

# A teologia em situação de pós-modernidade

Geraldo Luiz de Mori, SJ

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Aloysio Bohnen, SJ

*Vice-reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

### **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Diretora Adjunta*

Hiliana Reis

*Gerente Administrativo*

Jacinto Schneider

### **Cadernos Teologia Pública**

Ano 2 – Nº 11 – 2005

ISSN 1807-0590

*Editor*

Inácio Neutzling, SJ – UNISINOS

*Conselho Editorial*

Cleusa Maria Andreatta – UNISINOS

Dámis Corbellini – UNISINOS

Edla Eggert – UNISINOS

José Roque Junges, SJ – UNISINOS

Laurício Neumann – UNISINOS

Luiz Carlos Susin – PUC-RS

Maria Clara Bingemer – PUC-RJ

Maria Helena Morra – ISTA-MG

Maria Inês Millen – CES/ITASA-MG

Rosa Maria Serra Bavaresco – UNISINOS

Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS

Vera Regina Schmitz – UNISINOS

*Responsável Técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão – Língua Portuguesa*

Mardilê Friedrich Fabre

*Revisão Digital*

Caren Joana Sbabo

*Projeto gráfico e editoração eletrônica*

Rafael Tarcisio Fomeck

*Impressão*

Impressos Portão

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

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

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia. A teologia como função do reino de Deus no mundo se desenvolve na esfera pública como teologia pública. Ela participa da vida pública da sociedade com a qual se compromete crítica e profeticamente, na perspectiva do reino de Deus que vem. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes

concepções de mundo e as religiões constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, se inscrevem nesta perspectiva. Eles são fruto da realização do *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, ocorrido, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, de 24 a 27 de maio de 2004, celebrando a memória do nascimento de Karl Rahner, importante teólogo alemão do século XX.



## A teologia em situação de pós-modernidade<sup>1</sup>

Geraldo Luiz De Mori, SJ

A pós-modernidade começou a questionar, de fato, a teologia brasileira há pouco tempo. Quando o pós-moderno passou a autodesignar-se como tal, a teologia da libertação estava em pleno apogeu. O espírito do Concílio Vaticano II havia feito a Igreja Católica de nosso país descobrir sua particularidade e aquilo que mais caracterizava a situação nacional: as injustiças, as desigualdades sociais, a pobreza, a miséria, a ditadura, a opressão, etc. Esse voltar-se para nossa realidade político-econômico-social tornou a Igreja partícipe do processo de democratização do Brasil. A teologia e as pastorais nascidas nesse contexto suscitaram transformações no interior da Igreja, fazendo-a mais popular, parti-

cipativa e democrática, dando-lhe novo ardor missionário, tornando sua liturgia mais próxima dos problemas do povo e oferecendo-lhe um acesso mais fácil às Escrituras. Essas mudanças provocaram também reações nos meios políticos e eclesiásticos. Muitos militantes da Igreja conheceram a perseguição e a morte; os bispos e a CNBB começaram a ser mais controlados pela Igreja de Roma; movimentos de cunho espiritualista passaram a atuar intensamente nos diferentes âmbitos do campo religioso do País.

A ação da Igreja Católica neste período fez dela um dos principais atores sociais e políticos do Brasil, seja nos momentos em que conheceu a dureza do regime mi-

---

1 O conteúdo deste texto foi originalmente apresentado em um minicurso realizado no *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS, 26 de maio de 2004.

litar, seja nos momentos em que o País foi se redemocratizando. Ao longo de todo esse tempo, porém, outras mudanças foram surgindo no seio da sociedade. Milhões de brasileiros migraram para as cidades, promovendo uma urbanização caótica, fonte de todo tipo de violência, mas também lugar propício para o surgimento de novos processos. O sistema de representações cognitivas, por exemplo, pré-moderno e rural, no momento em que surgiu a teologia da libertação, perdeu a coerência e a unidade que o caracterizavam, assimilando as novidades próprias da maneira moderna de conhecer e de significar o real. Os conhecimentos adquiridos por herança e as pertencas advindas da tradição tornaram-se objeto de experiência e de opção pessoais. Essa descoberta da subjetividade coexistia, no entanto, com a *forma mentis* precedente, não conduzindo inteiramente à modernidade, pois esta, tal qual tinha se desenvolvido no Ocidente, conhecia uma profunda crise.

De fato, desde o apogeu do iluminismo, a razão moderna vinha sendo alvo de uma crítica ferrenha. O *cógito exaltado*, representado, sobretudo, pela racionalidade técnico-científico-instrumental e pelo idealismo

alemão, cedia o lugar ao *cógito humilhado*, figurado pelos “filósofos da suspeita<sup>2</sup>” (Marx, Nietzsche e Freud) e pelos eventos oriundos da absolutização da racionalidade moderna: os dois conflitos mundiais, as atrocidades cometidas pelos regimes comunistas, as ameaças da guerra fria, a degradação do meio ambiente, o subdesenvolvimento da maior parte da humanidade, etc. A teologia da libertação nasceu no contexto desta crise, mas, como a maioria dos pensamentos e movimentos alternativos surgidos no mesmo período, o que ela propunha era marcado por pressupostos modernos. Isso coincide com o *elã desenvolvimentista e modernizador* que o Brasil conheceu entre 1960 e 1980. Ora, a partir dos anos 1980, surgiu, no seio das sociedades ocidentais mais avançadas, uma crítica ainda mais radical à razão moderna. Ela se autodesignava pós-moderna e propunha uma ruptura total com tudo o que havia dado nascimento ao mundo moderno. Esta crítica não foi, então, levada a sério por nossos teólogos e teólogas, que acreditavam dizer ela respeito somente ao mundo desenvolvido. Segundo eles, o mais importante para nós era contribuir no processo de conscientização e de libertação de

2 RICOEUR, p. *O si-mesmo com um outro*. São Paulo: Papirus, 1991, p. 27.

nosso povo. Porém, por meio, sobretudo, de alguns intelectuais e artistas da grande mídia e de certas ONGs, começamos a receber a influência da pós-modernidade. Somente com a queda do muro de Berlin e o enfraquecimento ou a “morte” das utopias, a teologia feita no Brasil começou a buscar novos modelos ou paradigmas para pensar a fé. Contudo, frente ao fenômeno pós-moderno, ela percebeu que sua busca parecia fadada ao fracasso, pois nada mais estranho a esse fenômeno que o desejo de propor um modelo ou um paradigma para explicar o conjunto do real e da ação. Ela sente, então, a necessidade de um discernimento teológico para entender esse novo sistema de representações cognitivas e sua coexistência com o sistema pré-moderno e moderno. Esse texto quer contribuir nesse discernimento. Buscaremos, primeiro, compreender o significado da pós-modernidade, oferecendo, em seguida, pistas que nos permitam perceber os desafios e as tarefas que ela impõe hoje à teologia.

## 1. Para entender a pós-modernidade

Não existe consenso com relação ao significado do fenômeno pós-moderno. Francis Fukuyama, por exemplo, pensa este fenômeno em termos de pós-história ou de fim da história; Alain Touraine e Daniel Bell captam-no com as noções de hipermodernidade ou de sociedade pós-industrial; George Lindbeck fala de pós-racionalidade ou de idade pós-liberal; Jürgen Habermas recorre à noção de idade pós-metafísica; Émile Poulat e Gabriel Vahanian falam de pós-cristianismo<sup>3</sup>. Essas diferentes categorias indicam, respectivamente, o fim das “grandes narrativas<sup>4</sup>”, como a da soteriologia cristã, a da emancipação iluminista ou a da libertação-reconciliação marxista; o fim da dominação do trabalho e da técnica, que tanto marcaram o mundo industrial moderno; o fim da auto-afirmação do sujeito na razão e na consciência de si; o fim das igrejas cristãs como instituições portadoras e organizadoras do religioso no Ocidente e

3 As idéias dos autores acima aludidos encontram-se, respectivamente, nas seguintes obras: *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; *A sociedade pós-industrial*. Lisboa : Moraes, 1970; *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992; *Vers la société post-industrielle*. Paris: Laffont, 1976; *The Nature of doctrine*. Philadelphia: Westminster Press, 1984; *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990; *L'ère post-chrétienne*. Un monde sorti de Dieu. Paris: Flammarion, 1994; *The death of God: the culture of our post-Christian era*. New York: George Brasiller, 1967.

4 LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

as “recomposições” ou o advento de “novos movimentos religiosos”.

Apesar da diferença dos enfoques, a partícula “pós”, utilizada pela maioria desses autores, refere-se sempre ao mesmo fenômeno: o da modernidade oriunda da *Aufklärung*. O que está em causa é uma matriz de pensamento tecida ao redor de um “cumprimento” de traços messiânicos, históricos e antropocêntricos. Essa matriz é, então, objeto de um processo que pode ser visto como um acerto de contas da modernidade consigo mesma. Segundo Gianni Vattimo, filósofo italiano, que tem refletido sobre essa problemática, este processo tem dado origem ao “pensamento débil”<sup>5</sup>, que, por sua vez, leva ao “enfraquecimento” na concepção de **Deus**, do **ser humano** e do **mundo**, as três temáticas, com base nas quais a razão conceitual pensa o real. Vejamos como este “enfraquecimento” aparece em cada uma dessas temáticas.

