

Origem teológica e uso colonial da crítica iluminista da superstição

João Emiliano Fortaleza de Aquino¹
Universidade Estadual do Ceará (UECE)
emiliano.aquino@uece.br

Resumo: O artigo se propõe a mostrar que o conceito iluminista de superstição, que a apresenta com base nas categorias da ignorância e do medo, é uma retomada, em outras condições históricas, da discussão teológica tardo-antiga sobre esse fenômeno. Objeto de reflexão crítica em pensadores romanos como Cícero, Varrão e Sêneca, esse conceito é transposto por Ireneu de Lyon e, principalmente, Agostinho de Hipona para o interior da teologia católica com base numa nova posição ontológica, orientada pelo platonismo. A hipótese do artigo é que, na crítica iluminista, que em seus traços mais gerais permanece no mesmo terreno inaugurado por Ireneu e Agostinho, se trata de identificar a superstição à barbárie, dadas as então condições de colonização do mundo extra-europeu pela Europa.

Palavras-chave: Superstição. Teologia. Iluminismo. Colonização.

Theological origin and colonial use of the Enlightenment critique of superstition

Abstract: The article aims to show that the Enlightenment concept of superstition, which presents it based on the categories of ignorance and fear, is a resumption, in other historical conditions, of the late-antique theological discussion about this phenomenon. Object of critical reflection in Roman thinkers such as Cicero, Varro and Seneca, this concept was transposed by Irenaeus of Lyon and, mainly, Augustine of Hippo into Catholic theology based on a new ontological position, guided by Platonism. The hypothesis of the article is that, in Enlightenment criticism, which in its most general aspects remains on the same ground inaugurated by Irenaeus and Augustine, it is a question of identifying superstition with barbarism, given the then conditions of colonization of the extra-European world by Europe..

Keywords: Superstition. Theology. Enlightenment. Colonization..

A Cleudo Pinheiro Junior,
o *Olutoji*.

A doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das circunstâncias e da educação [...] esquece que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador tem ele próprio de ser educado. Ela acaba, por isso, necessariamente, por separar a sociedade em duas partes, uma das quais fica elevada acima da sociedade.

K. Marx, *Teses ad Feuerbach*

¹ Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor Associado da Universidade Estadual do Ceará – UECE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0936984889045368>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0285-8628>

A crítica dos preconceitos e da superstição esteve no centro (ou próxima do centro) dos vários discursos públicos – filosóficos, religiosos, jurídicos, literários – desse movimento bastante amplo e diverso a que, na história europeia das ideias, se nomeou de iluminismo ou esclarecimento, conforme a língua e a cultura nacionais (*enlightenment, les lumières, Aufklärung*). O significado filosófico-histórico, ou mesmo, em decorrência, a abrangência e a delimitação temporais desses discursos e práticas são objetos do debate filosófico que se lhes afilia ou os critica.² Estas notas não pretendem somar-se a este debate conceitual e histórico sobre o iluminismo, mas tão-só mostrar que a posição crítica da superstição, que é tão importante, até mesmo central às filosofias dos séculos XVII e XVIII, se encontra numa longa tradição de pensamento teológico, que, segundo consigo ver, já se encontra desde os primeiros séculos do cristianismo.

A pretensão de que o cristianismo se constitui não apenas de um conjunto de práticas rituais, sacramentais e comportamentais, mas que se fundamenta numa doutrina argumentável, não oposta à, mais conciliável com a razão natural, encontra suas indicações nos evangelhos – por exemplo, no *matheteúsatei* do livro de Mateus (28, 19-20) – e em seu encaminhamento pelos pais da Igreja nos primeiros séculos. Essa posição teológica, anterior mesmo à liberdade religiosa do cristianismo e ao seu posterior reconhecimento como religião do Império, foi tratada, em seu aspecto histórico, com muito cuidado filológico, por Werner Jaeger (2014) num conjunto de conferências que proferiu nos anos 1940. Sua tese é a de que o que conhecemos por cristianismo só pode ser compreendido em toda sua amplitude histórica se o situarmos na tradição do pensamento filosófico grego e, antes, de uma cultura intelectual constituída em língua grega, já desde a Palestina, entre os primeiros cristãos, e cujas obras (os evangelhos, dentre eles) testemunham a presença de categorias filosóficas gregas no pensamento apostólico.

Sob esse ponto de vista, a defesa que no século V Agostinho faz de uma teologia cristã, que não esteja nem abaixo nem ao lado, mas acima da teologia racional (ou natural) grega, pisando sobre seus ombros, pode ser reconhecida não como uma inflexão, mas como uma continuidade essencial dos pais da Igreja. Nestes, e mais amplamente em Agostinho, o uso da teologia racional grega tem um papel importante no combate ao que chamam de superstição. Minha hipótese é de que no Bispo de Hipona, e nessa tradição que ele expressa de forma mais rigorosa e sistemática, se desenvolvem traços importantes que voltaremos a encontrar no pensamento ilustrado do século XVIII.

