

O RETORNO À METAFÍSICA E À RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO¹

*Prof. Dr. Pe. João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ**

O tema requer várias explicações iniciais. Em que sentido se pode falar de retorno à metafísica ou à religião no mundo contemporâneo? Será que se trata de grandezas meramente culturais que podem habitar ou não o espaço humano conforme o seu horizonte histórico? Ou, antes, constituem dimensões estruturais e, portanto, inelimináveis, do ser humano, enquanto humano, de modo que possam apenas eclipsar-se, mas jamais ser extintas? Em todo caso, se houve retorno, que metafísica ou que religião voltaram a impor-se no cenário mundial?

1 O retorno à religião: fato e avaliação

Fiquemos, em primeiro lugar, com a religião. Tratarei este ponto sinteticamente, porque tem sido objeto de muitos estudos, inclusive deste autor. Proponho as seguintes teses, sem maiores comprovações.

1) O termo “religião” pode significar uma determinada instituição social, como as várias religiões que surgiram na história da humanidade. Mas designa, primeiramente, o fundamento de todas as religiões, a atitude religiosa, enquanto relação recíproca mas não equipolente entre o ser humano e o sagrado ou divino, experimentado e concebido como algo superior a toda a realidade humano-mundana, aquilo do qual depende a sua origem e destino.

2) Na atitude religiosa o ser humano refere-se basicamente ao mistério absoluto que envolve a existência de forma gratuita na adoração, Louvor e serviço (Deus em si). Por esse seu caráter absoluto, o divino se apresenta também como fonte de libertação das limitações humanas, de realização plena da existência (Deus para nós).

¹ Conferência ministrada durante XI Simpósio de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza – FCF em outubro de 2016.

3) A atitude religiosa é inerente à condição humana, como admitem muitos antropólogos, mesmo ateus. Pode-se demonstrar, porém, que a relação para um absoluto transcendente, experimentada de algum modo pelo homem religioso, é algo real, constitutivo da própria natureza humana.

4) É preciso distinguir entre o referente da atitude religiosa em qualquer experiência religiosa autêntica, que é o mesmo mistério divino, e as diversas representações mais ou menos adequadas que têm dele as várias religiões (e pessoas).

5) Admitimos assim o caráter normativo do conceito de religião, correspondente à essência do fenômeno religioso, como foi proposto nas afirmações anteriores.

6) A civilização moderna que se instalou progressivamente no mundo ocidental a partir do século XVII e que hoje tende a adquirir dimensões planetárias, ao contrário das anteriores, tem o seu centro no ser humano. Esta postura imanente e antropocêntrica de plena autonomia do saber e agir humanos caracteriza todos os subsistemas da sociedade moderna (ciência, arte, economia, política, esporte e lazer, e a própria dimensão religiosa, como veremos), sem qualquer referência ao divino transcendente na visão da realidade e nos critérios de ação. A função tradicional da religião como reguladora da vida social é substituída hoje pelo econômico, como vetor de um materialismo hedonista.

7) Daí o processo de secularização crescente da cultura, que acompanha a modernização com repercussões na mentalidade e nas atitudes dos indivíduos; secularização, entendida aqui, como autonomia absoluta do humano e não apenas como o respeito devido às leis específicas das várias dimensões da realidade humana.

8) É verdade que os valores da cultura moderna em expansão ainda não impregnam completamente a realidade sociocultural de todas as nações e a visão do mundo de cada indivíduo. Mas, na medida em que isso acontece, a sociedade se seculariza e torna-se altamente problemática a possibilidade de atitudes religiosas autênticas.

9) O fato de ainda hoje (dados de 2010) cerca de 84% da população mundial declarar-se adepta de alguma religião e apenas 16% considerar-se sem religião, dos quais apenas cerca de 2,5% se professam ateus, não infirma as afirmações anteriores sobre a secularização, uma vez que a adesão religiosa em muitos casos é apenas formal, por tradição, sem convicção e experiência pessoal e, portanto, inautêntica, como se pode presumir e até certo ponto comprovar empiricamente. Por outro lado, as mesmas estatísticas

demonstram um recuo rápido e significativo da adesão a uma religião e da própria crença em Deus na maioria dos países economicamente mais desenvolvidos e marcados pela civilização da técnica.

10) Daí que o inegável e clamoroso ressurgimento do interesse religioso dos indivíduos e da presença da religião no âmbito da vida pública, a partir da década de 70 do século passado, signifique mais do que um aumento quantitativo dos que se professam religiosos, uma revalorização notável da religião em nível mundial. Entretanto, esta revalorização tem um caráter essencialmente ambíguo, como confirma a análise das características da religiosidade então emergente.

11) De fato, o retorno ao religioso, como é amplamente reconhecido, deu-se como reação a algumas características da modernidade no seio do movimento mais amplo da pós-modernidade, que deve ser entendida como modernidade avançada, caracterizada pela absolutização do indivíduo e relativização de toda verdade e valor. Tal retorno se apresenta sob duas roupagens dominantes, aparentemente contrárias.

12) Por um lado, impera o fundamentalismo religioso, que reage ao criticismo moderno e ao relativismo em que este desembocou, buscando apoio e segurança na adoção literal e inquestionável de crenças e práticas religiosas de um passado, por sinal, não originário, como se pretende, mas bastante recente.

13) Por outro, manifestam-se tendências inovadoras, que se opõem ao racionalismo moderno, pela exaltação anti-institucional da liberdade individual absoluta, a predominância do afetivo e experiencial, a busca de experiências mentais inéditas e o sentimento holístico de comunhão com a natureza no seu conjunto.

14) Em ambos os casos, a religiosidade proposta tem um caráter subjetivista e autorreferencial, voltado para a satisfação das aspirações do indivíduo e não para o reconhecimento gratuito da supremacia do divino transcendente e submissão à sua vontade.

