

RELIGIÃO, VERDADE E DEMOCRACIA

RELIGION, TRUTH AND DEMOCRACY

MARCELO JOSÉ DORO^(*)



^(*) Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduado em Filosofia pela UPF. Atualmente é professor do Curso de Filosofia e da Área de Ética e Conhecimento da UPF.

e-mail: marcelodoro@upf.br

Resumo

O objetivo principal deste escrito é defender a necessidade de enfraquecimento da ideia de verdade, inerente às doutrinas da maior parte das religiões, como caminho para a integração das religiões ao ideal democrático das sociedades contemporâneas. A argumentação parte da crítica de Heidegger ao conceito metafísico de verdade, depois, apoiando-se em Gianni Vattimo, trata das implicações dessa crítica à pretensões religiosas de afirmar verdades definitivas e, por fim, mostra que o espaço das religiões no processo democrático só pode ser o da participação na construção de consensos, nunca o da imposição de verdades prontas.

Palavras-chaves: Religião, Democracia, Verdade, Heidegger, Gianni Vattimo.

Abstract

The main objective of this paper is to defend the need to weaken the idea of truth inherent in the doctrines of most religions. This is the way for the integration of religions into the democratic ideal of contemporary societies. The argument starts from Heidegger's critique of the metaphysical concept of truth and then, based on Gianni Vattimo, deals with the implications of this critique to religious pretensions of affirm definitive truths, and finally shows that the space of religions in the democratic process can only be that of participation in the construction of consensus, never that of imposition of absolute truths.

Keywords: Religion, Democracy, Truth, Heidegger, Gianni Vattimo.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o fundamentalismo religioso, com mais espaços e adeptos ao redor do mundo, aumentou progressivamente sua influência direta e indireta nos processos políticos. Embora seja mais prontamente associado ao islamismo, o que se põe em questão aqui sob a designação de fundamentalismo religioso não é exclusivamente e, talvez, nem principalmente um fenômeno daquela religião. Muito mais próximo e tão influente quanto o islâmico é o fundamentalismo cristão, que atua politicamente, direta e indiretamente, em muitos países ocidentais (ditos) democráticos. As dificuldades que o fundamentalismo religioso traz aos sistemas políticos democráticos se mostram mais claramente quando se toma em perspectiva a concepção de verdade assumida em cada caso.

Por um lado, a democracia, sendo um sistema participativo de tomada de decisões, assume (ou, ao menos, deveria assumir) uma concepção de verdade como construção coletiva, pautada pelo bem comum e pelo respeito aos interesses pessoais¹. Não há, por assim dizer, uma verdade previamente descoberta que deva ser acatada como parâmetro para a organização da vida social. Em termos mais rigorosos, talvez nem se devesse falar de verdade, apenas de acordos produzidos pelo diálogo e que estão, permanentemente, sujeitos à revisão e ao aprimoramento de seu conteúdo normativo.

Por outro lado, o fundamentalismo religioso posiciona-se ideologicamente em defesa de certas verdades tomadas como absolutas e que, como tal, deveriam ser assumidas como fundamento de todo o ordenamento social. Se a verdade já está descoberta, o diálogo resulta inútil, pois já não se trata de construir acordos, mas de estender (na prática: impor) a todos a verdade fundamental da religião. Esse caminho de consideração do fundamentalismo permite que se amplie a abrangência do termo de modo a contemplar não apenas aqueles grupos mais radicais de religiosos ortodoxos,

¹ Assume-se, aqui, uma compreensão da democracia que vai muito além da concepção *quantitativa*, em que a maioria, justamente por ser a maioria, teria o direito de impor sua verdade e suas vontades às minorias. Compreende-se a democracia, antes, como um processo *qualitativo* de consideração dos interesses de todos os envolvidos nos processos políticos de uma sociedade. Só nessa perspectiva a democracia se diferencia de fato dos sistemas políticos autoritários, em relação aos quais ela se apresenta, então, como alternativa. E, também, só nessa perspectiva qualitativa é que a democracia pode ser mais do que um forma de governo, tornando-se, como propõe John Dewey (1979, p. 93), “uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada”.

mas toda posição religiosa que admita, em algum grau, verdades inquestionáveis. Por isso, o problema com o fundamentalismo é, em algum grau, o problema com as pretensões de verdade das religiões em geral.