#### a. O enfraquecimento da concepção de Deus

Normalmente, a idéia que, ao longo dos séculos, o Ocidente se fez de Deus é a de um Ser que se encontra no alto (“Pai nosso que estais nos céus”). Este lugar era a ex-

pressão cosmológica imediata da soberania de um ser que habitava numa luz inacessível, que ninguém jamais viu nem poderá ver. Ele era todo-poderoso (“Creio em Deus pai todo-poderoso”), criador do céu e da terra, Deus de Abraão, de Moisés, dos profetas, Deus salvador, Pai de Jesus Cristo que, por amor, enviou seu Filho para salvar-nos. Mais que questionar a existência desse Deus, a pós-modernidade interroga-se a respeito de suas “qualidades”. Diversos motivos contribuíram para isso:

1. *A reflexão sobre a tragédia de Auschwitz*: Essa reflexão, provocada por autores judeus como Richard Rubenstein, Eliezer Berkovits, Elie Wiesel, entre outros, foi retomada por Hans Jonas em seu célebre livro: *O conceito de Deus depois de Auschwitz*<sup>6</sup>, sendo aprofundada pela teologia cristã por Metz, Sölle, Jüngel, etc. Episódios parecidos, ligados a motivos religiosos ou étnicos, marcaram também o século XX, como a revolta dos cristeros, no México, a perseguição contra os cristãos na guerra civil espanhola, no regime comunista russo, albanês, etc., o genocídio armênio, os recentes massacres no Cam-

5 VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

6 JONAS, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*. Paris: Rivages, 1997.

boja, em Ruanda e na Bósnia. Auschwitz tornou-se, porém, o evento paradigmático a partir do qual a filosofia e a teologia feitas no Ocidente se viram obrigadas a repensar a idéia de Deus recebida da tradição.

O holocausto põe Deus em questão, negando-o e anunciando sua morte, no sentido de que a criação é um drama no qual ele foi derrotado (Rubenstein), ou repensando-o, alterando sua natureza e relacionando-a com um aprofundamento sobre o problema do mal (Jonas). De acordo com essa segunda perspectiva, a Shoah é um escândalo, sobretudo, para os judeus. Como Deus deixou que isso acontecesse a seu povo? Por que ele permaneceu mudo durante todo esse tempo? Como ainda afirmar sua bondade, onipotência e compreensibilidade diante de tanto horror? Depois de Auschwitz, diz Jonas, uma divindade onipotente ou é privada de bondade, ou é totalmente incompreensível. A onipotência divina deveria ter-se mostrado como milagre. Ora, isso não aconteceu ou só foi possível mediante a ação de alguns justos que aceitaram salvar membros do povo eleito. O poder do mal no mundo e o silêncio de Deus mostram a

não-onipotência divina. Só assim podemos ainda afirmar que ele é compreensível e bom. Sua não-intervenção no meio de tanta maldade indica que ele abdicou de seu poder, ao conceder ao homem existência e liberdade. A criação foi o ato no qual Deus consentiu em não ser mais absoluto. Graças a este ato, o homem pôde existir e ser livre. Depois de ter realizado a criação de tudo, Deus não tem mais nada a dar. Compete agora à sua criatura dar. Essa não-onipotência divina é condição de possibilidade da liberdade humana no mundo.

Esse tipo de reflexão também foi assumido pela teologia cristã. Jüngel, Moltmann e Sobrino, entre outros, retomaram o conceito de Deus com base na questão do sofrimento, seja aquele infligido aos judeus durante o holocausto, seja aquele vivido por tantos homens e mulheres que são vítimas dos conflitos étnicos e religiosos ou das condições injustas às quais são submetidos<sup>7</sup>. Jüngel, por exemplo, tenta desfazer-se do conceito de Deus forjado pelo teísmo e pelo ateísmo modernos, conceito que leva à morte de Deus, e busca pensar Deus à luz do Crucificado, o que significa pensar o absoluto a partir da contingência. Moltmann convida-nos a

7 JUNGEL, E. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977; MOLTSMANN, J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Munich: Kaiser Verlag, 1972; SOBRINO, J. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

romper com a idéia da impassibilidade e da imobilidade divinas para pensar Deus também à luz da Cruz de Jesus. Sobrino igualmente quer desfazer-se de certas idéias de Deus, propondo-se a pensá-lo não **depois** de Auschwitz, mas **desde** ou **em** Auschwitz, mostrando como a situação vivida pelos judeus constitui ainda a realidade do sofrimento dos pobres e marginalizados de todos os lugares do mundo.

2. *O fim da metafísica*: Heidegger foi um dos primeiros a pensar radicalmente o “fim” da metafísica. Sua reflexão é o resultado dos prolongamentos de seu estudo sobre o ser e o tempo<sup>8</sup>. Nesse estudo, ele diz que a experiência temporal cotidiana, ou seja, a que é determinada pelos relógios e calendários, que ele denomina de “tempo derivado”, é o fruto do privilégio do “agora” ou da “presença”, experiência que é o oposto mesmo do “fora de si” do ser temporal, que ele chama de “tempo originário”. A noção de diferença ontológica, base de sua leitura da metafísica como onto-teologia e esquecimento do ser em benefício do ente, surge desta oposição entre tempo derivado e tempo originário.

Assim, é a lógica do tempo “derivado” que determina a maneira como o pensamento conceitual capta os entes que compõem a realidade. Da mesma forma como o tempo dos relógios e dos calendários é um tempo medido, com o qual temos uma relação de utilidade (“tempo de”, “tempo para”), assim também os entes apreendidos pela razão conceitual tornam-se evidentes, manifestos, disponíveis, “sob a mão”. Podemos ter acesso a esta evidência, a esta manifestação ou a esta disponibilidade graças ao jogo da causalidade, que torna presente esses entes em sua diversidade. Segundo Heidegger, foi com Platão que a filosofia ocidental começou a conceber o ente pela evidência de sua manifestação, pela clareza de seu conceito, pela oferta de sua disponibilidade. De Platão até o espírito absoluto de Hegel, sublinha ele, a linha é contínua: trata-se sempre de captar a automanifestação total e plena do ente, o que leva a dominá-lo.

O “tempo derivado” e o “ente sob a mão” reenviam à mesma questão: a da ligação entre a maneira de conce-

8 HEIDEGGER M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ber o ser do tempo e a maneira de conceber o ser do ente, a primeira condicionando a segunda, a segunda confirmando a primeira. Para Heidegger, o tempo como presença permanente é pressuposto nos dois casos. Os gregos, diz ele, chamavam *ousia* (essência) essa participação presente do ente no ser, e *parusia* o advento daquilo que é. O ser é percebido como a presença da qual participa presentemente, ou seja, no presente, o ente. O manter-se do ente e o agora do tempo se implicam mutuamente. O presente que é assim afirmado é um presente privado de sua significação originária, aquela do “fora de si” do seu advento.

Esse privilégio do “presente” e da “presença” está na origem do que o filósofo alemão chama de esquecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente, ou seja, o esquecimento do fato que o ente que se apresenta e que apreendemos com nossa inteligência e sobre o qual pomos a mão, procede na realidade do ser. Segundo Heidegger, esta diferença não deveria dar imediatamente lugar a um tipo de procedimento do espírito que a explica e logo a anula em benefício do ente. Mas é isso que se produziu e é desta forma que nasceu a metafísica, a filosofia e a cultura ocidentais. Assim, ao invés da articulação viva entre o ser e o ente, foi sempre este último que se deu a ver. Ele é certamente visto à luz do ser, sendo sempre le-

vado à sua presença. O ser, enquanto difere do ente, foi, porém, esquecido.

A metafísica porta, então, as marcas da lógica do ente. Ela se esforça por pensá-lo de acordo com aquilo que o funda e da maneira mais universal. Para fazê-lo, ela levanta a questão do ser do ente e, assim, transforma-se em ontologia. Na sua busca última de totalidade, a metafísica tenta também fundar em razão o fundamento ele mesmo, o que a conduz a pôr um ente supremo como *causa sui*, tornando-se, assim, teologia. Esta constituição onto-teológica da metafísica porta em germe o desenvolvimento e o destino da civilização ocidental. A técnica aparece em todo esse processo como o modo terminal e trágico de errância do ente fora do ser.

Existe, então, uma continuidade entre as análises da gênese do conceito do tempo, a noção de diferença ontológica, a crítica à onto-teologia e a reflexão sobre o fim da metafísica. Esta continuidade encontra-se também na relação entre o “fora de si” que em *Ser e tempo* temporaliza o *Dasein*, e o modo como Heidegger põe a questão do impensado da metafísica. A fórmula *es gibt sein* (existe ser ou isso dá ser) resume bem tal continuidade. Esta fórmula situa a questão do ser num clima de dom. Para Heidegger, a questão “o que é o ser?” não é pertinente, pois o ser verdadeiro é aquele no qual não se põe

a mão, mas do qual se pode acolher a doação. A atenção a esta doação percebe o tempo não a partir da seqüência passado, presente e futuro, mas como o meio que faz ad- vir o ser, ou antes, como a força que desdobra sua pre- sença, de tal sorte que o homem possa ser dito como “aquele que escuta o ser enquanto ele insiste no coração do tempo verdadeiro”. A abertura à escuta do ser pode se amplificar até o ponto misterioso do qual brotam simulta- neamente, apropriados um ao outro, tempo e ser. O filó- sofo alemão chama *Ereignis* este ponto onde tempo e ser se juntam, dados que são um ao outro. Esta palavra, que não tem conteúdo próprio, evoca a doação sem nada di- zer do doador.

