

Cadernos Teologia Pública

Razão e fé em tempos de pós-modernidade

Franklin Leopoldo e Silva

ano VIII - número 60 - 2011

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Razão e fé em tempos de pós-modernidade

Franklin Leopoldo e Silva

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano VIII – Nº 60 – 2011

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Prof. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

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.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. 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 se inscrevem nesta perspectiva.

Razão e fé em tempos de pós-modernidade

Franklin Leopoldo e Silva

Considerando a complexidade e as dificuldades inerentes à questão que temos de tratar, é aconselhável não começar por definições que pudessem eventualmente delinear o caminho a seguir, constituindo marcos orientadores dotados da relativa segurança que se requer de um método. Será talvez mais adequado tentar construir as referências ao longo de um percurso interrogativo sem alimentar qualquer expectativa de que elas venham a se consolidar como princípios. Essa opção, se de um lado traz consigo a instabilidade das observações inconclusivas, de outro conserva a abertura própria da atitude interrogante, aquela que mais convém ao exame de uma experiência histórica e cultural ainda em curso e cuja compreensão se depara com grandes obscuridades quanto a seu significado e alcance.

Assim, a expressão “pós-modernidade” não indicará, no contexto dessa discussão, um novo quadrante epistêmico ou uma nova configuração prática que estejamos adentrando no universo do pensamento, com limites e superações a serem detectados, ainda que na forma do inesperado. Objetivo bem mais modesto, porém muito mais pertinente às intenções que movem a discussão, é considerar que “pós-moderno”, “pós-metafísico” e “pós-histórico” sejam parâmetros sugestivos para figurar uma experiência que sob muitos aspectos nos aparece no estágio de pré-compreensão ou de busca de instrumentos de reflexão que nos permitam iniciar o processo de seu esclarecimento. Essa direção pode nos levar não apenas a preservar criticamente os limites de nossa exploração, mas também – e principalmente – a focalizar a ques-

tão com a radicalidade que ela traz em si. Dois pontos podem talvez nos ajudar a justificar essa posição.

Em primeiro lugar, se a expressão “pós-moderno” designa, ainda que de modo vago, o que se tem chamado de pensamento “pós-metafísico”, e se esse, por sua vez, indica a recusa ou superação da questão do *fundamento*, no sentido ontoteológico que lhe foi atribuído, entre outros, por Heidegger, como direção privilegiada da reflexão na modernidade, seria necessário visar, na perspectiva de um estilo pós-moderno de pensar, o modo pelo qual se abandonaria a busca do fundamento como princípio ordenador de todas as categorias de inteligibilidade. Parece ser esse o sentido da afirmação de Vattimo: “O ‘pós’ de pós-modernidade indica de fato uma despedida da modernidade, que, ao querer furtar-se às suas lógicas de desenvolvimento e, antes de tudo, à ideia de ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, procura precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram com sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental” (VATTIMO, 1987, p. 8). O estilo de pensar que ocorre como “superação crítica” do passado e do presente manifesta a tendência constitutiva da modernidade, notadamente no viés da “maturidade” racional preconizada pelo Iluminismo. É nesse sentido que ocorre, em Kant, o exame crítico que justifica o regime de racio-

nalidade e, em Hegel, o movimento de superação que integra e conserva. É isso que se trata de abandonar, ou é disso que teríamos que nos “despedir”. Entretanto, na acepção *negativa* de abandono ou despedida, se apresenta a questão da modalidade de pensamento, segundo a qual ocorrerão os atos de pensar que consumarão essa saída da modernidade. Podemos ver aí ou a face positiva de um novo regime de racionalidade que se constitui ou a persistência na negação do modo moderno de pensar. Uma *transformação*, no sentido próprio do termo (recriação da forma), ou a visualização do niilismo como meta de uma “peculiar relação ‘crítica’” com o pensamento ocidental. Em outras palavras, se as expressões “pós-moderno” ou “pós-metafísico” denotam um *movimento* de pensamento diferente da superação crítica e mais radical do que ela e se algo desse teor já está em curso, seria preciso descrever, ao menos indicativamente, o procedimento que aí estaria implicado nas suas possibilidades de negação e, eventualmente, de afirmação.

