



DEUSES, DIREITOS E JABUTICABAS: A POLÍTICA BRASILEIRA E AS DOENÇAS DO ESPÍRITO

Prof. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Departamento de Filosofia (UFS)

RESUMO: Têm sido frequentes, na história recente do Brasil, os casos de interferência da religião em discussões públicas acerca de temas morais e, também, em decisões políticas. Isso frequentemente implica decisões polêmicas em temas que vêm recebendo cada vez mais atenção. Neste trabalho, teceremos alguns comentários sobre essa situação, tendo por ponto de partida a filosofia de David Hume.

PALAVRAS-CHAVE: Brasil. Hume. Moral. Religião. Política.

ABSTRACT: The recent history of Brazil has seen numerous cases of religious interference in public discussions concerning moral themes, as well as direct interferences of religion on political discussions. It frequently implies polemical decisions when it comes to themes that have been given progressively more attention. On this work, we shall make some comments on this situation, taking David Hume's philosophy as our point of departure.

KEYWORDS: Brazil. Hume. Morals. Religion. Politics.

I

Ficou evidente, em pesquisa realizada há cerca de dez anos pela Fundação Perseu Abramo, que parte considerável da sociedade brasileira sente, para dizer o mínimo, certo desconforto na presença de ateus, agnósticos e outras categorias como essas. O trabalho, com que se pretendia, na realidade, aferir graus de intolerância com relação a certas orientações sexuais, consistia, em parte, em dirigir-se aos participantes com a seguinte interpelação: “Vou falar de alguns grupos de pessoas e gostaria que você dissesse o que sente normalmente quando vê ou encontra desconhecidos do tipo deles”. Dois desses “grupos de pessoas” se destacaram bastante quando comparados a outros, a saber, “usuários de drogas” e “gente que não acredita em Deus”. Este último, como se sabe, obteve número de respostas de participantes que diziam sentir “repulsa/ódio” igual ao dos usuários de drogas (17%), mas tinha um resultado ainda maior para “antipatia” (25%). Isso implica que, nos termos da pesquisa, 42% por cento da sociedade brasileira tenderia a ver ateus de maneira negativa, simplesmente por serem ateus.

Esse resultado pede cautela, já que não tivemos acesso à metodologia empregada e a critérios de exclusão ou inclusão de participantes. Ainda assim, é possível notar que mesmo na Universidade, conhecida por ser um terreno mais, por assim dizer, tolerante, conversas de corredor e situações de sala de aula permitem dizer que o resultado não seria surpreendente, mesmo cerca de dez anos após a realização da pesquisa. Outras considerações, porém, talvez sejam mais importantes. Ora, a sondagem não incluiu, nas categorias acerca das quais se pretendia aferir os sentimentos da população, religiões afro-brasileiras, nem aquelas que são percebidas sob a alcunha geral do neopaganismo. Além disso, “gente muito religiosa” foi considerada uma única categoria, independente da denominação. Finalmente, grupos como gays, lésbicas, travestis e transexuais talvez sejam considerados de maneiras bastante diferentes hoje, dado o modo como vêm se desenrolando os debates sobre identidade de gênero e orientação sexual nos últimos anos.

Alguns pontos, entretanto, não podem ser ignorados: ateus (e agnósticos, também percebidos como “descrentes”) são um grupo geralmente discreto. Mesmo organizações como a Atea promovem eventos esporádicos e, como qualquer um pode perceber, não têm grande cobertura por parte da mídia. Não é o que acontece, digamos, com o segundo lugar da pesquisa: usuários de drogas são frequentemente apresentados pela mídia como pessoas não confiáveis e associadas ao crime. Além disso, emissoras de televisão de grande porte mantêm em suas grades programas que apoiam a chamada política de guerra às drogas, com apresentadores frequentemente se recusando a apresentar a dependência química como um problema de saúde pública, e tratando usuários e traficantes como se estivessem em condições similares.