Esse resumo do pensamento de Heidegger ofere- ce-nos alguns elementos para entender o que está em jogo na crítica que se faz atualmente à metafísica. São os princípios mesmos de uma das matrizes fundadoras da cultura ocidental que estão em questão. Desde o come- ço, a filosofia grega teria transformado a doação originá- ria do ser e do tempo em objeto de apreensão total e ma- nipuladora, fazendo da metafísica onto-teologia e levan- do-a ao esquecimento do ser. Deus mesmo teria sido pensado com este tipo de comportamento. Nos últimos anos, a crítica de Heidegger tem questionado e fecundado a teologia. Esta tem percebido, nos atributos conferidos a

Deus, ao longo da história cristã, muitos dos traços do ente metafísico que se tornou *causa sui*, inteiramente diferente do Deus revelado em Jesus Cristo, sobre o qual não pode- mos pôr a mão e que permanece sendo mistério.

3. *A difusão da abordagem linguística:* Ao mesmo tempo que Heidegger elaborou sua crítica à metafísica, surgiram as diversas tendências da filosofia lingüística, elas também antimetafísi- cas. Entre essas tendências, destaca-se a de Wittgenstein. O *Tractatus logico-Philosophicus*, uma de suas principais obras, é marcado pelo positivismo lógico do círculo de Viena. Neste li- vro, o filósofo austríaco mostra que muitas das proposições que utilizamos em nossos discurs- os são sem sentido ou inválidas. Para ele, “aquilo sobre o qual não se pode falar, se deve calar”. Tal afirmação, que parece invalidar a linguagem da ética, da estética, da metafísica e da teologia, pode também ser vista como aber- tura à obscuridade epistemológica da razão humana. É nesse sentido que alguns dos filóso- fos pós-modernos a tomam. Segundo eles, no lugar de uma linguagem definidora e essencia- lista do real, devemos utilizar uma hermenêuti- ca aberta ao advento do sentido. Todo um

mundo de dimensão humana, espiritual e afetiva, que não pode ser captado e objetivado pela razão, vai, então, de novo, ser objeto de revelação para nós. Nesse caso, encontra-se, também, a possível manifestação de Deus, cuja luz não elimina a obscuridade e o mistério, e cuja presença postula a distância e a diferença. A defesa da dimensão misteriosa do ser finito e da transcendência absoluta do ser infinito é, sem dúvida, a grande contribuição desse tipo de abordagem. Redescobre-se, assim, a dimensão apofática do real, posta em evidência pela teologia negativa. Atenua-se também a tendência idolátrica, própria ao pensamento objetivante, deixando aparecer o caráter indizível do ser divino, cuja infinidade permanece indisponível à linguagem.

A combinação desses diferentes fatores leva ao que aqui temos chamado de enfraquecimento da concepção de Deus. De fato, na perspectiva pós-moderna, Deus é uma entidade débil, que corresponde mais ao divino difuso no mundo do que a um Deus pessoal. Nenhum Deus é então o único Deus, nenhuma religião, a única religião, nenhum salvador, o único salvador. Vejamos as conseqüências disso tudo:

a. *A redução da fé à moral*: Isso aparece de diferentes maneiras. A cultura e a mentalidade pós-modernas têm dificuldades em aceitar verdades dogmáticas “fortes” e universalmente vinculadoras, preferindo somente indicações morais “débeis”, porque sempre problemáticas, parciais e provisórias. À religião e à fé no divino substitui-se a moral e a ética do humano. Ao elemento objetivo da autocomunicação de Deus, oferecendo ao ser humano a salvação do pecado e da morte, prefere-se o elemento subjetivo da busca da salvação, vista como visão holística de saúde psíquica, unida com várias terapias, como as das técnicas de pensamento positivo, de relaxamento, de cura psicossomática, etc. O objeto da verdade dogmática referente a Deus é o Uno por excelência, pois Deus é Uno e Trino, enquanto a verdade moral tem como objeto o comportamento humano, que varia segundo as diferentes circunstâncias, convicções, culturas, e a condição pessoal, social e sexual.

Um dos lugares onde se manifesta essa transformação da fé em moral é o do diálogo entre fé e ciência. Em geral, os cientistas consideram a teologia e suas afirmações muito dogmáticas e assertivas, preferindo dialogar com as ciências da religião. Eles percebem, nas religiões, uma experiência humana geral, apreensível pelas análises dos métodos científicos. Para muitos deles, mais

que a idéia formal de Deus ou a temática da teologia, tem valor o que Einstein chamava de “religiosidade cósmica”. Isso aparece em muitos físicos, que preferem dialogar com as religiões orientais, como o budismo, o hinduísmo, o taoísmo e o zen do que com a teologia cristã. Alguns deles concebem o mundo como uma unidade onde tudo está interligado ou como uma entidade espiritual, com a presença de Deus em tudo.

A redução da fé à moral está presente nas igrejas cristãs, reconhecidas em várias instâncias mais por seus posicionamentos éticos do que por suas afirmações doutrinárias. Em muitos casos, elas são invocadas como guardiãs da ética, e em outros correm o risco de se tornarem religião civil. A ética não é algo secundário no cristianismo, mas parte da substância mesma da fé. Isso aparece no mandamento do amor a Deus e ao próximo, na relação que o Novo Testamento faz entre fé e obras, na exigência de justiça própria ao anúncio do reino, etc. As teologias política, da libertação, feminista, negra e ecológica recordam essa exigência de transformar a fé em práxis, fazendo da teologia uma crítica da política, da sociedade, da economia, da cultura, da natureza, etc. No Brasil, a Igreja Católica tem colaborado com movimentos que lutam pela paz e pela

justiça, tornando-se solidária e servidora dos pobres e excluídos. Paralelamente, as inovações e as descobertas no domínio biológico e genético, a têm levado também a elaborar um discurso ético em defesa da vida em todas as suas expressões, do nascer ao morrer.

b. *A impossibilidade da conceitualização de Deus:* Isso aparece igualmente de diferentes formas. Ao longo da história, a teologia cristã desenvolveu conjuntamente a chamada *via positiva* ou *analógica*, que lhe permitia afirmar algo sobre Deus, seja à luz da revelação, seja à luz da razão natural, e a *via negativa* ou *apofática*, que lhe mostrava o quanto todo dito sobre Deus estava longe daquilo que ele é. A combinação destas duas vias impossibilitava toda busca de apreensão de Deus segundo os moldes criticados por Heidegger em sua reflexão sobre a onto-teologia.

O imperialismo da razão moderna, que tudo apreende e domina pelo conceito e pela técnica, tem levado certos filósofos pós-modernos a redescobrirem o apofatismo como mediação para pensar o real sem esgotar seu mistério. Derrida<sup>9</sup>, por exemplo, diz que a vida humana tem dimensões não representáveis e não objetiváveis. Segundo ele, o pensamento metafísico tende a ordenar os contrários, reprimindo o diferente e encon-

9 Citamos, a seguir, algumas de suas obras: DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973; *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971; *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991; *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

trando o ponto fixo num mundo em contínua evolução. O sistema semiótico tradicional e a racionalidade instrumental, diz ele, nivelam a heteronomia do outro, reduzindo-a a um conceito universal. Ora, o mundo das coisas e dos sentimentos não pode ser capturado com conceitos universais. A alteridade e a diferença inscritas na realidade só aparecem quando reconhecemos os limites do *logos*. A conceitualização dos fatos e das pessoas marginaliza o outro, falsifica o particular, o diferente, o accidental, sendo incapaz de ver a polivalência do real. Derrida estende a desconstrução heideggeriana à onto-semio-teologia, dizendo que a desconstrução dos sistemas semióticos e lingüísticos é ligada à da estrutura da realidade como *logos*. Nesse caso, a conceitualização de Deus é inadmissível. Se a adotássemos, Deus se tornaria um agente totalizante, o significado que uniria a idéia metafísica de inteligibilidade cósmica com a apreensão ostensiva da linguagem.

A via apofática também é privilegiada por Jean-Luc Marion<sup>10</sup>, que busca desfazer-se da linguagem do ser para falar de Deus. Ele propõe a distinção entre ídolo e ícone para realizar seu intento. No ídolo, diz ele, temos

a pura presença de uma determinada realidade, enquanto o ícone manifesta e, ao mesmo tempo, oculta certa realidade. O ícone desafia o observador a acolhê-lo sem com isso esgotar o que é revelado. Ora, diz Marion, a linguagem tradicional do ser fala de Deus de forma idolátrica e não icônica. Tal linguagem faz Deus aparecer, mas não o Totalmente Outro. O pensamento do ser não pode mediar adequadamente a heteronomia do Totalmente Outro. Isso o tem feito a idolatria conceitual da tradição onto-teológica que busca captar Deus, definindo-o e medindo-o. Involuntariamente, a tradição tornou Deus prisioneiro do ser. Mas o Totalmente Outro é o doador outro da diferença ontológica. Ele dá a diferença entre ser e ente, mas ele mesmo não pode ser dominado pelo ser ou ser colocado sob seu domínio. Marion pretende, assim, ter afrontado o problema da possibilidade de uma conceitualização de Deus. Recusando-se a seguir o caminho da desconstrução de Derrida, ele retoma a tradição mística do pseudoDionísio e de Mestre Eckhart. Segundo esta tradição, a inadequação da linguagem do ser leva a uma reviravolta catártica em direção a uma forma mais poética do amor agápico.