Em segundo lugar, se “pós-histórico” significa algo no gênero da recusa da historicidade como estrutura existencial, na qual e pela qual o homem se constitui como “histórico”, então nos deparamos com a dificuldade também enunciada por Vattimo: “A simples consciência – ou pretensão – de representar uma novidade na his-

tória, uma figura nova e diferente na fenomenologia do espírito, colocaria o pós-moderno na linha de modernidade, em que dominam as categorias de novidade e superação” (VATTIMO, 1987, p. 9-10). Há uma relação de paralelismo entre *superação crítica* e *superação histórica* na medida em que ambas indicam o regime de progresso a partir do qual se compreende o processo da modernidade. Nesse sentido, não haveria nada mais incoerente do que pensar o advento do pós-moderno como uma figuração do Espírito destinada a superar as que a antecederam. A dificuldade está em compreender o pós-moderno sem apelar seja para a continuidade, seja para a descontinuidade ou ruptura, na medida em que as duas representações ainda se colocam na perspectiva da condicionalidade histórica. Ou seja, seria preciso pensar o pós-moderno como pós-histórico e não como uma novidade histórica. A possibilidade insinuada por Vattimo (VATTIMO, 1987, p. 12) relaciona-se com o modo de compreender o real estatuto do “novo” na modernidade tardia. A novidade deixou de ser um *acontecimento* e tornou-se uma *categoria*. Com efeito, o contínuo progresso técnico e a inserção de seus resultados no mundo da vida fizeram com que a inovação se tornasse rotina: é nesse sentido que o aparecimento do novo tornou-se elemento constitutivo da experiência moderna e algo in-

trínseco ao desenvolvimento da racionalidade própria de um mundo tecnológico. Essa assimilação da novidade à simples continuidade histórica da experiência comum, se, por um lado, encerra todas as possibilidades no âmbito da previsibilidade histórica, por outro, abre a possibilidade de se pensar numa modalidade de consciência que estivesse além dessa demarcação da racionalidade técnica e de sua hegemonia na constituição da experiência, o que poderia acontecer por via de uma “peculiar superação” da ideia de progresso. Compreenda-se: não a superação histórica rotineira que ocorre num mundo pautado pelo progresso da técnica, mas uma espécie de transvaloração dos parâmetros da experiência vivida. A interrogação que se coloca nesse ponto refere-se à possibilidade de conceber o pós-moderno também como o pós-técnico; e aqui encontramos o limite do percurso da indagação.

Fiquemos, por enquanto, com a pergunta que até aqui se procurou construir e que poderia ser assim formulada: como se poderia passar da constatação da crise como resultante da experiência histórica da modernidade nos seus vetores civilizacionais à reflexão sobre a experiência pré-compreensiva de uma transição cujo significado oscila, nas discussões atuais, entre a expectativa de uma mutação radical e de um reajuste dos

meios necessários a uma realização consequente do projeto moderno?

Num certo sentido, a questão pode ser vista como a reposição das três célebres perguntas de Kant: o que posso conhecer; o que devo fazer; o que me é permitido esperar? E no contexto dessa discussão não seria redundante lembrar a indagação que enfeixa essas perguntas: o que é o homem? (KANT, 1998, p. 31) A aproximação se justifica, entre outros motivos, porque na experiência pré-compreensiva da transição para a pós-modernidade atua de modo significativo a percepção do fracasso relativamente à compreensão sintética da questão humana. Por compreensão sintética entenda-se a possibilidade de totalizar os aspectos diferenciados da condição humana, distinguindo-os sem isolá-los. Não há como afirmar definitivamente que essa possibilidade é passível de realização; mas seria plausível tomá-la como ideia reguladora ou polo orientador da elucidação da experiência, sem prejudicar quanto ao resultado de uma unificação efetiva da fragmentação que atualmente se constata.

Há pelo menos duas maneiras de pensar a finitude. Ela pode ser compreendida como o âmbito limitado em que se inscreve a natureza humana e, nesse caso, a finitude seria definida unicamente pelos seus limites, dos quais fazemos a experiência ao vivê-los como determina-

ção insuperável e que podemos também conhecer ao refletir adequadamente sobre as possibilidades e limites que se apresentam em termos teóricos e práticos. Teríamos aqui algo como o sentido unívoco da finitude. A finitude pode ser ainda entendida como a relação, teórica e prática, entre os limites que definem a natureza humana e a possibilidade de pensar algo para além deles, seja em termos de uma expectativa de conhecimento efetivo, seja como modalidade não objetiva. Haveria nesse caso algo como um sentido equívoco: uma combinatória entre a definição positiva dos limites e uma projeção do pensamento que tende a ultrapassá-los.

