianismo era um fenômeno humano, demasiado humano, profundamente enraizado dentro da história, descaracterizando assim qualquer papel do sobrenatural.

A *Aufklärung* na Alemanha, essa pátria religiosa que gestou os mais impiedosos iconoclastas, desempenhou um papel fundamental na crítica da religião na Europa. Um aspecto importante a ser sublinhado foi a recepção do pensamento de Espinosa, que determinou com mais força a vocação religiosa panteísta e materialista do espírito nórdico³⁷. Caracterizando-se pela fronteira tênue de uma *teologia natural* que procurou harmonizar razão e revelação, um equilíbrio entre “l'Aufklärung ascendante et la tradition religieuse s'établit au cours de la première moitié du dix-huitième siècle sous l'effet des vertus conciliatrices de la pensée de G.W. LEIBNIZ (1646-1716) et surtout de Ch. WOLFF (1679-1754)”³⁸. Essa adequação à causa racionalista foi a palavra de ordem do pensamento religioso na Europa do século XVIII, promovendo uma forte redução da religião aos critérios de uma razão esclarecida, tendo como consequências práticas – no caso da Alemanha – uma profunda renovação do sentimento religioso que evoluiu entre uma naturalização da ideia de Deus a uma divinização da natureza³⁹.

³⁴ MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p. 69.

³⁵ NEUSCH, Marcel. *Aux sources de l'athéisme contemporain.*, p. 23.

³⁶ *Ibid*, p. 21.

³⁷ LUBAC, Henri de. *Ouvres complètes*, IV. Paris: Cerf, 2006, p.336.

³⁸ MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p.89.

³⁹ *Ibid*, p.73.

La religion fut essentiellement réactualiséé selon les critères du rationalisme, et ce, avec de nombreuses variantes dont le déisme apparut déjà comme un aboutissement audacieux. Il permettait en effet de satisfaire dans une assez large mesure aux aspirations rationalistes du point de vue de la religion. Comme le dit F. VENTURI à propos de l'Angleterre, le déisme était un "mythe religieux adapté à l'époque newtonienne, à l'âge des grands découvertes scientifiques, mathématiques, physiques, à l'affirmation dans tous les domaines de la loi naturelle. A sa façon donc, il exprimait l'anxiété (et aussi l'apaisement) d'une époque où la science dominait les esprits des hommes. Le déisme finit par être en Allemagne aussi le compromis marquant entre l'idée de Dieu et l'éclaircissement des esprits, et il eut sa place dans l'internationale déiste de cette époque. S'il donna lieu parfois à la confrontation agressive d'une certaine raison non seulement avec la Révélation mais même avec toute théologie, il se montra modéré dans l'ensemble et l'Allemand put ainsi se rendre complice sans trop de crainte de la mort d'un Dieu, alors qu'il fut plus réticent à proclamer la mort de Dieu. L'Aufklärung mit ainsi le christianisme en position de faiblesse, le répudia même pour rejeter le principe de la transcendance et reconnaître à la rigueur le Dieu immanent du panthéisme ou plus explicitement l'inexistence de Dieu⁴⁰.

Sabe-se que o espírito crítico do protestantismo na Alemanha foi uma das principais alavancas da crítica histórica da religião da Europa. Essa segunda reforma, de caráter profundamente racionalista, experimentada pelo protestantismo em solo alemão ofereceu um processo de dessacralização do cristianismo que marcou todo pensamento filosófico e religioso da Europa até o século XX. Forçosamente comprometido com o espírito crítico da Aufklärung, essa tradição moderna do cristianismo avaliara com crivo crítico toda tradição do cristianismo histórico. Em oposição à ortodoxia protestante, esse protestantismo apresentou três características fundamentais: a primazia da moral sobre a doutrina; o tratamento histórico crítico das escrituras; a contestação do dogma⁴¹. Podendo ser considerado quase como um *spinozismo* com rosto cristão, essa tradição de pensadores alemães tem como inspiração uma filosofia humanista que desestabiliza o caráter normativo das escrituras, retirando dela todo seu caráter transcendente, não reconhecendo – como fruto dessa nova consciência histórica – nada que não esteja impregnado pela perecibilidade e historicidade das coisas humanas.

Os anseios por uma religião natural e a adaptação da religião cristã ao racionalismo desencadeou uma verdadeira implosão do núcleo proposicional do judeo-cristianismo. Os esforços de uma teologia natural de caráter apologético que buscou manter um equilíbrio entre razão e revelação não conseguiram conter a crítica historicizante de todo núcleo proposicional revelado. Importante perceber o acentuado distanciamento daquilo que é próprio do judaísmo, como marca do encontro com os gregos e sua *religion de la raison*⁴², reconhecendo no cristianismo a possibilidade de superação da *verticalidade*, dado sua natural vocação para a secularização

⁴⁰ *Ibid*, p.86.

⁴¹ *Ibid*, p.101.