15) A persistência do elemento religioso no ambiente hostil da cultura moderna é devida, como se viu, à própria estrutura constitutiva do ser humano, de modo que nenhum contexto cultural por mais adverso que seja pode simplesmente anulá-lo.

16) Entretanto, as novas religiosidades, condicionadas pela imanência antropocêntrica e pelo individualismo da modernidade avançada,

tendem a colocar o divino a serviço do indivíduo e não o indivíduo a serviço do divino, deformando a atitude religiosa.

17) Por conseguinte, não é possível interpretar a situação religiosa atual, como um “retorno à religião”, pelo menos, no sentido de uma inversão do movimento de secularização da cultura e da intensificação da atitude religiosa autêntica no conjunto da sociedade.

18) Neste sentido, o verdadeiro desafio à autenticidade da religião e, especificamente, ao cristianismo no mundo de hoje, mais do que um puro ateísmo, são as contrafações da experiência religiosa, nutridas pelo espírito do tempo.

19) Entretanto, para quem rejeita o determinismo histórico, a ideia de um inexorável estiolar-se da atitude religiosa autêntica até seu desaparecimento definitivo não tem qualquer fundamento, podendo a tendência atual ser revertida e a relação constitutiva do ser humano ao transcendente divino ser reativada e assim modelar sociedades futuras.

20) Por outro lado, o ser humano, ainda que imerso na própria história e cultura, é capaz, enquanto dotado de razão e liberdade, de superar de algum modo tais condicionamentos, no caso, as características deformantes da religiosidade atual. Neste sentido ele tem ainda hoje condições de estabelecer uma relação autêntica com o divino transcendente, seja porque, como se viu, o espírito da modernidade ainda não modela absolutamente a mentalidade de todos os povos e de seus membros, seja porque a autenticidade da relação religiosa é determinada pela atitude religiosa para com seu referente, o mistério divino, e não pelas representações mais ou menos adequadas que dele lhe são oferecidas.

2. Tentativas contemporâneas de retorno à metafísica

Evidentemente estas 20 teses, apresentadas sumariamente, exigiriam, para plena compreensão e justificação, maiores explicações. O que acontecerá até certo ponto no final de nossas reflexões sobre a metafísica e a questão de seu retorno no mundo atual. O estudo coberto pelo termo “metafísica” assumiu diversas feições ao longo da história do Ocidente. Como todos sabem, foi Aristóteles quem identificou originalmente a metafísica como uma disciplina filosófica, tendo-a denominado, aliás, filosofia primeira. Desenvolveu-a, porém, em duas linhas cuja unificação ou convergência é problemática. Por um lado, temos a reflexão sobre o ente enquanto ente, as características de tudo o que é, reflexão esta designada a partir do século XVII de nossa era como ontologia. Mas a compreensão da realidade material e mundana em suas

últimas causas, exige, segundo Aristóteles, a afirmação da existência de entidades imateriais, e, em última análise, de um princípio fundante de todo o dinamismo da natureza, ou seja, um primeiro movente imutável da realidade mundana, pura inteligência de si mesma (*noesis noeseos*). Esta segunda linha de investigação ele a denominou teologia. A concepção de Aristóteles, a pesar de todas as modificações a que foi submetida ao longo do tempo, ainda é fundamental para a compreensão de tudo o que se chama hoje metafísica. Daí a pergunta: ao falar de retorno à metafísica, referimo-nos à ontologia, à teologia filosófica, ou a ambas?

2.1 Os problemas ontológicos na Filosofia Analítica contemporânea

Não há dúvida que os problemas ontológicos estão na ordem do dia no âmbito da Filosofia Analítica, como é conhecida a corrente filosófica ainda dominante entre os pensadores de língua inglesa e cada vez mais influente em termos mundiais. Este interesse nem sempre caracterizou o pensamento analítico. Pelo contrário, entre as décadas de 30 e 60 do século passado ele assumiu um caráter fortemente antimetafísico, pecha que ainda hoje lhe é com frequência atribuída. A situação alterou-se paulatinamente nos anos seguintes. Na esteira de Roderik Chisholm, David Armstrong, David Lewis, os autores analíticos ou pós-analíticos voltam-se cada vez mais decididamente para a discussão de questões tradicionais como o problema dos universais, da identidade dos objetos, da substância, das modalidades necessário e possível, etc. Testemunho desta virada é a obra recente do mestre Manfredo Oliveira *Ontologia em debate no mundo contemporâneo*. Hoje o avanço nessa direção é ainda mais evidente com estudos p.ex. sobre a natureza do tempo e do espaço, da mente humana e da liberdade. Contudo, esses estudos de caráter metafísico, quanto a seu tema, tendem a um cientificismo radical transformando-se muitas vezes numa filosofia experimental que não admite outros métodos de análise senão o das ciências naturais, e leva a uma concepção evolucionista e fisicista de toda a realidade humana.

É verdade que toda tentativa de refutar a metafísica recai numa nova metafísica, enquanto substitui um absoluto, um fundamento, um todo por outro. No entanto, no contexto da discussão sobre o retorno à metafísica e à religião, se tomarmos esses dois termos na sua relação recíproca, não interessa ater-se diretamente às questões levantadas pela Filosofia Analítica, tanto as de caráter estritamente ontológico, como as que são respondidas por uma visão naturalista e imanentista da realidade. Pelo contrário, o nosso foco situa-se propriamente na questão da transcendência, enquanto abertura do espírito humano ao mais do que ele mesmo, em função de um dinamismo congênito que aponta para o infinito. Nesse caso, fixamos a outra dimensão

originária da metafísica, como teologia filosófica, abordando a diretamente a presença da questão de Deus na reflexão filosófica contemporânea.

