



cadernos **IHU** idéias

Modernidade e pós-modernidade: luzes e sombras

Evilázio Teixeira

ano 4 - nº 50 - 2006 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU Idéias

Ano 4 – Nº 50 – 2006

ISSN: 1679-0316

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dáris Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia

Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural

Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci – USP – Livre-docente em Sociologia

Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação

Prof. Dr. Fernando Jacques Althoff – Unisinos – Doutor em Física e Química da Terra

Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia

Profa. Dra. Hiliana Reis – Unisinos – Doutora em Comunicação

Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – Unisinos – Doutora em Medicina

Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnico

Laurício Neumann

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE – LUZES E SOMBRAS

Evilázio Teixeira

Introdução

Nos tempos atuais, emerge a consciência de vivermos numa espécie de labirinto interpretativo. Se de um lado a modernidade não parece estar à altura de seu programa, marcado, de modo especial, por conceitos como subjetividade e racionalidade; a pós-modernidade, de outro, se descobre incapaz de responder às estâncias de uma contemporaneidade livre do peso das ideologias.

Fazendo uma espécie de “radiografia” do momento histórico em que vivemos, podemos afirmar que vivemos numa época à qual não temos condição de dar um nome. Para alguns, estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês; para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido; para outros, ainda, vivemos um momento pós-moderno, em que a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus.

Daqui se conclui os diversos conflitos interpretativos quando se trata de considerar o presente: moderno, antimoderno ou pós-moderno. Repentinamente, a cultura ocidental se vê envolta num mundo niilista, sem saber nem como nem por quê. Todos os valores que pareciam seguros se perderam. Vivemos hoje a consciência do fracasso do projeto de civilização e cultura que se tinha e se apresentava como projeto oficial. Uma espécie de “ar de outono” invade a cultura do Ocidente, no que diz respeito a uma síntese cultural atual, o tempo é um tempo de tribulação.

Diariamente nos encontramos diante do niilismo econômico da fome “sagrada” do dinheiro; do niilismo político do poder pelo poder; do niilismo cínico que destrói sempre os mais fracos, do niilismo social que para libertar tem que matar; do niilismo vital que esvazia a vida de sentido, em que a vida já não vale mais nada. O vazio metafísico se confunde com a violência. Vivemos na assim chamada cultura dos simulacros, na qual não há mais nada, não existem verdades, não há valores, tampouco crenças:

nem naturais, nem sobrenaturais; não há convicções, mesmo no que diz respeito à ciência. Os grandes mistérios estão mortos, uma vez que não permitimos que afetem a nossa vida concreta.

Entendendo a modernidade por dentro

Para entender a modernidade, deve-se considerá-la não somente como um fato filosófico, mas como um evento cultural e global. As idéias modernas não consistem somente no surgimento de idéias novas, mas de uma *práxis*. Dentre os elementos sociais e culturais que fazem parte da modernidade, podemos evidenciar dois: a explosão da burguesia e o desenvolvimento da ciência experimental.

Descartes é o fundador da filosofia moderna. Isso porque Descartes procurou sintonizar o pensamento filosófico com a nova ciência. Conseqüência da revolução copernicana, ele julgou não mais aceitável o velho método filosófico. E, portanto, também toda a filosofia que sobre esse método filosófico era construída. A época nova, caracterizada de um novo mundo, exigia também uma filosofia nova, porque nascia de um novo método. Necessitava de um método capaz de fundar uma nova metafísica que, de uma parte, estivesse aberta às novas descobertas científicas, de outra, conseguisse guiar a própria ciência. Um método, portanto, que não se desenvolvesse mais fora da lógica científica, mas de qualquer modo conseguisse dialogar com esta. A novidade deste novo método residia em um novo ponto de partida que era **o eu**, e fazia justiça ao novo mundo das descobertas científicas. Ao mundo que se estava construindo sobre novas ordens sociais e sobre uma nova ciência, correspondia o sujeito como ponto de partida e o critério do conhecimento da realidade. Isso significava uma coisa: a objetividade do criar é relativa à subjetividade do homem que o pensa e que sobre isso reflete.

No momento mesmo em que se quisesse uma fotografia da realidade, esta mesma realidade vinha absorvida no sujeito. Somente que, sujeito agora não é mais simplesmente substância, mas sim o pensamento e a substância que pensa. Assim, toda a realidade fora do sujeito, e, portanto, toda a realidade fora do pensamento, a realidade entendida como a extensão da matéria e espaço, torna objeto de análise científica do sujeito. Para Descartes, o mundo é exclusivamente quantificado, matematizado, e não se encontra nada que não tenha a ver com essa matemática. Se a realidade é isto que é mensurável pelo sujeito, quer dizer que os fins não são mais escritos.

O projeto iluminista vê no pensamento uma via emancipadora por meio da liberdade do sujeito individual. A ciência é fruto do conteúdo e do método deste pensamento. Aqui se coloca a filosofia cartesiana fundada na autoconsciência. Descartes quis

fundar toda a consciência sobre uma base irremovível. O Espírito como consciência, *cogito ergo sum*, quer indicar a certeza da própria existência por meio do pensamento, como fundamento de todo conhecimento. Somos senhores somente de nosso pensamento, e esta confiança se torna o pano de fundo orientador de todo o nosso conhecimento teórico, dando-nos acesso ao domínio técnico da natureza. O homem encontra certeza e segurança na autoconsciência, porque a autopresença do espírito representa a forma mais imediata do presente. “Se o sujeito e o objeto não são separados, mas idênticos, a imediatez da consciência não admite nenhuma possibilidade de erro ou de dúvida, já que nada se pode contrapor entre mim e o objeto”.

A ciência moderna é fruto de uma mentalidade que vem de longe. Tal mentalidade tem a ver com o século XVII que introduziu na cultura ocidental o mito da razão que funda a confiança no progresso indefinido do homem e na possibilidade de sua autoliberação. A este esforço se une ainda a certeza de que não existem outros valores absolutos alternativos à razão mesma. A ciência moderna empregou todos os esforços para tornar-se tecnicamente eficaz. A técnica, por sua vez, esvaziou a ciência de todo o projeto que não lhe serve. Já há algum tempo alguns filósofos têm colocado perguntas sobre a técnica. Este fio condutor que encontra suas raízes no Iluminismo será responsável pela fundação e pelo desenvolvimento das ciências modernas da natureza. O homem ocidental construiu o próprio mundo por meio da técnica e da manipulação das coisas. As coisas reduzidas à manipulação tornam-se passivas; privadas de independência e consistência própria, em outras palavras: privadas de “ser”. A atitude diante das coisas e do mundo leva o homem a tornar-se ele mesmo mercadoria.

Com a crescente mecanização da vida hodierna, com o desenvolvimento tecnológico, abrindo inúmeras oportunidades de construir o próprio conhecimento, aprofunda-se a crise do humanismo. Ou seja, esta constante capacidade da técnica de se elevar além do homem provoca também uma reação colateral no próprio ser humano.