Uma vez posto, nesses termos, o problema da incompatibilidade da religião (em seu aspecto fundamentalista) com a democracia, *busca-se*, na sequência deste escrito, *defender a necessidade de relativização da ideia de verdade inerente a maior parte das religiões como caminho para a integração das religiões ao ideal democrático das sociedades contemporâneas*. O primeiro passo, nesse sentido, consiste em recuperar **a crítica pós-metafísica à verdade**, que pode ser verificada, de forma exemplar, no pensamento de Martin Heidegger: o ponto, aqui, é o ataque à pretensão de afirmar verdades absolutas. O segundo passo, que se apoia na perspectiva do “pensamento fraco” de Gianni Vattimo, consiste em desdobrar **as implicações do enfraquecimento da verdade para as religiões**, considerando especialmente a situação do cristianismo. Por fim, o terceiro passo considera **o espaço das religiões no contexto das sociedades democráticas**.

1 A CRÍTICA PÓS-METAFÍSICA À VERDADE

Se há um elemento comum na história da filosofia ocidental, esse está vinculado à crença na possibilidade de acesso a uma estrutura objetiva de mundo, em relação à qual caberia verificar a verdade do conhecimento e a correção da ação humana. Para Platão, essa estrutura objetiva encontrava-se no mundo inteligível das ideias. Aristóteles, que recusou o mundo platônico das ideias, pensou a estrutura objetiva de mundo como as formas gerais extraídas pelo intelecto a partir da experiência com o mundo sensível. Para os filósofos católicos do medievo, a estrutura do real remetia ao modelo divino do mundo. Na modernidade, começando com Descartes e se estendendo até Hegel, a estrutura objetiva do mundo foi identificada com a própria estrutura cognitiva da razão. E, por fim, o positivismo científico equiparou a estrutura objetiva do mundo às propriedades mensuráveis do mundo natural.

A história do conhecimento, nessa tradição, pode ser simplificada como a história do esforço de capturar a ordem objetiva do mundo, como entendida especificamente em cada período. Vinculada a essa ideia de conhecimento está o

entendimento da verdade como correspondência: verdadeiro é o conhecimento que pode ser verificado em sua adequação àquela ordem mais fundamental e determinante do real.

E da mesma forma que se almeja corrigir a verdade do conhecimento em relação a uma ordem objetiva de mundo, essa tradição também busca deduzir dela as normas orientadoras da vida humana em sociedade. A ideia de bem, a noção de virtude, as regras fundamentais do agir, o ideal de sociedade, todos esses elementos centrais usados para embasar a moralidade ocidental, foram buscados sistematicamente junto à (suposta) ordem objetiva do mundo. Disso resulta o caráter imperativo de todos esses elementos. Afinal, o que se origina junto às verdades fundamentais já não tem qualquer caráter arbitrário; o que nasce de tais verdades deve ter o seu direito em prejuízo de quaisquer outras concepções; são conceitos necessários, leis naturais e prescrições divinas.

Esse modelo tradicional de pensamento que, partindo da crença em uma estrutura objetiva do real, busca deduzir dela os critérios para a validação do conhecimento das formas de viver no mundo, é, precisamente, o que Heidegger chama de *metafísica*. E seu esforço filosófico concentra-se em mostrar os limites dessa forma de pensar. Quando, já em *Ser e tempo*, Heidegger se propõe a recolocar a questão do Ser, sua intenção é mostrar que a compreensão tradicional do real como estrutura objetiva assume pressupostos jamais problematizados e que, se problematizados fossem, desautorizariam a pretensão de descrever o mundo em sua objetividade.

Grosso modo, no entendimento de Heidegger (1999), a tradição metafísica pensa o Ser, isto é, o fundamento do real, de dois modos: a partir dos traços mais gerais que se mantêm constantes através da mudança das coisas e a partir da totalidade estruturante de todas as coisas existentes. O primeiro caminho volta-se ao mais real do real, enquanto aquilo que, permanecendo inalterado, confere identidade às coisas e viabiliza seu conhecimento enquanto tal. O segundo caminho volta-se ao mais real do real, enquanto sua causa, sua razão de ser, seu fundamento último, o motor primeiro, Deus; nesse ponto, a onto-logia assume também a forma de uma teo-logia. Permanece impensado, contudo, em ambos os caminhos, aquilo que suporta o aparecimento dos entes em sua identidade e fundamento, quer dizer, permanece sem pensar as próprias condições do

aparecimento dos entes com os quais o pensamento já sempre se ocupa. Daí a constatação de Heidegger de que a metafísica busca conhecer a estrutura objetiva do real sem problematizar o seu sentido (ou, como ele dirá mais tarde, a sua verdade), enquanto aquilo que suporta o aparecer inteligível (para o ser humano) do real em sua objetividade.