² Trata-se aí de saber se se constitui num movimento perene em todo o processo histórico, como para Kant e Adorno e Horkheimer, ou um movimento datado entre os séculos XVII e XVIII, como para Hegel e outros autores. Essa questão não me interessa especificamente aqui, embora tenha em vista o modo como ele se apresentou, como fenômeno singular ou em continuidade histórica, nos séculos da transição ao modo de produção capitalista (i.é., entre XVI e XVIII).

A elaboração de Louis de Jacourt na *Enciclopédia*

Começo com o século XVIII; nele, com aquela que é, senão a mais importante, certamente a mais pretensiosa publicação do movimento iluminista: a *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, organizada e publicada entre 1751 e 1772, em Paris, por Denis Diderot e Jean D’Alembert, e com o qual colaborou toda uma geração de intelectuais. Seu objetivo é, ao tempo que expõe as conquistas das luzes naturais do homem nas ciências e nas técnicas, demarcar um campo na filosofia, de defesa da liberdade de pensamento, para isso unificando a compreensão de determinados conceitos.³ Desse modo, o sentido político da publicação é desde logo verificável; por isso, visa não apenas a estimular e liberar o discurso público, mas também orientá-lo com definições em seus verbetes sobre os mais diversos temas filosóficos, científicos, técnicos. Nas palavras de d’Alembert (2011, p. 45), trata-se do “progresso da verdadeira filosofia nesse primeiro século de luz”.⁴

O verbete *Superstition (Méphys. & Philos.)* foi escrito por um dos mais produtivos autores da *Enciclopédia*, o médico, anatomista e escritor Louis de Jaucourt (1704-1779). Nesse verbete, lê-se como primeira e mais geral definição de superstição “todo excesso da religião em geral, segundo a antiga palavra do paganismo” (JAUCOURT, 1765, p. 669). “Excesso” aqui deve ser entendido como aquilo que ultrapassa certos limites aceitáveis, limites esses que demarcam um terreno do razoável ou mesmo do racional, simultaneamente da medida nos atos e do verdadeiro em conhecimento. Por isso, em seguida, Jaucourt (1765, p. 669) aconselha: “é preciso ser piedoso, & evitar cair na *superstição*”. Ao justificar o conselho, amplia a definição do fenômeno: “a superstição é um culto de religião, falso, mal direcionado, pleno de vãos terrores, contrário à razão & às sãs ideias que se deve ter do ser supremo”.⁵

Nessas primeiras linhas estão presentes alguns traços de várias tentativas de conceber o antigo fenômeno da superstição (antigo, senão nos fatos, mas nos discursos) nos séculos XVII e XVIII: o conhecimento falso como base de práticas religiosas, a irracionalidade como meio de

³ Em seu *Discurso preliminar* de 1751 à *Enciclopédia*, d’Alembert (2011, p. 5) anuncia: “A obra da qual hoje apresentamos o primeiro volume, tem dois objetos: como *Enciclopédia*, deve expor, tanto quanto possível, a ordem e sequência do conhecimento humano; como *Dicionário fundamentado de ciências, artes e profissões*, deve conter sobre cada ciência e cada arte, seja ela liberal ou mecânica, os *princípios gerais* que lhe servem de base e os detalhes mais essenciais que constituem o seu corpo e substância”. Os últimos itálicos são meus, para mostrar a pretensão filosófica, e de unificação conceitual, da *Enciclopédia*.

⁴ Imaginar que o XVIII seja o “primeiro século de luz” não é apenas pretensioso, mas ignorância.

⁵ A recusa do paganismo, como expressão da superstição e da irracionalidade, compõe o programa da *Enciclopédia*, tal como d’Alembert (2011, p. 17) o diz em seu *Discurso preliminar*, reivindicando “uma religião revelada que nos instrua sobre tão diversos assuntos”, uma religião que seja “um complemento ao conhecimento natural, [religião que] nos mostra parte do que nos estava oculto; mas [que] se limita ao que é absolutamente necessário que saibamos; o resto está fechado para nós e aparentemente sempre estará. Algumas verdades para acreditar, um pequeno número de preceitos para praticar, é a isso que se reduz a religião revelada [...]”. Nada de excessos religiosos e/ou teológicos, portanto, cabendo ao nosso conhecimento natural o que nela não é racional conhecer.

produção desse falso, o medo (“vãos terrores”) como paixão dominante que a impulsiona. Por isso, a superstição é uma desmedida, um excesso do pensamento, que ultrapassa, pois os despreza, os meios adequados ao conhecimento racional; em consequência, é uma prática religiosa igualmente excessiva.

Para Jaucourt (1765, p. 670), esses elementos prático e teórico não se separam, pois se a superstição “transforma a boa disciplina & os costumes veneráveis em múmias & em cerimônias artificiais”, é porque, igualmente, “é capaz de desligar as luzes naturais & perturbar as cabeças mais sãs”. Nesse aspecto talvez estejamos no centro argumentativo da compreensão ilustrada, em sentido largo, de fenômenos culturais e comportamentais aos quais se nomeiam de superstição. As luzes naturais, comuns a todos os homens, que possibilitam boas (convenientes) condutas práticas, têm seu exercício impedido por um sentimento (ou paixão da alma), que é o medo. Desse modo, a superstição, bastante possível à natureza humana, pois de outra forma não se manifestaria em grupos humanos, resulta de uma obstaculização do entendimento pelo medo, que, sobrevivendo externamente, é anímico (por isso mesmo, uma paixão da alma). Frente ao medo e impedidas por ele as luzes, resta ao homem a imaginação. A superstição é, pois, “nascida da perturbação da imaginação”, perturbação que impede a boa atividade mesmo das “cabeças mais sãs”. Assim, como produto da imaginação impulsionada pelo medo, a superstição perturba as luzes naturais e impede o exercício próprio do entendimento. É nesse sentido que podemos compreender a afirmação de que é “contrária à razão”; é-o porque a imaginação que a constitui não auxilia a razão, mas a substitui, afastadas as luzes naturais.