Esse ponto, aliado à proximidade entre a porcentagem que “rejeita” descrentes e a que “rejeita” usuários de drogas, permite levantar uma suspeita: se “aqueles que não acreditam em Deus” são “repudiados” ou “antipatizados” por uma parcela tão significativa da população, é por conta da percepção de que eles são uma ameaça à ordem moral estabelecida¹. Trata-se de notícia velha: a ideia de que a crença em Deus seria a única maneira de garantir uma conduta conforme à moralidade vigente é debatida já há séculos. Para ficar em um exemplo particularmente conhecido, lembremos que John Locke, que tem a esse respeito posturas bastante progressistas para seu tempo, defendia, em sua *Carta acerca da Tolerância*, que não se deve tolerar os ateus, entre outras coisas, porque não haveria garantias de que eles se absteriam de uma conduta danosa à comunidade. Por outro lado, pouco antes dele, Pierre Bayle já teria defendido a possibilidade de uma república de ateus ser melhor que uma composta por cristãos. No século XVIII, o debate acerca da possibilidade do ateu virtuoso ocupou muitos dos autores mais conhecidos da época.

Seria tentador procurar mostrar que haveria na realidade brasileira atual uma resposta particularmente desagradável não ao problema do ateu virtuoso, mas às teorias que apostavam no inexorável progresso do espírito humano. Do mesmo modo, seria tentador recitar dados referentes a países significativamente menos desiguais, tratando-os como exemplos de sociedades que são, a um só tempo, ateias e, por assim dizer,

¹ Nesse sentido, é sintomático, também, o fato de o terceiro grupo mais “rejeitado” ser o dos garotos de programa, especialmente quando comparamos as respostas acerca desse grupo com aquelas que dizem respeito às prostitutas. Os garotos de programa provavelmente são mais criticados não apenas por serem profissionais do sexo, mas porque o sexo pago ainda é associada à satisfação de supostas necessidades tipicamente masculinas. Ainda, se nossa suspeita estiver correta, categorias referentes a padrões de gênero diferentes da “norma” provavelmente teriam maior rejeição hoje, já que, desde a realização a pesquisa, debates sobre o tema vêm aumentando perceptivelmente, sempre com forte viés moral.

civilizadas. Não é o caso de empreender nenhum desses esforços. Teorias acerca do tal progresso inexorável do gênero humano parecem ter encontrado na contemporaneidade limites práticos bastante contundentes e estão, em grande parte, ancoradas em certa teleologia que não pode deixar de inspirar desconfiança. Além disso, no que toca a eventuais considerações sobre países nórdicos com baixa desigualdade e altas taxas de ateísmo, basta observar que nem tudo que funciona bem na Suécia deve, necessariamente, ser transposto para o Brasil. Temos, por aqui, especificidades notáveis, para além da relação de nosso povo com o sagrado, as quais certamente colaboram bastante para a situação lamentável que observamos em aspectos como distribuição de renda e tentativas de aparelhamento das instituições.

Por outro lado, não é possível ignorar que a religiosidade bastante arraigada que observamos por estas bandas tem consequências políticas bastante vultosas. Isso fica evidente quando atentamos para pesquisa realizada pelo Datafolha entre 27 e 28 de setembro de 2017, a qual indicou que 52% da população do Brasil não votaria, em qualquer circunstância, em um candidato ateu. Outro bom exemplo ocorreu recentemente, quando, em 27 de setembro de 2017, o Supremo Tribunal Federal decidiu, por 6 votos a 5, que ficaria autorizado o ensino religioso de matriz confessional nas escolas públicas. A presidente do tribunal à época, ministra Cármen Lúcia, justificou o voto de minerva a favor dessa posição afirmando que, sendo facultativa a matrícula na disciplina de ensino religioso, não haveria qualquer afronta ao princípio de laicidade do Estado em uma decisão como essa². Esse é um fato que poderia nos tentar a perguntar, tendo em vista a laicidade do Estado, se seria facultativo, por exemplo, que um ateu (ou um agnóstico, ou um adepto do candomblé, ou um neopagão) pagasse a fatia de impostos reservada ao provimento de salários de professores de ensino confessional. Tratemos, porém, de nos restringir à influência do discurso religioso na política. Pode ser importante lembrar, à guisa de contexto, que, na mesma semana, noticiou-se que uma professora foi afastada de seu trabalho em uma escola no Paraná por dar “aulas sobre Marx”. Do mesmo modo, houve manifestação, não tanto tempo