10 Entre suas obras, citamos: MARION, J.-L. *Dieu sans l'être: hors texte*. Paris: Fayard, 1982; *L'idole et la distance*. Cinq études. Paris: Grasset, 1977; *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989; *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Épipiméthée – Puf, 1997.

Mais que se fixar no olhar idolátrico, o amor agápico é uma atitude icônica que sabe reconhecer o Totalmente Outro como inapreensível e inconhecível. Marion busca, assim, desconstruir a tentativa de nomear Deus, para salvaguardar sua alteridade. Para ele, a verdadeira teologia deve submeter todos os seus conceitos a uma desconstrução que se faz por meio da doutrina dos nomes divinos, mesmo se, com isso, ela deva renunciar ao *status* de ciência conceitual, tornando-se uma espécie de oração infinita. A verdadeira teologia não privilegia a lógica conceitual, mas o misticismo, não tendo em si nenhuma característica de cientificidade e de objetividade. É necessário pensar Deus fora da diferença ontológica e fora da questão do ser, como o impensável, o indispensável e o insuperável. O único nome e o único conceito que podem ainda ajudar-nos a pensar Deus é o amor. E isso porque este termo não foi ainda pensado e está livre do poder da razão, podendo, então, libertar o pensamento de Deus de toda idolatria.

c. *O sentimento humano como lugar do encontro com Deus*: Se Deus não é mais o Deus pessoal, o Pai de Jesus e o Salvador absoluto, o lugar do encontro com ele não é mais a religião institucional ou a comunidade eclesial, mas o sentimento privado, a emoção pessoal, a intuição individual. Certamente essa abertura ao religioso

difere muito da crítica moderna às religiões e do processo de secularização que a mesma promoveu. Há como que um retorno, que certos sociólogos da religião chegaram a qualificar de “vingança” do sagrado, em que, mais que conhecer a Deus, busca-se senti-lo. Esse privilégio do sentimento sobre o conhecimento quer fazer crer que o Deus, assim experimentado, é mais próximo, mais humano. O encontro imediato com ele aparece sempre mais reduzido à experiência que se faz dele. O postulado utilitarista e pragmático determina tal encontro. O único critério de verificação da verdade divina é o próprio sentimento religioso. Ele é a resposta satisfatória à necessidade humana de sentido e de realização pessoal. O Deus sentido e percebido com o coração não coincide automaticamente com o Deus uno e trino da revelação cristã. Busca-se encontrá-lo pelo sentimento de sua presença, pela energia que a circunda, pelo divino que anima o movimento da vida segundo o ciclo das estações. O pensar a fé é estranho a esse tipo de sensibilidade. Não se pode construir uma imagem racional da divindade, mas deve-se ficar contente somente com uma visão e uma intuição, próxima geralmente da percepção estética. Deus torna-se um bem de consumo e uma etiqueta de pertencimento social, algo que se usufrui no imediato, podendo, por isso, ser descartado logo após ser utilizado.

Esse privilégio do sentimento leva à separação entre teologia e experiência espiritual. Para o pós-moderno, o lugar teológico privilegiado para todo discurso sensato sobre Deus é a mística. Não é à toa o atual pulular de tantos novos movimentos religiosos e de tantas novas seitas, marcados uns e outras pela exploração do sentimento religioso. Muitos desses grupos buscam reduzir o Deus pessoal da história da salvação a uma modalidade do sentimento religioso e moral, ou à busca da felicidade e do bem-estar espiritual. Tal deus é muito diferente do Deus da fé cristã, que não é criado à imagem do ser humano nem redutível ao seu desejo.

Um pensador da questão religiosa na pós-modernidade, como Salvatore Natoli<sup>11</sup>, identifica o deus que emerge dessa busca do religioso com os deuses pagãos. Esse deus é visto como a capacidade de compreender-se a partir da própria finitude, um habitar o mundo que aceita a contingência como realidade última. Surge daí uma ética neopagã, que é fiel à terra, aceitando com naturalidade o finito e buscando captar, no instante, a alegria e a beleza. Para viver a intensidade desse instante, uma decisão forte se faz necessária. É preciso denunciar a paixão

do infinito, presente no ser humano, como doença do espírito e paixão destrutiva, como o provam os totalitarismos que surgiram no século XX. Há que renunciar à necessidade incondicionada de salvação e o eventual socorro da graça sobrenatural, contentando-se com uma salvação intramundana, que se entende como “soteriologia doméstica”.

d. *A substituição da transcendência divina pela transcendência humana*: O desaparecimento da transcendência vertical e singular cede, assim, o lugar a uma transcendência horizontal e plural, como a que aparece nos limites do humanismo, operando uma humanização do divino e uma divinização do humano. A fé religiosa é, então, substituída pela fé leiga no trabalho, na espécie, no significado provisório e nos fins intermediários. Mircea Eliade havia defendido a existência do *homo religiosus* e a dimensão transcendente como constitutiva do ser humano, falando da transição gradual da *hierofania* para a *teofania*, ou seja, da manifestação do sagrado à suprema *epifania* do divino. Para Luc Ferry<sup>12</sup>, o processo lento de secularização ou de desencantamento do mundo, mediante o qual foi acontecen-

11 NATOLI, S. *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per rafforzare le inerzie del tempo*. Milano: Il Saggiatori, 1995; *Dio e il divino*. Confronto con il cristianesimo. Brescia: Morcelliana, 1999.

12 FERRY, J.-L. *L'homme Dieu et le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996.

do uma humanização do divino, é compensado pelo movimento paralelo de divinização do humano, que se verifica, seja na esfera privada das relações interpessoais, como o amor, seja na esfera coletiva, como a sacralização do corpo, do coração, da cultura e da política. No que diz respeito ao primeiro movimento, o da humanização do divino, Ferry leva em consideração a obra de Drewermann, que busca reduzir ao máximo a exterioridade da mensagem revelada, substituindo-a pela interioridade existencial ou pelo símbolo atemporal. Segundo Ferry, não só o teólogo alemão operou uma secularização ou humanização do divino, mas a Igreja oficial também contribuiu para determinar certas formas de secularização e de humanização do sobrenatural. É o caso, por exemplo, da secularização do diabo, involuntariamente operada pela Igreja, quando substituiu a expressão “livrai-nos do Maligno”, do Pai Nosso, pela expressão “livrai-nos do mal”. A secularização do diabo não eliminou, todavia, a tragicidade do enigma do mal, mas transferiu-a do externo para o interno do ser humano. Com relação ao segundo movimento, o da divinização do humano, dois fenômenos particulares, a reviravolta do amor conjugal, fundada no sentimento, e o engajamento humanitário, estão na sua base, segundo o

pensador francês. A revolução sexual de 1968 ridicularizava a caridade e exaltava a política. Trinta anos depois, diz Ferry, a política é subestimada e a iniciativa caritativa está no auge. No século pré-iluminista, predominava o matrimônio de conveniência, hoje predomina o matrimônio de amor. Não é o casamento racional que dá certo, mas o sentimental. A lógica do individualismo, própria de uma sociedade igualitária, obriga cada um a viver sua vida sem a proteção do grupo e conduz a um tipo de amor eletivo e sentimental. Assim, sozinhos ou casados, o homem e a mulher não têm mais o apoio de uma crença religiosa nem o sustento de uma comunidade para significar suas vidas, que se fundam no sentimento. Se se passa da esfera privada à coletiva, constata-se que o denominador comum é a preservação do humano como humano. Isso aparece na sacralização do corpo, com o extraordinário desenvolvimento da bioética, por um lado, e as técnicas estéticas, por outro. De fato, o corpo tornou-se um templo no qual se habita com respeito e devoção. Isso aparece no culto a ele, tão presente hoje em todas as idades, mas também no engajamento humanitário, admitindo que todo ser humano é sagrado e que o reconhecimento e a acolhida desta sacralidade devem inspirar a ação política e cultural.

## **b. O enfraquecimento da concepção do humano**

O que vimos com relação ao enfraquecimento da concepção de Deus vale também para a concepção do ser humano. A antropologia que dominou o Ocidente até o começo dos tempos modernos fazia do humano, criado à imagem e semelhança de Deus, o centro da criação. Esta concepção “forte” da antropologia vem sendo cada vez mais questionada. Vejamos os diversos significados deste questionamento.

1. *Substituição da noção de criatura pela noção de condição humana*: A teologia cristã, retomada de forma sintética pelo concílio Vaticano II, fazia do humano o centro e o ápice da criação (GS 24,3). Segundo Marcel Gauchet<sup>13</sup>, tudo isso é relativizado na pós-modernidade, que remete o ser humano à solidão de uma humanidade não mais referida a Deus, mas à própria identidade e realidade que a circunda. Se Deus não é mais percebido como pessoa, mas como uma divindade difusa, o humano também deixa de ser visto como pessoa, tornando-se difuso. Não sendo mais o in-

terlocutor pessoal de Deus, ele se torna um número ou uma função.