A superstição se constitui num governo despótico da alma humana. Ela é um “tirano despótico que faz [esta última] ceder a suas quimeras”, sendo, por isso, também motivo de instabilidade a governos políticos, por exemplo, pelo fanatismo, que “derruba impérios”. A posição despótica da superstição no interior da alma, ao impor-se, pela imaginação, ao entendimento, depondo-o, estabelece a relação dela com o despotismo político na sociedade. A concepção de Jaucourt é de que, por impedir a boa disciplina, os bons costumes, o entendimento, a superstição conduz à “destruição dos sentimentos naturais, à violação das leis e dos costumes do povo”. Constitui-se, pois, de um grave e central problema também político, como se a república, o governo político, a liberdade intelectual, dependessem da erradicação da superstição, libertando dela o entendimento dos indivíduos, dispondo-o ao repouso e à tranquilidade públicos.

Essa é uma consideração particularmente importante, pois mostra que, para aquela geração das luzes – *des gens de lettres* – cujas posições a *Encyclopédia* expressa, a crítica da superstição está ligada a uma concepção de “polícia” (de vida comum política, acompanhada de hábitos intelectuais e práticos adequados). A superstição seria uma ausência de liberdade intelectual no interior da própria alma, já que as luzes são impedidas pela imaginação movida por “vãos terrores”, e igualmente mostra de déficit de civilização. Jaucourt (1765, p. 670) conclui o verbete justamente afirmando que a

superstição porta preconceitos “superiores a todos os outros preconceitos”, sendo introduzida na vida social pela “ignorância & a barbárie”. Se a crítica dos preconceitos é importante à ilustração, a da superstição torna-se-lhe central, pois é ela que os traz, e em mais alta intensidade, do mesmo modo que ela mesma é trazida pela ignorância e a: barbárie. Essa conclusão mostra a natureza política e, mais ainda, civilizacional da crítica ilustrada da superstição. Em suma, a luta contra a superstição é a luta contra a ignorância e a barbárie que a produzem.

Teologia e crítica da superstição

Até onde minha pesquisa pôde alcançar,⁶ é Ireneu de Lyon quem introduz a crítica teológica da superstição, no século II da era cristã, opondo às “superstições idolátricas” o conhecimento de Deus, que “cuida de todas as coisas e por isso dá conselhos, e dando conselhos, está presente [junto] aos que cuidam da própria conduta”; por isso é necessário que os homens, como seres racionais, diante das “coisas beneficiadas e governadas [,] conheçam quem as dirige [...] e se apercebam desta Providência de Deus” (*Heresias*, III, 25.1). Argumento perene em toda a discussão posterior sobre a superstição, esta expressa, nessas palavras de Ireneu, a ausência de conhecimento racional do mundo e do igualmente racional governo divino sobre ele. Essa ausência sendo justamente o que conduz à “superstição dos ídolos” (*Heresias*, IV, 24.1).

O tema ganha, contudo, uma ampla dissertação em *A cidade de Deus*, de Agostinho, no início do século V, e justamente porque se trata de uma defesa do cristianismo contra a acusação de que este seria responsável pela decadência de Roma.⁷ A obra, que tomaria treze anos de sua existência, se dirige a um combate de ideias imediato, resultando, contudo, numa defesa mais ampla do cristianismo em face do paganismo, da concepção ontológica que lhe é imanente e de suas expressões religiosas. Nesse esforço, uma de suas linhas de argumentação é que o cristianismo responde, e ao melhor, a uma inquietação já antiga face aos deuses populares, cujo culto, caracterizado pela superstição, fora objeto de crítica intelectual de eruditos pagãos no auge da civilização romana (antes e durante o século I), tais como Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), Marco Terêncio Varrão (116 a.C. – 27 a.C.) e Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C – 65 d.C.). Na revisão que faço a seguir, tento mostrar essa linha de argumentação.

Para iniciar essa visita à discussão de Agostinho, sigo-o na sequência de sua própria exposição, que é também a sequência histórica das ideias. O tema da superstição, com a devida

⁶ Minha referência bibliográfica é, nesse caso, a coleção Patrística da Paulus.