Para Heidegger, o avanço da técnica traz em seu movimento a profunda e constante desumanização do homem. Este, porém, pode dar passos significativos para fazer frente a este processo de aniquilamento. A razão ocidental caracteriza-se por ser eminentemente técnica. Para Heidegger, isso implica um aspecto positivo, embora paradoxal. A técnica manifesta a última metamorfose da razão ocidental e deste modo vêm à tona os seus vínculos cegos, fazendo aparecer o abismo que a constitui intrinsecamente. A técnica, portanto, se mostra como uma espécie de *felix culpa*, já que o fundamento da razão ocidental não dá conta de alcançar a imediatez da linguagem, senão mediante uma diferença. A cultura técnica é operativa, e como tal, tende a fe-

char-se num horizonte provisório e imediatamente acessível. Dito em outras palavras: “A razão técnica, aparentemente aberta ao futuro, hipoteca de fato a história do homem, seja o seu passado, seja o seu devir”. O fundamento das coisas não é da mesma ordem das coisas. Dada a impossibilidade de conhecer a essência, o “que” dos entes, a pergunta metafísica vai buscar a resposta num nível mais simples, qual seja o nível do “como”. A consequência desse modo de pensar é que o mundo perde de *per si* uma forma espiritual percebível. O mundo torna-se uma espécie de cova de pedra, caracterizado por circunstâncias mecânico-causais, com base nas quais, o sujeito autônomo e livre cria o próprio mundo. Temos então o *homo faber*, que se constitui como padrão do mundo e de si mesmo, graças à sua razão analítica e criativa.

O sujeito vem concebido sob o imperativo da liberdade individual e autonomia, autodeterminação e auto-realização. Como bem expressa Habermas, a “fantasia de onipotência do sujeito”, que se reveste de autonomia, mostra o quanto este seja cerrado na própria limitação. Aqui se coloca a concepção moderna de pessoa que se caracteriza essencialmente pela autonomia do sujeito enquanto dispuser-se de si mesmo. O sujeito moderno se compreende não somente como único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário.

A modernidade postula a centralidade do sujeito. Não se trata somente da ampliação do domínio do homem favorecido pela des-sacralização do mundo, ou mesmo, reduzido ao axioma cognoscitivo tecnológico capaz de manipular o ser, mas sim das determinações éticas presentes nas mudanças dos paradigmas cognoscitivos que se movimentam de modo pendular entre uma inflacionada multiplicação do eu e uma exacerbada subjetividade.

O sujeito concebe-se e pensa-se dotado de um poder infinito de gestão do real, que vem expressada na exasperação da transformação do mundo. Este procedimento, no entanto, não é outra coisa que o outro lado da moeda daquilo que se pode denominar “paradoxo do eu” que agora deve prestar contas com a complexidade da experiência privada do seu fundamento. A questão que se coloca diz respeito exatamente sobre qual racionalidade para a contemporaneidade não se reduz a uma regressão ao arbitrário: seja nas formas de um “neopositivismo reduutivo”, seja numa espécie de “anti-racionalismo místico”.

A crise de pensamento fundacional: a violência da metafísica

O pensamento tradicional encerra uma violência que tenta ocultar sob as aparências com pretensão inocente. Em que consiste esta violência? Quais são as “marcas silenciosas” que permitem penetrar na “cripta” da metafísica para desmascará-la e que constituem as raízes com base nas quais a filosofia ociden-

tal erigiu e organizou os seus mitos? O sentido e a racionalidade do discurso instituído, a busca obstinada e estéril de um fundamento imutável, a busca da identidade e da homogeneidade absoluta.

A violência surge quando se quer transformar o efêmero da vida numa realidade ou em uma instituição histórica absoluta. Cria-se uma organização “todo-poderosa” e se absolutiza a atualidade. Isso é especialmente real no mundo moderno, por isso a modernidade representa a “metafísica realizada”. Somente que não há um discurso filosófico capaz de conter o mistério em toda a sua realidade. Como denunciara Adorno, o mistério é inefável e não se pode identificar com a força da história, tampouco se pode identificar com o poder absolutista do humano. Neste caso, todo o discurso e toda a razão humana se convertem automaticamente em discurso e razão violentos. Quando isso ocorre, dizemos que toda a razão é astúcia da violência. “Violência contra violência”.

A ilustração havia prometido uma ciência progressista e a erradicação do autoritarismo e da superstição. Questiona-se hoje sobre a “onipotência” da ciência, uma vez que a tecnologia e a ciência não raro atuam de forma destrutiva, seja para a natureza, seja para nós mesmos. Os assim chamados humanismos engendraram horríveis imperialismos. O problema não está na ciência em si mesma, mas em seu imperialismo absoluto. Neste particular, “como a ciência desencantou o mundo, muita gente se desencantou com a ciência”. A cultura atual centrada no homem ignora o mundo. É importante uma relação mais profunda do homem com o mistério do mundo.

A ciência nos últimos três séculos significou uma nova revelação da humanidade, porém sem arte nem mística. Não temos mais que fatos e teorias, não há uma história da criação do mundo, de nossa origem e nosso destino a uma comunidade profunda capaz de celebrar a grande alegria que nos foi dada. A ciência moderna, de certo modo, cumpriu uma missão mítica. De uma parte, tornou mais fácil a vida; de outra, sacrificou muitas pessoas em seus “altares”. Não poucos estados abraçaram a sua mitologia, e alguns de seus fundadores atuaram como deuses.

O homem contemporâneo vê-se envolvido por uma nova inquietação. Tal aflição tem a ver com o fato de o ser humano hodierno amar-se e conhecer-se capaz de tudo; percebe-se como o mestre da própria vida e da própria morte. Ao mesmo tempo, porém, presente à sensação de poder fazer tudo, o homem experimenta a impossibilidade de não poder fazer grande coisa. A crise de nossa cultura moderna de certo modo nasce desta contradição.

A modernidade acreditava ter superado todos os erros de uma vez para sempre. A natureza e a história, o cosmo e a huma-

nidade seguem uma lei de desenvolvimento irreversível. Nesta linha, coloca-se a afirmação de Sartre, quando diz que o homem é fundamentalmente o desejo de ser Deus. A modernidade representa a ruptura com a cultura e a comunidade da aliança, passando a uma idéia de comunidade contratual, mercantil, de criação de interesses. Somente que as pessoas querem um lugar, uma casa amável, uma comunidade onde a pessoa seja valorizada por si mesma e por sua produção. Desde o começo da modernidade, o homem padece a doença da casa.

Sob o ponto de vista moral, o Ocidente deixa muito a desejar. Há no Ocidente uma *hybris*, um excesso relativo ao seu potencial de privilégios. Talvez chegue um dia em que esta *hybris* venha a ser corrigida, ou mesmo “balanceada” por aquela força cega que corrige, por vezes, de forma cruel e impiedosa, toda a *hybris*. Em contrapartida, o pensamento hebreu, bíblico, convida para uma relação ética, relação ao infinito como infinitamente outro que não pretende submeter nunca a nada, nem a ninguém. É um pensamento capaz de “abrir” espaço de transcendência e libertar a metafísica. Toda a verdadeira realidade é misteriosamente “imprevisível” e conserva “pegadas do outro”. Do contrário, não poderíamos fazer justiça à realidade, e a metafísica se converte numa filosofia do poder que neutraliza a realidade mesma.