Isso que a tradição metafísica deixou de problematizar é exatamente aquilo que Heidegger põe em questão na obra *Ser e tempo*. Ele mostra, ali, que em toda relação com os entes já está pressuposta a abertura de um mundo de sentido em cuja base o encontro com os entes se torna de algum modo significativo. Outra forma de dizer isso é sublinhando o fato de que, como não se pode “sair” do mundo para alcançar uma visão neutra das coisas, todo conhecimento já se encontra, de alguma forma, atrelado aos interesses pertinentes à vida que se leva, com todos os seus pressupostos culturais e sociais². Também a ciência, quando se manifesta em relação aos “fatos” do mundo, o faz sempre a partir de um paradigma historicamente construído.

Para verificar as verdades das proposições da Física, por exemplo, é preciso conhecer e assumir o conjunto de axiomas, instrumentos e procedimentos desta disciplina, sem os quais suas verdades não se revelariam. Thomas Kuhn (1997) tratou disso ao falar dos *paradigmas* que acompanham a produção científica. Paradigmas científicos são construções históricas complexas que determinam o modo como a ciência interpreta o mundo em cada época e as verdades resultantes desse modo de interpretar. A ciência não pode ser considerada uma visão de mundo livre de perspectiva, que, justamente por isso, poderia garantir uma descrição do mundo em si, na sua mais crua objetividade.

A forma mediada com que experimentamos as coisas do mundo, seja na vida cotidiana, seja no fazer científico, sempre a partir dos pressupostos historicamente constituídos, foi o que levou Heidegger (1986, p. 298) a afirmar a relatividade da verdade à condição humana, entendida como ser-aí (*Dasein*): “*Toda verdade é relativa ao ser do ser-aí, na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de*

² Ou, como diz Vattimo (2016, p. 49): “Não podemos jamais pretender identificar-nos com o ponto de vista de [um] Deus. Podemos apenas reconhecer que vemos as coisas com base em certos pre-juízos, certos interesses, e que se por acaso a verdade for possível, ela é resultado de um acordo que não é necessário a nenhuma evidência definitiva, mas apenas [...] à necessidade humana (demasiado humana) de viver em acordo com os outros”.

ser-aí” (grifo do autor). A decisão filosófica de falar da condição humana em termos de um *ser-aí* já traz em si a indicação de que esse ente não pode ser pensado em separado das circunstâncias em que se encontra; sua condição fundamental é *ser-no-mundo*. E nenhum conhecimento pode simplesmente prescindir dessa condição. Daí a constatação da relatividade de toda verdade.

Claro que ao afirmar a relatividade da verdade à condição histórica do ser humano o filósofo não está a concluir a impossibilidade de distinguir verdades e falsidades. A verdade e a falsidade seguem possíveis a partir da abertura de mundo, que ao se fazer coletiva se faz também suporte para a universalidade. A afirmação da relatividade nega, assim, apenas o caráter eterno da verdade; nega, em suma, a pretensão de afirmar a validade do conhecimento para além da finitude humana.

Após *Ser e tempo*, Heidegger radicalizará ainda mais a crítica à pretensão metafísica de afirmar a verdade para além da historicidade, como descrição objetiva do mundo, mostrando que inclusive essa pretensão é historicamente constituída. A história filosófico-científica do ocidente passa a ser compreendida, então, como história do desdobramento do platonismo, quer dizer, daquele modo especial de conceber o real como estrutura objetiva a ser fundamentada racionalmente a partir de um ente supremo. A ciência e a técnica modernas, não obstante a oposição que aparentam em relação às premissas platônicas, são interpretadas como as consequências mais extremas e derradeiras do platonismo. Na medida em que colocam o fundamento do ente no próprio ente, convertendo-o em mera disponibilidade para o conhecer e o proceder humanos, a ciência e a técnica modernas convertem o próprio mundo imediato na ordem objetiva que outrora Platão projetara em uma esfera suprasensível.