² É pertinente lembrar, a esse respeito, que, mesmo que o ensino religioso no Brasil supostamente seja pautado pelo respeito à pluralidade de crenças, foi instituído na esteira do Decreto 7107, de 11 de fevereiro de 2010, que se inicia com o texto “Considerando que o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé celebraram, na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008, um Acordo relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”. O ensino religioso é instituído, portanto, tendo em vista um *background* especificamente católico, que não seria complicado ampliar, dada a realidade brasileira, para outras denominações cristãs, mas que, no que diz respeito à prática, seria excludente para com religiões de outras matrizes.

depois, à porta de um campus da UERJ em que se realizava evento sobre o centenário da Revolução Russa. Ora, independentemente de posição política, trata-se de evento para lembrar um fato historicamente significativo, que não pode deixar de ser estudado em disciplinas de cursos como História e Ciências Sociais. Certo movimento apoiado por grande parte da chamada bancada evangélica (exemplo de Jaboticaba, como a decisão da ministra Carmen Lúcia), o qual se diz ferrenhamente contra a doutrinação em sala de aula, não se mobilizou contra nenhum dos três casos mencionados neste parágrafo. Parece que tal movimento vem assumindo o papel de um grupo relativamente poderoso que tem um projeto claro de formação religiosa que é, nos termos em que está colocado, percebido como parte de um projeto de formação moral, o qual envolve, como não poderia deixar de ser, boa dose de doutrinação.

O que está em jogo, portanto, é a velha discussão sobre eventuais conexões entre religião e moralidade, associada à discussão sobre a constituição de um projeto de país, a ser concretizado, em parte, pela via da educação. Trata-se de uma discussão tipicamente moderna, que vem sendo conduzida em um país que tem uma Constituição inspirada em ideais modernos. Não parece despropositado, assim, recuperar alguns avisos de um autor moderno que se preocupou em reconstituir aspectos importantes do *fenômeno* religioso e das tensões entre este e a moralidade, com viés que foi indiscutivelmente crítico, mas historicamente rigoroso, além de ancorado em uma concepção de experiência que se esperava que fosse, ao menos em alguma medida, acessível aos não filósofos. Referimo-nos às considerações de David Hume sobre esse tema. Trata-se menos de oferecer uma análise acadêmica das posições do autor sobre a religião do que de extrair, de sua filosofia, substratos para avaliar as relações entre religião e política que vemos no Brasil de nossos dias.

II

Começemos por algumas considerações breves sobre a maneira como Hume concebe o surgimento da moralidade e a maneira como esta se desenvolve. É preciso, antes de qualquer coisa, observar que há algumas divergências entre o tratamento que o tema recebe no *Tratado da Natureza Humana*, primeira obra publicada pelo filósofo, e *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, que veio a lume mais de dez anos

depois. No *Tratado*, como se sabe, Hume estabelece uma distinção importante: algumas virtudes, às quais ele dá o nome de naturais, seriam imediatamente aprovadas por todos, e o reconhecimento delas prescindiria de qualquer processo formativo. Entre as virtudes desse tipo, poderíamos incluir, por exemplo, a grandeza de espírito e a benevolência. Outras virtudes, as chamadas artificiais, desenvolver-se-iam ao longo das várias modificações pelas quais passa uma sociedade e, além disso, só poderiam ser reconhecidas por alguém que tivesse sido formado da maneira adequada. Entre as qualidades morais deste segundo tipo, Hume inclui características que são usualmente percebidas como necessárias à própria subsistência de qualquer comunidade, como a adesão às regras de justiça (sejam elas quais forem), a obediência ao governo e, em geral, o respeito a convenções sociais que resultem do processo pelo qual uma sociedade adquire sua identidade.