⁷ Trata-se, em sua imediatidade, do saque a Roma em 410, pelos godos liderados por Alarico. Segundo J. Dias Pereira (1996, p. 73), direciona-se a combater a alegação dos pagãos de que “Roma era feliz e poderosa, alargara os seus limites e se manteve enquanto os Romanos sacrificaram aos deuses e só caiu nas mãos do bárbaro quando os sacrifícios foram proibidos. [...] Tinha chegado o tempo, dizia-se por toda a parte, de, conforme o anunciado por um oráculo dos deuses, o Cristianismo ser vencido após 305 anos de vida”.

tentativa de conceituá-la, aparece já no 3º livro da *Cidade de Deus*, quando, de maneira breve, ele cita e comenta Cícero em *De natura deorum*. Agostinho interpreta que Cícero mantém, em seu escrito, uma posição crítica à instituição pública da idolatria, identificando-a com a superstição. Segundo Lucílio Balbo, um dos interlocutores do diálogo, adiantando uma forma de interpretação que Agostinho mostra mais claramente em Varrão, a crença popular dos deuses teria duas origens: primeiro, em que “a vida dos homens e o costume comum se encarregavam de elevar ao céu, pela fama e voluntariamente, os homens eminentes por benefícios” (*Deorum*, II, XXIV; 2003, p. 76); segundo, em que, “por outra razão e certamente física [,] superabundou uma grande multidão de deuses que, revestidos do aspecto humano, forneceram fábulas aos poetas e atulharam a vida dos homens de toda superstição” (*Deorum*, II, XXIV, 63; 2003, p. 76). Seriam, pois, duas as vias pelas quais os deuses emergiram na imaginação da multidão: uma, pela tradição que reconhece divindade aos homens importantes e famosos por suas ações; outra, pela ignorância da natureza, que leva os homens a imaginarem seus fenômenos como resultados de ações voluntárias dos deuses. Assim, “de fenômenos físicos, conveniente e proveitadamente descobertos [surgiram] deuses imaginários e fictícios”, o que teria gerado “falsas opiniões, erros perniciosos e superstições quase de velhas [sic]” (*Deorum*, II, XXVIII, 70; 2003, p. 79). Nisso, os deuses são imaginados “à semelhança da debilidade humana” (*Deorum*, II, XXVIII, 70; 2003, p. 79). Referindo-se à crítica filosófica da superstição, Cícero a opõe à religião:

não somente os filósofos, mas também nossos antepassados distinguiram superstição de religião. Assim, os que dias inteiros suplicavam e sacrificavam para que seus filhos sobrevivessem a si, foram chamados supersticiosos, e essa palavra se espalhou depois mais largamente; ao passo que os que escrupulosamente se ocupavam com e por assim dizer recolhiam tudo o que dizia respeito ao culto dos deuses foram chamados religiosos a partir de recolher [...]. Assim, quanto a supersticioso e religioso, formou-se, no primeiro, uma designação de defeito, no segundo, uma de elogio” (*Deorum*, II, XXVIII, 71-72; 2003, p. 80).

Em rodapé, o tradutor anota que, para Cícero, de *superstites essent* (sobrevivessem) teria vindo *superstitiosi* (supersticiosos). O temor que os filhos morressem antes de si – portanto, o pedido aos deuses para que aqueles sobrevivessem – levou à caracterização dos pais como “supersticiosos”. Igualmente, religiosos (*religiosi*) viria de recolher (*ex relegendo*): os que “recolhiam tudo o que dizia respeito ao culto dos deuses”, movidos, nesse caso, por legítimos sentimentos para com o divino. Na superstição, o medo, o sacrifício, a busca de aplacar a cólera divina; na religião, a busca de conhecimento e de honra dos deuses e de agradecimento aos mesmos. Apesar do conhecido apreço que tem por Cícero, Agostinho não deixa de observar criticamente: “Quem não compreende os esforços que ele faz, com medo de ferir as tradições da cidade, para louvar a religião dos antepassados e separá-la da superstição, sem, todavia, encontrar a forma como fazê-lo?” (*De civ. Dei*, III, xxx; 1996, p. 446). A diferença de Agostinho para Cícero é que, enquanto para este resta, contra a superstição, a defesa da tradição e dos costumes antigos, para aquele não é possível separar no culto

romano tradição e superstição, pois foram os antepassados daqueles romanos que introduziram os deuses das superstições, suas estátuas, seus mitos e ritos, de modo que a superstição estaria na própria natureza idolátrica dessas divindades, fundada na ignorância acerca de Deus. Para Agostinho, “quando se inculpa tudo isto de superstição, esta culpa abrange os antepassados que instituíram e veneraram ídolos e abrange-o a ele [Cícero] também, que, apesar de toda a eloquência que emprega para se libertar dos ídolos, pregava todavia que era necessário venerá-los” (*De civ. Dei*, III, xxx; 1996, p. 447).