Para Vattimo, é importante habituar-se à idéia da superação da metafísica porque isso impõe, da parte da subjetividade arrogante típica da modernidade, senão o abandono do pensamento “forte”, ao menos o nivelamento da sua violência, que, no fato de privilegiar categorias unificantes, soberanas, generalizantes, no culto da *arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base, ao qual reage com um excesso de defesa.

Pensamento débil – fraco – retrato da contemporaneidade

O pensamento hermenêutico é consciente de que existir significa estar “lançado” dentro de horizontes lingüísticos. Desse modo, a relação com o mundo é sempre condicionada e se torna possível graças ao fato de que se dispõe de uma linguagem. As coisas, portanto, vêm a ser por meio de horizontes lingüísticos, que, para Vattimo, “não são *a priori* eternos, estruturas da razão, mas, acontecimentos historicamente qualificados”.

A dissolução da filosofia como um saber fundacional cai por terra exatamente porque este paradigma se dissolve, uma vez que não consegue manter as suas promessas. A imagem de um pensamento forte se transforma em pensamento débil.

Se afirmarmos que as coisas se dão mediante horizontes lingüísticos, entendidos como eventos historicamente determinados, e não como *a priori* e estruturas da razão, isso comporta algumas implicâncias. Uma primeira implicância será aquela da

conotação hermenêutica do pensamento, segundo a qual pensar, mais do que saber, é interpretar. Uma segunda diz respeito à filosofia da debilidade como repetição e distorção, que comporta a verdade como abertura entendida não simplesmente cognoscitiva. Uma terceira será aquela de uma ética da *pietas* e uma concepção da emancipação “de interferência, mais que de reconciliação do sujeito consigo mesmo”. Assim sendo, o *pensiero debole* pode ser entendido como um pensamento “anárquico”, festa da memória. Trata-se de uma relação que poderíamos chamar de *pietas*, no sentido moderno de “piedade” como atenção devota a um valor que, embora limitado, é o único que conhecemos. “*Pietas* é o amor pelo vivente e as suas pegadas”.

A crítica feita pelos adversários do “pensamento débil” tem a ver com o fato de que tal pensamento conduz ao puro relativismo. “A razão não possui mais certezas, cada um a pensa como quer”. Diante desta acusação, rebate Vattimo que, “com o pensamento débil se vai mais adiante que com a filosofia da cultura”. Ou seja, o pensamento débil não equivale à afirmação que existem diversos horizontes culturais, todos igualmente legítimos, culturas diversas com sua lógica própria. Para Vattimo, o pensamento débil é um passo além da filosofia da cultura, porque, se chamamos o processo de dissolução da metafísica de processo de secularização, podemos, então, conectar com o “dever” do mundo moderno, e assim fazendo, individualizamos neste processo “uma espécie de vocação, ou uma normatividade”.

A secularização e a questão sobre Deus

O tema central ao qual se dedica o objeto de estudo da secularização gira em torno da possibilidade de “dizer” Deus, mesmo se a fenomenologia do “nominar-Deus”, se caracterize pela ausência de tal discurso na sociedade secularizada. O ponto decisivo da questão sobre Deus perpassa o território da teologia contemporânea, tornando-se paradigma de uma necessidade e de uma instância. Esta necessidade tem a ver com o enrijecimento metafísico do pensamento teológico; instância de uma reflexão capaz de fazer emergir o caráter “incapturável” do conceito sobre Deus como condição do pensamento da diferença.

A reviravolta referencial do nome “Deus”, cuja suspeita de insignificância e de significância alienante, conduz a um esvaziamento do nome em si, emergindo a idéia de que a crise da modernidade, no limiar da contemporaneidade porta consigo como consequência a impossibilidade de pensar Deus.

Aqui se coloca o “nó da questão” da experiência e da consciência religiosa do Ocidente. Deus se constitui uma tênue recordação, da qual, ao máximo, se pode provar nostalgia. Tal nostalgia vem acolhida progressivamente, seja na reflexão literária, seja na reflexão filosófica. É importante notar, por exemplo,

que o processo lacerante da secularização presente na história da literatura como um movimento com um rosto ambíguo, inter-no ao cristianismo, estranhamente lhe escapa da mão.

Vale a pena aquilo que escreve H. Cox, em sua obra *La città secolare*:

É a libertação do homem primeiro pelo controle religioso e depois por aquele metafísico sobre a sua razão e sobre a sua linguagem [...] Essa representa [...] a des-fatalização da história. A descoberta por parte do homem que o mundo foi deixado nas suas mãos, e que ele não poderá mais culpar a sorte, e, ou a fúria disto que ele próprio faz. Secularização é o homem que retira a sua atenção do outro mundo e a dirige a este mundo e a este tempo (saeculum = este tempo presente).

Dentro deste panorama insere-se a intencionalidade antropológica da des-mitologização, fazendo emergir a interconexão entre secularização e modernidade. Relevante é aquilo que escreve Bultmann:

Necessita-se, antes de tudo, tomar em consideração o fato de que o próprio cristianismo foi um fator decisivo para o desenvolvimento da secularização do mundo, enquanto desdivinizou o mundo. A fé cristã, desdivinizando o mundo, o fez aparecer na sua pura mundanidade. Descobriu e promoveu a liberdade do homem do mundo, a liberdade de todas as potências que do mundo possam afrontar o homem.

De certo modo, num mundo que se tornou “adulto”, uma religião fundamentada metafisicamente e individualisticamente, é incapaz de dar conta do real e significá-lo na sua busca de sentido. A demasiada afeição à terra e à participação ao destino do mundo termina por desembocar numa interpretação não-religiosa de Deus, *a-téia*. Por este motivo, um Deus concebido “religiosamente” desemboca numa religiosidade consolatória e anacrônica para um mundo adulto.

A secularização, portanto, explicita a mundanização do mundo qual lugar da autêntica liberdade humana. Ela opera uma desestruturação das falsas imagens da história fechada à fecundidade do sobrenatural. Ao mesmo tempo, faz emergir, conjugando entre si, a questão de Deus e a sua gratuidade, e a questão do homem. A secularização, em última análise, assinala a não-pertinência de qualquer representação funcionalista e utilitarista de Deus, apontando uma possível saída. “Por isso devemos ensinar aos homens da nossa época *sem-Deus* a invocar Deus como um outro nome da liberdade e da graça na sua vida. Devem descobrir Deus como *antidestino*”.

Faz parte da convicção de Gianni Vattimo que a mensagem do cristianismo é de secularização, ao menos, no que diz respeito à tomada de distância do sagrado quanto à violência, à vítima

sacrificial e ao sistema de civilizações primitivas. Desse modo, uma leitura autêntica do cristianismo necessariamente passará pela via da secularização. Para Vattimo, a ligação secularização-religião, e neste caso entenda-se cristianismo, é um ponto de não-retorno da modernidade, apesar da sua ambigüidade. Em uma de suas obras denominada *A sociedade transparente*, assim escreve:

A secularização do espírito europeu da idade moderna não é somente a descoberta e desmistificação dos erros da religião, mas também a sobrevivência, em formas diversas e, num certo sentido, degradadas daqueles erros. Uma cultura secularizada não é uma cultura que simplesmente deixa atrás dos ombros os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos escondidos e distorcidos, mas profundamente presentes.