Descartes, na Terceira Meditação, ao considerar a ideia de Deus, percebe que nessa ideia está representado aquilo que *falta ao homem*, isto é, aquilo que está além dos limites da finitude: “Porque, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim a ideia de um ser mais perfeito do que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as necessidades da minha natureza?” (DESCARTES, 1999, p. 282). A única resposta, como se sabe, é a presença da ideia de Deus, isto é, de infinito, no interior da mente finita; a representação, que não pode ser produzida pela mente finita, daquilo que a ultrapassa, e que somente se

explica porque o próprio Deus me criou com essa ideia, cuja verdade deriva precisamente do fato de estar ela além das possibilidades do que o homem pode pensar por si mesmo. A experiência dos limites da finitude torna-se mais clara e mais intensa quando remete ao infinito. Reformula-se, em termos racionalistas, a tese agostiniana de que o que há de mais interior coincide com o que há de mais transcendente.

Kant menciona, juntamente com os limites insuperáveis da finitude, o “pendor da razão” para pensar o incondicionado, a totalidade infinita, a causa suprema. Ao contrário do que ocorre em Descartes, as referências ou as realidades concernentes a tais ideias são problemáticas, porque as possibilidades de objetivação do entendimento não as comportam. Elas são, assim, remetidas a uma exterioridade inalcançável, embora constituam a mais elevada ambição da razão. Isso significa que as indagações kantianas, tomadas em conjunto e independente das diferenças quanto ao “uso da razão”, constituem um sistema aberto e em consonância com a consideração de uma finitude aberta.

Em ambos os casos, o ser finito depara-se com a alteridade e com a significação dos limites da finitude: em Descartes, a passividade da mente na recepção da ideia configura o caso único da superação dos limites; em

Kant, a atividade da mente pode levar à transgressão dos limites. Nessa diferença se colocam duas questões: a da *legitimidade* teórica de pensar além dos limites objetivos da finitude e a da *necessidade* de que isso ocorra para a constituição do *sentido* da finitude. Em Descartes, a razão justifica a fé; em Kant, abre-se o espaço da diferença entre o conhecido e o postulado; em Descartes, a universalidade triunfa na representação do fundamento; em Kant, institui-se, pela via antropológica, algo como a necessidade ética do fim último.

O postulado da existência de Deus no contexto do universo prático não contraria fundamentalmente as exigências da razão e justifica a manutenção da “religião dentro dos limites da razão”, ao menos até que o processo de emancipação racional, em seu constante progresso, permita a plena identificação entre vida moral e racionalidade. Há, nas religiões, um núcleo racional recoberto pela crença nos dogmas, provisoriamente necessários num estágio em que a pura forma da razão ainda não é suficiente para fundamentar a moralidade exclusivamente a partir das exigências racionais. Mas o estatuto e a função dessa necessidade antropológica serão pensados de forma diversa e, de alguma maneira, invertida quando, em Feuerbach, tal procedimento for interpretado como *projeção*. Ao acentuar a perspectiva antropológica

na consideração da gênese e função da ideia de Deus e na constituição das religiões, o filósofo traça um duplo percurso. Primeiramente, reage à incorporação da subjetividade ou da consciência finita no devir do Espírito Absoluto do sistema de Hegel; em segundo lugar, inverte a relação entre Deus e o homem, negando a relativização do finito na gênese do absoluto e fazendo de Deus um produto da consciência ou o resultado da projeção da subjetividade.