Essa posição de Cícero se aproxima da de seu contemporâneo, algo mais novo, Varrão. Para este, a teologia – que Agostinho concebe como “ciência racional dos deuses” – pode ser dividida em três tipos: a teologia mítica (fabulosa ou dos poetas), a teologia civil (ou política) e a teologia física (ou natural). A teologia mítica se constitui da apresentação e caracterização dos deuses nas e pelas narrativas poéticas tradicionais; a teologia civil se configura como a organização política dos deuses a serem cultuados, dos rituais e festejos, dos templos e estátuas; a teologia natural, em que “Varrão nada acha de censurável [...] é especialidade dos filósofos” (*De civ. Dei*, VI, v; 1996, p. 570). Segundo Agostinho,⁸ Varrão concebe como distinção fundamental a que há entre o divino e o humano, entre as criações divinas e as criações humanas, mas, ao invés de, com base nessa distinção, opor a teologia natural às outras duas (mítica e civil), tenta legitimar aquela primeira (natural) por esta última (civil). Em outras palavras, embora se aperceba que a teologia civil se baseia na teologia mítica, Varrão busca, através de um método de interpretação simbólica de orientação filosoficamente naturalista (fisiológica, diria Agostinho), mostrar que a teologia civil – i.e., a instituição da religião pública, com seus mitos e ritos – se refere a elementos da natureza; e, dessa forma, remeter, como à sua verdade, à teologia natural. Esse método, contudo, revelaria, para Agostinho, que Varrão evita “ofender as opiniões e os costumes dos povos tão corrompidos nas credences públicas” (*De civ. Dei*, VI, vi; 1996, p. 573).

Varrão, de fato, critica essas credences, pois seriam “indignas da natureza dos deuses”, mesmo dos “deuses da natureza” (*De civ. Dei*, VI, vi; 1996, p. 573). É para estes últimos que ele se orienta religiosamente, pois, filosoficamente, reconhece sua existência nos “elementos deste mundo”, mas, por sua postura intelectual e por seu método, é levado a cultuar os deuses da cidade. Critica em seu livro os deuses dos poetas, mas não os civis. Ora, para Agostinho, a crítica da teologia dos poetas deve levar necessariamente à crítica da teologia civil. Apesar de separar conceitualmente os deuses da natureza dos deuses da cidade, ao distinguir teologia natural e teologia civil, Varrão termina, mesmo que a contragosto, por legitimar a teologia civil e, através dela, a teologia mítica, pois,

⁸ Todas as referências a Varrão, bem como citações de seu livro, só podem ser encontradas na obra de Agostinho, pois aquele não chegou aos nossos dias.

segundo busca mostrar Agostinho, os deuses dos poetas e do teatro são os mesmos da cidade em seus templos e suas cerimônias públicas.⁹ Por isso, as verdadeiras distinção e divisão seriam apenas entre os deuses naturais (teologia natural) e os deuses criados e cultuados pelos homens (objetos das teologias mítica e civil). Nestas últimas, “uma celebra nos seus poemas as nefandas ficções dos homens, a outra as consagra nas festividades dos deuses” (*De civ. Dei*, VI, vi; 1996, p. 574).

A rigor, é preciso notar que Varrão, seguindo a linha da ilustração grega (a que também se afilia filosoficamente Agostinho) e romana (por exemplo, Cícero), concebe as narrativas poéticas como dirigidas apenas ao deleite e, por isso, as opõe à física, ao conhecimento da natureza: para Varrão, segundo o apresenta Agostinho, “os poetas escrevem, não para serem úteis, mas para serem agradáveis” (*De civ. Dei*, VI, vi; 1996, p. 576). Sua orientação à interpretação simbólica tem justamente o objetivo de encontrar nos mitos e ritos da religião pública “interpretações fisiológicas [...] fundadas em razões naturais” (*De civ. Dei*, VI, vii; 1996, p. 583). Varrão e outros eruditos romanos pretendiam, de fato, “reprovar as duas teologias” (poética e política), e publicamente “ousavam reprovar apenas a primeira, mas não a segunda”, daí que adotavam como artifício apresentar “a fabulosa como digna de condenação e expuseram a outra (a civil) como sua semelhante” (*De civ. Dei*, VI, viii; 1996, p. 584). Em outro momento, Agostinho explica ainda a conduta intelectual de Varrão e outros: “depois da exposição desta [teologia civil], que não se atrevem a condenar, censuram e recriminam a sua imagem com mais liberdade para que os leitores mais esclarecidos desprezem, ao mesmo tempo, o rosto e a imagem” (*De civ. Dei*, VI, ix; 1996, p. 590). Por esse meio, Varrão teria se proposto a “infiltrar nos espíritos humanos apenas a teologia natural que diz provir dos filósofos” (*De civ. Dei*, VI, ix; 1996, p. 591).

O que Agostinho tem em vista em sua discussão sobre e com Varrão é mostrar, trazendo-o para seu lado, que, apesar das insuficiências de sua teologia natural,¹⁰ ele busca opor o que seria a verdadeira religião, dirigida aos deuses da natureza (e essa é a insuficiência de sua teologia), da superstição, que caracteriza a religião pública, com seus rituais de sacrifícios, mutilações e

⁹ “É [...] à teologia civil que se reduz a teologia fabulosa, teatral, cênica, plena de ignomínias e de torpezas; e a que justificadamente é considerada como inteiramente digna de rejeição e de condenação [a mítica], mais não é que uma parte da outra tida como digna de ser cultivada e observada [a civil]” (*De civ. Dei*, VI, vii; 1996, p. 577).