Essa distinção, como dissemos, não está explicitamente presente no texto da *Investigação*. Ainda assim, Hume trata de deixar claro, ao longo da Seção 3, que a justiça, por exemplo, resulta de uma convenção. Além disso, a Seção 4 faz menção a uma série de características que são usualmente louvadas, mas dependeriam, igualmente, de um processo social que levasse à constatação de que são dignas de aprovação, tais como a recusa em revelar o que foi dito em confiança ou a tendência a não trazer à tona insistentemente a lembrança atos vergonhosos cometidos em noites de bebedeira. Essas regras, segundo o filósofo, poderiam admitir variações conforme fossem adotadas sociedades diversas. Em geral, tenderiam a se originar a partir da generalização de casos particulares, frequentemente ultrapassando os propósitos que as tornaram necessárias. De qualquer modo, tais regras teriam sua origem em regras de conveniência que, se dizem respeito à natureza do homem, que precisa se organizar em sociedades para subsistir, dependem, ainda, das circunstâncias do mundo. A comparação entre regras surgidas em contextos muito diferentes seria, na melhor das hipóteses, “muito imperfeita”. Segundo Hume,

Podemos apenas aprender, a partir daí, a necessidade de haver regras, sempre que os homens interagem uns com os outros. Eles não podem nem mesmo ultrapassar uns aos outros na estrada sem regras. Vagoneiros, coches e postilhões têm princípios que seguem ao dar passagem, e estes são fundados na tranquilidade e na conveniência mútuas. Às vezes, também, esses princípios são arbitrários, ou, ao

menos, dependem de algo como uma analogia caprichosa, como vários dos raciocínios dos advogados. (HUME, 1998, p.103)³

Hume, aqui, deixa claro um aspecto importante da teoria moral que desenvolve ao longo da *Investigação*: as virtudes que são estabelecidas por convenções obedecem a um princípio que é, ele próprio, natural, a saber, certa preocupação com o bem público, a qual estaria na raiz dos juízos morais que dizem respeito àquelas virtudes que, em sua primeira obra, ele havia chamado de artificiais. Nesse ponto, parece haver uma discrepância com relação àquilo que o autor afirmava no *Tratado*, já que, neste, defende-se a tese de que o respeito às virtudes que decorrem de convenções seria consequência da expansão de nossa tendência a espelhar os sentimentos que percebemos nos outros, a qual Hume denomina simpatia. Isso fica evidente, por exemplo, na seguinte passagem:

Já que os meios para um fim só podem ser agradáveis quando o fim é agradável, e como o bem da sociedade, quando nosso próprio interesse, ou o de nossos amigos, nos agrada *apenas por simpatia*, segue-se que a simpatia é a fonte da estima que temos por todas as virtudes artificiais. (HUME, 2007, p.369, grifo nosso)

Nem todos os comentadores da filosofia moral humiana consideram que haveria distinções de peso entre a *Investigação* e o *Tratado* no que toca à origem das distinções morais⁴. Esse é um tema que engendrou controvérsias interpretativas importantes, mas dar conta dele exigiria que nos distanciássemos do tema que nos interessa aqui. Basta que aceitemos, para nosso propósito presente, que, nos dois trabalhos, o autor se preocupa em garantir que o respeito às virtudes que se estabelecem a partir de convenções diga respeito a um interesse pelo bem comum, seja ele decorrente de uma preocupação natural com o bem comum, seja ele resultado de um processo de expansão da simpatia. Um outro aspecto digno de nota, comum a todos os textos em que Hume trata do desenvolvimento da moralidade, é que a maneira como se estabelecem regras específicas de justiça ou normas sociais seria resultado de um processo de estabelecimento da sociabilidade que nunca está definitivamente acabado e, mais

³ Todas as traduções de passagens citadas ao longo deste trabalho são nossas.