Esse episódio tem importância decisiva na formulação da relação entre razão e fé nesse período da modernidade, que, por sua vez, nos apresenta também a última tentativa de uma concepção sistemática do devir da totalidade, no qual se resolveria a relação entre o homem e Deus e a antropologia encontraria seu lugar num sistema que a contém e a supera. Ao sustentar que Deus seria a imagem do homem na forma de uma essência potencializada para além dos limites da transitoriedade do indivíduo, Feuerbach faz daquilo que Descartes designava como “o que me falta” o ponto inicial e a gênese da ideia de infinito, julgando assim ter descoberto que “o segredo da teologia é a antropologia” (FEUERBACH apud ESTRADA, 2003, p. 154). Doravante, é a totalidade sistematizada como devir do absoluto que deverá encontrar seu lugar no âmbito da antropologia, uma vez que o ab-

soluto não seria mais do que a projeção do ente finito que busca realizar seu desejo de infinito. Para a constituição de uma metafísica materialista faltaria, entretanto, mostrar que essa liberação da essência humana não acontece no percurso de idealização proposto por Feuerbach, mas na dinâmica concreta da práxis, onde o homem se exterioriza pelo seu trabalho e se vê apropriado na sua essência mesma pelo outro que o domina no contexto das condições socioeconômicas, onde estariam as raízes dessa alienação. Isso foi feito por Marx, em grande medida a partir de uma correlação entre a perspectiva feurbachiana da constituição da religião (antropogênese) e a crítica histórico-genealógica da práxis.

Nesse sentido, pode-se dizer que a tese da invenção humana da divindade é contemporânea do marco histórico do processo civilizatório que assinala a “morte de Deus”, metáfora indicadora da crítica profunda que Nietzsche faz do postulado tradicional da correspondência entre as estruturas da razão e o ser, assim colocando em xeque os alicerces da verdade construídos a partir do tripé formado pela epistemologia, ontologia e axiologia. “Os predicados do ser são nossas projeções, os princípios reguladores tornam-se constitutivos da realidade e a lógica encerra o mundo em um sistema de identidade, de ordem e de não contradição que eliminam as diferenças, as

perspectivas irreconciliáveis e a irracionalidade da realidade.” (ESTRADA, 2003, p. 177). Se a expressão “morte de Deus” indica, no alcance crítico que decorre de sua radicalidade, a falência do modelo de racionalidade, pela desmistificação de suas projeções antropomórficas, então podemos estabelecer não apenas uma relação entre Feuerbach e Nietzsche como também a prioridade lógica da crítica de Feuerbach, na medida em que Deus condensaria em si a extensão e os atributos do fundamento ontoteológico. Há que se notar, no entanto, que a perspectiva antropológica, que em Feuerbach aparece como explicação última, em Nietzsche partilha da relatividade geral de todas as perspectivas. Desse ponto de vista, a consideração da gênese da ideia de Deus como potenciação da essência humana ainda é uma visão conciliadora e uma consequência da índole secular do Iluminismo.

Sendo assim, cabe perguntar pelo sentido humanista da tese de Feuerbach, já que ela implica, em princípio, a ampliação da centralidade de que desfruta o sujeito no humanismo clássico. A questão é saber se o giro antropológico coloca o homem na posição do absoluto. Hegel já havia previsto a dificuldade e o risco: o homem não pode elevar-se à condição de absoluto porque é finito; ao mesmo tempo, é a própria experiência humana da condição finita que impulsiona o homem a ultrapas-

sá-la. Seria preciso, então, cuidar para que o desejo de infinito não leve o homem a considerar a si mesmo como absoluto. “Porém a absolutização do finito, especialmente do ser humano, foi considerada por Hegel, com razão, como prova de que o ser humano não tem como não ultrapassar o dado finito e, de uma ou de outra maneira, elevar-se à ideia de absoluto: se ele não diferenciar o absoluto de si próprio (e de todo finito), ele toma a si próprio (ou qualquer outro finito) por absoluto” (PANNENBERG, 2008, p. 275).

Essa referência ao infinito, que desde Descartes se afirma de diversos modos na história da filosofia, constitui um eixo sobre cuja significação seria preciso refletir. Pannenberg acredita que se pode ver, nesse tópico da descrição da condição humana, o homem “excentricamente determinado”, o que seria outra forma de nomear a finitude aberta (PANNENBERG, 2008, p. 326). Trata-se de um aspecto essencialmente constitutivo da “base antropológica”, que permite estabelecer uma relação entre teologia e antropologia completamente distinta daquela que se encontra em Feuerbach, ao mesmo tempo em que forneceria também, contra o imanentismo radical (Nietzsche, por ex.), um argumento profundamente enraizado no percurso da filosofia moderna e bastante nítido nos episódios principais de sua constituição. A impor-

tância dessa constatação é enorme, na medida em que ela permite considerar que a consciência religiosa seria constitutiva da condição humana e não uma imposição ética ou ideológica.