¹⁰ Após mostrar que os deuses da cidade são os mesmos da poesia, Agostinho diz que a teologia natural de Varrão também não consegue escapar ao mito, pois “o fundamento desta interpretação consiste em considerar a Terra como mãe dos deuses [...] [o que seria a] prova mais evidente a favor da opinião dos que pretendem que todos os deuses foram homens” (*De civ. Dei*, VI, viii; 1996, p. 583). Por isso, na verdade, “estes ritos, que se provou serem mais ignóbeis do que as torpezas da cena, encontram a sua justificação e a sua purificação nas interpretações que neles descobrem sinais de fatos naturais” (*De civ. Dei*, VI, viii; 1996, p. 583-584); e, com eles, os próprios mitos poéticos terminariam por se justificar. Nessas interpretações simbólicas, de orientação naturalista, “a história nefanda e atroz de Saturno devorar seus filhos é interpretada por alguns simbolizando o decurso do tempo que vai consumindo tudo o que gera; ou então, na opinião do próprio Varrão, Saturno significaria as sementes que voltam de novo à terra donde saíram” (*De civ. Dei*, VI, viii; 1996, p. 584). Para uma exposição mais ampla das interpretações simbólicas de Varrão, bem como sua crítica detalhada por Agostinho, cf. *De civ. Dei*, VII, v-xxiv.

automutilações etc., que pretendem agradar aos ídolos e aplacar sua ira. E com isso chega a uma distinção fundamental para o tema deste artigo, já antecipada por Cícero: para o filósofo romano, “os supersticiosos têm medo dos deuses, ao passo que o religioso os venera como pais e não os teme como inimigos” (*De civ. Dei*, VI, ix; 1996, p. 588). Seu esforço seria o de fazer ver a seus leitores que os deuses das narrativas poéticas que têm sua permanência nas instituições da religião pública, não sendo os verdadeiros deuses da natureza, mas criações humanas (poética e civil), se amparam na ignorância e no medo. A interpretação fisiológica objetiva, ao mostrar os elementos do mundo (natureza) que são simbolizados nos rituais públicos, conduzir à teologia natural (ou ao menos ao que entende por tal); e, pelo conhecimento filosófico desta última, desfazer o medo e a superstição em favor da veneração religiosa, que lhe parece mais conforme às razões naturais.

Que esse raciocínio seja importante para a própria argumentação de Agostinho, mostra-o a revisão que, em seguida, ele faz de um texto de Sêneca, *De superstitione*, obra que tampouco chegou aos nossos dias. Diferente de Varrão, que se furta a criticar publicamente os deuses da cidade, Sêneca dirige abertamente sua crítica à idolatria, que presta “culto a seres sagrados, imortais, invioláveis, representados na mais vil matéria”, concebendo “como deuses a estes entes que, se se tornassem vivos e nos aparecessem de surpresa, seriam tomados por monstros” (Sêneca apud Agostinho, *De civ. Dei*, VI, x; 1996, p. 593). Uma dupla crítica: o culto à representação material e a consideração de condutas eticamente reprováveis como divinas. A essa crítica dupla segue a dos sacrifícios e mutilações com vistas a abrandar a “cólera dos deuses”, sacrifícios e mutilações com que se “pretende aplacar os deuses comportando-se como o não fariam os homens mais temíveis e cuja crueldade passou à história fabulosa” (Sêneca apud Agostinho, *De civ. Dei*, VI, x; 1996, p. 594).

Essa descrição da idolatria romana, fundada no temor à cólera dos deuses, conduz ao tema da superstição fundada na ignorância da verdade: “Toda esta obscura turbamulta de deuses que uma longa superstição foi engrossando no decurso de tão longos séculos, adoramo-la nós, lembrando-nos, porém, de que este culto assenta mais no costume do que na verdade” (Sêneca apud Agostinho, *De civ. Dei*, VI, x; 1996, p. 597). Cícero e Varrão haviam oposto os costumes herdados dos antepassados, movidos por corretos sentimentos religiosos de veneração aos deuses, à superstição institucionalizada nos cultos e ritos públicos. Sêneca nega a ambos (e nisso se aproxima da posição de Agostinho): “nem as leis nem os costumes estabelecem na teologia civil o que é que seria agradável aos deuses ou interessaria a este assunto” (Sêneca apud Agostinho, *De civ. Dei*, VI, x; 1996, p. 597). Mas, em que pese a tentativa de crítica – baseada em sua filosofia – à teologia civil, filosofia que lhe havia ensinado a “não ser supersticioso no mundo”, ele o foi como cidadão, pois, segundo Agostinho, “as leis da cidade e as tradições humanas obrigaram-no, sem descer ao papel de histrião representando ficções no palco, a imitar esse papel no templo” (*De civ. Dei*, VI, x; 1996, p. 598).