2.2 A dimensão teológica da metafísica no pensamento contemporâneo

a) O caráter ontoteológico da metafísica tradicional

A abordagem clássica do problema teológico fundamental, a existência de um ente primeiro, transcendente, sumamente perfeito, fundamento de toda a realidade, encontra sua forma paradigmática nas celebres cinco vias de Tomás de Aquino, sem falar no chamado argumento ontológico de S. Anselmo. Tais provas foram retomadas numa perspectiva radicalmente diversa pelo racionalismo moderno, exemplificado pela *Metaphysica specialis* de Christian Wolff no século XVIII. São estas provas, na sua configuração racionalista, classificadas em cosmológicas, teleológicas e ontológicas, que Kant refuta na *Crítica da Razão Pura*. Daí por diante o acesso a Deus como proposto pela metafísica tradicional pareceu definitivamente barrado. Já no século XX, o Tomismo Transcendental, propôs-se a demonstrar a validade das teses metafísicas de Tomás de Aquino, partindo, contudo, não do ente mundano, mas, como Kant, da análise do juízo. Com isso pretendeu superar a impossibilidade do conhecimento de Deus pela razão teórica, ao chamar a atenção para o caráter absoluto da afirmação do ser pelo intelecto humano na sua abertura para o infinito.

Entretanto, toda esta teologia filosófica foi posta radicalmente em questão por Martin Heidegger ao tachá-la de onto-teo-lógica. No significado da expressão é possível distinguir diversas nuances. Basicamente, porém, a falha do pensamento metafísico contestado por ele consiste em comprometer a transcendência de Deus, ao afirmá-lo como fundamento último da realidade por uma exigência da razão humana na sua compreensão do todo. Deus é assim concebido como a resposta à pergunta humana sobre o sentido da realidade, ou, alternativamente, como necessário para satisfazer o desejo humano de plenitude de vida e felicidade. Também as cinco vias de Tomás de Aquino chegam a Deus por tal processo lógico, ou seja, pela via da causalidade, a partir da análise das condições de possibilidade ou de inteligibilidade do ente mundano e finito enquanto tal. Deus é concebido como a razão suficiente ou única explicação satisfatória do ente no seu todo. Neste sentido, ele é submetido à medida da razão humana, privado, portanto, de sua absoluta transcendência, por mais que se insista na sua infinitude e incompreensibilidade. É, aliás, o que faz Tomás, cujo pensamento escapa à pecha de ontoteológico, justamente à medida que consegue corrigir a conclusão do processo seguido nas vias. De fato, a impossibilidade de conhecer

como Deus é em sua essência, não só é reiteradamente sublinhada por ele, mas também explicada de uma maneira inteiramente original, que no momento não é possível examinar.

Voltemos então à questão da presença de Deus na reflexão contemporânea, considerada no âmbito dos dois estilos de pensar que caracterizam o mundo filosófico atual: os pensadores de língua inglesa representantes, na sua grande maioria, da tradição analítica e a chamada Filosofia continental, ainda dominante em países europeus com seus reflexos em outras regiões como os Estados Unidos e o Brasil.

b) Teísmo e ateísmo na Filosofia Analítica contemporânea

Quando emerge na reflexão filosófica analítica, ou, mais exatamente, pós-analítica, a questão de Deus é tratada à luz da noção que predomina na história da filosofia ocidental, resultante da interpretação do Deus dos monoteísmos judaico, cristão e islâmico, mediante as categorias metafísicas da filosofia grega. Neste caso, os pensadores se classificam como teístas ou ateus, em função da aceitação ou não de tal Deus. A discussão filosófica tem como um dos seus pressupostos fundamentais a crítica de Hume (empirismo) e de Kant (idealismo transcendental) à Metafísica tradicional, que barra qualquer acesso da razão teórica a uma realidade trans-empírica como é o Deus da fé religiosa e da tradição filosófica. Na verdade os pensadores contemporâneos de maior prestígio nesta tradição na segunda metade do século XX, na sua maioria, ignoram nos seus escritos filosóficos o problema de Deus e da religião e, quando se pronunciam, a sua posição é negativa. É o caso de Willard van Orman Quine, Donald Davidson e muitos outros cujos nomes omitimos por brevidade. O mesmo ocorre com autores mais recentes como p.ex. John Searle, John McDowell e Robert Brandon. É verdade que alguns nomes significativos do pensamento analítico como Ronald Dworkin, Robert Nozick e Thomas Nagel, manifestaram, marginalmente, interesse pela questão religiosa, mantendo-se, porém, em posições ambíguas a respeito da afirmação de algo realmente divino e transcendente. Curiosa é a posição de alguns filósofos recentes de linha naturalista e, portanto, anti-metafísica, como Hilary Putnam e Bas van Fraassen, que, ao lado de seus estudos sobre filosofia da mente, pretendem, por processos filosoficamente pouco confiáveis, afirmar a existência de Deus.

Por outro lado, ainda no âmbito da Filosofia Analítica têm pululado ultimamente os textos sobre questões teológicas. Tais estudos focalizam sobretudo as provas da existência de Deus, discutindo as condições racionais de sua afirmação, o problema do mal, bem como a objetividade da

experiência religiosa e sua capacidade de justificar a afirmação de Deus. Também a consistência lógica dos atributos divinos na visão teísta tradicional, onipotência, onisciência, transcendência e liberdade, é objeto de escrutínio. Acontece, porém, que tais investigações em geral visam apenas à coerência da argumentação, parecendo estranhamente indiferentes às consequências antropológicas de suas conclusões. As questões de filosofia da religião são tratadas topicamente e não como elementos básicos da concepção da realidade do respectivo filósofo.