Mas quando, com a ciência e a técnica modernas, o platonismo desdobra-se ao ponto de tudo se tornar compreensível somente a partir de sua pertinência ao ordenamento do mundo racionalizado, os limites desse modelo de pensamento se fazem notar, pois a partir dele não se pode mais pensar a própria condição humana enquanto abertura, enquanto imprevisibilidade. No mundo da organização total da sociedade tecnocientífica moderna o ser humano já não se mostra senão como disponibilidade, como objeto de conhecimento e manipulação. Tornando-se impróprio para pensar a

condição humana, o pensamento metafísico esgota suas possibilidades de desdobramento, chega ao fim.

O fim da metafísica não é ainda, contudo, sua extinção. Justamente em seu desdobramento final a metafísica amplia seu domínio e ameaça trancar o ser humano no interior desse horizonte compreensivo em que as verdades deixam de aparecer a partir de seus fundamentos históricos e se mostram como “fatos”, como verdades objetivas cada vez mais inquestionáveis. Nesse contexto, o cientificismo tecnológico reivindica para si o posto privilegiado e exclusivo de produção de verdades. E isso é o que Heidegger vai criticar mais duramente na técnica e na ciência modernas: a pretensão de serem o parâmetro de toda a verdade. E contra isso ele vai empenhar seu esforço filosófico. Sem negar as verdades da ciência e da técnica, Heidegger passa a promover uma nova forma de pensar a verdade do mundo. Uma forma de pensar que, consciente de sua historicidade, já não tem qualquer pretensão de descrever o real em sua objetividade.

Essa nova forma de pensar proposta por Heidegger, que com justeza se pode chamar de pós-metafísica³, reconhece a evidência de que a relação do homem com o mundo é sempre mediada por um horizonte de sentido que não é objetivo, mas que se molda no seio de uma tradição, no interior de um destino histórico. Não há mais fundamentos sólidos onde se possam ancorar verdades absolutas, os únicos critérios são aqueles oferecidos pela própria tradição – e não são, de modo algum, critério definitivos.

2 AS IMPLICAÇÕES DO ENFRAQUECIMENTO DA VERDADE PARA AS RELIGIÕES

Assim, ao libertar a verdade dos esquemas metafísicos de representação do mundo objetivo, Heidegger liberta o pensamento para a consideração da pluralidade dos sentidos e das compreensões de mundo. Como já alertara Nietzsche, trata-se de reconhecer que, no fundo, “não há fatos, só interpretações” (2013, p. 162); e que

³ Por pós-metafísica entende-se aquelas posições filosóficas que, assim como Heidegger, tentam pensar os problemas da filosofia sem tomar como ponto de partida do esquema tradicional de suposição de um ordem ideal e fundamental de mundo que devesse ser descrita objetivamente. Por negar essa pressuposição básica da tradição metafísica, a pós-metafísica carrega a marca de um pensamento consciente de seus limites históricos interpretativos, que, como tal, já não almeja afirmar verdades absolutas.

nenhuma interpretação pode arrogar para si qualquer prioridade em relação às demais, justamente porque são todas interpretações. É significativo, nesse sentido, que a crítica teórica aos fundamentos da metafísica tenha sido acompanhada, na sociedade contemporânea, pelo crescimento e reconhecimento da pluralidade das visões de mundo, possibilitados pelo descrédito que a crítica à metafísica trouxe para junto das visões de mundo até então hegemônicas e que tinham a pretensão de valer como parâmetro para a correção e subjugação das demais – o que, no plano das culturas, é representado de forma exemplar pelo eurocentrismo.

O renascimento da religiosidade no final do século XX e no início do século XXI é, também, em algum grau, representativo desse espírito pós-metafísico de liberação das visões de mundo e de enfraquecimento das verdades absolutas. Porque, como observa Vattimo (2004, p. 25-27), essa crise nos pressupostos metafísicos acabou criando um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa, que, em filosofia, coincidiu com a eliminação das bases filosóficas do ateísmo (já que, para negar Deus, seria preciso assumir aquele tipo de perspectiva absolutista que a crítica à metafísica invalidou⁴).

Ao minar qualquer pretensão de se falar em uma estrutura objetiva de mundo, em relação à qual se decidiria a verdade de todo conhecimento e a correção de toda ação humana, a crítica à metafísica enfraqueceu, por um lado, a força do discurso científico e, por outro, restituiu a legitimidade do discurso religioso. A ciência não é parâmetro para toda a verdade, nem a religião é somente mito. Tanto quanto as verdades da ciência o são a partir de um paradigma, as verdades da religião o são a partir de uma tradição. Ambas têm seu direito interpretativo.