A afirmação do caráter intrínseco da abertura para o infinito leva ao problema da transcendência. Em princípio, a secularização e a predominância do viés antropológico se oporiam à transcendência – e muito já se falou, nesse sentido, da tendência “narcísica” das filosofias da subjetividade, que se teria acentuado na contemporaneidade. Mas se considerarmos a transcendência em sentido amplo, veremos que se trata de uma perspectiva presente mesmo nas posições filosóficas que se dizem ateias. É o caso do existencialismo de Sartre, em que a definição da consciência como nada de ser implica a autoconstituição do sujeito em regime de transcendência, pois sendo o *projeto* elemento constitutivo do processo de existência, só resta ao sujeito procurar fora dele e adiante de si a realização da subjetividade. Na medida em que o sujeito é propriamente percurso de subjetivação, a identidade o transcende, como afirma Sartre ao dizer reiteradamente que a realidade humana consiste em ser o que ainda não é e não ser o que já é. “Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para

minha consciência, já estão fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre para além da minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre.” (SARTRE, 2001, p. 543). Nesse caso, é a *falta de essência* que abre a realidade humana à transcendência e faz dela o modo de ser próprio do que se designa por existência. A liberdade, radical e absolutamente presente como indeterminação ontológica, faz de todo ato humano uma decisão que visa à transcendência. Já que o que me falta me constitui na finitude (como já observara Descartes ao comparar a condição humana com a ideia de Deus), a busca de si ou da identidade só poderá ser a tentativa frustrada de realizar a totalidade – o si como o em-si. Todos os projetos, todos os desejos são expressão de um único anelo fundamental: superar a contingência tornando-se *causa de si* e assim reunindo a consciência que se define como *Para-si* à totalidade imediatamente presente a si mesma: o em-si-para-si ou o *ens causa sui*: o desejo fundamental do homem é ser Deus, eliminar a distância que o separa de si, romper o destino de ter que olhar para si sempre de muito longe e num processo de aproximação que nunca se completará; enfim, completar o processo de transcender-se rumo à identidade e à totalidade. Dessa forma, no exis-

tencialismo de Sartre, a transcendência é ao mesmo tempo impulso para ser e frustração da realização do ser. Embora a existência finita se organize como contínua transcendência, toda tentativa de transcender a finitude só faz reafirmá-la.

E isso deriva de que a realidade humana é excêntrica: voltada para fora de si, é aí que procura o centro que poderia constituir seu sentido. Ora, o fato de que a totalidade projetada como desejo jamais se torne realidade não nos obriga a concluir necessariamente que a frustração e o vazio seriam, em última instância, inerentes à trajetória da experiência humana. Seria possível afirmar com a mesma pertinência que essa experiência não comporta a realização do desejo fundamental de ser pleno, porque a incompletude e a falta são marcas do ser finito. Nesse sentido é que Pannenberg entende que a reafirmação metafísica da incompletude e da falta tem como contrapartida a realidade da consciência religiosa como vínculo com o infinito, essa abertura sendo intrínseca à condição finita tanto quanto é a irrealização própria de um ser limitado.

A questão que se segue é a da possibilidade de uma abordagem filosófica da consciência religiosa que a identifique como constituinte da forma humana de existir. Podemos contar com instrumentos teóricos que per-

mitam um autêntico reconhecimento dessa consciência para além de um tratamento conceitual que simplesmente a integre no conjunto de representações culturais?

Pannenberg responde negativamente: “A filosofia grega antiga surgiu como crítica às representações de Deus da religião tradicional. Na contramão da tradição mítica, os filósofos acreditavam que só a filosofia ensinaria a verdadeira natureza do divino como origem da unidade do cosmo. A filosofia não se apresentou apenas como interpretação crítica da tradição religiosa, mas como alternativa a ela. Isso está em estreita ligação com o monoteísmo que os filósofos contrapuseram à fé politeísta do povo e, por outro lado, com uma certa ingenuidade quanto à historicidade da religião e da própria filosofia, aspecto considerado não essencial para a última” (PANNENBERG, 2008, p. 327). Na antiguidade, tanto o naturalismo como o racionalismo almejam o saber total acerca de todas as coisas. A passagem do pensamento mítico religioso à racionalidade filosófica resultou numa ocupação total do território do pensado e do vivido, uma reivindicação de exclusividade. Assim, a temática religiosa tende a perder a sua especificidade sobrenaturalista e torna-se objeto do saber que se institui sobre novas bases. Ademais, a concepção absolutista da razão e da verdade não condiz com a convivência de dois estilos de saber, o que levou a filo-