⁴ Para exemplos já clássicos de comentadores que consideram que o princípio originário de nossa preocupação com o bem público é diferente no *Tratado* e na *Investigação*, ver Malherbe (1976) e Capaldi (1992). Para uma leitura também clássica segundo a qual não haveria uma ruptura incisiva entre um texto e outro no que diz respeito ao tema, ver Stewart (1963).

importante, não segue padrões institucionalizados⁵. Os acordos pelos quais certas características passam a ser consideradas virtuosas e outras, viciosas se dão de maneira tal que dependem daquilo que se considera adequado em determinadas circunstâncias históricas e sociais. Portanto, não estariam sujeitos a qualquer teleologia, já que não são resultado de um projeto, mas emergem de situações, por assim dizer, espontâneas.

III

É impossível deixar de notar o contraste que Hume estabelece entre as regras de justiça, por um lado, e a religião, de outro. Ainda que nos dois casos se trate, basicamente, de invenções, o caso é que, como fica claro na Seção 3 da *Investigação*, doutrinas religiosas são alheias a qualquer preocupação com o bem público que se estabelece nos termos que acabamos de descrever. Para determinarmos as tensões entre elas e a moralidade engendrada pelo curso comum do mundo, é preciso compreender o fenômeno das religiões monoteístas desde suas raízes na natureza humana. Estas não têm nada a ver com uma preocupação com o bem público: quem quer que seja indagado sobre as razões pelas quais crê em um deus todo-poderoso

Lhe contará sobre a morte súbita e inesperada de uma pessoa, a queda e os ferimentos de outra; a seca excessiva desta estação, o frio e as chuvas de outra. A tudo isso ele atribui a operação imediata da providência, e tais eventos, que para bons raciocinadores são as principais dificuldades em admitir uma inteligência suprema, são, para ele, os únicos argumentos em favor dela. (HUME, 1976, p.50)

Esse é um ponto que o autor consideraria comum às antigas religiões politeístas e às grandes formas de monoteísmo. Entretanto, o fato de estes últimos reconhecerem uma única divindade implica algo inédito com relação aos antigos paganismos: se apenas um deus é real, as práticas que agradariam a ele passarão a ser vistas como as únicas corretas. O resultado é um conjunto de preceitos incompatível com a moralidade

⁵ Isso não quer dizer que todas as convenções sejam igualmente sujeitas a mudanças conforme o sabor dos tempos. Aquelas que dizem respeito à própria identidade de um povo, por exemplo, certamente se mostrarão mais estáveis do que aquelas que dependem da moda. Para discussões mais robustas a esse respeito, ver Sabl (2012) e Zahreddine (2018).

comum e, também, um conjunto de crenças que implica o tratamento de quaisquer outras religiões, e de quaisquer outros conjuntos de normas de ação, como irremediavelmente profanos⁶. Esse aspecto, aliás, se intensifica na medida em que a religião arregimenta para defendê-la justamente o discurso filosófico, que, muito anteriormente, já tinha como uma de suas funções a instituição de normas de conduta. A amálgama de religião e filosofia, porém, terminará por se revelar bastante inglória. Justificar o discurso religioso por meio da experiência seria simplesmente impossível, a tendência é que esta o desminta com frequência. Esse é um problema que o discurso religioso contorna de maneira bastante particular. Ora, a razão humana não poderia pretender suplantar aquilo que é revelado diretamente pela divindade. O resultado é que

A filosofia logo se encontrará, de maneira muito desigual, sob o jugo de sua nova associada e, ao invés de regular cada princípio à medida em que elas avançam juntas, será, a cada momento, pervertida para servir aos propósitos da superstição. Pois além das incoerências inevitáveis que devem ser reconciliadas e ajustadas, poder-se-ia afirmar seguramente que todas as teologias populares [...], têm um certo apetite pelo absurdo e pela contradição. (HUME, 1976, p.65)