Ao conceber o indivíduo como imagem e semelhança de Deus, a fé cristã havia superado a noção grega do conhecimento, segundo a qual só eram válidos os conceitos universais. A valorização cristã do indivíduo deu peso ontológico e existencial à idéia de sacralidade do humano, fazendo do homem e da mulher o centro e o ápice da criação. Hoje, porém, tudo isso é questionado. Marx, Freud, Nietzsche e o estruturalismo tornaram, respectivamente, o sistema, o inconsciente, a vontade de poder e a estrutura os elementos fundamentais, por meio dos quais se compreende a antropologia, enquanto as ciências da vida e o pensamento ecológico transferiram a sacralidade e a centralidade ocupadas pelo humano para o biológico.

2. *Questionamento da noção de pessoa*: Esta noção, cuja origem é a doutrina trinitária e cristológica dos primeiros séculos, indica, antes de tudo, relação, implicando reciprocidade, dialogicidade, comunicabilidade. Pertence também à noção de pessoa a possibilidade de ser livre, de autodeterminar-se e auto-reali-

13 GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

zar-se, como a afirmação da unidade do composto corpóreo-psíquico que constitui o ser humano. Outro aspecto próprio da noção de pessoa é posto em evidência pela categoria de “substância”, vista como uma essência que permanece imutável apesar das mudanças no tempo. O ser pessoa comporta, além disso, uma unicidade ou uma individualidade que o torna irrepetível e faz com que seja, ao mesmo tempo, portador de uma dignidade e de um valor intrínseco. Finalmente, o ser humano é pessoa porque criado à imagem e semelhança divinas, sendo, por isso mesmo, aberto a Deus.

Todas essas características da noção cristã de pessoa são postas em questão pela pós-modernidade. O biocentrismo, que substitui o antropocentrismo, pensa, por exemplo, que a “racionalidade” não é mais o traço específico do ser humano, aquilo que o contradistingue do mundo animal. O ser humano é um animal como os outros, sem diferença qualitativa e essencial com respeito aos outros seres vivos. O mesmo acontece com respeito à

“liberdade”, também ela questionada pelas diferentes “forças” que parecem negá-la ou determiná-la. Com relação à afirmação da “integralidade” e da “totalidade” da pessoa humana, a descrição das diferentes ciências que se ocupam do humano parece desmenti-la. Cada uma faz a leitura de um aspecto, quase sempre sem levar em conta os outros. No que diz respeito à afirmação da “natureza” ou da “essência” do humano, a crítica pós-moderna faz a distinção entre a identidade *idem*, que é a que permanece a mesma no decorrer do tempo, e a identidade *ipse*, que muda ao desenvolver-se a subjetividade. Nesse sentido, Deleuze e Guattari<sup>14</sup> propuseram uma esquizoanálise no lugar da psicanálise, dizendo que esta última é habitada pela tentação unificadora e totalizante de estruturar o inconsciente. É preciso, dizem eles, reconhecer que o desejo não tem só um centro ou uma única fonte, mas que ele é um enigma múltiplo e acêntrico. Se a identidade da autoconsciência é inexistente, tampouco existe a identidade pessoal. O que domina é o sistema, a estrutura, a classe. Lyotard<sup>15</sup>, por sua vez, propõe a substituição do modelo do consenso, proposto por Habermas, pelo modelo do dissenso, tornando difícil, senão im-

14 DELEUZE, G. - GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

15 LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

possível, toda forma de diálogo ou de comunicação. Quanto à questão da “dignidade” do ser humano, pode-se dizer que ela tem sido afirmada pelos que defendem os direitos humanos, mas que esta afirmação coexiste com a vigência da pena de morte em muitos países, com as leis que despenalizam o aborto e a eutanásia, em outros, com a ausência geral de legislação referente ao embrião. Enfim, com relação à “dimensão religiosa do ser humano”, os pós-modernos chegam a postular a existência de uma força anônima anterior e superior aos humanos, sem, no entanto, identificá-la com um Deus pessoal.

3. *Morte da memória e das utopias:* A modernidade caracterizava-se pela crença no progresso e na transformação da história, valorizando, por isso mesmo, a releitura do passado e a reapropriação da herança e da tradição. A pós-modernidade vive no instante, perdendo a consciência da importância da memória e não acreditando mais num progresso na consciência da liberdade ou num porvir reconciliado. Seu futuro é finito e consiste em manter o sistema eterno do fazer e do consumir. O progresso já não mais existe, pois imanentizou-se e tornou-se puro processo sem sentido e sem finali-

dade. O “fim das utopias” está ligado a esta ausência de futuro e à onipresença do instante. A modernidade tinha fé no progresso e na tecnologia, pois isso ajudava a combater a morte precoce, o frio, a fome, etc. Essas necessidades já não fazem mais parte do horizonte pós-moderno, que passa a exercitar sua criatividade na mídia. Para os pós-modernos, o que importa é a experiência e a expressão, que encontra na arte e no jogo sua plena realização. O saber estético ocupa o lugar do engajamento ético. Não existem mais erros, mas somente errância. No tocante à religião, ela não é negada nem recusada, mas percebida como um jogo lingüístico no caleidoscópio pirotécnico de um saber não mais mitológico nem dogmático, mas pluralista e disseminado. O que importa é o abrir-se a uma religiosidade genérica, imprecisa, que satisfaz a cada um aqui e agora e não implica a adesão a um determinado corpo de doutrinas ou de preceitos.

4. *Supervalorização da bondade e da autonomia humanas:* Para os pós-modernos, a vontade, as paixões e a sensibilidade são boas. Como seres livres, todos devem obedecer somente a

si mesmos e à lei que autonomamente se dão, porque toda heteronomia ética é um atentado à própria soberania. Essa forma de ver as coisas é a encarnação da moral autônoma da vontade de poder do super-homem, prognosticada por Nietzsche. Esta moral não traz em si nenhuma ferida original que enfraqueça sua relação com o bem e a verdade. Extremamente otimistas e recusando a ordem sobrenatural, os pós-modernos negam também a realidade do mal moral, concentrando no indivíduo a plena medida de todas as coisas. O mal não é o pecado ou a culpa moral, mas a repressão. Os sentidos e os instintos são, portanto, bons e devem ser liberados. Por isso mesmo, não existe uma ordem metafísica do ser e, se ela existisse, a inteligência humana não seria capaz de conhecê-la. A ausência de tal ordem leva à afirmação da inexistência da lei moral e de uma regra que tenha valor universal. O sujeito age não orientado pelo bem, mas pela vontade. A conquista da liberdade não é busca de plenitude de vida ética para si e para a sociedade, mas a própria autonomia. A liberdade do indivíduo se expressa como uma forma de obediência a

si mesmo, não sendo acompanhada de uma responsabilidade pelo bem comum ou por uma doutrina política baseada em outro princípio que não o da utilidade. A busca da liberdade política aparece mais como busca de liberdade da política, com tudo o que ela significa de pertença a um povo, a uma cultura, a uma tradição e a um projeto social, encarnado no estado de direito.

5. *Substituição da virtude pela felicidade, do contrato pela lei*: Na filosofia clássica, a felicidade se alcançava no exercício da virtude. Outra é a perspectiva pós-moderna. Ela identifica o ser feliz com toda forma de prazer, com a liberação e a satisfação do desejo, e com a fuga do sofrimento. A dimensão ética e espiritual da felicidade é subordinada à dimensão sensível e psíquica. O desejo torna-se o único parâmetro essencialmente real e produtor de realidade. A proposta de Deleuze e Guattari, evocada acima, tenta eliminar tudo o que é fixo e normativo, substituindo-o pelo desejo livre e sem objetivo, que ponha em movimento a máquina do desejo insaciável que nós somos. Isso leva à passagem da cultura dos direitos do homem à

cultura do homem dos direitos, dos quais o mais reivindicado é o do prazer, como fonte e base da felicidade, e substituto da virtude. Todo prazer possível é legítimo, porque pode ser experimentado e não porque é moralmente bom.

Nesse contexto, o único vínculo que passa a regular as relações interpessoais é o que deriva do contrato. Em geral, este tipo de vínculo estava relacionado com o consenso livremente estabelecido entre indivíduos e que, na sociedade liberal, regulava, sobretudo, as relações patrimoniais. É ele, e não mais a lei, que passa a regular as relações ético-humanas, remediando assim a dissolução da vida social estabelecida, em que o indivíduo não reconhece mais a superioridade do bem comum sobre o bem individual. Sua força vinculante reside na reciprocidade, enquanto a força da lei deriva do conteúdo de racionalidade e da vontade que a dota de poder coativo.