Cícero, Varrão e Sêneca têm em comum não só a crítica da superstição, identificando-a à ignorância e ao medo, mas também, aos olhos de Agostinho, comungam uma prática acrítica ao que intelectualmente reprovam. Usando aqui a categoria de Varrão, todos terminam por legitimar a teologia civil, a religião do império, os ritos públicos, apesar de, em sua posição filosófica, as recusarem. Para Agostinho, como qualquer um pode antever, o limite da crítica desses eruditos à superstição está em que sua crítica filosófica não consegue estender-se à crítica à cidade de Roma, ao Império Romano, que sustenta, em sua religião cívica, a idolatria e a superstição. O cidadão antecede e domina o erudito. Mas não se trata apenas disso, pois o próprio erudito, em cada um dos três, por mais que tente, não consegue alcançar uma teologia natural liberta da predominância da natureza sensível. Neste sentido, a revisão de história das ideias que Agostinho nos apresenta pode ser compreendida também como um modo de desenvolvimento da crítica de tais ideias: ele configura um pensamento de época (repito: antes e durante o século I), em três de suas diversas expressões, mostrando nelas uma tendência comum à crítica da superstição, concebida no plexo ignorância-medo-sacrifício, e uma tendência igualmente comum nelas a um fracasso da crítica, pois se amparam numa ontologia (ou teologia natural) incapaz de levar às últimas consequências a crítica da superstição. Para Agostinho, nisso seguindo Platão, os filósofos jônicos antecedem e inauguram essa ontologia falsa, pois seu “pensamento, escravo do corpo, não admite para a natureza senão origens corpóreas [...] os corpos, simples ou compostos, inanimados ou vivos, mas, todavia, corpos, são causas e princípios das coisas” (*De civ. Dei*, VII, v; 1996, p. 714-715). Eles teriam permanecido na imaginação, pois “não conseguiram elevar o seu pensamento acima dos fantasmas que os seus corações, submetidos aos sentidos carnis, imaginaram” (*De civ. Dei*, VII, v; 1996, p. 715). Por isso, Agostinho reconhece como legítima apenas uma teologia natural (que, para ele, quer dizer: fundada em razões naturais) que ultrapasse o elemento sensível, chegando ao fundamento suprassensível, inteligível, da existência do mundo natural e humano. Sua referência nesse âmbito, como todos estamos cansados de saber, são Platão e os seus.¹¹

Essa última consideração mostra que o tema teológico da superstição e sua crítica não é simplesmente herdada do pensamento ilustrado romano, como se pudéssemos creditar a ele a entrada dessa questão na teologia; antes, essa entrada é devida a um reembasamento ontológico da própria crítica, ao conduzir a ontologia de Platão a uma proximidade – “Nenhum deles estará mais próximo de nós que os platônicos” (*De civ. Dei*, VII, v; 1996, p. 713) – filosófica do cristianismo. Em outras

¹¹ Enquanto Varrão, por exemplo, “soube desenvolver a teologia natural apenas até aos limites deste mundo ou da sua alma”, Platão e os platônicos conceberam “um Deus [sic] que ultrapassa toda a natureza da alma; um Deus que fez não apenas este mundo visível, a que tantas vezes chamamos o céu e a terra, mas também toda a alma sem excepção; um Deus que concede a felicidade à alma dotada de razão e de inteligência, como é o caso da alma humana, fazendo-a participar da sua luz imutável e incorpórea” (*De civ. Dei*, VIII, i; 1996, p. 704).

palavras, convencido de que o cristianismo é a única verdadeira religião, a única capaz, portanto, de opor-se à superstição e excluí-la das práticas rituais, cultuais, Agostinho aponta que isso ocorre por conta de outra posição ontológica, que nem a escola jônica, nem o estoicismo, nem o epicurismo foram capazes de alcançar. É nessa recondução da teologia natural, ela própria fundada em outra ontologia, em direção ao cristianismo que a crítica da superstição ganha, em Agostinho, um estatuto teológico.

Crítica da superstição e colonialismo moderno

A semelhança dos traços conceituais da crítica teológica e da crítica iluminista da superstição seduz o pensamento a considerar a segunda apenas a continuidade da primeira. De fato, desde a ilustração romana, reorientada ontologicamente depois pela teologia cristã, a superstição é criticada em suas bases na ignorância e no medo; e é essa a mesma configuração conceitual que Jaucourt reconhece e atesta em seu verbete na *Encyclopédie*. O pensamento iluminista moderno, em suas diversas expressões, não é, em termos teológicos (ou ontológicos) uma retomada da ilustração romana, mas se situa, em sentido amplo, no mesmo terreno cultural de Agostinho. Apesar de sua orientação naturalista, até mesmo sensualista em alguns casos, não há nele uma recolocação da antiga teologia natural, mas uma posição orientada “à razão & às sãs ideias que se deve ter do ser supremo” (Jaucourt). Não se trata, pois, de deuses da natureza, mas de um Deus apenas compreensível racionalmente, em ideias. É nesse sentido que a teologia cristã europeia – tardo-antiga e medieval – constitui a perspectiva mais ampla sob a qual se move a crítica ilustrada dos séculos XVII-XVIII à superstição. Por isso, refiro-me aqui a uma origem teológica da crítica iluminista da superstição, em que pese as críticas dos iluministas à teologia escolástica.

Mas seria uma genealogia ingênua propor que o conceito iluminista de superstição apenas dê continuidade ao conceito teológico cristão tardo-antigo e medieval, como se os conceitos se movessem e desenvolvessem por si mesmos. Uma palavra específica do discurso iluminista do século XVIII trava essa ilusão do automovimento do conceito ao relacionar, na superstição, a ignorância à: *barbarie*. Nesse discurso moderno-ilustrado, é o conceito de *barbarie* que sustenta os de paganismo, ignorância, medo, superstição. Naturalmente, “*barbarie*” não se aplica aos romanos, que, em seu tempo, considerava bárbaros a todos os outros povos, com exceção dos gregos; a entrada do termo no discurso moderno mostra que agora a crítica da superstição não se dirige, como nos primeiros séculos do cristianismo, às grandes estruturas políticas do civilizado e poderoso mundo romano, contra cuja ontologia imaginativa dirigiu Agostinho sua argumentação, mas sim a povos excluídos daquela civilização, a europeia, que se representa como continuidade do mundo greco-romano. Esses povos externos à civilização, sabemos, somos nós.