Segundo Vattimo, a hermenêutica filosófica nasce na Europa não somente porque lá há uma religião do livro que concentra a atenção sobre o fenômeno da interpretação; mas porque esta religião possui, na sua base, a idéia da encarnação de Deus, que concebe como *kénosis*, como “abaixamento”, e vem traduzida por Gianni Vattimo como “debilidade”. Graças a esta “debilidade-fraqueza”, coloca-se a vocação niilista da hermenêutica, abrindo-se à possibilidade de um “pensamento fundamentalmente amigável nos confrontos com a religião”.

Nesse contexto, aparece a necessidade difusa da religião, como possibilidade de “costura” da “discrepância entre existência e significado”. Esta necessidade difusa de uma nova vitalidade da religião está ligada ao fato de que filosofia e pensamento crítico, de modo geral, abandonando a noção de fundamento, são incapazes de fornecer à existência aquele sentido que vêm buscado na religião.

A descoberta do problema de Deus “em conexão com o encontro de um limite, com o dar-se de um jogo de xadrez”, está estreitamente ligada às aporias da modernidade, uma vez que a filosofia da religião é um problema da filosofia moderna e o conceito de religião coloca em xeque aquele da filosofia, isto é, a realidade implícita é aquela da dissolução das “metas-narrativas”. Quer dizer o “fim da modernidade” levou consigo também as principais teorias filosóficas que postulavam o fim da religião.

O cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e pós-marxista. Hoje não existem mais plausíveis razões filosóficas fortes para ser ateu, ou mesmo para refutar a religião. O racionalismo ateu aderiu na modernidade a duas formas: a crença na verdade exclusiva da ciência experimental da natureza; e a fé no desenvolvimento da história em direção a uma condição de plena emancipação do homem de qualquer autoridade transcendente.

Esta pretensão da modernidade vem assumida de modo diverso na pós-modernidade, que considera o racionalismo ateu uma “crença” superada, uma espécie de desmistificação oriunda da própria dinâmica “mitificante”, acerca da possibilidade de liquidar o mito e desencantar o mundo.

O pensamento débil, portanto, postula a “fragilidade”, a “transitoriedade” como característica estrutural da pós-modernidade. Tal pensamento está impregnado de uma vocação niilista devido à “decadência” das estruturas fortes. O pensamento débil se inscreve no processo de secularização da filosofia para tornar-se “filosofia da secularização”.

A secularização, portanto, pode repropor a questão de Deus como pergunta pelo sentido da realidade contemporânea. Trata-se de levar até o fundo o parentesco “secularização-hermenêutica”, no sentido de que leve a reconhecer que a ontologia da “debilidade” se revela na *kenosis* de Deus a tal ponto que o próprio “pensamento débil” possa considerar-se uma espécie de transcrição da mensagem cristã.

Concluindo

De um olhar mais atento, seja na procura da identidade da modernidade, seja na da pós-modernidade emerge uma aca-nhada solidariedade. A intenção da modernidade não era aquela de constituir-se como intérprete de uma inédita topologia da história em condições de superar uma rigidez de matriz metafísica que sufocava a liberdade do homem na gestão-transformação do real? O mesmo não vale para a pós-modernidade que busca colocar-se como pensamento pós-metafísico, por meio de uma “descolonização” ideológica do mundo da vida e uma recriação da história aberta a diferentes possibilidades? Latente ao prefixo *pós*, está presente, portanto, uma idéia de “metamorfose” que seja capaz de criar uma nova ética hermenêutica que tenha a capacidade de ocupar o lugar social que ocupava a religião. Podemos dizer, então, que a pós-modernidade é uma apologia do sentido, ou nesta se insere. Como lembra R. Koselleck, aquela desilusão provocada pelo alargamento sempre mais estendido entre o âmbito da experiência e o horizonte da espera. Não é tão simples identificar os motivos de tal desilusão. A ênfase dada pela modernidade ocasionou um efeito imprevisível, com uma carga teleológico-salvífica do progresso. O resultado, porém, foi um grande cansaço que diminuiu a paixão emancipadora devido à “aceleração” provocada pelo imperativo do novo e quer indicar uma época marcada pela “crise do futuro”.

Outros como J. Habermas e A. Touraine insistem no fato de que as acusações pós-modernas se baseiam numa leitura prejudicial da modernidade identificada com a racionalização e o desencanto, indicando a perda de uma visão mítica do mundo, de-

vido a uma racionalidade fundamentada no sentido que o sujeito imprime no significado objetivo da realidade. Tal leitura assume somente a parte negativa da modernidade, sem ter presente o significado, do qual está revestida, como tensão entre racionalização e a subjetivação. Assim sendo, algumas perguntas se fazem necessárias: Será a pós-modernidade o contrário da modernidade ou a sua negação? É suficiente distinguir entre condição e ideologia pós-moderna? Há a hipótese de que o pós-moderno opere como uma metafísica do atual e do hoje, dando razão ao que se chama hoje de metáfora da crise de identidade da contemporaneidade, a crise que gira em torno da auto-satisfação cética e problemática do absurdo e do não-saber.

Também podemos sustentar a tese de que o pós-moderno não é o contrário do moderno, ao contrário é uma parte:

Exatamente porque o mundo moderno vem uniformizado pelas racionalizações, se chega contemporaneamente como compensação à cultura da multiplicidade e do individual. Por isso, no mundo moderno, surgem as universalizações e os nivelamentos, se alcançam contemporaneamente como compensação à conjuntura da singularidade, particularidade e pluralização [...] porque, no mundo moderno, aumentam a velocidade das inovações e o ritmo do envelhecimento, chega-se contemporaneamente como compensação à atenção pelas lentidões, às continuidades, às tradições, às variedades como motivos do pós-moderno, graças também ao pensamento débil do sentido histórico.

Tal hipótese relativa da mútua relação entre modernidade e pós-modernidade permite uma releitura da relação entre modernidade e cristianismo. A versão da recíproca exclusão entre modernidade e cristianismo, expressada no conflito interpretativo da secularização, ventilou a tese de uma visão de mundo, aquela moderna, de levar pouco em conta a questão do religioso e mesmo do teológico, em que os conceitos de subjetividade e racionalidade jogaram bastante forte.

Da configuração contemporânea emerge um paradoxo. De um lado, está presente no impasse da modernidade e suas conquistas tidas como irreversíveis: subjetividade e racionalidade. De outro lado, como a pós-modernidade parece não sair da “parte destrutiva” do seu projeto, demasiado ligado à tarefa de uma metamorfose indefinida. Um elemento importante a ser salientado ainda refere-se àquilo que propriamente caracteriza (ou parecia caracterizar) a gênese da modernidade, ou seja, o seu distanciamento dos “teoremas” do cristianismo e da religião, é exatamente o que perpassa o panorama da pós-modernidade que se compõe da presença do simbólico, do mítico e do religioso.

O traçado esboçado mostra, de certo modo, o sentido do conflito aberto da modernidade na configuração da fé e da razão.

A convicção da fé é aquela de uma saber autônomo, alternativo, em grau de autodeterminar-se na sua tensão cognoscitiva, proprietária de uma razão própria. O risco desta prospectiva era, no fundo, um naturalismo mascarado, um iluminismo invertido da fé incapaz de diálogo com a razão, a qual reconhece a sua capacidade dedutiva. Deste modo, não somente a lógica da fé torna-se exclusiva, mas ao mesmo tempo, obrigava a razão a operar sobre uma realidade, segundo cânones que não eram seus, em contraste com a liberdade e a historicidade do homem.