### ***c. Enfraquecimento da concepção do mundo***

O termo mundo é polissêmico. Na Bíblia, ele designa a obra criada por Deus. No Evangelho de João, ele é aquilo que se opõe à ação divina. Para a filosofia, o mundo identifica-se com as forças da natureza e de suas

leis, e com o que resulta do trabalho, da técnica, da organização social, política, artística, etc. No âmbito das ciências físicas, ele coincide com a natureza, cujo significado deriva do conjunto de fenômenos orgânicos e inorgânicos que são objeto da experiência sensível, da indagação racional, da formulação matemática e da manipulação técnica. Na crítica ecológica, o mundo aparece como o universo infinito que a ciência e a técnica descobriram e tentam dominar, sendo ameaçado de destruição e tornando-se frágil.

A coisificação e a transformação técnico-científica do mundo têm levado à apreensão do mesmo como uma totalidade puramente factual, sem nenhum mistério. A ciência pretende dar uma explicação para Deus, captando-o como um espírito que engloba cada coisa e que existe como parte do universo físico particular. Deus torna-se para ela o conceito supremo e holístico de um espírito do universo. Vejamos quais as principais conseqüências desta maneira científica de ver o mundo.

1. *A redução do mundo a um depósito de coisas:* Para Max Weber, o mundo racionalizado pela ciência moderna é um mundo desencantado ou secularizado. Esta racionalização estendeu seu domínio sobre a economia, o direito, o estado, a organização do trabalho e as artes, in-

introduzindo em todos os campos do saber e do agir o cálculo racional. O progresso da ciência tende ao infinito e não conhece nem meta nem cumprimento. Trata-se de um progresso altamente técnico, sem dimensão de gratuidade e de contemplação, que se coloca a serviço de contratos comerciais e da racionalidade econômica. De fato, a ciência é ligada ao progresso, e este não respeita nada, destruindo a tradição e transformando o mundo. Não existe nenhum setor da vida e da sociedade que não tenha sido tocado pelo saber desenvolvido pela razão técnica. Esta, embora não saiba como fundar-se, é extraordinariamente eficaz e constrói um mundo realmente mais confortável. A lógica que ela impõe e a ética que ela favorece tendem, no entanto, a captar o horizonte a partir do provisório e do imediatamente acessível, hipotecando a história, seja a passada, seja a futura.

2. *Um mundo sem futuro*: A razão técnica e a cultura da produção e do consumo transformaram a pessoa em número, destituindo-a de sentimento e de originalidade. A espoliação da dimensão transcendente privou as coisas de

um sentido global e permanente e tirou da natureza sua normatividade universal. O avanço da técnica não diminuiu, porém, a incerteza nem a angústia existencial. Hoje a demanda não é mais: que coisa fazer com a técnica, mas que coisa a técnica pode fazer conosco? O horizonte de compreensão não é mais o da natureza em sua estabilidade e inviolabilidade. Mas o da técnica. No entanto, quanto mais a história humana foi vista como história de progresso e de desenvolvimento, mais ela tornou-se história de sofrimento. A crueldade que caracteriza o século XX não é um acaso. A tecnociência conseguiu certamente enormes progressos na batalha contra as doenças e na luta por melhores condições de vida, mas a ameaça da guerra e os incidentes nucleares ou químicos tiram a esperança de encontrar na tecnologia a salvação. É significativo o fato de que o desenvolvimento do progresso e da técnica não chegue a melhorar o mundo do ponto de vista moral, mas só do ponto de vista do bem-estar material. A decodificação do genoma, por exemplo, que abre esperanças para o futuro, é imediatamente vista sob o aspecto econômico-financei-

ro. O mesmo se pode dizer do meio ambiente, que é usado de modo selvagem, alterando seu equilíbrio. A eliminação de certas doenças não significa o fim do risco de novas contaminações e nem o do surgimento de novas enfermidades. É verdade que hoje reduziu muito a mortalidade infantil, garantindo a sobrevivência da espécie com uma taxa de fecundidade menor. Porém, a utilização de hormônios femininos em muitos produtos, tem levado à redução drástica dos espermatozoides, conduzindo à infertilidade muitos homens e pondo em risco a continuidade da espécie no futuro.

3. *O mundo como pátria desambientada*: Mais do que nunca, o mundo criado pela técnica é um mundo estranho aos humanos. A modernização progressiva da sociedade, tornada realidade pela industrialização e pela burocratização produziu um efeito que freou seu avanço ulterior. O limite interno da secularização deriva principalmente da necessidade de sentido que cada indivíduo possui em seu íntimo e que não chega a satisfazer somente com a melhora de sua condição econômica. Para poder perceber sua vida como dotada de sentido, o ser humano precisa encon-

trar motivações profundas e transcendentais para o próprio agir e para a realidade em que vive. A moderna cultura secular não satisfaz, todavia, essa necessidade de sentido e esta busca de motivações. No difícil mundo do trabalho, no cotidiano das relações burocráticas, cada vez mais complexas e invasoras, os homens e as mulheres experimentam-se como vítimas do anonimato. A integração dos diversos aspectos do mundo, que, no universo pré-moderno, era assegurada pela religião, deve ser realizada pelo indivíduo. Esta situação de nomadismo cultural conduz à experiência de frustração, à crise de identidade, à sensação de falta de uma pátria própria no mundo social. Os pós-modernos consideram-se estrangeiros em termos de moral. Eles praticam uma forma de politeísmo e de nomadismo ético, e substituem a religião, que unificava a vida, pela pluralidade de sistemas de sentido.

## **2. Teologia e pós-modernidade: desafios e tarefas**

Os elementos que acabamos de apresentar podem ajudar-nos a compreender melhor o momento histórico

em que vivemos. É a partir deste primeiro mergulho na realidade que podemos exercitar nosso discernimento teológico. Certamente nosso olhar não é isento de pré-conceitos. É como teólogos que buscamos entender o real, embora nem sempre nossa leitura respeite a riqueza e a polissemia daquilo que ele nos dá a conhecer. Os aspectos que captamos deverão, no entanto, orientar-nos na busca de respostas às questões levantadas até aqui e que reagrupamos ao redor das temáticas do enfraquecimento das concepções de Deus, do humano e do mundo.

Gostaria de começar esta reflexão, situando-a com relação à que foi feita pela teologia da libertação. Não penso que o caminho trilhado por essa teologia tenha perdido sua razão de ser. Creio, ao contrário, que mais do que nunca precisamos redescobrir suas grandes intuições. Nosso país entra em situação de pós-modernidade sem ter destruído seu universo de representações cognitivas pré-moderno e sem ter assegurado os bens prometidos por sua entrada na modernidade. A teologia da libertação tinha se posto prioritariamente a serviço da transformação das estruturas injustas, herdadas de nossa pré-modernidade e reafirmadas em nossa modernidade. Tais estruturas continuam intactas e, apesar de sua crítica ao “pensamento forte”, a pós-modernidade não tem levado ao seu enfraque-

cimento. Portanto, nossa reflexão não pode abandonar o que foi levantado pelos teólogos da libertação. É nessa perspectiva que retomarei as questões levantadas pela crítica pós-moderna, vendo-as como chance e desafio e tentando levantar as tarefas que ela impõe à teologia feita com base na situação brasileira e latino-americana.

### ***a. Pensar Deus em situação de pós-modernidade***

Nada talvez soe mais estranho para nós, brasileiros, do que algumas das críticas pós-modernas ao discurso sobre Deus, apresentadas acima. Isso porque, à diferença dos países onde elas têm sido elaboradas, o universo de representações cognitivas do Brasil ainda é extremamente religioso e quase que desconhece a secularização. Na verdade, oscilamos entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Por isso, é preciso que estejamos atentos e não pensemos um discurso sobre Deus somente baseados nas questões levantadas pelo pensamento pós-moderno. Da mesma forma que, no passado recente, minimizamos este pensamento, arriscamos atualmente a supervalorizá-lo, como fizemos com a modernidade nos anos 1960-1980, esquecendo, então, que vivíamos processos determinados por representações pré-modernas da religião.

Assim, no Brasil, qualquer discurso sobre Deus deve começar levando em conta as representações pré-modernas do religioso que nele existem. Isso significa que o “desencantamento do mundo”, do qual falam tantos sociólogos da religião, não aconteceu inteiramente entre nós. Portanto, não assistimos ao “retorno” da religião, porque ela nunca realmente deixou de estar presente em nosso país, determinando a existência individual e coletiva da maioria dos brasileiros. Num certo sentido, o atual florescimento de novos movimentos religiosos no Brasil pode ser visto como algo que acontece no interior do próprio universo de representações pré-modernas. Isso aparece especialmente no modo como os pentecostais exploram certas crenças oriundas do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras, retomando delas o que era visto como sagrado, mágico e supersticioso, o que é próprio de sociedades que ainda não conhecem a secularização levada a cabo pela modernidade. Não pretendemos, com isso, dizer que a atual recomposição do campo religioso brasileiro obedece somente à lógica das sociedades tradicionais. Sabemos que o moderno e o pós-moderno atravessam tal recomposição, seja pelo lugar que nela ocupam a escolha do indivíduo e a relativização da pertença às igrejas históricas, seja pelo uso que nela se dá dos meios de comunicação, seja pelo recurso

que nela se faz às mais sofisticadas técnicas de marketing e de organização, seja pela importância que nela adquire o “consumo” de bens sagrados ou de sentido.