sofia a incorporar o tema da divindade e a não conceder qualquer espaço a outra modalidade de representação. O filósofo não duvida de que sua tarefa é conduzir ao rigor da verdade teórica noções tratadas imperfeitamente na tradição.

A partir dessa constituição da racionalidade, não se pode mais falar em filosofia e religião, mas, no máximo, em filosofia da religião como tratamento racional de uma experiência que não seria capaz de atingir por si mesma sua própria verdade. Esse viés crítico trazia em si a concepção de que o conhecimento esclareceria a fé, conferindo-lhe uma posição relativa dentro do sistema da razão. Quando se coloca na Idade Média a questão da relação entre razão e fé, num contexto histórico em que a posição do cristianismo não permitia uma crítica cuja radicalidade viesse a destituir a religião do status alcançado, surgiu a ideia de que o conhecimento natural de Deus, dentro de suas possibilidades e limites, não contrariava a verdade da fé. Pannenberg aponta a contradição interna dessa relação ao afirmar que “a teologia natural dos filósofos, por sua procedência histórica e sua essência, não foi projetada para um complemento sobrenatural, mas entendia-se como conhecimento racional de tudo que faz parte da natureza da divindade” (PANNENBERG, 2008, p. 327-8). Essa situação permaneceu e se fortale-

ceu, o que se constata quando Descartes, na carta que precede as *Meditações*, anuncia seu projeto de estabelecer as bases filosóficas (racionais) da validade da fé, e na integração que faz Hegel da religião como momento no processo de constituição da verdade absoluta. Note-se que, tanto em Descartes como em Hegel, para citarmos dois momentos relevantes da modernidade, a razão não assume a tarefa da “inteligência da fé”, no sentido agostiniano de exploração do mistério, mas pretende demonstrar, validar, justificar, integrar e até mesmo superar a fé.

É desse modo que a perspectiva teísta manifesta ao menos duas intenções: o esforço de justificação racional da realidade dada, inclusive nas suas contradições aparentes, e a recusa de que tal justificação seja incorporada numa doutrina determinante de conteúdos específicos de fé. O teísta supera o imanentismo naturalista ao propor uma interpretação totalizante da realidade como modo de ampliar as condições de inteligibilidade e de apreensão do sentido. Ele não considera que visar à possibilidade da transcendência seja uma extrapolação ilegítima; mas nem por isso admite que a transcendência possa ser alcançada e apropriada por qualquer tipo de ligação singular com o sagrado. Assim, a busca de sentido se identifica com a investigação das razões, ainda que numa perspectiva aberta e não inteiramente confinada à

objetividade formal. Nesse sentido, o mais importante não é assinalar os limites racionais do teísmo, mas sim o fato de que ele não constitui o preâmbulo ou a motivação da fé. Desse modo fica difícil estabelecer qualquer vínculo direto entre teísmo filosófico e religiosidade, independente de quais tenham sido as intenções das afirmações teístas ao longo da história da filosofia moderna. A consciência religiosa supõe um compromisso do pensamento com as exigências da práxis, que não se constitui diretamente pela mediação das razões, pois é óbvio que ninguém “é motivado a crer ou não em Deus meramente por razões e argumentos”, uma vez que a crença se situa entre as “opções que estão enraizadas no mundo da vida, na experiência biográfica, nas vivências, carências e buscas de toda pessoa”, bem como na ansiedade decorrente de se “viver ante a ameaça da morte e da negatividade” (ESTRADA, 2003, p. 257). A forma como o teísmo procura o sentido da totalidade nas razões que teríamos para aceitá-lo implica que esse sentido nunca poderá ser encontrado na via racionalista da busca da verdade, porque tal sentido não pode ser construído metodicamente, mas sim por algo como uma “pretensão de verdade” oriunda do sentimento de insuficiência dos meios racionais de fundamentação. Tudo se passa como se o teísmo trouxesse em si algo que ele ignora: a ambição de ultrapassar a si mesmo.