O contraponto a ser feito, quanto ao terreno que se abre às religiões a partir do fim da metafísica, é que se trata justamente de um terreno pós-metafísico. Isso significa,

⁴ E mesmo a estratégia metodológica do chamado neoateísmo, que não nega a existência de Deus, mas apenas afirma sua implausibilidade mediante ausência de evidências (científicas), mantém-se presa a postura metafísica de eleger uma visão de mundo (a científica), supostamente mais próxima da verdade do mundo, como critério para a correção das demais (no caso, a religiosa). Claro que cabem algumas ponderações quanto aos limites desse argumento, que, não seve, por exemplo, para dar aos mitos religiosos da criação o mesmo crédito da teoria científica da evolução, simplesmente porque a impossibilidade de a ciência negar Deus não anula o conhecimento conquistado pela ciência. Além disso, cabe notar que o Deus que não pode ser negado é o Deus revelado na experiência histórica. A verdade que pertence a esse Deus precisa, portanto, ser interpretada a partir da história e não contra a história; ou seja, esse Deus não serve para combater a ciência.

precisamente, que também o discurso religioso precisa reconhecer sua historicidade. Se não convém para a ciência e a filosofia a pretensão de afirmar verdades absolutas, respaldadas pela crença numa estrutura objetiva de mundo, tampouco convém tal posição para as religiões. Não se trata, necessariamente, de abandonar os dogmas religiosos, mas de reconhecê-los expressamente como dogmas de fé, não como descrições da ordem objetiva do mundo. (O fundamentalismo revela o quanto a sociedade atual ainda está distante dessa condição.)

No entender de Vattimo (2004), esse enfraquecimento da verdade religiosa é, para o cristianismo, mais do que uma possibilidade, é um destino. Sua interpretação do cristianismo segue os ensinamentos de Gioacchino da Fiore, para quem a história cristã da salvação atravessa momentos e fases, revelando historicamente sua verdade à luz das transformações socioculturais de cada época. A sociedade pós-metafísica equivaleria ao último estágio de interpretação da mensagem cristã, em que esta se descola da Igreja e passa a viger enquanto elemento cultural. A secularização é, para Vattimo (2004, p. 60), o próprio destino do cristianismo, um destino de enfraquecimento já anunciado pelo evento da encarnação de Deus. Afinal, uma religião em que seu Deus se torna humano para viver com os humanos só pode ser entendida como uma religião destinada a se integrar ao espírito do mundo, descolando-se de toda pretensão transcendente absolutista.

A secularização da mensagem cristã defendida por Vattimo, que é, no fundo, o enfraquecimento dos dogmas já anunciado pela encarnação do Deus cristão, assume como pressuposto o abandono da interpretação literal e autoritária do texto bíblico. A ortodoxia e rigorismo seriam entraves que a própria Igreja estaria a colocar à presença mais ativa da herança cristã do amor e da caridade. Nesse sentido, Vattimo (2004, p. 60-63) critica, por exemplo, a teimosia da Igreja Católica em barrar o acesso das mulheres ao sacerdócio, com base no rigorismo histórico da escolha dos primeiros apóstolos. O ponto em questão, para ele, é que o desejo das mulheres de ter acesso ao sacerdócio seria mais cristão do que sua resignação de renunciar a ele. Também a tolerância em relação às religiões marginais e às seitas heterodoxas ou sincretistas, que pululam por toda parte, seria, no entender de Vattimo, mais adequada ao espírito cristão do amor e da caridade do que é a condenação praticada correntemente pela Igreja.

O enfraquecimento das prescrições textuais em favor do princípio do amor e da caridade tornaria a mensagem cristã mais apropriada e mais efetiva para o contexto moderno das sociedades plurais. O mesmo vale *mutatis mutandis* para as demais religiões, considerando que a adoção de valores básicos de respeito e acolhida aos outros é um traço característico das religiões em geral, não apenas do cristianismo. E ainda que se faça a ressalva de que os “outros” em questão inclui, na maior parte das vezes, apenas os membros da própria religião, a referência a eles constitui um pressuposto importante para a possível abertura das religiões em direção ao ainda mais outro das religiões diferentes e dos sem religião. O contexto pluralista das sociedades democráticas contemporâneas convida a essa abertura. Mas isso depende, é claro, de as religiões acompanhem o espírito do tempo e revisem sua concepção de verdade.