Nesta linha destacam-se, entre os defensores do ateísmo, Michael Martin e William Rowe. Mas também a resposta positiva à questão de Deus foi elaborada sistematicamente nos últimos anos por diversos caminhos. Trata-se, por uma parte, de pensadores de inspiração wittgensteiniana como D. Z. Phillips e os representantes do Tomismo analítico, Peter Geach e Elisabeth Anscombe. Outra corrente é a da Epistemologia Reformada, capitaneada por William Alston e Alvin Plantinga, que se dedica sobretudo à demonstração da racionalidade da fé. Merecem também relevo as obras de Richard Swinburne, com vários volumes dedicados à demonstração da existência de Deus e ao problema da racionalidade da fé e de Peter van Inwagen com suas reflexões sobre a liberdade, a natureza de Deus, especialmente o mistério de sua existência e o problema do mal. Assumem também a existência do Deus cristão, sem adentrar-se numa discussão metafísica, vários filósofos conhecidos, que não podem ser computados propriamente entre os analíticos como Charles Taylor. Finalmente, não é possível passar em branco, no quadro da questão de Deus no mundo de língua inglesa, as manifestações recentes de um ateísmo arrogante e agressivo, que parecia já ultrapassado, representado pelo conhecido filósofo Daniel Dennett e por autores de baixo calibre filosófico, mas amplamente divulgados, inclusive no Brasil, como Sam Harris e Richard Dawkins.

c) A questão da transcendência na Filosofia Continental recente

Radicalmente diverso é o panorama que oferece a Filosofia Continental atual a respeito da metafísica e da questão de Deus. Sem desconhecer os interditos lançados por Hume e Kant a uma demonstração de Deus como causa última da realidade humano-mundana, seus representantes apoiando-se preferentemente na constatação nietzscheana da “morte de Deus”, inspiram-se sobretudo na interpretação desta afirmação feita por Heidegger. Como ele, tais pensadores não se consideram nem teístas nem ateus, recusando estas posições como afirmação ou negação da ideia inconsistente de Deus como ente supremo. De fato, partem normalmente da rejeição dos sistemas filosóficos da modernidade, as “grandes narrativas”, que substituíam o Deus cristão por

outro fundamento absoluto da realidade: espírito, razão, sujeito, vontade, matéria, etc. Afastam-se assim da tradição metafísica caracterizada como ontoteológica e rechaçada, seja, enquanto desrespeitosa da transcendência divina, seja, ao contrário, como mera projeção das aspirações humanas de infinito. Desenvolvem assim uma reflexão de caráter pós-metafísico, mas também antipositivista, que, rejeitando o teísmo tradicional, busca alternativas para o pensar da realidade no seu todo. Numa perspectiva pós-moderna, alguns destes pensadores persistem na investigação do sentido do mistério global que envolve a existência humana, ao passo que outros simplesmente se contentam com refletir sobre a realidade na sua pura imanência, tendendo ao niilismo, enquanto relativização de todos os valores. O problema em foco não se refere propriamente à existência ou não de Deus, mas à maneira de pensar e falar de algo que só pode ser considerado para além de qualquer linguagem objetivante. Neste caso, a filosofia da religião tende a assumir a feição de uma “teologia negativa”, enquanto se refere a algo suprarracional e indizível, mas de algum modo presente, de forma negativa ou privativa em nossa experiência. O acesso a tal realidade, dá-se não por processos de demonstração lógica, mas prioritariamente por uma análise fenomenológico-hermenêutica com valorização de experiências que transcendem o meramente empírico. É interessante observar que o cristianismo ocupa um lugar privilegiado na reflexão de muitos desses autores, ainda que sem fé. Isso ocorre, não em função da determinação da verdade ou falsidade de sua mensagem, mas do reconhecimento de sua importância fundamental na interpretação da cultura ocidental atual.

No emaranhado de tais posições, selecionamos apenas quatro tendências que nos parecem mais significativas quanto ao ponto em questão: a negação pura e simples da transcendência, o pensamento de uma transcendência imanente, a ambiguidade na determinação do polo transcendente e o acesso fenomenológico ao transcendente divino. No primeiro caso, podemos identificar bom número de autores, talvez a maioria dos mais em voga, que desenvolvem um pensamento radicalmente ateu. É o caso de Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Alain Badiou, Marcel Gauchet. Mas detenhemo-nos apenas em dois nomes mais badalados entre nós. A interpretação do capitalismo como novo sagrado, a idolatria do mercado, é própria de Giorgio Agamben. Radicalmente ateu, ele promove a profanação desse sagrado mediante uma forma de relacionamento social que restitua a todos a posse e uso dos bens que o sistema transforma em meros objetos de desejo e adoração. Para Slavoj Žižek toda crença religiosa, inclusive a ideia de um Deus transcendente e onipresente, é uma ilusão, que tem, porém, uma função social. Ele valoriza o potencial emancipatório do cristianismo, enquanto, rejeitando a aceitação

realista do mundo como é, acredita no impossível, na sua transformação, apresentando-se assim como fundamento de uma ordem social igualitária.

A “transcendência na imanência”, correspondente a uma religiosidade sem Deus ou uma espiritualidade ateia, é a proposta da corrente autodenominada “humanismo secular”, representada sobretudo por Luc Ferry e André Comte-Sponville. Sua principal preocupação é salvaguardar os valores do humanismo ocidental, cuja origem cristã reconhecem abertamente. Esses valores absolutos são transcendententes, enquanto não criados historicamente pelo homem, e imanentes, enquanto não se fundam numa realidade distinta, mas são descobertos na própria autorreflexão humana. Neste sentido, Ferry fala de dois processos convergentes na atualidade: a “humanização do divino”, na medida em que os valores cristãos foram secularizados, e a “divinização do humano”, enquanto é atribuída ao indivíduo autônomo uma transcendência horizontal.