Esta coexistência do pré-moderno, do moderno e do pós-moderno, no processo de recomposição do campo religioso brasileiro, mostra que a passagem de uma experiência mágica do divino ou do sagrado a uma experiência ética, e a passagem do discurso “forte” sobre Deus ao discurso “débil” não são o resultado de um processo evolutivo ou dialético. O que temos é um encontro sincrético de representações de Deus e do sagrado, que parece atualizar os processos que, no passado, deram origem à mestiçagem étnica, cultural e religiosa do País. Nesse encontro, a crítica pós-moderna pode corrigir certos exageros do processo de secularização, ensinando-nos a reaprender com o método usado pela via negativa ou apofática e a elaborar um discurso mais equilibrado sobre Deus e sobre a religião.

Como vimos na primeira parte deste estudo, boa parte da reflexão pós-moderna sobre Deus tem sua origem na tragédia emblemática do Holocausto e na crítica à onto-teologia e à metafísica ocidentais. De “todo-poderoso” e fundamento *causa sui* do real, Deus passa a ser visto como ideal ético, como o sagrado presente difusamente no mundo ou como a transcendência na imanên-

cia humana. Todo discurso sobre ele é suspeito de idolatria, devendo, então, ser desconstruído ou substituído por uma abordagem icônica ou apofática do divino. Qual o aporte e quais os limites deste tipo de reflexão para o discurso teológico feito de nosso contexto?

Num certo sentido, ao buscar falar de Deus, tendo como base o sofrimento dos inocentes, a teologia da libertação já se situava em uma das perspectivas abertas pela pós-modernidade. Ela desconstruía a imagem de um Deus imparcial e impassível e fazia aparecer o rosto de um Deus que opta preferencialmente pelos pobres e não hesita em humilhar-se, fazendo-se servo e sofrendo por aqueles que ele ama. Essa redescoberta da humanidade de Deus nega certas propriedades do divino, herdadas da ontologia grega, resgatando, ao mesmo tempo, aspectos fundamentais do Deus bíblico. O apofatismo de alguns teóricos da pós-modernidade é, porém, mais radical. Ele não resgata o que a via catafática esqueceu, mas renuncia simplesmente a nomear e a conceituar o Totalmente Outro, exorcizando, assim, toda busca de transformar Deus em ideal ético, como toda tentativa de identificá-lo com o sagrado difuso no mundo e toda confusão de sua transcendência com nossa imanência. A radicalidade deste tipo de reflexão parece condenar-nos ao silêncio. Ela deve, todavia, interrogar-nos e instruir-nos. Até que

ponto, por exemplo, a tradição sincrética de nosso catolicismo popular conseguiu desfazer-se da identidade entre o divino e os diferentes elementos da natureza? Até que ponto a teologia da libertação fez a diferença entre o Deus que assume a história para libertá-la e os projetos elaborados pelas ideologias modernas para mudar essa mesma história? Até que ponto, enfim, as várias correntes presentes hoje na teologia sabem discernir, entre tantos “nomes divinos”, o Inominável que ultrapassa todos os nomes? Essas questões indicam-nos as tarefas que a via negativa deve realizar nas representações pré-modernas, modernas e pós-modernas de Deus no Brasil. Ela ajudará a teologia a combater toda forma de idolatria presente nos discursos elaborados por essas representações. Abre-se, assim, todo um espaço à crítica teológica, o que é de extrema importância na complexidade religiosa de nosso país.

Só podemos, no entanto, negar se antes afirmamos. A via negativa desvincula Deus do ser. Com isso, ela conduz todo dito sobre ele à margem do discurso, da instituição, do conhecível e do pensável. Não é por acaso que ela é identificada com a mística ou suspeita de ateísmo. Sua força nasce, porém, de um reenvio constante à via positiva, que ela não deixa de trabalhar, desconstruindo-a. No caso do Brasil, a negação da identidade de

Deus com o sagrado presente no mundo, com o engajamento ético, e com os “nomes” que tentam dizer o divino, não significa que o negado não nos diz nada do mistério afirmado. Na Bíblia, os oráculos antiidolátricos dos profetas coexistem com os relatos que contam a intervenção divina na história, com as leis que regem a vida moral do povo, com os hinos que cantam a presença divina no cosmos e com as meditações que especulam sobre os enigmas do mal, do sofrimento e da morte. No nosso caso, a negação de um Deus cósmico, ético e estético e místico não invalida o que essas dimensões do real nos levaram a afirmar sobre ele. O mundo ainda “encantado”, a práxis da libertação e as inúmeras formas de nomeação de Deus, dizem a passagem do divino no cosmos, na história e na linguagem, passagem que não se confunde certamente com aquele que passa, mas que deixa vestígios que podem tornar-se objeto de um discurso sobre sua passagem.

A revalorização da via negativa pela pós-modernidade não condena, portanto, a teologia ao silêncio. Ela abre-lhe, ao contrário, novas possibilidades: a da crítica aos discursos que tendem a manipular Deus e a da afirmação da passagem divina no cosmos, na história e na linguagem. O enfraquecimento da concepção de Deus e as críticas à onto-teologia e à metafísica abrem novos ho-

rizontes para a inteligência da fé. Esta deve não só combater a tendência idolátrica de todo discurso sobre Deus, mas também discernir entre os predicados afirmados sobre ele, os vestígios de sua passagem. Esta dupla tarefa da teologia adquire traços próprios em nosso contexto, dando-lhe fecundidade e abrindo-lhe o espaço para uma criatividade extraordinária.

### ***b. Pensar o humano em situação de pós-modernidade***

Da mesma maneira que o universo das representações religiosas brasileiras, o das representações antropológicas também faz coexistir tradição, modernidade e pós-modernidade. Como dissemos, um dos traços de nossa cultura é seu caráter mestiço, fundamentalmente procedente da família patriarcal e escravagista do período colonial, ela mesma base do encontro de três grandes grupos humanos: o europeu, o ameríndio e o africano. Segundo muitos intelectuais brasileiros, a noção de pessoa, uma das categorias básicas do cristianismo, teria forjado este encontro com base no princípio hierárquico, um dos pilares da cultura e da civilização brasileira. O processo de modernização do País pôs em questão este princípio, que não parou, porém, de se recriar e de se metamorfosear. Como vimos na análise proposta na pri-

meira parte deste estudo, a pós-modernidade tenta substituir a noção de pessoa pela noção de indivíduo, dando mais importância ao biocentrismo que ao antropocentrismo. Vejamos como isso se dá no Brasil e os desafios que põe à teologia.

O processo que deu origem à cultura mestiça de nosso país deixava intactas suas estruturas injustas, desiguais e racistas. A teologia feita durante o período de formação de nossa sociedade não foi capaz de mudar tais estruturas. Foi contra elas que a teologia da libertação se levantou nos anos 1970-1980, questionando o princípio hierárquico, mesmo no interior das relações eclesiais. O princípio igualitário ou democrático passou, então, a inspirar o conteúdo e a forma dos processos vividos pelos diferentes grupos e movimentos guiados pelos ideais da libertação. Num certo sentido, a reflexão teológica feita com base nesses ideais ajudou a secularizar entre nós certos aspectos da mensagem cristã, transformando em ética a sacralidade. Nesse mesmo sentido, a teologia realizada desde então é profundamente antropocêntrica, coincidindo nisso com os postulados fundadores da modernidade. Ela foi igualmente fecundada pelos ideais utópicos de transformação da história. Para os pós-modernos, no entanto, tudo isso é substituído pelo biocentrismo, pelo individualismo e pela valorização do instante em detri-

mento do futuro e do passado. Tal postura pode parecer irresponsável num mundo onde o humano continua sendo pisoteado e destruído. Ela deve, porém, interrogar e instruir a inteligência da fé, dando-lhe mais significação existencial e maior pertinência social.

Na leitura que fizemos da pós-modernidade, vimos que o enfraquecimento da concepção do humano estava ligado à desconstrução da idéia cristã de Deus, à qual pertence a noção de pessoa. De fato, esta noção é forjada com base nas afirmações do humano como imagem e semelhança divina, unidade psicossomática, liberdade, irrepeticibilidade ou unicidade, responsabilidade e relação (com o mundo, consigo, com os outros e com Deus). Ao fazer da humanidade uma função, uma parte de um sistema ou de uma estrutura, e ao concebê-la não mais a partir daquilo que fazia sua diferença com os outros seres vivos, a saber, a razão e a semelhança com Deus, a pós-modernidade nos faz redescobrir aquilo que precede a irrupção mesma da ser humano no conjunto mais amplo do real e a solidariedade do antropológico com o mundo da vida em seu aspecto biológico, social, psicológico, etc. A centralidade dada ao mundano, ao carnal e ao somático leva à relativização do espiritual, do psíquico e do intelectivo. A teologia cristã, em seu processo de inculturação no mundo grego, talvez tenha desvalorizado o que hoje é tão central em nossa cultura,

contrariando a unidade a partir da qual o humano era visto na Bíblia. Nesse sentido, apesar de radicais, o biocentrismo e o “somacentrismo” podem ajudar a teologia a interrogar-se sobre sua fidelidade às Escrituras, fazendo-a reapropriar-se do que foi esquecido ou reprimido. De um certo modo, a teologia da libertação já havia feito isso, pois ela sempre buscou salvar a vida e os corpos ameaçados pela morte. Faltou-lhe, porém, pensar não somente no ponto de vista coletivo, mas também existencial e individual. A crítica pós-moderna pode ajudá-la a dar esse passo.