Como se vê, Hume considera que a filosofia, uma vez aliada à religião, passa a ter papel meramente justificador, alimentando-se do amor que a teologia tem pelo absurdo⁷. Ainda que isso não queira dizer que o vulgo passará a compreender a religião em termos filosóficos, o caso é que a junção do discurso religioso com o filosófico se tornará importante em disputas entre sacerdotes, além de colaborar para conferir aos preceitos eclesiásticos um tom bastante obscuro, que é instrumental no que toca a manter os fiéis em respeito temeroso. Além disso, é importante atentar para o uso, na passagem a que acabamos de nos referir, do termo *superstição*. Em um ensaio intitulado justamente “Da Superstição e do Entusiasmo”, o autor a caracteriza como

Terroros e apreensões inexplicáveis [...]. Em tal estado de espírito, teme-se infinitos males desconhecidos por parte de agentes desconhecidos, e onde faltam objetos reais de terror, a alma, agindo em seu próprio prejuízo, e alimentando sua inclinação predominante, encontra objetos imaginários, para cujo poder e cuja malevolência ela

⁶ Isso está em consonância com a consideração, na Seção 10 de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, de que um milagre em favor de uma religião consiste em um argumento contra a veracidade de todas as outras.

⁷ É interessante observar que o amor pela obscuridade não é algo que diga respeito apenas a religiões monoteístas, ou, especificamente à tradição cristã. Ver, a esse respeito, Hume, 1985, p. 6. De qualquer modo, a cooptação da filosofia, de modo que esta seja relegada à subordinação, parece ser vista como algo particular às teologias monoteístas.

não atribui limites. E como esses inimigos são inteiramente invisíveis e desconhecidos, os métodos empregados para apaziguá-los são igualmente inexplicáveis. (HUME, 1985, p.73)

Os métodos para apaziguá-los de que trata o autor consistiriam, como se pode imaginar, em penitência, mortificação, sacrifícios *etc.* Ressaltemos que Hume, nesse mesmo ensaio, apresenta a superstição como sendo uma *doença* do espírito, causada por “Fraqueza, medo, melancolia, aliados à ignorância” (HUME, 1985, p.74). O entusiasmo, por sua vez, seria uma enfermidade algo distinta. Caracterizar-se-ia por sentimentos em que “o fanático desvairado se entrega, cegamente e sem reservas, às supostas ilações do espírito, e à inspiração vinda das alturas” (HUME, 1985, p.74). É importante observar que o entusiasmo também é resultado da ignorância, desta vez aliada a “Esperança, orgulho, presunção, uma imaginação calorosa” (HUME, 1985, p.74).

As duas enfermidades teriam, para Hume, consequências bastante deletérias para a comunidade. O entusiasmo, por exemplo, estaria na raiz de manifestações violentas pontuais. Entretanto, por implicar certa aversão à ritualística e, portanto, pressupor um espírito de liberdade, tenderia a arrefecer com o tempo. Desse modo, caso a sociedade resistisse por algum tempo às investidas de entusiastas, a tendência seria que ele, eventualmente, se dispersasse. Isso não quer dizer, entretanto, que ele seria “pouco danoso”, uma vez que suas manifestações, enquanto durassem, poderiam ser bastante intensas. A superstição, por sua vez, opera de maneira bastante diferente: como tende a tornar os homens consideravelmente submissos, ela poderia parecer inofensiva ao poder público. Entretanto, uma vez consolidada a autoridade dos sacerdotes sobre seu público, ela forneceria à igreja uma ferramenta considerável, que seria possível utilizar para causar danos consideráveis ao tecido social (HUME, 1985). Esse é um ponto que parece particularmente grave quando atentamos ao fato de que praticamente todas as religiões têm sacerdotes, os quais

Podem ser justamente considerados uma invenção de uma superstição medrosa e abjeta, que, sempre sem confiança em si própria, não ousa oferecer ao alto suas próprias devoções, mas ignorantemente busca recomendar a si própria para a divindade pela mediação de Seus supostos amigos e servos. (HUME 1985, p.75)