⁴² GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Gallimard, 1985, p.282.

e antropologização dos conteúdos de sua tradição. Essa dessacralização da religião revelada marcou a crítica religiosa radical iniciada pelas lumieres *franco-anglaises*, promovendo um movimento aparentemente *anti-téológico* que buscou fundar as bases do cristianismo dentro de uma ética secularizada e uma política progressista⁴³. A crítica da revelação e do seu caráter sobrenatural, considerado por muitos pensadores como “uma relíquia de superstição judia”⁴⁴, possuiu como marca uma naturalização do cristianismo e seu conseqüente rompimento com o Judaísmo – essa “plus grossière des religions”, para Schopenhauer, que “rebaixou a natureza a algo exterior e a privou do divino”, como escreveu Hegel.⁴⁵

Essa ruptura com a tradição judaica clássica marcou os fundamentos de uma *culturalização* e *naturalização* da religião pela *Aufklärung* alemã que dissolveu o núcleo revelado da religião na cultura, compreendendo esta como um processo de realização do que é próprio do cristianismo. Essa “mondanisation”, est comprise comme “incarnation”, dans l’ordre temporel-politique, de principes jusqu’alors affirmés sous une forme religieuse (chrétienne), c’est-à-dire abstraite”⁴⁶. A aposta na possibilidade de uma religião natural e suficientemente independente de conteúdos sobrenaturais, um espinosismo de rosto cristão, fará frente contra todo esse “mosaísmo” que produziu o divórcio entre espírito e natureza e impediu o homem de conduzir a si mesmo sem o socorro exterior de uma revelação.

O combate entre razão e revelação, tomado forma como historicização das religiões positivas, marcou toda a crítica da religião do século XVIII e revelou o núcleo estruturante da abordagem da religião pelos homens da *Aufklärung*: a existência de uma *metafísica humanista* que procurou sacralizar a natureza como forma de superar uma política e uma moral fundadas em conteúdos sobrenaturais, aproximando-se assim de uma forma de panteísmo espinosiano de rosto cristão. Dessa forma, a crítica da religião do século XVIII, fundada na historicização de conteúdos considerados revelados, agora enraizados dentro do seu contexto histórico, ou seja, dentro da banalidade percível das coisas humanas, reduziu o núcleo da tradição, compreendido como *revelação*, em *cultura*, fazendo do signo “Deus” um construto cultural sem qualquer dimensão de verticalidade, compreendendo, dessa forma, o *específico* da experiência religiosa como linguagem contingente de um homem religioso, incapaz de emitir qualquer discurso fundado na verticalidade de uma lei *sobrenatural*. Essa crítica da religião vai ser o terreno a partir do qual se moverá toda a abordagem do fenômeno religioso realizado pelos cavaleiros da modernidade dos séculos XIX e XX⁴⁷, demonstrando a força impiedosa e iconoclasta da crítica histórica da religião, que fez de cada um de nós homens e mulheres modernos.

⁴³ MONOD, Jean-Claude. *Infinité, immortalité, secularisation: contitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach*, In. SABOT (éd.). *Héritages de Feuerbach*. Press Universitaires du Septentrion, 2008, p.146.

⁴⁴ MINARY, Daniel. *Le problème de l’athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p.116.

⁴⁵ LUBAC, Henri de. *Ouvres complètes*, p. 339.

⁴⁶ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, p. 30.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, Freud, Marx », In *Dits et écrits*, Gallimard, 1994.

Referências

- BARTH, Karl. **La théologie evangelique au XIX siècle**. Labor et Fides, Gêneve, 1957.
- BAYLE, P. **Dictionnaire historique et critique**, Basle: Brandmuller, 1741.
- BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. **Athènes et Jérusalem**, Ed. Nadir, 1997.
- BROWN, Peter. **La vie de saint Augustin**. Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- CABRAL, J S. **Biblia e Teologia Politica**. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.
- FAYE, E. **Philosophie et perfection de l'homme**. Paris, J.Vrin, 1998.
- FEBVRE, L. **Le problème de l'incroyance au XVIe siècle**. La religion de Rabelais, Paris, Albin Michel, 1947.
- FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939[1934-1938]). In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx", In **Dits et écrits**, Gallimard, 1994.
- GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Gallimard, 1985.
- GOUHIER, H. **L'Anti-humanisme au XVII siècle**. Paris, J. Vrin, 1987.
- LILLA, Mark. **Le Dieu mort-né**. La religion, la politique et l'Occident moderne. Paris: Seuil, 2010.
- LUBAC, Henri de. **Ouvres complètes**, IV. Paris: Cerf, 2006.
- MARGEL, Serge. **Le silence des prophètes**. La falsification des écritures et le destin de la modernité. Galilée, 2006.
- MINARY, Daniel. **Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du "siècle des lumières"**. Paris: Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 506, 1993.
- MINOIS, Georges. **Histoire de l'Atheisme**. Paris: Fayard, 1998.
- MONOD, Jean-Claude. **La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg**. Paris: J.Vrin, 2002.
- _____. **Infinité, immortalité, secularisation: contitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach**, In. Sabot (éd.). **Héritages de Feuerbach**. Press Universitaires du Septentrion, 2008.

NEUSCH, Marcel. **Aux sources de l'athéisme contemporain.** Le Centurion, 1993.

PONDE, L. **Do pensamento no Deserto.** Ensaios de Filosofia, Teologia e Literatura. São Paulo: Edusp, 2009.

SPINOZA, B. **Traité Théologico-Politique.** Paris: PUF, 2005.

STRAUSS. **Critique de la religion en Spinoza.** Paris: Cerf, 1996

STRAUSS, L. **La critique de la religion chez Hobbes,** PUF, 2005.

ZIZEK, Slavoj. **Le Paralaxe,** Fayard, 2008.

Recebido em 30/09/ 2012

Aprovado para publicação em 15/12/2012