O resultado de tal contraposição será uma dupla crise: a crise da fé que, com todos os instrumentos do pensar parece incapaz de “morder” a realidade, fechada no subjetivismo e num ritualismo privado e estéril; a crise da razão que na insistência da sua autocrítica continua alimentando preconceitos contra a fé. A configuração da modernidade, portanto, na sua relação razão-fé, filosofia-teologia parece experimentar uma “aporia” de percurso, incapaz de uma correta *anâmnese* de sua origem. É importante salientar o fato de a pós-modernidade ter desnudado o “complexo edípico” da modernidade e, ao mesmo tempo, ter sugerido uma instância capaz de favorecer uma negociação entre cristianismo e modernidade. A verificação do retorno da religião, não de modo acidental, reabre uma cicatriz que a modernidade havia, ou acreditada haver, cicatrizado no período da estação iluminista, baseada no ideal racionalista da verdade como objetividade. É exatamente devido ao retorno da religião com os seus sincretismos neopagãos e neognósticos que não conven- ce da necessidade de uma *pós-secularização*.

Com a caída das ideologias ditas contra a religião, coincidente com a dissolução das metas-narrativas: “O problema é se a religião seja inseparável da metafísica no sentido heideggeriano da palavra; ou seja, se possa pensar Deus somente como o fundamento imóvel da história da qual tudo parte e à qual tudo deve retornar”. Para Vattimo, se a reflexão crítica quer apresentar-se como interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, deve mostrar que esta necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religiosidade “metafísica”, quer dizer, fugindo da confusão da modernização e da Babel da sociedade secularizada em direção de um renovado fundacionalismo.

À base de tais intuições se fundamenta a convicção vattimiana da *hermenêutica como teoria filosófica* capaz de dar razão às diversas imagens do mundo. Somente que tal hermenêutica não pode permanecer confinada no jogo das interpretações, correndo o risco de transformar-se numa espécie de metafísica camu-

flada. A via percorrida será aquela de uma *hermenêutica niilista*, única capaz de estar aberta ao *evento* do ser, que, no acontecer histórico, se dá na forma de anúncio. Vislumbra-se, portanto, uma nova estação, na qual o pensamento se caracteriza como “pensamento da proximidade” e da “escuta crítica”.

A hermenêutica da escuta, portanto, se constitui como o novo método no exercício do interpretar. Ela exprime uma “responsabilidade”, um responder entendido, não tanto como ânsia de chegar-se a uma conclusão, mas compreendido como disponibilidade e recolhimento naquele “não-dito” que o dito evoca. Tal atitude permite e revela o ser das coisas no seu “velado” “desvelamento”. Este acento na escuta é um convite ao homem de abandonar a estrutura fechada das proposições. Escutar implica girar a cabeça em direção ao plano ôptico da existência para “chegar a escutar a palavra não mais como sinal ou voz do ente, mas como apelo do ser”. A hermenêutica apresenta-se como a história mesma do ser, uma vez que pretende ser escuta do ser, abrindo-se sempre à fonte da linguagem, rumo ao caminho em direção àquela linguagem que torna o homem diferente dos demais entes intramundanos. No “serviço” à linguagem, o ser humano experimenta a sua “excentricidade” e “existencialidade”, porque se insere na história do ser, no seu “dom-destino”, no seu “apelo-resposta”.

Ao empreender a morte de Deus, ao menos como pressuposto, o niilismo desembocou numa crise que atinge o coração da cultura e o imaginário do homem. Sem querer o retorno a uma noção de fetiche divino – como afirma Vattimo – é de se destacar que a morte do humanismo está intimamente ligada à morte de Deus. O ateísmo joga, então, com dois pressupostos básicos de ser: não pode mais encetar o caminho de reapropriação, uma vez que não pode “ressuscitar” Deus, plenamente agonizante e passado. Levou ainda o homem a uma crise de transcendência e conseqüentemente a uma crise do homem adentrado no redemoinho sem causa, no circular sem origem e no fato de ter que se explicar sem um código primeiro.

A categoria de *pensiero debole* de Gianni Vattimo, por vezes, é vista exclusivamente como uma abertura a uma época histórico-lingüística, por meio da qual as coisas se tornam acessíveis. A filosofia, dessa maneira, se resolve em narração, e num certo sentido, como medo de tentar uma argumentação. Vattimo parece permanecer numa zona de sombra, de modo especial, naquilo que se refere à questão do relativismo e do irracionalismo. A relação cética do filósofo – teórico do fim da metafísica – parece desembocar numa “vontade cega de negar o oceano após ter traçado os confins da ilha”.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, 1973. (Coleção Os Pensadores VI, 4)
- BALANDIER. *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, 1985.
- BARALE, M. *Immagine della ragione*. Logos e ratio all'alba della scienza moderna. Napoli, 1983.
- BATTISTINI, A. La síndrome di Cronos. In: GALLI, C. (ed.). *Logiche e crisi della modernità*. Bologna, 1991, p. 191-2.
- BATTISTA, M. *Storia della Teologia*. Bologna, 1997, v. 4, p. 334-6.
- BAUDRILLARD, J. Modernité. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I – II. Paris, 1990, XII, p. 424-6.
- _____. *Cultura y simulacro*, Barcelona, 1978.
- _____. *La sociedad de consumo*, Barcelona, 1970.
- BAUM, G. La modernità. Una prospettiva sociologica. *Concilium* 28, 1992, p. 17-27.
- BEIN RICCO, E. *La crisi del soggetto tra modernità e postmodernità: Protestantismo*, 45, 1990, p. 294-305.
- BENJAMIN, W. *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*. Torino, 1982.
- BERIAN, J. Modernidad y sistemas de creencias. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990.
- BERTEN, A. Modernité et postmodernité: un enjeu politique? *Revue philosophique de Louvain*, n. 89, 1991, p. 84-112.
- BERTRAM, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlino, 1918.
- BIANCO, F. *Pensare l'interpretazioni*. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea. Roma, 1992.
- BIOLO, S. Il soggetto e l'apriori trascendentale in S. Tommaso. In: AA. VV. *Trascendenza Trascendentale* (ed.). *Trascendenza divina*. Itinerari filosofici. Torino, 1995.
- BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*. Genova, 1992.
- BODEI, R. Migrazioni di identità. Trasformazioni della coscienza nella filosofia contemporanea. *Iride* 16, 1995, p. 628-47.
- BRUN, J. La mort de l'interiorité. In: BIOLO, S. (ed.). *Interiorità. Principio della filosofia*. Genova, 1992.
- BUBER, M. *Io e tu, in il principio dialógico e altri saggi*. San Paolo, Cinisello B., 1993.
- _____. *Il problema dell'uomo*. Torino, 1990.
- BULTMANN, R. *Storia ed escatologia*. Brescia, 1989.
- BUZZONI, M. *Paul Ricoeur*. Persona e ontologia. Roma, 1988, p. 101-20.
- CABROL-LECLERCQ. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Paris, 1950, art. Saeculo, vol. XV/A. Col. 365-366.
- CARUSO, S. L'intersoggettività intrasoggettiva. Note sulla coscienza come dialogo interno. *Iride* 16, 1995, p. 648-71.
- CASPER, B. La parola e il fenomeno della secolarizzazione. *Archivio di Filosofia* 44, 1976, p. 23-31.