3 O ESPAÇO DAS RELIGIÕES NO CONTEXTO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Para que se possa pensar do espaço das religiões no interior das sociedades plurais democráticas modernas, é imprescindível que se assuma a perspectiva das religiões enfraquecidas em sua pretensão de afirmar verdades absolutas. Porque do contrário, enquanto as religiões permanecerem afirmando a correspondência de suas verdades com a ordem objetiva do mundo, também permanecerão irredutíveis na pretensão de inferir de tais verdades conjuntos de normativas válidas universalmente. Tal pretensão fere de morte o espírito democrático de construção do consenso e do respeito, a partir do diálogo aberto entre indivíduos e grupos diferentes. A democracia é incompatível com as verdades prontas e definitivas. Por isso Vattimo (2016, p. 33) acaba por identificar a consolidação, prática e política, dos regimes democráticos com o fim da metafísica, naquele sentido de metafísica descrito acima, enquanto um modelo de fundamentação de verdades objetivas que cancela a liberdade e a originalidade da existência humana. Porque no tempo em que perdurava a postura metafísica de pensamento, a democracia, como é entendida hoje, não encontrava qualquer suporte ideológico para se estabelecer.

A consolidação da democracia na maior parte dos países ocidentais não significou, contudo, a eliminação de todos os entraves metafísicos que continuam a se mostrar, sobretudo, por meio da militância religiosa fundamentalista. É o que acontece,

por exemplo, nas ocasiões em que a Igreja católica assume posição contra as pautas da teoria da evolução, da pesquisa genética e do casamento homoafetivo. Sua motivação, nesses casos, é a defesa de uma ideia de natureza e de moralidade assumida como absoluta; e sua pretensão é ditar a todo mundo os imperativos decorrentes dessa verdade, da qual, inclusive, se considera porta-voz. Esse fundamentalismo não é apenas uma barreira ao processo democrático de ampliação dos direitos e das liberdades sociais, mas também e, sobretudo, uma barreira à própria manutenção da crença religiosa. Afinal, os conhecimentos científicos e a consciência dos direitos civis são hoje um patrimônio cada vez mais comum e, nesse sentido, mais vigoroso que a própria religião. Lutar contra eles em defesa de dogmas anacrônicos, ao que parece, só faz crescer o escândalo entre os fiéis mais sensíveis ao espírito dos novos tempos, tempos de verdades fracas e de respeito às diferenças.

Aceitar a relatividade da própria visão de mundo é, também, para as religiões em geral, a condição para uma progressiva eliminação dos muros e dos ódios que se colocam entre as diferentes crenças. Uma religiosidade fraca é, nesse sentido, uma religiosidade de tolerância, o único tipo de religiosidade possível de se harmonizar com o princípio democrático do respeito à diversidade. Nessa perspectiva, o papel das religiões não seria mais o de lutar, cada uma por si, para impor a sua visão da verdade, mas de contribuir, em conjunto, para a construção de consensos acerca dos tipos de princípios e de valores que deveriam pautar a vida em uma sociedade plural.

CONCLUSÃO

O caminho argumentativo seguido neste ensaio começou por apresentar a crítica teórica às verdades absolutas e sua inconveniência para o ideal democrático para sustentar, por fim, a necessidade de as religiões enfraquecerem suas pretensões de verdade para, assim, se adequarem ao paradigma democrático do respeito à pluralidade de crenças e culturas.

Aquele modelo metafísico de religião, ainda não superado de todo, cuja pretensão de possuir a palavra final em qualquer discussão sobre o mundo, o ser humano e a sociedade, é essencialmente incompatível com a democracia. Porque esse modelo de religião, por acreditar possuir toda a verdade, também acredita possuir o

dever ou o direito de impô-la aos outros, inclusive a força. Tal autoritarismo é antidemocrático, justamente por ser impositivo, excludente e dogmático. Dele não nasce cooperação, nem respeito, nem harmonia; dele só pode nascer à violência. Mas a violência não parece, nem de longe, atender aos interesses um coletivo social.

Recusar o caminho da violência, sempre à flor da pele nos embates fundamentalistas, parecer ser o princípio de fortalecimento do caminho para um diálogo entre os diferentes, de onde se espera o sucesso das práticas democráticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEWEY, John. *Democracia e educação*: uma introdução à filosofia da educação. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 185-200. (Col. Os pensadores)

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*, v.6. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.