A ambiguidade em relação à aceitação de um transcendente divino pode ser assacada, em primeiro lugar, a Heidegger no seu pensar do sagrado e do “último Deus”. Uma vez que nos restringimos ao quadro estritamente contemporâneo, não entraremos na discussão entre os intérpretes desse filósofo que veem em tais figuras a compreensão de uma alteridade entre as liberdades humana e divina e os que as consideram apenas como expressão do mistério imanente à própria existência humana. Tal ambiguidade é, porém, a tônica do pensamento de Jean-Luc Nancy, que se debruça sobre o fenômeno do cristianismo com uma seriedade e conhecimento de causa inigualados por outros. Em dois volumes, publicados recentemente, “La décloison” (2005) e “La adoration” (2010), ele propõe uma “desconstrução do cristianismo”. Este, como fenômeno histórico, equivale, para ele, ao monoteísmo, de cunho metafísico, que surgiu do enlace entre a tradição judaica e a filosofia grega e que determinou o destino da civilização ocidental, hoje globalizada. Seu traço característico é a pretensão de dar a razão de tudo, de reduzir tudo ao único, afirmando Deus como causa e fim da realidade humano-mundana. Daí a imposição de uma mesma maneira de viver e de pensar, que produz a violência. O monoteísmo cristão e o racionalismo ateu, que o suplantou, pertencem ambos ao mesmo sistema fechado de pensamento, que configurou a cultura global, responsável pelas catástrofes atuais. O intento de Nancy é o descerramento (déclousion) deste sistema metafísico fechado, herdado da religião e da filosofia. Trata-se de abrir a razão à ilimitação que constitui a sua verdade, liberá-la das certezas próprias de uma visão do mundo, fundada na razão que tudo explica, ou por Deus, no teísmo, ou, por causas e fins imanentes, no ateísmo moderno, ou pela anulação de tais noções, exceto no âmbito da tecnociência, na sua

expressão pós-moderna e niilista. Todavia, Nancy entrevê nas fontes do cristianismo, no mistério de Jesus, um limite que não é fechamento, mas passagem, não a um Deus inacessível, como o do monoteísmo e sim comunicação entre este mundo e o outro: enlace de ausência e presença na pessoa de Jesus, imagem do Pai. Trata-se de uma abertura a um fora do mundo a partir da própria imanência mundana, um outro, reconhecido pela razão, não como exigência de sentido, mas como fé, fé da razão, que nada tem de religiosa. O caráter fugaz da existência se abre em adoração como um impulso, que se mantém no nada da abertura. Um mundo aberto é um mundo sem religião, se se entende por isso a oferta de sentido, como oferta de segurança e realização. De fato, para ele, o cristianismo não é apenas crença e religião, mas também fé. Daí a ambivalência irreduzível da palavra “Deus”. Ela pode indicar também algo da abertura que mantém a vida. Neste caso, Deus não seria nomeado a não ser de passagem, como passagem para o outro.

Ambiguidade semelhante já se encontra, anos antes, em Roland Barthes, Jacques Lacan e Jean-François Lyotard. Este em sua obra póstuma e incompleta sobre as *Confissões* de S. Agostinho, mantendo a rejeição da metafísica, como acesso especulativo a Deus enquanto princípio de explicação do mundo, reconhece uma “experiência metafísica” pré-reflexiva do Absoluto, identificado com Deus por Agostinho, que é irrecusável e funda o pensamento, sem, no entanto, poder jamais ser plenamente conscientizada. Uma ambiguidade de outro gênero se observa no famoso pós-modernista italiano Gianni Vattimo. Ele avalia positivamente o surto contemporâneo do fenômeno religioso. O pensamento moderno, com seu pressuposto imanentista, havia negado qualquer validade à experiência religiosa. Sua superação pelo “pensamento débil” pós-moderno ofereceu a oportunidade do surgimento de uma nova religiosidade. Com efeito, a experiência religiosa do homem contemporâneo já não se refere a uma entidade eterna e transcendente, o Deus da metafísica e do teísmo tradicional. Este “pensamento débil”, contrário a qualquer absoluto, é afim ao Deus cristão, que se esvazia de seu poder para inserir-se na história e assumir a fragilidade da condição humana. Neste sentido, o cristianismo depois da cristandade, que ele propõe, renunciando a verdades dogmáticas e a instituições autoritárias, consistirá basicamente na prática do amor. A pergunta é: a fé, que Vattimo pretende ter reencontrado (*credere di credere*), própria de um “cristianismo sem religião” e, aparentemente, sem um Deus distinto do homem, é ainda a fé cristã? A posição de Jürgen Habermas, talvez o maior filósofo continental contemporâneo, não é certamente ambígua, mas, enquanto expressamente agnóstica, deixa também em suspenso a afirmação de Deus. De fato, ele julga que o cerne

da experiência religiosa é inacessível à razão. Mas a reflexão sobre o conteúdo da tradição religiosa constitui a única alternativa à relativização e subjetivização atual dos princípios éticos. Por isso, o pensamento filosófico deve seguir uma linha que leve em conta as duas manifestações mais significativas e radicalmente opostas do pensamento contemporâneo, o naturalismo próprio das ciências e a experiência religiosa do transcendente. Neste sentido, exclui da racionalidade científico-filosófica contemporânea o ateísmo como absolutização arbitrária dos resultados limitados obtidos pelo método científico.