Percebe-se, portanto, que, cada um a seu modo, tanto superstição quanto entusiasmo podem vir a ter consequências extremamente danosas. Não se deve pensar que Hume condena, aqui, apenas situações de fanatismo extremado. Como vimos, é da

natureza da religião, quando se serve da filosofia, promover a superstição. Além disso, o autor considera que esta seria “ingrediente considerável em quase todas as religiões” (HUME, 1985, p. 75). Não por acaso, na Conclusão do Livro I do *Tratado* ele afirmara que os erros em religião seriam perigosos (em oposição àqueles em filosofia, que seriam apenas ridículos). Também não por acaso, na Conclusão de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, ele empreende uma crítica bastante incisiva das chamadas virtudes monásticas, além de atribuir à adesão séria de Pascal a preceitos religiosos o fato de este pensador ter levado uma “vida artificial” (e infeliz), na qual não valeriam os princípios determinados pela vivência comum do mundo. Isso aconteceria porque, ao buscar determinar regras de conduta, invocando em seu auxílio a filosofia, os religiosos pretenderiam estabelecer algo como uma nova moralidade, completamente descolada do mundo que nos apresenta. Desse modo, ao invés de uma consideração pelo bem público determinada pela simpatia ou por uma consideração natural para com a comunidade, teríamos regras de conduta que não fariam qualquer sentido neste mundo simplesmente porque seriam determinadas por princípios completamente alheios a ele. A religião, portanto, seria completamente incompatível com a verdadeira moralidade, de modo que colaboraria para tornar-nos pessoas piores, além de corromper as instituições.

IV

Poder-se-ia dizer que, tendo Hume escrito no século XVIII, e sendo ele um autor notoriamente antirreligioso, haveria certos limites para quanto ele seria útil no sentido de diagnosticar a maneira como a religião vem influenciando a sociedade brasileira atual. Em nossa defesa, é importante lembrar que as observações feitas na seção anterior não são muito dependentes das considerações teóricas do autor acerca de uma suposta natureza humana imutável. Isso, de fato, talvez pudesse dar peso a objeções que vissem na ciência contemporânea algo que tornasse obsoletas as teses de Hume. Não é o caso aqui. Outro ponto, que talvez mereça mais atenção, diz respeito ao fato de que a religião talvez já não seja o que era em outros tempos, especialmente no que diz respeito à associação entre o catolicismo, vinculado por Hume à superstição, e a filosofia. Do mesmo modo, superstição e entusiasmo talvez já não sejam o que foram em outros tempos. Proliferam pesquisas nas quais jovens de igrejas pentecostais diversas afirmam

sua felicidade, mas também se pode constatar que denominações protestantes, que Hume consideraria caracteristicamente entusiásticas, se organizam, mais do que em outros tempos, em torno de figuras de autoridade. Finalmente, não são raros adesivos em que se lê “sou feliz por ser católico”.

Essas dificuldades, no fim das contas, são aparentes. No caso da doutrina católica oficial, isso não é difícil de perceber. No caso das pentecostais, as coisas são peculiares: ainda que seu discurso insuffle, por meio da sensação de pertencimento que suas instituições oferecem, algo como o entusiasmo, é possível que, em momentos estratégicos, promovam sem reservas a superstição. Evidências disso são vistas em discursos recorrentes de jovens que consideram que não há qualquer conflito em reproduzir em avaliações aquilo que ouvem de seus professores e leem em livros teóricos, mas não mudar realmente de posição mesmo em face de evidências pesadas. Fica evidente, também, quando se observa que, em estudo publicado há alguns anos por Jorge Claudio Ribeiro, parte significativa dessa população considera que uma crença inabalável em Deus (e não adesão firme a valores morais, não sentimentos compassivos *etc.*) é o valor mais importante para que cheguemos a uma civilização ideal. O problema é claro: os humores que desde outros tempos regiam a vida religiosa permanecem, ainda, ali. Se não correremos o risco de uma nova noite de São Bartolomeu, é por conta de desenvolvimentos da sociabilidade que tiveram muito mais a ver com o que houve fora das igrejas do que com qualquer suposta evolução das doutrinas que estas propalam. Mesmo nos casos em que houve concessões (e admite-se que não foram poucos), isso pode ter tido o objetivo de ocasionar um aumento no número de fiéis com lealdades bem definidas, que encampam, em suas comunidades, a aceitação de pautas básicas igualmente bem definidas.