- CHENU, M. Notes de lexicographie philosophique médiévale. Antiqui, moderni. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 17, 1928, p. 88-92.
- CHESNEAUX, J. *De la modernité*. Paris, 1983.
- CIANCIO, C. Pensare il cristianesimo. Le vicende di una solidarietà interrotta e irrinunciabile. *Filosofia e Teologia* 2, 1988.
- CIARAMELLI, F. Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur. *Aut-Aut* 242, 1991, p. 91-103.
- _____. Schelling: dall'individuo alla persona. *Annuario Filosofico* 6, 1990, p. 245-72.
- CIGLIA, F. P. *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Roma, 1995.
- COOPER, D. E. In Analytical and continental philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1, 1994, p. 6-7 e 17.
- COX, H. *La ciudad secular* Barcelona, 1968, p. 83-5.
- CUETO, J. *Mitologías de la modernidad*. Barcelona: Salvat, Aula Abierta, 1982.
- CUFFARI, G. Essere, storia e linguaggio nell'ermeneutica di H. G. Gadamer. *Sapienza* 37, 1984, p. 29-53.
- D'AGOSTINI, F. *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano, 1997.
- DANESE, A. (ed.). *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*. Genova, 1993.
- DEL RIESGO, M. F. La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990.
- DE LAVALETTE, H. La modernité théologique de l'*Aufklärung* selon. J. B. Metz. *Recherches de Science Religieuse* 72, 1984, p. 527-54.
- DERRIDA, J. *Posiciones* Valencia, 1977.
- DESCARTES. *Meditações* (parág. 9 e terceira meditação parág. 1).
- DOTOLO, C. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*. LAS – Roma, 1999.
- ECO, U. *Apostillas a «El nombre de la rosa»* Barcelona, 1984.
- FEATHERSTONE, M. Le definizioni Del sociologo. *Mundo Operário* 4, 1989, p. 112-6.
- FERRARIS, M. Invecchiamento della 'Scuola del sospetto'. In: VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. p. 120-36.
- _____. *Nietzsche e la filosofia del novecento*. Milano, 1989.
- FERRETI, G. Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson. In: _____. (ed.). *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Macerata, 1995, p. 13-9.
- FEUERBACH, L. *Principi della filosofia dell'avvenire*. Torino: Einaudi, 1971.
- FISICHELIA, R. *Introduzione alla teologia fondamentale*. Casale Monferrato, 1992, p. 32-3.
- FORNERO, G. Postmoderno e filosofia. In: ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia, X, La filosofia contemporanea* 4, Torino, 1996, p. 207-313.
- FORNI, G. *Riflessioni sull'idea di modernità*. Genova, 1992.

FORTE, B. La teologia della storia e la ricerca del senso perduto. *Il Pensiero* 35, 1995, p. 15-31.

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

GADAMER, H. G. *Verità e Metodo*. Milano, 1983.

_____. *La ragione nell'età della scienza*. Tr. It. di A. Fabris. Genova, 1984

GALLI, C. *Logiche e crisi della modernità*. Bologna, 1991.

GALIMBERTI, U. *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Milano, 1996.

GAUTY E., *Penser la modernité*. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil. Namur, 1997, p. 35-64.

GIDDENS, A. *Le conseguenze della modernità*. Bologna, 1994.

GILBERT, P. La crise della ragione contemporânea. *La Civiltà Cattolica* IV, 1990, p. 559-72.

_____. Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action. *Nouvelle Revue Théologique* 117, 1995, p. 339-63; 552-64.

GIVONE, S. *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milano, 1988.

GRAPULLI, G. *Mathesis universalis*. Genesi di una Idea nel XVI secolo, Roma, 1969.

GREELEY, A. M. El hombre no secular. *Cristiandad*. Madrid, 1974.

GREISCH, J. La sécularization et l'atitute hérmeneutique. *Archivio di Filosofia* 44, 1976, p. 435-48.

_____. Elogio della filosofia ermeneutica. *Filosofia e Teologia* 9, 1995, p. 9-20.

GRESHAKE, G. *Il Dio Unitrino*. Brescia: Queridiana, 2000.

GUEST, G. Modernité. In: *Encyclopedie Philosophique Universelle*, II, p. 1655-6.

GUGLIELMINETTI, E. Filosofia nell'esagerazione sul potenziamento nel giovane Schelling. *Annuario Filosofico* 11, 1995, p. 139-81.

HABERMAS, J. *Discorso filosofico della modernità*. Roma-Bari, 1991.

HEIDEGGER, M. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Il Melangolo, Genova, 1988.

_____. *Identität und Differenz*. Trad. It. Di U. Ugazio, *AutAut* 1788, 1982, p. 2-37.

_____. La questione della técnica. In: _____. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1976, p. 5-27.

_____. *L'epoca dell'immagine del mondo*. Sentieri interrotti, p. 71-10.

_____. *L'essere e tempo*. Tr. It. di P. Chiodi. Milano, 1995.

_____. *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*. Pizza, 1997.

_____. *Nietzsche*. Trad. Italiano di F. Volpi. Milano, 1994

_____. *Sein und Zeit*. Halle 1927; Tübingen, 1963, 10. ed. Trad. It. Di Pietro Chiodi. Milano, 1953; edizione riveduta, Torino, 1969.

_____. *Ueber den Humanismus*. Frankfurt, 1949.

_____. *Vom Wesen des Grundes*. Halle, 1929.

_____. *Saggi e discorsi*. Trad. de G. Vattimo. Milano, 1976.

- _____. *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929; 4.ed. Trad. It. Di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?* Firenze, 1953.
- HEMMERLE, K. *Partire dall'unità*. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero. Roma: Citta Nuova, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.
- JACOBELLI, J. (ed.). *Dove va la filosofia italiana?* Roma-Bari, 1986.
- JANICAUD, D. La filosofia oggi e i problema della razionalità. In: VATTIMO, G. (ed.). *Filosofia* 88, Roma-Bari, 1989.
- _____. *La puissance du rationnel*. Paris: Gallimard, 1985.
- JERVOLINO, D. *Ricoeur*. L'amore difficile. Roma, 1995.
- KOSLOWSKI, P. Razón e historia: la modernidad del postmodernismo. *Anuario Filosófico* 27, 1994, p. 969–89.
- JULIA, D. *La question de l'homme e le fondement de la philosophie*. Aubier, 1964.
- KASPER, W. Il futuro della fede e della chiesa nella nostra società pluralistica. In: AA.VV. *Teologia e Secolarizzazione*. Napoli, 1991, p. 97-116.
- KOSSELLECK, R. *Futuro passato*. Per una semantica dei tempi storici. Genova, 1986, p. 300–22.
- KUHN, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1969, p. 65-74.
- LANCEROS, P. Apunte sobre el pensamiento destructivo. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990.
- LEDURE, Y. *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*. Bologna, 1991.
- LEFEBVRE, H. *Introducción a la modernidad*. Madrid, 1971.
- LE GOFF, J. *L'Europa medievale e il mondo moderno*. Roma-Bari, 1994, p. 45-6.
- LIPOVESKY, G. *L'ère du vide*. Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 1983.
- LOMBARDI VALLAURI, L. Natura e uomo: oltre il moderno? *Studium* 83, 1987, p. 635-6.
- LOEWITH L. *Dio, uomo e mundo da Cartesio a Nietzsche*. Napoli: Morano, 1986.
- LÓPEZ, J. *La música de la Modernidad (De Beethoven a Xenakis)*. Barcelona, 1984.
- LYOTARD, J. F. *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere. Milano, 1981 e 1987.
- _____. *La condition postmoderne*. Paris, 1979.
- _____. *Il posmoderno spiegato ai bambini*. Milano, 1987.
- _____. *Libération*, 21–22 jun. 1986, 36. *Apud* I. URDANIBIA, *op. cit.*, p. 55-6.
- _____. *Règles et Paradoxes. Babylone*, 1, 10/18. Paris: UGE, 1983.
- MALDONADO, T. *Il futuro della modernità*. Milano, 1987.
- MANCINI, R. *L'ascoloto come radice*. Teoria dialogica della verità. Napoli, 1995.
- MARCHÁN-FIZ, S. *Del arte objetual al arte del concepto/Epilogo sobre la sensibilidad «postmoderna»*. Madrid, Akal, 1986, 295.