Além desta redescoberta da mundanidade e da corporeidade, a crítica pós-moderna à noção de pessoa propõe uma dessubstancialização da idéia de unicidade do humano e sua substituição por um policentrismo avesso a todo fundacionismo, baseado num princípio ou numa verdade de tipo normativo e universal. Esta perspectiva resgata os diferentes aspectos que compõem a subjetividade e a individualidade em tempos pós-modernos, como o meio, as estruturas, a classe, o inconsciente, a etnia, o gênero, etc., mas ela corre o risco de esquecer a alteridade. As atrocidades cometidas contra tantos homens e mulheres ao longo do último século, lembram-nos que existem certos princípios ou verdades dos quais não podemos abrir mão. É o caso da ética dos direitos humanos, presente no discurso e na prática de tantos organis-

mos e instâncias governamentais e não-governamentais. Como sabemos, a noção cristã de pessoa teve um papel importante na elaboração desta ética. Sua desconstrução não poria em risco aquilo mesmo que levou à consciência de que o ser humano é portador de direitos inalienáveis? O pensamento pós-moderno ganharia talvez em radicalidade se acolhesse a interpelação de alguns dos elementos constitutivos desta noção. Mais que propor tais elementos como dogmas, a teologia poderia oferecê-los como símbolos icônicos de revelação do humano, ajudando a enriquecer ainda mais o debate antropológico contemporâneo. Entre esses elementos, ela deve também oferecer o da abertura à transcendência.

O último aspecto a ser retomado é o da morte das utopias. Sabemos o quanto a esperança e a escatologia cristãs foram determinantes em toda a história do Ocidente. Se, na modernidade, este aspecto era visto como a maior contribuição do cristianismo à cultura ocidental, hoje ele é objeto de um áspero processo. Podemos, porém, nos perguntar até que ponto a desapareição da esperança do novo, bem como a perda total da memória condizem com a historicidade constitutiva do ser humano. Certamente há que valorizar a importância do instante, tão onipresente na cultura pós-moderna, mas não se pode apagar a necessidade de enraizamento nem a busca de sentido e de cum-

primento, próprias dos homens e mulheres de todos os tempos. A tensão constitutiva da escatologia cristã, que afirma a presença do *eschaton* já agora, como o **ainda não** de seu pleno advento, pode corrigir certos exageros da compreensão moderna da esperança cristã, como o esquecimento e o desprezo desta mesma esperança no comportamento e no pensar pós-moderno. Não constitui também esse aspecto um elemento icônico do humano a ser oferecido aos homens e mulheres mergulhados num instante que tantas vezes não é sentido?

### ***c. Pensar o mundo em situação de pós-modernidade***

O que acabamos de dizer da teologia e da antropologia cristãs em situação de pós-modernidade pode também ajudar-nos a pensar a questão da cosmologia. Sem dúvida, ela é a grande beneficiária da crítica pós-moderna. Isso porque talvez o cosmos seja o mais ameaçado pelo processo moderno de seu “desencantamento”. Como vimos, o conhecimento do mundo elaborado pela física da *Aufklärung* levou à sua manipulação e transformação em objeto de uso e consumo humano, trazendo consigo a conseqüente destruição dos recursos do meio ambiente, pondo em risco o porvir de toda forma de vida no futuro. O biocentrismo defendido pelos ecolo-

gistas é a reação mais contundente contra esta extrema “colonização” do mundo da vida. Vejamos quais chances esta redescoberta do cosmos abre para a teologia feita em nosso país e quais os desafios e as tarefas que ela é chamada a enfrentar e cumprir.

O despertar da consciência de que o cosmos e a vida correm sérios riscos é curiosamente contemporâneo do lento processo de enfraquecimento das ideologias transformadoras da história que floresceram no século XX. Foi, sobretudo, a partir dos anos 1950 que a fé cristã tentou dialogar com tais ideologias, abrindo o espaço para o nascimento das teologias política e da libertação. Nesta mesma época, no entanto, a modernidade começou a conhecer as reviravoltas que levaram ao nascimento do pensamento pós-moderno. O enfraquecimento das concepções de Deus, do humano e do mundo, como o surgimento de movimentos anti-racistas, de gênero e ecológico substituem as leituras sociopolíticas privilegiadas por tais ideologias, por perspectivas de tipo cultural, sexual e místico. Redescobriu-se, então, o caráter de precedência do mundo e da vida, que, desde então, foram como que “reencantados”, levando-nos a abordá-los não tanto como uma técnica que os domine, nem como uma ação ética que os transforme, mas como objetos de contemplação estética ou de fusão mística. Isso não leva

ao desengajamento, como o mostram tantas iniciativas de defesa do meio ambiente, certas conquistas dos negros, indígenas e mulheres, a preocupação ética com a manipulação genética dos seres vivos. Como dissemos no tocante à significação antropológica desta redescoberta do mundo e da vida, trata-se de uma chance para a teologia, que é, desse modo, levada a assumir aspectos do real antes desvalorizados ou insuficientemente levados em consideração.

As preocupações que levam em conta esse caráter de precedência do mundo e da vida deram origem às teologias de gênero, negra, indígena, ecológica, do diálogo inter-religioso, etc. Fiéis às “pequenas narrativas”, elas deram novo vigor, dinamismo e pertinência à inteligência da fé, que se viu, assim, enriquecida com dimensões até então marginalizadas por seu discurso. O simbólico e o estético passam a ter lugar nesse tipo de discurso, mostrando que a interpelação não é somente provocada pelo conhecimento da verdade ou pela urgência da ação, mas que ela se dá também em nosso estar nas diversas manifestações do mundo e da vida.

Nesse sentido, uma releitura da teologia da criação poderia ajudar a discernir certos exageros que não deixam de inserir-se nas abordagens parciais e regionais que fazemos do real. Tal releitura tem sido feita, mostrando que,

ao contrário do que dizem certas críticas pós-modernas ao judeu-cristianismo, a noção de criação não leva somente ao “desencantamento” do mundo, mas ela anuncia sua santificação no sétimo dia, como no-lo diz Gn 2,3. O fato de o mundo criado não ser sagrado, mas chamado a santificar-se mostra o lugar da responsabilidade daquele a quem ele foi confiado. Mais que talvez pregar as virtudes de um retorno holístico ao neopaganismo haveria que redescobrir o valor e a vocação à santidade do mundo, que no Cristo já teve acesso à glória da nova criação, mas que em nós geme e sofre mais do que nunca as dores de parto na espera da glorificação à qual ele é prometido. Talvez esta seja uma das principais tarefas da cosmologia teológica em nossos dias.

## Referências bibliográficas

### ***Autores e obras citados no texto***

BELL, D. *Vers la société post-industrielle*. Paris: Laffont, 1976.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

- \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- FERRY, J.-L. *L'homme Dieu et le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEIDEGGER, S. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- JONAS, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*. Paris: Rivages, 1997.
- JUNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sigueme, 1984.
- LINDBECK, G. *The Nature of doctrine*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MARION, J.-L. *Dieu sans l'être: hors texte*. Paris: Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'idole et la distance*. Cinq études. Paris: Grasset, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Épipiméthée – Puf, 1997.
- MOLTMANN, J. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1975.
- NATOLI, S. *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per rafforzare le inerzie del tempo*. Milano: Il Saggiatori, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Dio e il divino*. Confronto con il cristianesimo. Brescia: Morcelliana, 1999.
- POULAT, É. *L'ère post-chrétienne*. Un monde sorti de Dieu. Paris: Flammarion, 1994.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo com um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Madrid: Trotta, 1991.
- TOURAINÉ, A. *A sociedade pós-industrial*. Lisboa: Moraes, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.
- VAHANIAN, G. *The death of God: the culture of our post-christian era*. New York: George Brasiller, 1967.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (ed.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

### **Outros autores e obras que estão estudando a problemática da teologia na pós-modernidade**

- FAUS, G. J. I. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- GISEL, P.; EVRARD, P. (ed.). *La théologie en postmodernité*. Genève: Labor et Fides, 1996.
- HERVEY, D. *The condition of postmodernity*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1990.
- INGRAFFIA, B. D. *Postmodern theory and biblical theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (org.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- WARD, G. (ed.). *The postmodern god*. A theological reader. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.



**Geraldo Luiz De Mori** (1960), jesuíta, é natural de Cachoeiro de Itapemirim/ES. Desde 2002, é professor de Teologia Dogmática e diretor da Biblioteca Pe. Vaz no Insitituto Santo Inácio – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (ISI-CES), em Belo Horizonte/MG, onde cursou bacharelado e licenciatura em Filosofia (1986/1989) e bacharelado em Teologia (1992). É mestre em Teologia, pela Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres, Paris/França (1996) e doutor em Teologia Dogmática, pela mesma instituição. Sua tese de doutorado intitula-se *Le Temps: Enigme des hommes, mystère de Dieu. Une poétique du temps en contexte brésilien*.

**Publicação:**

O Evangelho segundo Dona Lauricena. Análise e interpretação de uma cristologia popular. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: ISI-CES, 1993, n. 25, p. 197-227.