A objeção que se faz contemporaneamente ao teísmo tradicional deriva da desconfiança das grandes justificativas ou daquilo que Lyotard denomina de metanarrativas legitimadoras. Mas, do ponto de vista que mais nos interessa, o que decai na modernidade, chegando, atualmente, talvez ao ponto de sua dissolução, é o sagrado como elemento estruturador e justificador da existência em geral ou, dito de outro modo, a noção de transcendência especificamente divina. A função do sagrado e do transcendente (sempre no sentido divino) coincide com a função das grandes narrativas, como indicam as religiões históricas. Não se trata, então, unicamente do “pendor da razão” para a metafísica, de que fala Kant, ou do desejo absoluto do existencialismo sartriano, mas sim de algo mais bem definido como o princípio divino das religiões. Seria essa identidade de Deus, por assim dizer, que estaria precisamente em questão no processo de secularização, e não a índole geral dos princípios teóricos e práticos, que na crítica nietzschiana exercem, como que por delegação, a função de Deus. Com efeito, só há fenômeno religioso quando a lógica do teísmo se transforma em afirmação concreta, existencial e prática de uma divindade considerada na sua positividade. Daí a incoerência interna de uma religião da Humanidade, no sentido comitiano. Qualquer menção a uma divinização do Homem

será sempre uma metáfora já de antemão explicitada no seu movimento de sublimação. Portanto a perda do divino jamais será compensada por qualquer elevação do humano.

Mas a impossibilidade de divinizar o homem não se confunde com a impossibilidade de vê-lo como absoluto. Essa diferença entre divinização e absolutização é invocada por Marcel Gauchet como meio adequado de compreender o que seria um mundo pós-religioso. “Há no homem o *absoluto* – dado que não há outra palavra para designar o inderivável, o irredutível, o intransigível que encontramos em nossa experiência da verdade, do outro, de valores que nos fazem sair de nós mesmos. Mas por tal motivo mereceria esse absoluto o nome de divino? Não penso assim e estou mesmo convencido do contrário. Ele é humano, não demasiadamente humano, mas nada além de humano. Acredito que é essa precisamente a originalidade de nossa situação: deixando completamente de nos olharmos no espelho de Deus, podemos enfim ver o homem” (GAUCHET; LUC-FERRY, 2008, p. 55). É nesse sentido que o processo moderno de dessacralização *não seria* ao mesmo tempo o itinerário de sacralização do homem, e no estágio final da modernidade não encontraríamos uma religião laica. A comunidade humana pode se organizar em torno dos “valores que

nos fazem sair de nós mesmos” em termos civis ou de forma profana, porque a religião teria deixado de exercer o papel de estruturação e justificação da experiência de valores. Em outras palavras, a experiência humana vê-se finalmente na condição de dispensar os critérios objetivos, de ordem religiosa, de sua própria organização – e o indivíduo não teria mais que se submeter a uma orientação de vida dotada do caráter do sagrado, pois “a dita pós-modernidade não pensa o religioso. Ela nada tem a dizer a respeito. Ela lhe dá um lugar unicamente sob o título de emoção e de afetividade. Mas o que há de especificamente religioso nessa experiência não lhe interessa” (GAUCHET, 2009). Diante desse diagnóstico, se o entendermos como a dissolução das determinações religiosas da vida coletiva e a permanência de um religiosidade vinculada à liberdade do indivíduo e de sua afetividade, poderíamos concluir que estaríamos diante de um quadro histórico caracterizado por dois fenômenos correlatos: o enfraquecimento da organização ritualística institucionalizadora da dimensão do sagrado e o fortalecimento de uma fé de caráter individual e emocional que não mais ocorre no contexto da organização religiosa tal como esta aparece na tradição. Seria esse, talvez um modo de descrever a relação entre fé e razão na pós-modernidade. O problema, que não vamos abordar aqui, é que a “socie-

dade de indivíduos” mostra-se mais complexa e mais ambígua do que permitiria constatar a simples afirmação da liberdade individual. E isso torna duvidoso que possamos reconstituir a religiosidade sobre uma individualidade tão precariamente constituída.