A crítica teológica da superstição, mantendo-se sob a mesma teologia natural fundada em princípios racionais, que concebe Deus como princípio inteligível, é recolocada em jogo nos séculos da primeira onda moderna de colonização europeia das Américas e da África.¹² O conceito de superstição, com base na relação entre o medo, a ignorância e o sacrifício, que tinha ao tempo de Ireneu e Agostinho a função de crítica teológica de uma anterior superestrutura de poder, que, politicamente, se apoiava na superstição (e, portanto, na ignorância e no medo), é disposto ou posicionado a partir do século XVI em novo jogo de forças históricas. O que está em disputa agora não é o velho mundo romano, sua cultura, suas instituições de poder, mas terra, ouro e força de trabalho no mundo extra europeu. Daí a importância de observarmos, no verbete de Jaucourt, a relação de medo e ignorância à barbárie. É esta categoria de barbárie ou bárbaro que sinaliza que o verbe de deixa expressar, conscientemente ou não – afinal, a linguagem, como consciência social prática, antecede e constitui os indivíduos –, a experiência dos três séculos anteriores de colonialismo europeu: suas crônicas, suas provisões e leis, seu debate teológico.¹³ O pagão supersticioso não é mais o civilizado cidadão romano, mas o bárbaro das Américas e da África. Assim é que a categoria teológica da superstição se articula, legitimando-a, com outra categoria também teológica, a de guerra justa, nas guerras europeias de conquista colonial.¹⁴

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*, vol. I (Livros I a VIII). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. – 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Guerra Justa, comércio e colonização em Francisco de Vitória. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 31, n. 65, 2024. DOI: 10.21680/1983-

¹² A primeira onda, que se inicia no século XV e se expande no XVI, se situa historicamente no período da acumulação originária do capital; é uma colonização pré-capitalista, fundamental para tornar a Europa centro econômico do mundo e, em consequência, detentora de valor necessário à expansão de relações mercantis-monetárias que possibilitaram, com a revolução industrial, o surgimento do modo de produção capitalista. A segunda onda ocorre já no período imperialista do capitalismo, na segunda metade do século XIX, cuja principal expressão, mas não única, foram a divisão da África e a ocupação da China e da Índia. Sobre a importância econômica que teve, para a Europa, a colonização das Américas, cf. Dussel, 1993; sobre o conceito de acumulação originária do capital, cf. Marx, 1984.

¹³ Talvez seja indicativo disso o fato de que, iniciado em 1545, somente em sua XXII sessão, em 1562, o Concílio de Trento se refira à necessidade do combate à superstição, após os grandes debates teológicos no reino espanhol (Francisco de Vitória, Bartolomeu de Las Casas, Juan Ginés Sepúlveda etc.) sobre a colonização da América Espanhola e do grande sucesso de público das crônicas sobre o Brasil (especialmente, as de Hans Staden e André Thevet, ambas de 1557, e imediatamente sucessos de público, versadas em diversas línguas europeias). Há que lembrar também que, na Inglaterra, a reforma protestante se acompanhou de uma larga crítica teológica à superstição do próprio catolicismo, enraizado nas populações camponesas em processo de expropriação pelo cercamento.

¹⁴ Tentei mostrar a atualização colonial da categoria de guerra justa, ela também conduzida por Agostinho do pensamento de Cícero para a teologia, em Aquino (2004).

2109.2024v31n65ID34364. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/34364>. Acesso em: 31 out. 2024.

CÍCERO, Marco Túlio. A natureza dos deuses. In: VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*. Campinas, SP: Unicamp/IEL, 2003. (Dissertação de Mestrado; introdução, tradução e notas). Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/281989>. Acesso em: 30 out. 2024.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*. Édition électronique (ePub, PDF) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011. Disponível em: <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-pr%C3%A9liminaire-%C3%A0-l'Encyclop%C3%A9die.pdf>. Acesso em: 20 out. 2024.

DUSSEL, Enrique. *1492; o enconbrimento do outro*. (A origem do “mito da modernidade”). Tradução Jaime A. Classen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993

IRENEU DE LYON. *Contra as heresias*. Trad. Lourenço Costa; Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*. Trad. Daniel da Costa. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014.

JAUCOURT, Louis de. Superstition. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Vol. 15 (1765), pág. 669-670. Disponível em: <https://mazarinum.bibliotheque-mazarine.fr/viewer/2108/?offset=16#page=680&viewer=picture&o=search&n=0&q=669> Acesso em: 20 out. 2024.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*, Volume I, Tomo 2. Trad. bras. de Regis Barbosa e Flávio René Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os economistas).

Recebido em: 30/07/2024

Aprovado em: 30/09/2024