O resultado não é difícil de perceber: temas como aborto, penas para estupradores, uso de drogas, direitos civis para transexuais e currículos escolares vêm sendo decididos, cada vez mais, por pessoas que não se importam com os dados, nem com o fato de que precisamos de um projeto de país que não seja apenas para alguns. Morre-se muito em abortos ilegais? Não importa, aquelas mulheres não deveriam praticá-los. Usuários de drogas vêm sobrecarregando o sistema carcerário e sendo tratados como criminosos quando talvez sejam questão de saúde pública? Não importa, são vagabundos. Legalizar o consumo desta ou daquela substância? Não se olha os potenciais efeitos indicados pelos números, nem se considera os tributos que seriam gerados: o problema deve ser moral. Estupro? Danem-se os especialistas, a moça devia

estar usando roupas curtas, o que evidentemente significa que alguma coisa ela queria. Educação sexual nas escolas? Não, isso é coisa de quem apoia a famigerada ideologia de gênero e quer promover a ditadura comuno-gayzista. O que se espera é que se forme uma parcela expressiva da população que colabore para a aceitação de que decisões políticas sejam tomadas não com base em informações relevantes, consideradas de maneira democrática, mas tendo em vista os preceitos deste ou daquele grupo.

Hume parece ter acertado, particularmente, ao tratar da impossibilidade de que a filosofia venha a interferir significativamente nessa situação. Ainda que, diferentemente do que se via em outros tempos, seja amplamente desconhecida pelo fiel católico médio, e ainda que seja pesadamente rejeitada por boa parte das igrejas evangélicas, o caso é que, fruto da razão humana, ela não poderia competir com ensinamentos infalíveis vindos das alturas. Ainda assim, é preciso ter esperança de que temas sociais importantes sejam, cada vez mais, decididos por meio do debate público qualificado. Temos, ainda, lembranças recentes, e bastante indigestas, do que acontece quando políticas e direitos deixam de ser objeto de discussão bem embasada e se tornam mera questão de força.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BAYLE, P. *Pensées Diverses Écrites à um Docteur de Sorbonne à L'Occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre*, M. DC. LXXX. Disponível em < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k116985h/f25> >. Acesso em 20 de janeiro de 2018.

CAPALDI, N. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1992.

CARDOSO, R. *A fé da juventude*. Disponível em < https://istoe.com.br/5183_A+FE+DA+JUVENTUDE/ >. Acesso em 22 de janeiro de 2018.

ESTADÃO CONTEÚDO. *STF autoriza ensino religioso confessional nas escolas públicas*. Disponível em < <https://exame.abril.com.br/brasil/stf-autoriza-ensino-religioso-confessional-nas-escolas-publicas/> >. Acesso em 22 de janeiro de 2018.

HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

_____. *A Treatise of Human Nature – A Critical Edition*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.

LOPES, P. *Ateus e drogados são os mais odiados pelos brasileiros*. Disponível em < <https://www.paulopes.com.br/2009/05/ateus-e-usuarios-de-drogas-sao-os-mais.html#.XG4JM-hKjIU> >. Acesso em 22 de janeiro de 2018.

_____. *No Brasil, só 8% votariam em um ateu para Presidência, mostra pesquisa*. Disponível em < <https://www.paulopes.com.br/2017/10/soh-oito-por-cento-votariam-em-um-ateu-para-presidente.html#.XG4II-hKjIV> >. Acesso em 22 de janeiro de 2018.

MALHERBE, M. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

SABL, A. *Hume's Politics*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

STEWART, J.B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York: Columbia University Press, 1963.

ZAHREDDINE, S.H. *David Hume e o problema da justificação da resistência ao governo*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação da Profa. Dra. Livia Mara Guimarães, em 04 de outubro de 2018.