Passemos agora aos defensores da possibilidade de um acesso fenomenológico ao transcendente divino. O representante modelar desta tendência é, sem dúvida, Emmanuel Levinas. Influenciado por Husserl e Heidegger, ele se aparta de seus mestres pela valorização da alteridade do outro sobre a identidade do ser e conseqüentemente a substituição da ontologia pela ética, como filosofia primeira. Sua preocupação fundamental é preservar a transcendência de Deus. Trata-se assim de um Deus, que o pensar humano não atinge diretamente, mas que apela o homem a partir do rosto do outro (homem), enquanto nele se encontra um vestígio do infinito divino. A consciência deste vestígio é uma experiência fugidia, embora marcante, que, de qualquer modo, não pode ser objetivada, mas provoca uma resposta sob a forma de responsabilidade para com todo ser humano. Ele busca um novo modo de dizer a transcendência, fora do campo do ser, próprio da ontologia fenomenológica e de toda a tradição filosófica ocidental. Segundo ele, a noção bíblica de criação proíbe contrapor finito/infinito, o que significaria englobar os dois termos numa totalidade superior. A criação não é participação do ser, mas a “separação”, resultante da contração do infinito, que renuncia à totalidade, retirando-se da ordem ontológica e instaurando a ordem do bem. O Infinito no finito, como o mais no menos, é o princípio do “desejo”, não um desejo que seja aplacado pela posse do desejável, mas que cresce diante dele, em vez de ser satisfeito. Assim o Infinito inclina o movimento que ele provoca, afastando-o de si para orientá-lo para o outro e apenas deste modo para o Bem. Deste modo Deus se apresenta como terceira pessoa (Ele), no fundo do “tu” humano. O rosto do outro homem é um vestígio do Outro transcendente, que subverte o egoísmo do eu. A consciência de si é, antes de tudo, consciência da justiça e injustiça e da responsabilidade que torna cada um solidário com os outros. Neste sentido a relação ética é entendida como relação religiosa e vice-versa.

Não obstante o seu radicalismo, Jacques Derrida, que pretende aprofundar criticamente o pensamento de seus mestres Husserl, Heidegger e do próprio Levinas, preocupou-se ativamente na última década de sua vida com o fenômeno religioso. Considera que a religião autêntica é impossível sem incerteza. Qualquer que seja a imagem de Deus, proposta pelas diferentes religiões, ele jamais poderá ser conhecido suficientemente e representado adequadamente pelo ser humano. A religião não fornece o conforto de fundamentos seguros. Pelo contrário, ela é profundamente perturbadora enquanto coloca o ser humano diante de um mistério que ele não é capaz de dominar e controlar. Portanto, ao criticar a fé cega, ele não propugna a descrença, mas uma fé aberta à incerteza e ao respeito para com os que pensam diferentemente.

Ainda na esteira de Husserl e Heidegger, como Levinas, mas também sob a influência deste último, surgiu nas últimas décadas do século passado o movimento que foi denominado a “virada teológica da fenomenologia francesa”, que tem em Michel Henry e Jean-Luc Marion seus principais representantes. Entre os autores cristãos, citemos ainda dois pensadores independentes, Jean Ladrière e Paul Ricoeur, um dos mais profundos cultivadores da hermenêutica fenomenológica, que, entretanto, pouco escreveu ou publicou sobre questões propriamente religiosas do ponto de vista filosófico.

Resumindo a apresentação feita da filosofia continental contemporânea, sob o aspecto que nos interessa, podemos avançar as seguintes conclusões. Por um lado, os autores estudados evitam ou rejeitam qualquer tentativa de utilizar na questão de Deus, como a metafísica tradicional, raciocínios dedutivos que, a partir da experiência humano-mundana, concluam por sua existência, fundando-se de algum modo no princípio de causalidade. Por outro lado, todos assumem uma postura que podemos considerar metafísica, seja ao reconhecer, na sua maioria, algum tipo de abertura do espírito humano ao transcendente, seja ao negá-la. Com efeito, não se detêm numa interpretação setorial da experiência humana, mas a enfocam globalmente. Pode-se assim falar de retorno à metafísica, ou a um novo tipo de pensamento metafísico. Com efeito, há quarenta ou cinquenta anos atrás, as concepções globais predominantes da realidade cifravam-se nos sistemas fechados de caráter mais ou menos ideológico, próprios da última fase da modernidade, as “grandes narrativas”, cientificista, marxista, existencialista e teísta. Entretanto, este retorno à metafísica e à problemática filosófico-religiosa não coincide as mais das vezes com a afirmação clara de um absoluto transcendente ou, quando isto acontece, nem sempre os procedimentos seguidos para afirmá-lo parecem filosoficamente aceitáveis.

A tentativa mais bem sucedida nos anos recentes de restaurar o pensamento metafísico, ainda que omitindo tal termo, para evitar mal-entendidos, é, sem dúvida, o sistema teórico-estrutural do brasileiro Lorenz Puntel. Com absoluta originalidade e notável profundidade, ele lança as bases dessa construção sistemática na obra monumental “Estrutura e Ser” (2006/2008), seguida de “Ser e Deus” (2010/2011), texto no qual aborda explicitamente a problemática teológica, abrindo nova via de acesso racional à afirmação de Deus, mediante a reflexão sobre as modalidades de ser, necessário e contingente. Não adentrarei, contudo, este terreno trabalhoso, mas fértil, no qual se move com total desembaraço nosso amigo Manfredo, que certamente lhes indicará o percurso mais adequado de atravessá-lo até o fim.

3. Tentativa de acesso a Deus por uma metafísica não ontoteológica

De minha parte, para finalizar, apresentarei sumariamente o roteiro metafísico, mas não ontoteológico, de caráter bem mais modesto, que costumo seguir para reconhecer filosoficamente a existência de Deus. Ele começa com a análise da experiência da transcendência do espírito humano, na sua abertura para o ente no seu todo. Esta análise leva a uma conclusão paradoxal. O dinamismo ilimitado do espírito humano manifesta, por um lado, a aspiração por uma explicação plena e cabal da existência humana e da realidade no seu todo, a compreensão do sentido último. Por outro lado, fica clara a incapacidade da razão humana de satisfazer tal exigência, já que, por sua própria natureza, ela tende sempre para mais, de modo que qualquer resposta alcançada, por mais abrangente que seja, revela-se insuficiente, enquanto ultrapassável. Em outras palavras, o espírito humano tende a um saber do fundamento último de toda a realidade, mas não é capaz de alcançá-lo por si mesmo. Diante de tal situação podem considerar-se as seguintes possibilidades de solução, todas insatisfatórias.