- MARDONES, J. M. El neo-conservadurismo de los posmodernos. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990, p. 21-40.
- MARI, G. (ed.). *Moderno postmoderno*. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale. Milano, 1987, p. 98-108.
- MATE, R. *Modernidad, religión, razón*. Barcelona, 1986.
- MARRAMAO, G. *Cielo e terra*. Genealogia della secolarizzazione. Roma-Bari, 1994.
- _____. Idola del pos moderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della storia. In: VATTIMO, G. (ed.). *Filosofia* 87, Roma-Bari, 1988.
- MASULLO, A. *Filosofie del soggetto e diritto del senso*. Genova, 1990.
- MATHIEU, V. L'io nell'ultimo kant. In: SEVEVERINO, G. (ed.). *Il destino dell'io*. Genova, 1994.
- MELCHIORRE, V. L'ombra che sta al centro. In: BIOLO, S. (ed.). *Interiorità*, 89.
- MESSINESE, L. *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna*. Roma, 2000.
- METZ, J. B. *Antropocentrismo Cristiano*. Torino, 1968.
- _____. *Sulla teologia del mondo*. Brescia, 1969.
- _____. Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo. *Filosofia e Teologia* 3, 1989, p. 459-66.
- MOLINARO, A. Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità. *Filosofia e Teologia* 9, 1995, p. 501-11.
- MOLTMANN, J. *Trinità e Regno di Dio*. Brescia, 1983.
- MONDIN, B. Semantica e ontologia della secolarizzazione. *Archivio di Filosofia* 44, 1976, p. 463-73.
- MORIN, E. *La conoscenza della conoscenza*. Milano, 1989.
- MORRA, G. *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* Roma, 1992, p. 137-40.
- MOYA, C. *De la ciudad y de su razón*. Madrid, 1977.
- _____. *Señas de Leviatán*. Estado nacional y sociedad industrial. España, 1936; 1980; Madrid, 1984.
- MUCCI, G. Considerazioni sul moderno e il postmoderno. Klosowski, Lyotard e il cristianesimo. *La Civiltà Cattolica* II, 1991, p. 223-32.
- _____. La ragione creativa di Gianni Vattimo. *La Civiltà Cattolica* II, 1996, p. 24-31.
- _____. La postmodernità buona. *La Civiltà Cattolica* I, 1997, p. 435-43; p. 435-6.
- NACCI, M. Postmoderno. In: P. ROSSI (ed.). *La Filosofia*. IV, p. 364-97.
- NANNI, A. La parabola del postmoderno. *Religione e Scuola* 14, 1985, p. 129-33.
- NATOLI, S. *L'esperienza del dolore*. Le forme del patire nella cultura occidentale. Milano, 1987.
- NICALACI, G. (ed.). *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*. Milano, 1990.

- NICOLOSI, S. Fine della modernità o nascita di una nuova modernità? *Sapienza* 46, 1993, p. 3-29.
- NIETZSCHE, F. W. *Opere 1870/1881*. Roma: Newton Compton, 1993.
 _____. *Opere 1882/1895*. Roma: Newton Compton, 1993.
- NIJK A, J. *Secolarizzazione*. Brescia, 1973, p. 92-3.
- NITROLA, A. *Tratado de escatologia*. Torino: San Paolo, 2001.
- OGAZ, C. P. Philosophical Hierarchies and Lyotard's Dichotomies. *Philosophy Today* 35, 1991, p. 153-60.
- OLIVETTI, M. M. *Analoga del soggetto*. Roma-Bari, 1992.
 _____. Il problema della secolarizzazione inesauribile. *Anuario di filosofia* 44, 1976, p. 73-86.
- ORO, A. P. A religião entre os universitários no sul do Brasil. *Revista eclesiástica brasileira* 63, 2003, p. 845-65.
- PANNENBERG, W. *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*. Brescia, 1991.
 _____. *Teologia e filosofia*. Brescia: Queridiana, 1999, p.115-25.
- PAREYSON, L. Essere e libertà. Il principio e la dialettica. *Anuario Filosofico* 10, 1994, p. 11–88.
 _____. *Verità e interpretazione*. Milano, 1982.
- PATELLA, G. Postmoderno nella cultura contemporanea. *Clinamen* 17, 1989, p. 93–104
- PALUMBO, G. Crise della cultura e attitudine metafisica. *Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento* 6, 1986, p. 12–24.
- PERONE, U. *Modernità e memória*. Torino. 1987.
 _____. *Nonostante il soggetto*. Torino, 1995.
- PLATÃO. *O Banquete – mito de Aristófanés*.
- PONSENATTO, A. *La modernità e la sua genesi*. Razionalità, crisi e recupero del «logos». Lecce, 1994.
- PORTHOGESI, P. *Le Post-moderne*. Milan; Paris: Electa Moniteur, 1983.
- REGINA, U. Metafisica: pensiero forte o pensiero debole? (A proposito dell'uso del termine«metafisica» in Heidegger). *Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento* 26, 1992, p. 51–66.
- RICCI, S. La fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 76, 1996, p. 20–51.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, 1963.
- RICOEUR, P. *Della interpretazione, Saggio su Freud*. Tr. It. E. Renzi. Genova, 1991.
 _____. L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie. *Anuario di Filosofia* 44, 1976.
 _____. La crise: un phénomène spécifiquement moderne. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 120, 1988, p. 1-19.
 _____. *Sé come un altro*. Milano, 1993.
 _____. *Il conflitto delle interpretazioni*. Tr. It. di R. Balzarani, F. Battuti, G. Colombo. Milano, 1997.
 _____. Evento e senso. In: NICOLACI, G. (ed.). *Segno ed evento*, p. 15-30.