Em todo caso, Gauchet, com um olhar otimista sobre a modernidade que, parece ver no desencantamento uma libertação, aponta para uma mudança histórica sobre a qual seria preciso refletir. E refletir, sobretudo, sobre a dinâmica e o ritmo das mudanças históricas. Quando utilizamos a expressão “mundo pós-metafísico”, certamente não estamos nos referindo a uma ruptura já consumada e a uma experiência completamente distinta daquela que teria sido vivida no passado. Referimo-nos a uma mentalidade cujo declínio talvez possa ser apontado, mas que continua vivendo o seu processo de morte, e mesmo vivendo de sua própria morte, num tempo que não podemos prever. O mesmo se aplica à “pós-modernidade”. Nesse sentido, seria preciso considerar não tanto algo como uma “lógica do divino” ou os elementos sistêmicos do processo de dessacralização, mas sim, e de forma mais atenta, a historicidade que os afeta no plano das manifestações, onde se pode observar os aspectos existenciais e práticos da relação entre o humano e o divino – ou entre a razão e a fé.

A visão da historicidade da relação não nos mostra os vínculos porventura estabelecidos entre o que seria uma dimensão a-histórica da fé e uma dimensão histórica da razão. Ela nos indica que a própria relação sempre se estabelece historicamente porque, qualquer que seja a verdade pretendida, a relação a ser estabelecida com ela é inelutavelmente histórica e envolve um compromisso no qual está implícito o desejo humano de totalização, do sujeito e do mundo, qualquer que seja o grau em que esse desejo se possa realizar, e sejam quais forem as ilusões e os equívocos aí existentes. A aparente contradição entre historicidade e totalização é experimentada dialeticamente na existência concreta, isto é, na finitude aberta que caracteriza a condição humana. Nesse sentido, não é por acaso que pensadores tão diferentes como S. Tomás e Pascal tenham afirmado que é racional que a razão se detenha diante de seus próprios limites. Tais limites, que, nos termos de uma finitude aberta, não implicam total estranhamento entre razão e fé, deveriam ser objeto de uma abordagem histórica e não estrutural, para que pudéssemos compreender a dinâmica dessa relação no devir histórico, o que significaria também entender o papel que os diversos modos dessa relação desempenham nas próprias formações históricas em que acontecem.

Assim, a compreensão da relação entre razão e fé na pós-modernidade supõe, de um lado, a visão do rumo das transformações históricas e do sentido que nelas será atribuído a essa relação; de outro, o papel constituinte que essa mesma relação desempenharia numa nova configuração histórica.

Mas a questão que no momento atual nos aflige é se a razão técnica, no exercício de sua vocação dominadora, é capaz de reconhecer os seus limites e deter-se diante deles, a fim de que se possa descortinar, nos tempos que estão por vir, quais seriam as possibilidades de reconstituição histórica da relação entre a razão e a fé.

Referências

- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução J. Guinsburgh e Bento Prado Júnior. São Paulo: Coleção Pensadores, Nova Cultural. 1999.
- ESTRADA, J. A. *Deus nas tradições filosóficas*, vol. II. Tradução de Maria A. Diaz. São Paulo: Editora Paulus, 2003.
- GAUCHET, M. e LUC-FERRY. *Depois da religião*. Tradução de Nícia A. Bonatti. São Paulo: Difel, 2008.
- GAUCHET, M. *As religiões não são mais determinantes para a vida coletiva*. Entrevista concedida a IHU On-Line. Disponível em: ihuonline.unisinos.br. Acesso: 28-8-2009.
- KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Universidade federal de Uberlândia/Editora da UNICAMP, 1998.
- PANNENBERG, P. *Filosofia e teologia*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Editora Paulinas, 2008.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Tradução de Maria de Fátima Boavida. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Girauda, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger



Franklin Leopoldo e Silva realizou sua graduação, seu mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), onde também obteve o título de livre-docência. É professor titular da USP na área de Filosofia, desenvolvendo atualmente, pesquisa sobre “Ética e literatura no pensamento de Sartre”.

Algumas publicações do autor

O Conhecimento de Si. São Paulo: Casa do Saber, 2011.

“Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo”. In *Cadernos IHU ideias*, nº 91. São Leopoldo, 2007.

Felicidade: Dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

Ética e literatura em Sartre. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Bergson: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.

Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Editora Moderna, 1993.