A primeira hipótese seria instalar-se no paradoxo: não podemos suprimir a exigência de absoluto que se manifesta no pensamento, nem satisfazê-la. É a posição de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Entretanto, tal agnosticismo é em última análise insustentável, como reconhece o próprio Kant, já que com ele a razão renuncia à sua prerrogativa de entender o dado fundamental que experimenta em si mesma, i.e. a sua abertura ilimitada. Uma segunda hipótese equivale a eliminar o paradoxo no plano existencial, aceitando a irracionalidade e o absurdo da realidade no seu conjunto, proposta de A. Camus e, noutro contexto, de vários autores pós-modernos, como vimos. Ainda que não se possa afirmar a priori que a exigência de

sentido própria da razão deva ser satisfeita, esta posição é existencialmente repugnante, enquanto significa a supressão de qualquer valor, de modo que os comportamentos humanos tornam-se todos indiferentes, levando à completa desumanização. A terceira hipótese consiste em eliminar o paradoxo através de um postulado ético, que atribui um sentido último à realidade, que justifique a práxis moral, de modo que a vida humana não se torne absurda. Esta solução, que tem algo a ver com o Kant da *Crítica da Razão Prática*, é também insatisfatória, seja porque corresponde a uma exigência de sentido não teórica, mas prática e existencial, seja porque por isso mesmo torna a existência de Deus teoricamente não necessária, mas apenas possível. A quarta e quinta hipóteses pretendem eliminar o paradoxo no terreno da própria razão absolutizada, enquanto pretende dar por si mesma uma resposta cabal à questão do sentido, quer por um fundamento imanente à realidade humano-mundana, quer pela afirmação de uma realidade transcendente. Além de seu caráter ontoteológico, ateu ou teísta, ambas contradizem a experiência básica da finitude da razão.

O que têm em comum as tentativas descritas é a pretensão racionalista a um saber absoluto, i.e. a uma explicação exhaustiva da totalidade do ser. É o que acontece diretamente com a tentativa de pôr um fecho definitivo no sistema racional de compreensão da realidade com a afirmação de um absoluto imanente (4ª hipótese) ou transcendente (5ª hipótese) ao mundo. O mesmo vale do reconhecimento da incapacidade da razão de responder à pergunta fundamental (1ª hipótese). Esta modéstia agnóstica é no fundo a contrapartida da pretensão de obter uma resposta plenamente cabível nos moldes da razão. Mesmo a afirmação da irracionalidade da realidade resulta de uma exigência excessiva de racionalidade: não conseguindo compreender exhaustivamente a realidade, a razão a declara incompreensível em si mesma, i.e. sem sentido (2ª hipótese). Mas também, o recurso a uma opção existencial pelo sentido como garantia da moralidade é motivado pela decepção ante a incapacidade da razão teórica de dar a explicação total da existência (3ª hipótese).

A solução que se oferece para sair do impasse estéril ao qual ela se condena na sua presunção de abranger o todo, será então relativizar a própria razão e descobrir por trás da exigência de absoluto que se manifesta no seu exercício um apelo a ultrapassá-la. O dilema é resolvido à medida que ela renuncia à sua absolutização, i.e. à pretensão do saber absoluto, seja como ideal impossível da razão (1ª, 2ª e 3ª hipóteses) seja como sua meta possível (4ª e 5ª hipóteses). Neste sentido o paradoxo em que culmina a via ascendente da razão em busca da explicação absoluta da realidade transforma-se em mistério. De fato, ao mostrar-se incapaz de

captar o sentido último da realidade, a razão é convidada a reconhecer que o absoluto, que desponta na nossa autoconsciência, mas não pode ser abarcado por ela, situa-se para além dela mesma e de sua compreensão. Em outras palavras: um Deus verdadeiramente transcendente não pode fazer parte de um sistema de explicação da realidade, nem mesmo como seu fundamento, porque todo sistema é necessariamente finito, sujeito assim a uma dialética de abertura e fechamento. De fato, o pensar enquanto pensar é autossuficiente e autofundante. Exposto continuamente à tentação de ser como Deus, ele tende a dar a razão de tudo e assim a fechar-se pela ambição de completude e coerência total. Mas é justamente o confronto com Deus que dá ao pensamento a sua abertura, enquanto questiona e relativiza a sua elaboração sistemática. À medida que o pensamento pensa o seu limite e a liberdade se realiza como resposta a um chamado, o sistema deve negar-se enquanto sistema acabado. Deus garante assim a impossibilidade do fechamento coerente do sistema, por mais abrangente, totalizante e ilimitado que ele seja. Sendo assim, o absoluto transcendente não vem pôr o fecho da coerência total à construção teórica da razão. Ele não concede absolutamente nada ao desejo de um saber absoluto. Sua aceitação não implica o acabamento perfeito do saber, mas, ao contrário, a negação deste acabamento.

Recusar a pretensão da razão a uma explicação global da realidade não significa, portanto, barrar o acesso do pensar humano a Deus. A atitude verdadeiramente racional, i.e. fiel à experiência que a razão faz de si mesma, consiste em assumir a dialética constitutiva do sistema do saber, afirmando, ao mesmo tempo, a sua finitude e a sua abertura para um absoluto mais além da própria razão. É o que tentaram fazer os grandes filósofos, como p. ex. Platão, falando do “bem para além de qualquer essência” (*agathon epekeina tes ousias*), e, em outros termos, S. Anselmo, S. Tomás de Aquino e o próprio Kant, distinguindo entre o “uso (meramente) regulativo” da ideia transcendental e os conceitos objetivos do entendimento. Trata-se da afirmação de uma realidade distinta e superior à realidade humano-mundana, mas atingida na experiência dessa mesma realidade. Com efeito, como se viu, em virtude de seu dinamismo ilimitado, o espírito humano, que é essencialmente finito, tende a superar tudo o que atinge no pensamento e desejo num movimento para um todo que não é capaz de abarcar. Neste sentido ele faz permanentemente, de modo implícito, a experiência negativa do mais do que ele mesmo, como o que de cada vez e definitivamente lhe falta atingir por si mesmo. Reconhece, portanto, que a claridade de seu saber, por mais que se estenda, está envolvida pela obscuridade de um mistério que não é capaz de penetrar.