- RICONDA, G. *Shopenhauer interprete dell'Occidente*. Milano, 1969.
- RIPANTI, G. «I problema ermeneutico. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 69, 1977, p. 492-512.
- _____. *Parola e ascolto*. Brescia: 1993, p. 59-82.
- RIZZI, A. Alleanza e secolarizzazione. *Filosofia e Teologia* 9, 1995, p. 491-500.
- RUSTICHELLI, L. *La profondità della superficie*. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche. Milano, 1992.
- _____. Cristianesimo e filosofia della storia. La secolarizzazione come categoria interpretativa del moderno. *Filosofia e Teologia* 2, 1988, p. 40-65.
- RORTY, R. Habermas. Lyotard et la postmodernité. *Critique* 40, 1984, p. 181-97.
- ROSA, G. De. Secolarizzazione e Secolarismo. *La Civiltà Cattolica*, 121, 1970, p. 434-47.
- RUGGENINI, M. Ambivalenza del moderno. Il principio soggettività tra crisi e riconciliazione. *Paradigmi* 22, 1990, p. 101-33.
- SALVATERRA, P. Il postmoderno: un dato incompleto. Su Lyotard e altri. *Fenomenologia e Scienze dell'uomo* 4, 1986, p. 139-45.
- SANSONETTI, G. Che cos'è il post-moderno? *Religione e Scuola* 20, 1992, p. 15-8.
- SAVATER, F. El pesimismo ilustrado. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 111-30.
- SCHLEIERMACHER, F. E. D. *Ermeneutica*. Tr. It. di M. Marassi. Milano, 1996.
- SCHILLEBEECKY, E. *Dio il futuro dell'uomo*. Roma, 1971.
- SORRENTINO, S. La parábola di un paradigma ermeneutico tra Schleiermacher e Bultmann. *Teoria* 13, 1993, p. 24-43.
- SCHÖNDORF, H. René Descartes. La fondazione della filosofia moderna. *La Civiltà Cattolica III*, 1996, p. 236-59.
- SCILIRONI, C. *Possibilità e fondamento della fede*. Padova, 1988.
- SEQUERI, P. La ragione teologica e la cultura della modernità. *Teologia (M)* 13, 1988, p. 219-231.
- SINI, C. *Filosofia teoretica*. Milano, 1992.
- SINI, C. La fenomenologia e la questione del pensiero. *Filosofia* 88.
- SOMMER, M. La secolarizzazione come metáfora. *Fenomenologia e Società* 12, 1989, p. 30.
- SPERNA WEILAND, J., Qu'est-ce que la sécularisation? Une tentative de définition. *Archivio di Filosofia* 44, 1976.
- STEIN, E. *Seis estudos feitos sobre Ser e tempo* – Martin Heidegger. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 79-101.
- TAYLOR, C. L'interiorità e la cultura della modernità. *Fenomenologia e Società* 19, 1996, p. 4-24; *Il disagio della modernità*. Roma - Bari, 1994, p. 65-81.
- TORRES, F. Post-modernisme et histoire. *Esprit* 86, 1984, p. 110.
- TOURAINÉ, A. *Critica della modernità*. Milano, 1977.
- TRACY, D. Quale nome dare al presente. *Concilium* 26, 1990, p. 76-99.

- UGAZIO, U. Considerazioni in margine all'ermeneutica di Schleiermacher. *Annuario Filosofico* 11, 1985, p. 205-23.
- URDANIBIA, I. Lo narrativo en la posmodernidad. In: VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, 1990, p. 41-75.
- VANZAN, P. La razionalità moderna: come nasce, tramonta e può rifondarsi. *La Civiltà Cattolica* I, 1995, p. 567-74.
- VATTIMO, G. *Al di là del soggetto*. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Milano, 1989.
- _____. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino, 1963.
- _____. *Etica dell'interpretazione*. Torino, 1989.
- _____. (ed.). *Filosofia* 88. Laterza, Bari, 1989.
- _____. (ed.). *Il pensiero debole*. 9.ed. Milano: Feltrinelli, set. 1992.
- _____. *Introduzione a Heidegger*, 15.ed. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- _____. *La fine della modernità*. 3.ed. Garzanti, 1999.
- _____. *Le aventure della differenza*. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milano, 1980; *As Aventuras da diferença*. Traduzido por José Eduardo Morão. Lisboa: Ed. 70.
- _____. *Le mezze verità*. Torino: La Stampa, 1988.
- _____. *Metafisica, violenza, secolarizzazione*. In: _____ (ed.). *Filosofia '86*. Roma-Bari, 1987, p. 71-94.
- VERGOTE, A. La sécularisation: de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse. *Anuario di filosofia* 44, 1976, p. 245-364
- VERRA, V. Dialettica ed ermeneutica contro metodologia. In: BERTI, E (ed.). *La Filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*. Roma, 1987.
- VOLONTÉ, P. La crisi della ragione come figura dello scetticismo nella filosofia italiana contemporanea. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 80, 1988, p. 440-65.
- VOLPI, F. Nuova intrasparenza e paradigmi di razionalità nella dialettica di moderno e post-moderno. In: BARBIERI, G; VIDALI, P. (ed.). *Metamorfosi. Dalla verità*, p. 169-90.
- WEBER, M. *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1973.
- WHITEHEAD, A. N. *La scienza e il mondo moderno*. Milano: Valentino Bombiani, 1945. Titolo originale: *Science and the modern world*. Trad. Antonio Banfi.

**Artigo enviado ao IHU
em 13 de dezembro de 2005.**

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montaña.
- N. 04 *Errani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.
- N. 18 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.

- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof^o MS. José Fernando Dresch Kronbauer.
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay - Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf.
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha.
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana.
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos.
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho.
- N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga
- N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva & Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Prof. Dr. Gérard Donnadieu
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Prof. Dr. Lothar Schäfer
- N. 46 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Profa. Dra. Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Prof. Dr. Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Prof. Dr. Gérard Donnadieu.
- N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Prof. Dr. Geraldo Monteiro Sigaud

Cadernos IHU Idéias: Apresenta artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.



Evilázio Francisco Borges Teixeira (1966) é natural de Vacaria/RS. É graduado em Teologia (1996) e em Filosofia (1997) e mestre em Filosofia (1998) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) instituição onde exerce o cargo de vice-reitor, desde 2005. Cursou o mestrado e o doutorado em Teologia (2000 e 2002), na Pontifícia Università Gregoriana (PUG) Itália. Sua tese de doutorado intitula-se *Mistério e Epifania de Deus Pai: um estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Concluiu também

o doutorado em Filosofia (2004) pela Pontifícia Università Santo Tomás de Aquino (ANGELICUM), Itália, com a tese *Pensiero Deboli e nihilismo hermenêutico: a provocação filosófica de Gianni Vattimo*.

Algumas publicações do autor

A Fragilidade da Razão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. v. 1. 194 p.

Aventura Pós-Moderna e sua Sombra. São Paulo: Paulus, 2005. v. 1. 118 p.

Organizador com MÜLLER, Marisa Campio e SILVA, Juliana Dors Tigre da. *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. v. 1. 224 p.

Imago Trinitatis – Deus, Sabedoria e Felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. v. 600. 263 p.

A Educação do Homem segundo Platão. São Paulo: Paulus, 1999. v. 4000. 160 p.

O gemido de Jó, gemido do povo. São Paulo: Paulinas, 1997. v. 2000. 54 p.