Desta maneira, o ser humano é levado a reconhecer também que o seu movimento ascensional não é algo primeiro e originário, mas se realiza como acolhida de um dom, do sentido e verdade que se lhe oferecem. O chamado divino está inscrito no próprio espírito humano. O dinamismo peculiar ao espírito humano é propriamente resposta ao apelo e atração divina, à sua palavra criadora, resposta livre, que pode abrir-se ao mistério que o supera, ou fechar-se numa autossuficiência enganadora. Com efeito, se existe, Deus, como tal, não pode ser resposta a uma pergunta ou aspiração humana. Enquanto absolutamente primeiro, ele tem toda a iniciativa no diálogo com o ser humano. Trata-se, portanto, de re-conhecer a presença fundante de Deus, de acolher no pensamento e na liberdade a sua manifestação no mistério de nossa experiência existencial. É um Deus acolhido na gratidão como presente gratuito, não exigido para a satisfação de nossas necessidades ou plenificação de nosso ser. Portanto, um Deus não utilizável, que realiza e salva o ser humano justamente na medida em que este, renunciando a dispor dele como meio em seu proveito, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer, volta-se para ele na gratuidade da adoração de seu mistério, na admiração de sua grandeza, no louvor de sua beleza, no serviço de sua glória.

Não é possível no momento senão ressaltar brevemente as características do reconhecimento do absoluto transcendente que acabamos de descrever. Trata-se de um conhecimento experiencial, intuitivo, não fruto de um discurso demonstrativo. Não, porém, de uma experiência direta, já que o absoluto transcendente não cabe no campo da experiência humana. Qualquer tentativa de concebê-lo desta maneira equivaleria a suprimir a sua absoluta transcendência. O que é diretamente intuído é o próprio espírito humano. É na experiência de sua incapacidade de autofundar-se que a autoconsciência finita percebe a fonte absoluta do sentido. Este autorreconhecimento implica um saber sobre sua determinação prévia por um Outro, do qual ele se experiencia como dependente, ou seja, como dom. Assim o espírito se torna explicitamente consciente de um Mais do que ele mesmo, que o saber em sua deficiência constitutiva não consegue alcançar em si mesmo. Enquanto se dá na experiência do próprio espírito humano, o reconhecimento do absoluto tem um caráter também simbólico. Na sua abertura ilimitada o espírito humano evoca o seu fundamento infinito e a ele remete, apresentando-se como imagem e símbolo do absoluto, sua expressão finita. Por outro lado, o reconhecimento do absoluto divino, na sua relação constitutiva com o espírito humano, corresponde a uma adesão pessoal e livre. Com efeito, o ser humano pode ficar surdo ao apelo misterioso e criador que ressoa no mais íntimo de seu ser. O reconhecimento do mistério

absoluto não consiste em uma escolha como qualquer outra entre bens particulares, nem se requer um influxo da vontade que leve o intelecto a preferir uma entre duas opiniões possíveis ou prováveis. Trata-se antes da liberdade na sua dimensão constitutiva e fundamental como abertura do espírito à totalidade do ser que o ultrapassa. Uma vez que se configura livremente de acordo com a verdade de seu ser, o espírito humano percebe com evidência sua relação com o absoluto. Esta evidência corresponde a uma intuição intelectual de cunho pessoal, ou seja, dependente das disposições de cada um. Ela não equivale a uma decisão arbitrária, a um salto no irracional, mas é de natureza suprarracional, enquanto expressão de uma racionalidade superior, não discursiva ou inferencial. É a própria razão que admite por uma evidência de caráter pessoal que a exigência de absoluto, que ela descobre em si mesma, sem conseguir satisfazê-la, aponta para algo superior a ela mesma. A razão reconhece assim que a realidade tem sentido, mas que sua fonte é o absoluto transcendente. O sentido último não é dado pela razão, não está contido nela, nem pode ser captado por ela, embora seja o que lhe permite descobrir o sentido (parcial) das coisas, ao abri-la para a totalidade do ser.

Para entender o alcance da análise da experiência da transcendência do espírito humano aqui realizada, é importante distinguir os seguintes níveis de consciência da presença fundante de Deus no íntimo do espírito humano. Em primeiro lugar, a própria experiência da transcendência, constitutiva do espírito humano enquanto tal, a experiência do mistério de nossa existência, que implica também a experiência indireta de Deus como absoluto transcendente e fonte última do sentido que a razão não é capaz de dar por si mesma. A experiência religiosa, ou a fé própria de toda atitude religiosa autêntica, consiste, por sua vez, na consciência reflexa mas espontânea da presença fundante de Deus no mistério da existência humana. Tal consciência traduz-se em diferentes ideias ou representações da divindade e nas práticas respectivas, enquanto expressão categorial da experiência de Deus constitutiva do espírito humano. Temos, finalmente, a reflexão teórica e sistemática sobre a experiência da transcendência, ou seja, a investigação filosófica aqui sumariamente proposta. Esta justificação racional, como se viu, não tem o caráter de uma prova estrita, consistindo antes no desdobramento e explicitação discursiva da evidência originária da experiência da transcendência do espírito que sustenta a fé religiosa autêntica.

Com esse procedimento pretende-se não só exemplificar as possibilidades atuais de um pensamento metafísico, que escape à pecha de ontoteológico, mas também comprovar as teses inicialmente propostas sobre a essência do fenômeno religioso e a verdade do referente da experiência

religiosa, bem como as suas consequências na avaliação das expressões ambíguas do atual retorno à religião. Considerações essas sujeitas sem dúvida a toda sorte de questionamentos.

Prof. Dr. Pe. João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ
Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma