

2

Parte 1

Pós-modernidade e razão. Por um conceito ampliado de racionalidade

2.1.

Introdução à primeira parte

Na primeira parte da tese discutiremos ao longo de dois capítulos (1 - Pós-modernidade e ampliação do conceito de racionalidade; 2 - A afirmação da experiência como forma de percepção da realidade) as relações entre o conceito de razão e as matrizes culturais moderna e pós-moderna. A proposta de fundo ao longo das páginas que cobrem essa primeira parte da tese é a possibilidade de ampliação da razão, passando do racionalismo moderno à racionalidade pós-moderna.

O itinerário teórico que percorreremos constará dos seguintes pontos: no primeiro capítulo – Pós-modernidade e ampliação do conceito de racionalidade – começaremos expondo as discussões conceituais sobre pós-modernidade. Logo depois colheremos introdutoriamente as contribuições do pensamento de Gianni Vattimo ao conceito de pós-modernidade. Faremos uma primeira aproximação à realização do conceito racionalidade no horizonte cultural pós-moderno. E, fechando o capítulo, evidenciaremos a ascensão do princípio da relacionalidade como elemento distintivo da razão aberta tão característica desse nosso tempo.

No segundo capítulo – A afirmação da experiência como forma de percepção da realidade – aprofundaremos o conceito pós-moderno de racionalidade a partir da categoria filosófica raciovitalismo. Neste novo paradigma epistemológico proporemos a centralidade da experiência como possibilidade de percepção da realidade. O caminho percorrido será o seguinte: raciovitalismo como realização da proposta de uma racionalidade ampliada. Experiência e realidade: a perspectiva da Filosofia; Experiência e religião: a

perspectiva da Fenomenologia da Religião; Experiência e teologia: a perspectiva da Teologia diante da fé cristã.

Como quem num dia de Verão abre a porta de casa e espreita para o calor dos campos com a cara toda, às vezes, de repente, bate-me a Natureza de chapa na cara dos meus sentidos, e eu fico confuso, perturbado, querendo perceber não sei bem como nem o quê...

Mas quem me mandou a mim querer perceber?
Quem me disse que havia que perceber?

Quando o Verão me passa pela cara a mão leve e quente da sua brisa, só tenho que sentir agrado porque é brisa ou que sentir desgosto porque é quente, E de qualquer maneira que eu o sinta, assim, porque assim o sinto, é que é meu dever senti-lo...³¹

2.2. Pós-modernidade e ampliação do conceito de racionalidade

Introdução

A modernidade viu surgir a ascensão da ciência e da técnica sobre todos os meios de acesso à realidade que até então orientavam o saber científico, filosófico e teológico. O domínio da razão – em sua expressão racionalista – sobre as demais expressões humanas gerou uma abordagem instrumental sobre o mundo dos fenômenos que passou a ser conhecida como razão instrumental.

A afirmação da superioridade da razão frente às demais capacidades cognitivas humanas é o fruto mais amadurecido do cartesianismo. O *cogito ergo sum* de Descartes estabeleceu um novo padrão para a relação do homem com seu meio: relação sujeito/objeto. A partir desse princípio o ser humano foi estabelecido como sujeito num mundo completamente objetável. Esse processo opera uma categorização fixista da realidade. Por um lado a razão (uma dimensão do homem) como *res cogitans*, dimensão pensante, portanto, superior. Por outro lado a matéria (inclusive a corporeidade do próprio homem) como *res extensa*,

³¹ PESSOA, Fernando. *O guardador de rebanhos XXII*. In. *Poesia completa de Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 47.

dimensão a ser pensada, coisa a ser dominada por procedimentos racionalizantes.

É diante desse quadro, de uma racionalidade fechada e desintegradora, que a pós-modernidade – sobretudo em sua expressão filosófica e sociológica – se coloca reclamando uma ampliação do conceito de racionalidade que seja mais aberto à indeterminação dos processos de conhecimento, e por isso mesmo mais fraca. Ao mesmo tempo em que busca perspectivas epistemológicas mais integradoras das demais expressões humanas capazes de conhecimento, destacando-se principalmente a dimensão da experiência.

Ao longo deste capítulo buscaremos exatamente fazer o percurso da perspectiva moderna acerca da centralidade da razão, até as proposições pós-modernas que visam uma racionalidade aberta que se construa sobre as bases da relacionalidade. Para tanto trataremos em primeiro lugar da dificuldade conceitual que o termo “pós-modernidade” encontra nas discussões teóricas. Essa abordagem tem como propósito estabelecer as primeiras problematizações epistemológicas que a pós-modernidade coloca à modernidade. Logo a seguir recolheremos as contribuições de Gianni Vattimo a esta discussão. A aproximação ao pensamento de Vattimo é neste momento introdutória, visto que nos debruçaremos de forma mais detida em seu pensamento mais adiante. Interessa-nos nesse momento introduzir a crítica de Vattimo à razão moderna – pensamento forte – e sua proposta de enfraquecimento desta razão – pensamento fraco (que ao longo da tese será identificado como o próprio autor faz: *pensiero debole*.)

Em seguida estabeleceremos um diálogo crítico com o pensamento cartesiano – compreendendo-o como matriz da reificação da razão na modernidade. Segue a esse diálogo crítico uma série de rejeições que o pensamento pós-moderno oferece à epistemologia moderna: rejeição da visão dualista do mundo, rejeição do fundacionalismo e rejeição da totalização e do papel das metanarrativas. De forma positiva encerraremos este capítulo propondo a ascensão do princípio da relacionalidade (integração relacional do humano – objetividade subjetividade – e, deste com o outro – o outro que é o próximo, o cosmo e, o totalmente

Outro) como base para uma racionalidade aberta e integradora adequada às perspectivas pós-modernas.

2.2.1.

Discussões conceituais sobre pós-modernidade

Nas inúmeras discussões sobre o tema da pós-modernidade há uma única convergência: a diversidade conceitual. Isso faz da abordagem a esta temática um exercício que toma como ponto de partida a pluralidade conceitual. Um ponto de partida que é assumido por nós como positivo, isto é, como um valor antes que um problema.

Partindo da afirmação do princípio da pluralidade encontramos a primeira exigência do exercício de discutir o pós-moderno numa perspectiva conceitual: a explicitação do lugar assumido, que ao mesmo tempo demarca e evidencia nossas escolhas e metodologias. Num ambiente onde a diversidade é a atmosfera comum, o posicionamento da investigação não deve ser apenas a relativização³² do discurso, mas, também, a assunção da perspectiva³³ como

³² O relativismo tem sido uma característica atribuída aos chamados pensadores pós-modernos. Muitas vezes esse conceito é tomado negativamente e denunciado como doutrina que nega peremptoriamente toda a possibilidade de afirmação da verdade. Essa interpretação, porém, não corresponde a uma conceituação filosófica mais cuidadosa. Nicola Abbagnano em seu Dicionário de Filosofia faz uma história desse conceito. Depois de apresentar sua trajetória desde a utilização no século XIX, tanto pelo positivismo, como pelo neocriticismo e pragmatismo, Abbagnano descreve o relativismo em toda a sua extensão (filosófica, religiosa, científica e moral) nos seguintes termos:

O relativismo afirma a relatividade dos valores somente porque considera *necessária* a relação entre eles e a época histórica à qual pertencem, negando-lhes a possibilidade de serem relativos a outros homens, a outras épocas ou a outras circunstâncias, obtendo assim uma autonomia parcial que desmentiria o relativismo. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.846.

Hilton Japiassu trata do tema do relativismo na perspectiva da epistemologia e o identifica também ao pensamento pós-moderno. Ele coloca a questão da seguinte forma: “Com o advento da chamada “pós-modernidade”, que teria decretado o fim da historicidade, surge a questão: a quem compete a responsabilidade de pensar a sociedade mundial que se encontra em gestação?” JAPIASSU, Hilton. *Nem tudo é relativo. A questão da verdade*. São Paulo: Letras & Letras, 2001. p. 17. A pergunta colocada por Japiassu deve ser entendida no horizonte da negação do racionalismo moderno que advogava uma epistemologia capaz de dizer a verdade de forma universal e totalitária. Nesse sentido ele argumenta:

A grande força do relativismo consiste em repudiar a “deusa” Razão, vale dizer, toda razão absoluta, fechada e auto-suficiente e, ao mesmo tempo, em reconhecer seu caráter histórico, vivo e biodegradável. Porque ela não pode mais construir o grande

mito unificador do saber, da ética e da política, a não ser que continue seu processo perverso de desqualificar, repudiar e recalcar todos os apelos da paixão, da fé e das emoções (da subjetividade). *Ibid.*, p. 18.

O relativismo é, portanto, um posicionamento diante da realidade em todas as suas dimensões, que se caracteriza pela afirmação da relação necessária que a verdade tem com o lugar a partir do qual ela é afirmada e, pelo reclamo de outras dimensões da existência – que não somente a razão – no processo do conhecimento.

É, porém, o filósofo italiano Luigi Pereyson, professor da Universidade de Turin e mestre de Gianni Vattimo, quem trata do tema do relativismo e sua relação com a verdade de forma mais profunda e precisa. Em sua obra *Verità e Interpretazione* de 1971, Pereyson propõe uma relação entre verdade e relatividade que coloca a reflexão filosófica diante de sua inalienável condição hermenêutica. Ele afirma:

A verdade é, portanto, única e intemporal, no interior das múltiplas formulações que dela se dão; mas uma tal unicidade, que não se deixa comprometer pela multiplicidade das perspectivas, só pode ser uma infinidade que estimula e alimenta a todas, sem deixar-se exaurir por nenhuma delas e sem privilegiar nenhuma. Isso significa que, no pensamento relativo, a verdade reside mais como fonte e origem do que como objeto de descoberta. PEREYSON, Luigi. *Verdade e Interpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 11.

A questão colocada por Pereyson situa a tarefa da filosofia como uma expressão temporal e, também, como interpretação pessoal. Enquanto pensamento circunscrito a “filosofia é sempre resposta a problemas históricos, que o próprio filósofo define e põe, isolando-os dentro de sua experiência histórica”. *Ibidem* p. 72. Enquanto interpretação pessoal a filosofia se faz com a própria pessoa do filósofo empenhado em sua pesquisa. “O filósofo não pode indagar o ser sem indagar a si próprio porque ele próprio é: está de tal modo imerso em sua pesquisa que toda afirmação sua torna-se decisiva para ele, toda pesquisa que empreende o modifica a partir do interior, e também não há êxito que possa deixá-lo indiferente”. *Ibidem* p. 73.

Tal compreensão da tarefa da filosofia tem imediata incidência sobre a concepção de verdade. Pereyson afirma:

O pensamento não pode, de fato, conter a verdade senão mantendo-a nessa sua inefabilidade: a verdade nos vem ao encontro, saindo do mistério, apenas para a ele retornar e nele permanecer, porque o seu modo de ser presente é precisamente uma ausência e a sua inobjetivabilidade não é senão o indício de uma originária solidariedade sua com o nada, e um sinal persistente da mãe noite. *Ibid.*, p. 22.

Essa relatividade que a palavra da filosofia deve assumir diante da unicidade da verdade torna essa palavra intrinsecamente hermenêutica. “Por um lado, se é certo que só se pode revelar a verdade interpretando-a e determinando-a, é certa também que essa interpretação e formulação constituem precisamente uma revelação da verdade e, portanto, não propriamente algo diverso da verdade, mas a própria verdade como pessoalmente possuída”. *Ibidem* p. 23.

Ainda sobre a questão do relativismo é importante mencionar o diálogo entre dois grandes intelectuais europeus, que de certa forma representam as perspectivas laica e religiosa no escopo das discussões sobre a cultura Ocidental. Esses intelectuais são Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, que numa obra organizada por Florian Schüller discutem a temática da secularização na interface razão/religião. HABERMAS, Jürgen. RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2007.

³³ O próprio Hilton Japiassu depois de afirmar que “o real sempre excede o racional” afirma o seguinte:

Enquanto o racionalismo proclama que o saber válido é apenas o que se conforma às regras da razão; que o saber científico explica verdadeiramente o mundo, posto repousar em enunciados consistentes (...); enquanto o relativismo defende a tese geral: todo conhecimento ou toda a norma só possui sentido relativamente ao sujeito individual ou coletivo que os enuncia e os considera verdadeiros, defendemos a seguinte posição: como diria Sócrates, uma vida sem exame (interrogação) ou uma

forma de assumir conseqüentemente um discurso que tem lugar próprio e, portanto, um ponto de vista com suas representatividades e limitações.

Em primeiro lugar é preciso colocar a tensão existente na própria utilização do conceito “pós-moderno”³⁴. A principal discussão neste sentido se dá em torno do problema da modernidade. Teria a modernidade se exaurido? Valores como a centralidade e unidade do sujeito, a idéia do progresso, a suficiência da técnica etc. teriam sido superados? O problema da pós-modernidade estaria

paixão (busca amorosa) pela verdade, é uma vida que não merece ser vivida. Jamais a possuiremos. Mas alimentamos sempre a crença e a esperança de poder encontrá-la. Se não for assim, nossa identidade estará em questão: o homem tem tanta necessidade de conhecer quanto de crer. *Ibid.*, p. 20.

A partir daí Hilton Japiassu coloca o tema do perspectivismo como categoria articuladora de uma epistemologia que precisa superar o reducionismo racionalista sem perder o horizonte da possibilidade de vislumbrar a verdade.

Do ponto de vista da filosofia da religião Juan Antônio Estrada propõe uma importante discussão acerca do perspectivismo relacionado à pergunta sobre Deus. Ele pauta esse tema vislumbrando a coexistência de um pluralismo fenomenológico e de uma unidade numêmica. Cf. ESTRADA, Juan Antônio. *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007. 161-166.

Também do ponto de vista teológico é possível pensar o tema do perspectivismo. Edward Schillebeeckx tematizou o acesso à verdade a partir da tensão entre abordagens absolutistas e relativistas. Nesse sentido ele argumenta:

Mesmo que não aceitemos as teses completamente relativistas, segundo as quais não pode haver uma verdade absoluta (teses já implicitamente ateístas), todavia somos obrigados pela própria experiência mais óbvia a admitirmos que nossa posse da verdade evolui e é relativa (...) Encontramo-nos, sempre, num ponto de vista circunscrito e limitado, historicamente condicionado e, portanto, variável, de sorte que sempre teremos uma perspectiva do absoluto, que por natureza jamais poderá encontrar-se em nossa plena posse. SCHILLEBEECKX, Edward. *Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância*. In *Catolicismo e Liberdade. A consciência individual critério inviolável*. VV.AA. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 119.

A partir da compreensão de que estamos radicalmente imersos em certa realidade, sem perder com isso a teleologia própria de nossa existência, seu caráter transcendente, Schillebeeckx afirma:

Em face do absoluto, todos os nossos conhecimentos são, por assim dizer, perspectivamente coloridos. Isso quer dizer que sempre se acham, postos numa determinada perspectiva (...) Não possuímos de fato um conhecimento que possa apreender a realidade objetiva, colocando-se acima de todos os pontos de vista relativos (...) Mas se levarmos em conta esta exigência do “perspectivismo” de nosso conhecimento, ainda que esse se dirija e tenda ao absoluto e seja pelo menos guiado em sua procura, devemos admitir que a interpretação humana da verdade jamais levará a uma absoluta unanimidade. *Ibid.*, p. 120.

³⁴ Inãki Urdanibia faz uma boa síntese do termo “pós-moderno”, desde sua primeira utilização na área da arquitetura e das artes, até sua inclusão no campo das ciências humanas e sociais. Destaca-se no texto de Urdanibia o roteiro que termo percorreu no interior do pensamento filosófico. URBANIBIA, Inãki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p. 41-75.

então no prefixo “pós” como sugestão de ultrapassamento (*Überwindung*)³⁵ da modernidade. É exatamente sobre este impasse (superação ou não da modernidade) que a polêmica acerca da pós-modernidade se estabelece³⁶. Como propõe Mary Rute Gomes Esperandio: “A polêmica que se tem estabelecido gira em torno da questão sobre o fim da modernidade e se a expressão “pós-modernidade” pode ser adequada para caracterizar o que se percebe como uma nova fase na história, na cultura, na expressão estética³⁷”.

Nesta polêmica figuram os mais importantes pensadores contemporâneos, sobretudo filósofos e sociólogos³⁸. A principal questão colocada, porém, não se deve deixar desvanecer em meio a discussões mais ou menos conceituais. Há uma questão mais importante do que a disputa pela melhor categorização do fenômeno cultural, político, econômico e religioso que estamos vivendo desde meados do século XX, a saber: a profunda mudança que as concepções de razão desenvolvida ao longo da modernidade vem sofrendo³⁹.

³⁵ *Überwindung* – Superação; ultrapassamento; igual a *deixar para trás*. O termo *Überwindung* pode ser melhor aplicado se o utilizarmos em sua acepção original que Gianni Vattimo propõe, ou seja, *rimettersi* (nos vários sentidos da palavra em italiano: restabelecer-se, sarar de uma doença; remeter-se a alguém; remeter-se alguma coisa, como transmitir uma mensagem), o que nos daria a idéia de uma convalescença, portanto, algo de que o ser tem de se recuperar. Nesse sentido, a superação de que a Pós-modernidade se serve, não seria uma superação como alcance de um outro nível de verdade mais pura, senão como sendo uma *Verwindung*, isto é, uma distorção, transmissão, ou ainda, uma despedida da Modernidade. Cf VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 40.

³⁶ Quatro nomes se destacam em oposição a utilização do conceito pós-modernidade aos fenômenos sócio-político-culturais das últimas décadas. São eles: Jürgen Habermas, Fredric Jamenson, David Harvey e Terry Eagleton. Para compreensão dos argumentos destes autores indicamos a obra de EVANGELISTA, João Emanuel. *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007. pp. 123-166. Ver ainda as obras dos próprios autores: HABERMAS, Jürgen. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. JAMENSON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996. HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

³⁷ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender. Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 27.

³⁸ Pensadores como Jean François Lyotard, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, David Lyon, Michel Maffesoli entre outros, assumem o termo pós-moderno, porém com ênfases distintas no que diz respeito àquilo que caracterizaria tal condição cultural. Outros como Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman, utilizaram o termo pós-moderno no início de suas reflexões acerca da cultura contemporânea, mas, logo depois o abandonaram por outras categorias (hipermodernidade e modernidade líquida consequentemente).

³⁹ Stuart Hall evidencia essa temática central (revisão do conceito de razão desenvolvido na modernidade) a partir das obras de Anthony Giddens, Ernest Laclau e David Harvey. Hall chama a atenção que a temática está presente nos três autores, porém, numa diversidade de

Por isso não pretendemos nos concentrar tanto na pós-modernidade como conceito, como uma verdade a ser explicada em termos ontológicos⁴⁰, numa tentativa de expor a “essência do pós-moderno”. O que nos propomos a fazer, no entanto, é evidenciar o processo de recomposição de certas categorias centrais da modernidade (o conceito de razão e seus temas corolários) que conduz à emergência do que se tem chamado de pós-modernidade.

Para realizar tal tarefa fazemos claro e conscientemente um recorte no que diz respeito ao aporte teórico e, ao elemento temático sobre os quais queremos nos debruçar. Esse recorte faz parte da explicitação do lugar que nos colocamos para desenvolver nossa tese. Quanto ao aporte teórico para a análise da pós-modernidade nos valeremos da filosofia⁴¹. Já no que tange à questão temática, focalizaremos o conceito de razão moderna e a compreensão de sujeito dela derivada⁴².

Como já mencionamos a pós-modernidade inevitavelmente se afirma em face à modernidade. Não como uma continuação progressiva de categorias e projetos, mas, antes, numa dinâmica de profunda descontinuidade. Essa tensa relação dialética exige certo esclarecimento sobre a modernidade, sobretudo estabelecendo a devida diferenciação entre modernismo e modernidade.

- Modernismo diz respeito ao movimento estético que se constituiu no solo da modernidade⁴³. Também chamado de movimento moderno, designa certa dinâmica cultural, em suas variadas expressões e estilos

abordagens feitas. Em comum está como pano de fundo, a percepção de descontinuidade e fragmentação que a razão moderna (e todas as categoria dela derivadas) passa. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002. p. 7-22.

⁴⁰ Cf. ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. P.9.

⁴¹ Dialogaremos algumas vezes com a sociologia à medida que ela trabalhar nos limites temáticos do universo conceitual da filosofia.

⁴² Para desenvolver com profundidade o tema da razão moderna e do conceito de sujeito que dela deriva, desdobraremos um conjunto de características pós-modernas que se afirmam claramente em face das propostas da modernidade. Trataremos disto no tópico 2.1.2.

⁴³ No Brasil, um marco histórico do modernismo é a semana de arte moderna que ocorreu em São Paulo no ano de 1922. No campo das artes nomes como Tarsila do Amaral e Osvald de Andrade desenvolveram uma percepção estética que marcou profundamente a percepção acerca da própria realidade. Uma boa reflexão sobre esta questão é feita na seguinte obra: CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.110-115.

(artes plásticas, artes visuais, teatro, música, poesia, cinema, literatura), especialmente desenvolvidos na primeira metade do século XX. Esse movimento surgiu com força reivindicatória frente à modernidade, propondo uma abertura ao novo em relação às formas, lógicas e tradições rigidamente estabelecidas.

- Modernidade é uma visão de mundo, um ideário ligado ao projeto de um mundo moderno. A modernidade tem seu berço na Idade Moderna⁴⁴, porém, não se confunde plenamente com ela⁴⁵. O ideário da modernidade traz implicações importantes no campo das ciências e da vida social e está posto sobre uma epistemologia que lhe dá fundamentação⁴⁶.

É, portanto, com relação à modernidade (ideário de um *mundo moderno*) e, sobretudo, à sua subjacente epistemologia, que a pós-modernidade se coloca. A epistemologia da modernidade é, sem dúvida, o ponto de maior divergência

⁴⁴ Há, porém autores da teologia que teorizam que a modernidade, sobretudo em seu principal traço constitutivo (razão), deveria ser localizada na emergência da filosofia grega (como é o caso de Carlos Palácio), ou antecipadamente à Idade Moderna, como “modernidade prematura”, como é o caso de Ghislain Lafont. Nestes casos a modernidade como classificada tendo seu marco na Idade Moderna, deveria chamar-se de modernidade moderna. Para aprofundar essa temática ver LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 71-88. PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 60-66. PALÁCIO, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In: ANJOS, Marcio Fabri. *Teologia Aberta Ao Futuro*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 77-97. LAFONT, Ghislain. *História teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 113-124.

⁴⁵ É preciso ainda diferenciar Idade Moderna de modernidade. Idade Moderna é uma periodização histórica, ligada à história do Ocidente, que se segue a chamada Idade Média. Tradicionalmente se tem estabelecido como Idade Moderna o período que tem início no século XV (1453 – tomada de Constantinopla) e que se encerra no século XVII (1789 – Revolução Francesa). O período histórico posterior ao século XVIII é chamado de Idade Contemporânea.

⁴⁶ Do ponto de vista da filosofia política os dois volumes da obra *Os clássicos da política* da Editora Ática, organizados por Francisco C. Welffort dão uma boa introdução aos principais autores e seus sistemas. Do ponto de vista das ciências da natureza a obra *A ciência como atividade humana* das Editoras JZE & EDUSP de G.F. Kneller e, de Filippo Selvaggi a obra *Filosofia do mundo. Cosmologia filosófica* da Editora Loyola destacam um importante espaço para as perspectivas da modernidade. Para a construção da epistemologia da modernidade, além das obras clássicas de R. Descartes (*O Discurso do método e Meditações*) e Immanuel Kant (*Crítica da razão pura, Crítica da razão prática, Crítica do juízo e Fundamentação da metafísica dos costumes*), autores como E. Morin e F. Capra dedicam parte de suas obras à compreensão e crítica da epistemologia da modernidade. Deste último vale a pena destacar a obra de divulgação *Ponto de mutação* publicada pela editora Cultrix, onde o autor faz uma abrangente leitura da influência da modernidade sobre um conjunto de saberes ligados às principais ciências.

com relação aos pensadores pós-modernos⁴⁷. Ou seja, é contra certa concepção de razão, da imagem de sujeito que dela deriva e da idéia de progresso e de história que se contrapõe uma outra perspectiva acerca da realidade.

Antes, porém, de aprofundar essa mudança epistemológica, é necessário ainda apontar para mais um passo do processo de indicação do lugar que assumimos como nosso, a partir do qual olhamos toda essa problemática. Este próximo elemento que compõe nosso lugar de observação está relacionado à própria dinâmica do conhecimento. Michel Maffesoli chama a atenção para o ponto de que pensar a noção de pós-modernidade exige que se re-pense o ato de conhecer na perspectiva do envolvimento daquele que conhece. Neste sentido ele verifica que a palavra conhecer, em sua origem latina é *cognoscere*, e está relacionada à idéia de *cum nascere* – nascer com⁴⁸.

Conhecer como com-nascer, implica em que o ato de conhecimento está relacionado à relação contínua, portanto sempre aberta, que passa a compor desde dentro toda a dinâmica do conhecimento, a qual deixa de ser somente uma atividade da razão instrumental para ser um conascimento onde o pesquisador também está envolvido. Isso coloca duas questões na cena dos saberes e das ciências: as categorias deixam de ser “eternas”, por isso mesmo carentes de revisão⁴⁹ e, o princípio da complexidade passa a ser exigido pelo processo de conhecimento, já que o conhecer como conascimento depende sempre do seio onde o processo é gestado. O local passa a ter importância decisiva.

⁴⁷ Para Jean François Lyotard a pós-modernidade surge como superação das narrativas universais e totalizantes que as ciências geraram ao longo da modernidade (*A condição pós-moderna*). Para Gianni Vattimo a pós-modernidade surgiu exatamente quando se perdeu a crença na linearidade na história do progresso (*O fim da Modernidade e Sociedade transparente*). Já Zigmunt Baumann, que utiliza a expressão *modernidade líquida* elege questões como: emancipação, individualidade, tempo/espço, trabalho e comunidade para evidenciar as descontinuidades entre moderno e pós-moderno (*Modernidade líquida e O mal-estar da pós-modernidade*). Michel Maffesoli destaca a questão da ideologia. Ele trabalha a partir da questão do presentismo, o retorno ao local, e a questão da imagem como fundamentais na constituição do sujeito (*Notas sobre a pós-modernidade. O lugar faz o elo. O tempo das tribos. O ritmo da vida*).

⁴⁸ Cf. MAFFESOLI, Michel. *Notas sobre a pós-modernidade. O lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

⁴⁹ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Op. Cit. p.11.

Uma vez tendo sobrevoado rapidamente o problema conceitual complexo e movediço da pós-modernidade, queremos evidenciar de forma mais aprofundada a perspectiva acerca da pós-modernidade a partir de um autor que assumimos como principal teórico no desenvolvimento da dimensão filosófica de nossa tese.

2.2.2.

Contribuições do pensamento de Gianni Vattimo ao conceito de pós-modernidade. Uma primeira aproximação⁵⁰

Derrubada a idéia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades "locais" - minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes⁵¹.

Gianni Vattimo, em consonância com Jean François Lyotard⁵², está convencido de que a modernidade chegou ao seu fim⁵³, e esse fim se justifica, em primeiro lugar, a partir daquilo que ele chama de "*fim da história*", que vem a significar o fim do conceito moderno de uma história unificada e em progresso contínuo.

Com o passar dos séculos, tornar-se-á cada vez mais evidente que o culto do novo e do original na arte se liga em uma perspectiva mais geral que, como sucede na época do Iluminismo, considera a história humana como um progressivo processo de emancipação, como a cada vez mais perfeita realização do homem ideal (...). se a história tem esse sentido progressivo, é evidente que terá mais valor aquilo que é mais “avançado” em termos de conclusão, aquilo que está mais perto do final do processo. No entanto, a

⁵⁰ Esta primeira aproximação à filosofia de Gianni Vattimo cumpre o papel de colocar algumas categorias do seu pensamento no âmbito de nossa discussão sobre pós-modernidade apresentada até aqui.

⁵¹ VATTIMO, Gianni. *La Società Transparente*. Turin: Garzanti Editore, 1989. Trabalharemos com a tradução para o português de Portugal de Hossein Shooja e Isabel Santos: *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'água, 1992. p. 14.

⁵² Um dos primeiros filósofos a discutir a pós-modernidade. Importante nesse sentido é sua obra *La condition postmoderne*.

⁵³ Segundo observa Ināki Urbanibia há uma divergência quanto ao marco inicial da pós-modernidade para Vattimo e Lyotard. Para o primeiro a pós-modernidade se inicia no pensamento de Nietzsche (ao menos em seus contornos principais), já para o segundo, a pós-modernidade tem sua gênese na segunda guerra mundial. De certa forma o que diferencia a análise dos dois pensadores acerca das raízes do pós-moderno é o fator originante de tal fenômeno cultural: para Vattimo é a filosofia – sobretudo a crítica à metafísica –, para Lyotard é a política e suas incidências na economia. Cf. URBANIBIA, Ināki. *O narrativo na pós-modernidade*. In VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p.49-50.

condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica, é que se possa vê-la como um processo unitário. Só se existe a história é que se pode falar de progresso. Pois bem, a modernidade, na hipótese que proponho, termina quando – por muitas razões – já não parece possível falar de história como qualquer coisa unitário⁵⁴.

G. Vattimo identifica a emergência da “sociedade de comunicação” generalizada⁵⁵ como um dos mais fortes elementos da visibilização do fim de um conceito de história unificada e progressiva próprio da modernidade. Ele propõe aquilo que identificou como “sociedade transparente⁵⁶” para identificar este momento. Como ele mesmo afirma:

Como se terá observado, a expressão “sociedade transparente” é aqui introduzida em termos interrogativos. O que pretendo afirmar é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, mais consciente de si, mais “iluminada”, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica; e por fim, c) que é precisamente neste relativo “caos” que residem as nossas esperanças de emancipação⁵⁷.

Essa emancipação possibilitada pela pluralização de acessos ao mundo plural das tradições, evidencia a multiplicidade com que a história pode ser abordada, denunciando toda tentativa universalista e totalizadora própria da tendência metafísica característica da modernidade. G. Vattimo considera que as “grandes histórias⁵⁸”, que legitimavam os discursos universais da modernidade e que sustentavam uma mentalidade “metafísica” e “fundacional” começaram a sucumbir diante da sociedade de comunicação. “Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje em dia de telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles

⁵⁴ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p.8.

⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *Posmodernidad: una sociedad transparente?* p 9. In Gianni Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

⁵⁶ Gianni Vattimo expõe sua tese sobre a sociedade transparente em seu livro *La Societá Transparente de 1989*. Obra que estamos utilizando a partir de sua tradução para o português de Portugal com o título *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’água, 1992. Também na obra coletiva organizada por Vattimo *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. Nosso autor trabalha esse tema num capítulo intitulado *Posmodernidad: una sociedad transparente?* p.9-19.

⁵⁷ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p. 10.

⁵⁸ LYOTARD, Jean François. *La condition postmoderne*. Paris, Editions Minuit. Utilizaremos a terceira edição da tradução desta obra para o português de Portugal feita por José Navarro: LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva Publicações. 2003.

que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como grandes narrativas⁵⁹”.

Essa dissolução de grandes narrativas legitimadoras tem para G. Vattimo um evento originante: a des-fundamentalização⁶⁰ da realidade anunciada na “morte de Deus” proclamada por Friedrich Nietzsche⁶¹. Para G. Vattimo na passagem do moderno ao pós-moderno, há uma mudança de epistemologia: do “pensamento forte” para um “pensamento fraco⁶²”. Por pensamento forte (ou metafísico) G. Vattimo entende um procedimento político-cognitivo que fala em nome da verdade, e de toda a unidade, ou seja, de um tipo de pensamento ilusório criado para proporcionar “alicerces” para um conhecimento que queira se afirmar como absoluto. Sua característica mais forte consiste na “força que

⁵⁹ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente* p. 11.

⁶⁰ Para Vattimo a “morte de Deus” proclamada por Nietzsche tem um efeito destruidor dos fundamentos que sustentam a razão moderna e, com ela, também a ciência, a moral, a política e a religião. Vattimo compreende a “morte de Deus” não como um “deicídio”, mas como a superação de uma epistemologia sobre a qual se construiu toda a modernidade. Neste sentido ele afirma:

Esta é a razão pela qual, segundo Nietzsche, foram os fiéis que mataram Deus. Todavia, muito mais do que neste sentido literal, tal afirmação deve ser interpretada com base no fato de que foi a atenuação generalizada do peso que se impunha sobre a condição humana – determinada pela racionalização da existência que, em origem, havia sido relacionada à crença em Deus – a tornar inútil e obsoleta a “hipótese extrema” de um ser Supremo, fundamento e finalidade última do futuro do mundo. VATTIMO, Gianni. *Dopo la cristianità*. Milão: Garzanti Editore, 2002. Utilizaremos a tradução para o português feita por Cynthia Marques e publicada pela Editora Record com o título *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.21.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. No aforisma 125 desta obra de Nietzsche ele - considerado por Vattimo um “profeta” da pós-modernidade - afirma: “Para onde foi Deus?, gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” p.147.

⁶² Pensamento fraco é a tradução do conceito proposto por Gianni Vattimo que em italiano é apresentado como *pensiero debole*. Sobre a correta tradução desta expressão há um debate. Alguns a traduzem por “pensamento débil” ou “pensamento frágil”, outros, por “pensamento fraco”. Julgamos mais adequada a tradução da expressão *pensiero debole* por “pensamento fraco”, acompanhando assim Rossano Pecoraro que afirma: “Nesse sentido deve ser assinalado, à guisa de paradigmático exemplo, o equívoco no qual tem caído muitos dos tradutores e dos comentaristas (tanto portugueses quanto brasileiros) ao traduzirem *pensiero debole* pelas expressões “pensamento débil” ou “pensamento frágil”. PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola. 2005. p. 10. Porém, mesmo concordando com a tradução “pensamento fraco”, utilizaremos todas as vezes que não estivermos fazendo citações diretas de outros autores, a expressão como originalmente é proposta por Vattimo: *pensiero debole*.

este sempre tem reivindicado para si em virtude de sua privilegiada capacidade de ascender ao ser como fundamento⁶³”.

Por pensamento fraco⁶⁴ (ou pós-metafísico) – doravante identificado como *pensiero debole* – ele entende um tipo de pensamento que significa tanto uma idéia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, mas, sobretudo, uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica⁶⁵. Delineando os contornos do *pensiero debole* G. Vattimo afirma⁶⁶:

⁶³ VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo (eds). *Il Pensiero Debole*. Milano: Giacomino Feltrinelli Editore, 1995. Utilizaremos a tradução feita para o espanhol feita por Luis de Santiago, *El pensamiento débil*. 5 ed. Madrid: Ediciones Cátedra. 2006. p. 14-15.

⁶⁴ Do ponto de vista teológico Ghislain Lafont faz uma importante observação sobre o pensamento fraco, que ele identifica como “palavra fraca”. Numa nota explicativa sobre a mudança que ocorre nos limites da modernidade entre razão e relação, Lafont afirma:

Penso ser útil definirmos o uso da palavra “fraca”. Quando falei anteriormente a respeito do surgimento da “modernidade” na Idade Média, ressaltai que ela determinava o surgimento de uma “antropologia forte”. A força do *homo modernus*, em oposição ao *homo hierarchicus*, vem em grande parte de encontrar em sua razão e em sua potência as normas e o poder de sua ação. Dentro de sua fé e submissão à Revelação divina, ele desenvolve uma autonomia real. Contudo, com o surgimento da razão matemática e de sua amplificação metamatemática (em detrimento de uma epistemologia baseada no conhecimento sensível), o homem forte aspirou a uma razão forte a ponto de o real corresponder às suas construções ponto por ponto: a objetividade seria “forte” se os julgamentos da razão recobrissem exatamente a realidade, sem nenhuma discrepância. Viu-se pouco a pouco que a objetividade forte era uma ilusão e que, para funcionar em verdade, a razão deve considerar aquilo que ela não pode explicar por si só e contar com o fato de que sua percepção do real tem influência sobre ele. Nisto, a objetividade torna-se “fraca” ou, digamos modestamente, “humana”, o que não significa que não exista mais objetividade. No fundo, em toda essa discussão, talvez se esteja descobrindo e amplificando o velho adágio escolástico: *omne quod recipitur ad nodum recipientis recipitur* [tudo que é contido, é contido na forma do contenedor]. LAFONT, Ghislain. *História teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000. p.256.

⁶⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milão: Garzanti Editore, 1996. Utilizaremos a tradução para o português de Portugal feita por Elsa Castro Neves, *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Editora Relógia D’água, 1998. P.25.

⁶⁶ Embora concordando com a categoria *pensiero debole* proposta por Vattimo cumpre citar que sobre ela não paira unanimidade, nem mesmo entre os filósofos que se colocam na mesma sensibilidade pós-moderna. Um exemplo dessa discordância é o filósofo José Maria Mardones. Num capítulo do livro *En torno a la posmodernidad*, organizado pelo próprio Vattimo, Mardones estabelece um diálogo crítico com o filósofo turinês. Buscando compreender o sentido do *pensiero debole* ele afirma:

A reivindicação de um “sujeito fraco” é para Vattimo um termo correlativo a carência de fundamento do pensamento. Um pretendido pensamento forte, que crê saber objetivamente o que é a realidade, que busca um fundamento para suas afirmações, é uma consciência forte, estável, indubitável. O sujeito forte é correlativo ao pensamento da objetividade (...) porque o “sujeito do objeto”, ao pensamento objetivador cabe um afã de poderio. O sujeito é senhor do objeto. MARDONES, José

A expressão “pensamento débil” constitui, sem nenhuma dúvida, uma metáfora e um certo paradoxo. Porém em nenhum caso poderá transformar-se na sigla emblemática de uma nova filosofia. Se trata de um maneira de falar provisória, e inclusive, talvez, contraditória, porém que assinala um caminho, uma direção possível: uma “lanterna” que se separa do que segue a razão-domínio – traduzida e camuflada de mil modos diversos – , porém sabendo que ao mesmo tempo que um adeus definitivo a essa razão é absolutamente impossível⁶⁷.

Juntamente com Friedrich Nietzsche, G. Vattimo dialoga também com Martin Heidegger no sentido de construir sua tese da des-fundamentalização da realidade e de sua conseqüente noção da razão que é o *pensiero debole*. De Heidegger G. Vattimo toma a categoria de “fim da metafísica⁶⁸”. Sobre a importância dessa categoria para a filosofia pós-moderna G.Vattimo afirma:

O evento do “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é “*überwunden*”, superado colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento

Maria. *El neo-conservadorismo de los posmodernos*. IN VATTIMO, Gianni y otros. *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003. p.25.

Após breve análise do pensamento de Vattimo Mardones ainda afirma que: “Não há nada de estranho na reação pós-moderna. Para acabar com esta tirania objetivante, que ameaça coisificar tudo o que toca, há que abandonar o pensamento da objetividade e o fundamento, o pensamento das consciências e dos sujeitos fortes” Ibidem p.26.

O problema aparece, segundo Mardones e sua interpretação do pensamento Vattimiano, quando se afirma a necessidade de abandonar o pensamento crítico. Conforme ele mesmo afirma:

Porém para ele (Vattimo) é preciso abandonar o pensamento crítico, viver até o fundo a experiência da necessidade do erro, viver o “incerto erro”, o “vagabundeio incerto” (...) apesar da mudança de atitude que nos propõe Vattimo para captar o novo evento que se anuncia, me parece ambígua quando não muito perigosa a estratégia do enfraquecimento do sujeito (...) A esperança de chegar a uma “estetização geral da vida” como alternativa ao fundacionalismo predominante na sociedade e no pensamento atuais, pode se transformar na construção de um sujeito tão fraco e fatigado para a rememoração das ambigüidades e barbáries da história , que nos abandone à invasão do que há. Ibidem.

Certamente a crítica de Mardones ao caráter pouco crítico da categoria Vattimiana do *pensiero debole* é coerente à sua própria visão sobre a inserção da filosofia na sensibilidade pós-moderna (que Mardones opta por fazer a partir do pensamento de Jürgen Habermas, ver páginas 32-39). Porém, sua crítica não traduz necessariamente o que acentuamos no *pensiero debole* de G. Vattimo. Para nós interessa, sobretudo, o enfraquecimento do conceito de razão (e sua categorização de sujeito em oposição a um objeto) moderna que a proposição de G. Vattimo possibilita.

⁶⁷ VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo. *El pensamiento débil*. p. 16.

⁶⁸ Gianni Vattimo trabalha o pensamento de Martin Heidegger em algumas de suas principais obras: *La fine della modernità*. Milão: Garzanti Editore, 1985. *Dopo la cristianità*. Milão: Garzanti Editore, 2002. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1971.

deveria conhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. Esta é uma crença que se esgota no momento em que se revela insustentável, e isto é o que acontece, falando em termos muito sumários e provocativos, com o surgimento do existencialismo do século XX⁶⁹.

Do existencialismo heideggeriano vem o conceito diretamente ligado às teses da des-fundamentalização da realidade e do *pensiero debole*, a saber: a eventualidade do ser. “O mundo é um conjunto de instrumentos que se dá, e se torna utilizável para nós, através da linguagem, a ‘morada do ser’⁷⁰”. O ser não se dá como realidade estática, como um sempre dado. Antes, ele é à medida que se realiza na eventualidade da história por mediação da linguagem. G.Vattimo identifica esse “esquecimento do ser em benefício do ente” realizado no pensamento heideggeriano como resultado do esforço de ultrapassamento da metafísica⁷¹. Ele ainda afirma que “o único modo não-metafísico, não objetivante, de se pensar o ser é, na opinião de Heidegger, aquele que o concebe não como estrutura objetivamente colocada perante os olhos da mente, e sim como evento, como acontecimento⁷²”.

Esta passagem do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento⁷³, estabelece novos contornos epistemológicos para a compreensão da racionalidade, sobretudo de como se apresentou esta racionalidade na modernidade, ou seja, acerca da razão instrumental. G.Vattimo é claro quando insiste em afirmar que hoje – a partir do pensamento de Nietzsche e Heidegger – “Ao dizer o ‘ser’, o distinguimos dos entes só quando o concebemos como acontecer histórico-cultural, como o estabelecer-se e o transformar-se daqueles horizontes nos que, sucessivamente, os entes se tornam acessíveis ao homem e o homem a si mesmo⁷⁴”.

⁶⁹ VATTIMO, Gianni . *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.22.

⁷⁰ PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio & Edições Loyola. 2005. p. 19.

⁷¹ Cf. VATTIMO, Gianni . *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. P.23.

⁷² *Ibid.*, p.31.

⁷³ *Ibid.*, p.33.

⁷⁴ VATTIMO, Gianni. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. In. VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo *El pensamiento débil*. p. 28.

Para uma nova concepção da racionalidade fica colocado o irreduzível contorno pós-moderno estabelecido nos seguintes termos: “O mundo se experimenta dentro de horizontes constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagens, de mensagens provenientes do passado, de outros indivíduos (os outros junto a nós, como as outras culturas)”⁷⁵.

Valendo-se do pensamento desses dois filósofos - Nietzsche e Heidegger⁷⁶ - G. Vattimo propõe novas condições da racionalidade na experiência pós-moderna. A modernidade, que no seu entender se caracterizava pelo fato de estar dominada pela idéia da história do pensamento como ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na re-apropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, sucumbiu sobre os seus próprios fundamentos, não por ataques externos, mas por sua própria falência. É exatamente a ruína desses fundamentos que tomaremos como tema a seguir, para um maior aprofundamento naquilo que estamos propondo como ampliação do conceito de racionalidade.

2.2.3.

Percurso teórico de uma difícil categoria. Ou como se realiza o conceito pós-moderno de racionalidade

Neste tópico queremos nos focar na transição que a concepção de racionalidade sofreu na virada da modernidade para a pós-modernidade. Para tanto nos deteremos em primeiro lugar na compreensão da racionalidade no escopo da modernidade⁷⁷ a partir do pensamento de René Descartes⁷⁸ e, logo a seguir

⁷⁵ Ibid., p. 28-29.

⁷⁶ A propósito da afirmação de serem Nietzsche e Heidegger as maiores influências para a filosofia pós-moderna, G. Vattimo escreveu uma de suas mais importantes obras: *La fine della modernità*. Milão: Garzanti Editore, 1985. Utilizaremos a tradução para o português feita por Eduardo Brandão, *O fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁷⁷ Para entendermos a concepção de racionalidade distintiva da modernidade, nos deteremos no pensamento de René Descartes. Estamos conscientes de que esse não é o único autor a delinear essa temática, porém, é, sem dúvida, a primeira e mais influenciadora expressão da racionalidade moderna. Nisto concordamos com Wolfhart Pannenberg quando afirma:

Descartes constitui-se no vulto fundante mais importante no início da filosofia moderna, porque ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dele já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de partida para um

verificaremos a reação pós-moderna a esta concepção. Reação que consideramos como sendo uma ampliação no conceito de racionalidade (razão instrumental) valorizado na modernidade.

A modernidade se distingue, sobretudo, por uma nova relação entre o homem e a realidade que o circunda. Surge uma nova epistemologia redefinindo radicalmente a dinâmica do conhecimento: estabelece-se um novo paradigma⁷⁹ nas relações cognitivas. Diferentemente da metafísica clássica⁸⁰, na modernidade é desenvolvido um novo sistema metafísico que fundamentará a filosofia, as ciências e também a teologia. Como propõe Marilena Chauí⁸¹ podemos, de modo resumido, apontar os seguintes traços característicos dessa nova metafísica:

- afirmação da incompatibilidade entre fé e razão, acarretando a separação de ambas, de sorte que a religião e a Filosofia possam seguir caminhos próprios.

desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece sobretudo como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 134.

Citando Max Frischeisenköhler e Willi Moog Pannenberg continua: “A filosofia natural de Descartes, orientada no ideal da descrição matemática da natureza, estava baseada (...) na consciência da soberania do ato constitutivo de pensar. O sujeito pensante constrói por si mesmo, em liberdade e a partir de sua própria riqueza, o novo sistema cultural (...) a partir do eu conquistamos o mundo”. Ibidem.

⁷⁸ René Descartes, nasceu em 1596 em La Haye, morreu a 9 de fevereiro de 1650. Entre suas obras destacaremos duas que dizem respeito à temática que nos propomos tratar: *Discurso do Método* (1637) e, *Meditações* (1641). Utilizaremos o texto em português traduzido pela Editora Bertrand Brasil posteriormente publicado pela Editora Nova Cultural na coleção Os Pensadores.

⁷⁹ Utilizamos o conceito de “paradigma” em perspectiva técnica, tal qual o utiliza Thomas Kuhn em sua obra *The Structure of Scientific Revolutions* (traduzida para o português com o título *A estrutura das revoluções científicas*. 9 ed São Paulo: Editora Perspectiva, 2006).

⁸⁰ Metafísica clássica é o sistema filosófico (de ampla incidência sobre a epistemologia) desenvolvido a partir da filosofia grega, sobretudo por Platão e Aristóteles – havendo uma distinção entre a proposição acerca da metafísica nos sistemas desses dois filósofos –, chamada por este de filosofia primeira. Esse sistema filosófico teve enorme influência sobre o pensamento cristão já a partir do final do primeiro século de nossa era. Dessa forma estendemos o conceito de metafísica clássica também às escolas platônico-agostiniana e, aristotélico-tomista. Para aprofundar esta temática ver: ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno. Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Editora Vida, 2007. Nesta obra o autor dedica grande espaço para a análise tanto do desenvolvimento da metafísica no pensamento grego, quanto de sua incidência sobre o pensamento cristão.

⁸¹ Cf. CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. P. 227-230.

- redefinição do conceito de ser ou substância. Em lugar de considerar que existem inumeráveis tipos de seres ou substâncias, afirma-se que existem três e apenas três seres ou substâncias: a substância infinita (Deus), a substância pensante (alma) e a substância extensa (corpo).
- redefinição do conceito de causa ou causalidade. Causa é aquilo que produz um efeito. O efeito pode ser produzido por uma ação anterior ou por uma finalidade posterior. Causa eficiente é aquela na qual uma ação anterior determina como conseqüência necessária a produção de um efeito. Causa final é aquela que determina, para os seres pensantes, a realização ou não-realização de uma ação.
- a metafísica de campos do conhecimento que lidam com realidades semelhantes a ela: a teologia é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância infinita; a psicologia racional é um conhecimento diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância pensante; a cosmologia é diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância extensa.

A substância infinita é a idéia racional de um fundamento ou princípio absoluto que produz a essência e a existência de tudo o que existe. A substância pensante é a idéia racional de uma faculdade intelectual e volitiva que produz pensamentos e ações segundo normas, regras e métodos estabelecidos por ela mesma enquanto poder de conhecimento – é a consciência como faculdade de reflexão e de representação da realidade por meio de idéias verdadeiras. A substância extensa é a idéia racional de uma realidade físico-geométrica que produz os corpos como figuras e formas dotadas de massa, volume e movimento – é a Natureza como sistema de leis necessárias definidas pela mecânica e pela matemática⁸².

- o ponto de partida da metafísica é a teoria do conhecimento, isto é, a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade, de modo que uma coisa ou um ente só é considerado real se a razão humana puder conhecê-lo, isto é, se puder ser objeto de uma idéia verdadeira estabelecida rigorosa e metodicamente pelo intelecto

⁸² CHAÚÍ, Marilena. Op Cit. p. 229.

humano. Assim, a metafísica não começa com a pergunta: “O que é realidade?”, mas com a questão: “Podemos conhecer a realidade?⁸³”.

Deus, homem e Natureza são os objetos da metafísica. Infinito, finito, causa eficiente e causa final são os primeiros princípios de que se ocupa a metafísica. Idéias verdadeiras produzidas pelo intelecto humano, com as quais o sujeito do conhecimento representa e conhece a realidade, são os fundamentos da metafísica como ciência verdadeira ou como Primeira Filosofia⁸⁴.

Basicamente essa nova fundamentação da metafísica foi feita por René Descartes⁸⁵. Nela, como já mencionamos⁸⁶, está o princípio do racionalismo moderno. Isto podemos facilmente observar no segundo livro do *Discurso do Método*, quando ele discute os preceitos necessários para a verificação da verdade das coisas. Ele afirma: “achei que me seriam suficientes quatro preceitos, uma vez que eu tomasse a firme e inalterável resolução de não deixar uma só vez de observá-los⁸⁷”. Esses quatro preceitos servem, portanto, de regras para o desenvolvimento dos procedimentos científico-rationais. Eles constituem propriamente um método.

Descartes quis estabelecer um método universal, inspirado no rigor matemático e em suas "longas cadeias de razão". Para isso ele percorreu as seguintes regras:

A primeira regra é a **evidência**: nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não reconhecesse claramente como tal⁸⁸. Em outras palavras, evitar toda

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Cf. JOLIVT, Regis. *Tratado de Filosofia III. Metafísica*. Rio de Janeiro: Agir, 1965. p. 210-225.

⁸⁵ Uma boa introdução ao pensamento de Descartes – de modo especial à questão de sua epistemologia e metafísica – foi feita por José Américo Motta Pessanha na Introdução ao volume sobre Descartes (p. 5-30) da coleção *Os Pensadores*, da Editora Nova Cultural.

⁸⁶ Ver nota 46.

⁸⁷ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.p.49.

⁸⁸ Ibid.

"precipitação e toda prevenção⁸⁹" (preconceitos) e só ter por verdadeiro o que for claro e distinto, isto é, o que "eu não tivesse motivo algum de duvidar⁹⁰".

A segunda, é a regra da **análise**: "repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quantas forem possíveis⁹¹".

A terceira, é a regra da **síntese**: "conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para, aos poucos, ascender, como que por meio de degraus, aos mais complexos⁹²".

A última é a da **comprovação**: "efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões gerais nas quais tivesse a certeza de nada omitir⁹³".

No *Discurso sobre o Método*, Descartes pensou sobretudo na ciência. Porém, seu pensamento exerceu enorme influência sobre toda a compreensão acerca da realidade discursiva resultante das pesquisas, inclusive a exercida pela teologia. Para bem compreender seu pensamento, sobretudo sua epistemologia metafísica, é necessário ler junto com o *Discurso do Método*, também as *Meditações*⁹⁴.

Descartes inicia seu itinerário espiritual com a dúvida⁹⁵. Ele duvida voluntária e sistematicamente de tudo, no intuito de encontrar algo inequívoco a que se pudesse apegar no processo de conhecimento da verdade. Ele afirma:

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., p. 49-50.

⁹⁴ DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural, 2000.

⁹⁵ Com relação à obra *Meditações*, Wolfhart Pannenberg dá uma ênfase distinta da que aqui pretendemos. Pannenberg prefere olhar essa obra não na perspectiva da afirmação da superioridade da razão frente à corporeidade, mas na afirmação de uma metafísica teocêntrica. Ele afirma:

As *Meditações* constituem um tratado metafísico teocêntrico (...) que, já pelo seu título, visa a tratar primordialmente da existência de Deus e da imortalidade da alma. O famoso *ego cogito, ergo sum* da segunda meditação representa apenas um passo no caminho da fundamentação da idéia de Deus a partir da intuição do infinito, que, segundo a terceira meditação, constitui o fundamento transcendental do ego. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.135.

Por desejar então dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário (contrário em relação aos costumes e tradições), e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável⁹⁶.

Duvidar de todos os elementos que compõe a vida ordinária, sobretudo dos sentidos, uma vez que, para Descartes, eles freqüentemente nos enganam, era uma condição primária para alcançar a capacidade de conhecer a verdade. Ele reflete bem esse estado de “inimizade” com o ordinário quando afirma: “nunca tenho certeza de estar sonhando ou de estar desperto!”⁹⁷.

Dando o salto da dúvida à possibilidade do conhecimento, Descartes chega à conclusão de que existe uma coisa da qual não pode duvidar. Ele diz: “Mesmo que tudo o que penso seja falso, resta a certeza de que eu penso”⁹⁸.

Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo em que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar essa verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava⁹⁹.

Desta forma Descartes trata o *eu penso* não como um objeto do processo de conhecimento, mas como constitutivo do próprio ser. Eu penso, logo sou. Ou em perspectiva inversa: Eu sou à medida que penso. Pensar é mais do que simplesmente conhecer algo, é ser alguém! O *cogito ergo sum* de cartesiano, portanto, não é simplesmente o ato de nascimento do que, em filosofia, chamamos de idealismo¹⁰⁰ mas a descoberta do domínio ontológico. Os objetos que são as evidências matemáticas remetem a este ser que é meu pensamento.

Compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem

A abordagem de Pannenberg corresponde ao seu posicionamento positivo diante da modernidade. Isso não significa necessariamente uma contradição de percepções, mas uma diferença de lugares de observação, ou de pontos de partida. Para uma compreensão mais abrangente da posição de Pannenberg ver páginas 134-146 da obra supracitada.

⁹⁶ DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 61.

⁹⁷ DESCARTES, René. *Meditações*. P. 269.

⁹⁸ DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ O sujeito pensante e suas idéias como o fundamento de todo conhecimento.

depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que esta nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é¹⁰¹.

Nesse nível, entretanto, Descartes é solipsista. Ele só tem certeza de seu ser, isto é, de seu ser pensante pois, “sempre duvido desse objeto que é meu corpo”; quanto a alma, diz Descartes, “é mais fácil de ser conhecida que o corpo”¹⁰². Ele é também dualista¹⁰³ como podemos observar em suas próprias palavras:

E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele¹⁰⁴.

A distinção que Descartes faz entre **possuir** um corpo e **ser** uma alma (razão, *res cogitans*) constitui a base para a afirmação de uma racionalidade estreita, que se consuma em certa dimensão da existência (alma/razão - *res cogitans*) que pode prescindir sem nenhuma hesitação de outras dimensões (corpóreo-afetivas – *res extensa*). Essa visão dualista reifica a razão em detrimento da corporeidade e de seus sentidos. “Muitas experiências anularam, paulatinamente, todo crédito que eu dera aos sentidos (...) encontrei equívocos baseados nos juízos exteriores. E não apenas nos exteriores, mas também nos interiores¹⁰⁵”. Neste sentido Descartes pôde reduzir o corpo à figura de uma máquina.

E como um relógio constituído de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente o desejo do artífice; da

¹⁰¹ DESCARTES, René. *Discurso do método*. p. 62.

¹⁰² DESCARTES, René. *Meditações*. P. 273

¹⁰³ Wolfhart Pannenberg refletindo sobre esse dado do sistema cartesiano afirma:

O dualismo das duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, tornou inevitável a pergunta sobre como se deve imaginar a cooperação entre as duas, já que, segundo Descartes, uma influência direta de uma sobre a outra dificilmente pode ser imaginada, embora, por outro lado, “a nossa alma é composta de tal modo que meros movimentos corporais no interior do corpo que lhe cabe a impelem para determinadas concepções (Princípios IV, 197). PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.142-143.

¹⁰⁴ DESCARTES, René. *Meditações*. p.320.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.318.

mesma forma também, se considero o corpo do homem uma máquina de tal maneira construída e constituída de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não existisse nele espírito algum, não deixaria de se mover de todas as maneiras que faz agora, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas apenas pela disposição dos órgãos¹⁰⁶.

A visão de superioridade da alma pensante (*res cogitans*) frente ao corpo destituído da sacra dignidade conferida pela razão (*res extensa*) fica patente a partir da imagem do relógio como máquina que ele usa para falar do corpo humano. Essa superioridade pode ser ainda melhor vista a partir da seguinte afirmação de Descartes:

Mas acontece exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas, já que não exista uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços com o meu pensamento, que meu espírito não divida com facilidade em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso seria suficiente para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é completamente diferente do corpo, se já não tivesse aprendido em outros lugares¹⁰⁷.

Refletindo sobre o pensamento de Descartes e sua influência na teologia, mais propriamente na teologia da criação, ou seja, nas relações entre o criador e suas criaturas e, entre elas umas com as outras, Jürgem Moltmann chama atenção para os fundamentos do domínio do homem sobre a natureza, apontando como motivo fundamental a exclusividade do papel de sujeito que este homem assume a partir de sua capacidade racional. “Descartes entende a alma não mais como uma substância superior, mas como o verdadeiro *sujeito* no corpo humano, como no mundo das coisas¹⁰⁸”. Dizer que há um sujeito no corpo humano é conferir a esse corpo a condição reduzida de objeto. O corpo, como as demais coisas não pensantes, entra na esfera do objetivável.

Exatamente neste sentido Moltmann encontra o principal problema do *cogito* cartesiano: “Se o sujeito humano se conscientiza de si próprio através do pensar e não através da percepção física, então o corpo humano, com suas percepções físicas, entra no campo das coisas objetivas, cuja característica fundamental em relação ao sujeito pensante não é nada mais do que a extensão

¹⁰⁶ Ibid., p.328.

¹⁰⁷ Ibidem p.329.

¹⁰⁸ MOLTSMANN, Jürgem. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. São Paulo: Vozes, 1992. p.358.

do corpo¹⁰⁹. No sistema cartesiano o corpo é máquina porque é matéria extensa, não pensante¹¹⁰. Esta relação entre pensante e não pensante estabelece uma relação de domínio da razão sobre o corpo humano e os demais corpos. Na perspectiva da incidência prática desse domínio no campo da teologia Moltmann afirma categoricamente:

A relação do sujeito-espírito não-extensível, pensante com seu objeto-corpo não-pensante, extensível é descrita por Descartes como sendo uma relação unilateral de domínio e de propriedade: *Eu sou* um sujeito pensante e *eu tenho* o meu corpo. O Eu se encontra como mandatário e usuário em relação a seu corpo, como sendo este a sua propriedade¹¹¹.

Essa coisificação do corpo¹¹² fundada sobre o conceito do Eu pensante contruiu uma racionalidade estreita e reducionista que conduziu em boa medida as ciências ao longo da modernidade¹¹³. Esse domínio da razão – que gera a categorização sujeito-objeto para dirigir o processo de conhecimento – sobre as demais expressões humanas produziu uma abordagem instrumental e mecânica sobre o mundo dos fenômenos, que hoje é conhecida como razão instrumental.

Na perspectiva desse modelo de racionalidade – que pode ser identificada como racionalização¹¹⁴ – todas as coisas são objetiváveis, tudo pode ser

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., p. 359.

¹¹² Ibid., p. 360.

¹¹³ Fritjof Capra dedica um amplo espaço em sua obra *O ponto de mutação. A Ciência, a sociedade e a cultura emergente* à análise da influência do cartesianismo na construção de uma filosofia da ciência (p. 49-179). Entre outras coisas ele afirma:

No que se refere ao conhecimento e à percepção, Descartes acreditava que o conhecimento era uma função primária da razão humana, isto é, da alma, tendo lugar independentemente do cérebro. A clareza dos conceitos, que desempenharam um papel tão importante na filosofia e na ciência de Descartes, não podia ser derivada do confuso desempenho dos sentidos, mas era o resultado de uma disposição cognitiva inata. Aprendizagem e experiência propiciavam meramente as ocasiões para a manifestação de idéias inatas. CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação. A Ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 158.

¹¹⁴ Edgar Morin faz uma interessante distinção entre racionalidade e racionalização. Para ele:

A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racioanização é fechada, a racionalidade é aberta. A racionalização nutre-se das mesmas fontes da racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e de ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, racionalizadora. MORIN, Edgar.

dissecado como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas dos proponentes da verdade, que desencantando o mundo, podem manipulá-lo a fim de produzir o desenvolvimento tão alardeado, bem como para dar manutenção ao ideal do progresso¹¹⁵. O resultado prático dessa matriz da racionalidade – racionalização – é ambíguo: se por um lado não se pode negar os avanços da ciência e da técnica e, com ele, a melhoria de vida de enormes porções da população mundial¹¹⁶; por outro, os profundos traços da devastação da natureza, da especialização fragmentadora do conhecimento e da existência humana¹¹⁷ e, a coisificação das relações inter-humanas e inter-criaturas¹¹⁸.

O que a pós-modernidade traz a lume é que a modernidade, que se sustenta sobre as bases da razão autônoma – racionalização – e da idéia do progresso,

Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006. p. 23.

¹¹⁵ Carlos Palácio ao refletir sobre a crise da racionalização típica da pós-modernidade afirma que “a ciência está deixando de ser o paradigma epistemológico para os outros ramos do saber. E, portanto, também para a teologia”. PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 68. Argumentando sobre essa mudança epistemológica Palácio continua:

Nesse desencanto se expressa o esgotamento de um modelo de conhecimento insuficiente em si mesmo e insatisfatório em seus resultados. **Insuficiente** não porque desprovido de importância e validade, mas porque manifesta o estreitamento final na maneira de entender a razão humana, característica da modernidade. **Insatisfatório** porque o homem, qual aprendiz de feiticeiro, não consegue mais controlar as conseqüências do crescente poder que detém em suas mãos. Ibid.

¹¹⁶ Embora não podemos esquecer que a mesma ideologia de desenvolvimento com sua técnica, produziu também um enorme contingente de pobreza e exclusão.

¹¹⁷ Edgar Morin é, sem dúvida, um dos principais autores que denunciam esse traço perverso da racionalização: a fragmentação, ou disciplinarismo. Algumas de suas obras que trabalham essa temática são: *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000. *O paradigma perdido. A natureza humana*. São Paulo: Publicações Europa-América. 1980. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2006. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006.

¹¹⁸ A esse respeito Carlos Palácio faz importante ponderação:

Essa absolutização do sujeito que “conhece” (primazia do lógico sobre o ser), e do “sujeito no mundo” (enclausurado em sua finitude imanente), poderia explicar não pouca das características de uma razão que se tornou cada vez mais formal, unilateral e dominadora. Não só em relação à natureza, mas também no que diz respeito às relações sociais e econômicas. No fundo, a “dominação intelectual” é condição para a “dominação da natureza” pela tecnologia e, finalmente, para a “dominação social”, na qual o outro também é transformado em objeto. PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 70.

está agonizando¹¹⁹. Sua epistemologia construída sobre o hierarquizado princípio do sujeito-objeto encontra-se num esgotamento que vai paulatinamente abrindo espaço para outras epistemologias, mais complexas e inter-subjetivas¹²⁰. Acusando os limites dessa racionalização Edgard Morin, que pensa a racionalidade como devendo ser “aberta por natureza” afirma:

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e o vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade. A afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências¹²¹.

O posicionamento pós-moderno diante da racionalização moderna é uma sabedoria. Ou seja, é uma capacidade de autocrítica – já que a jovialidade da pós-modernidade faz com que seus autores sejam ainda bastante modernos – que assume a necessária tarefa de des-dogmatizar uma epistemologia (que é a nossa mesmo), bem como todos os discursos legitimadores que se encontram pendurados nela. Ainda citando Morin: “Começamos a nos tornar verdadeiramente racionais quando reconhecemos a racionalização até em nossa racionalidade e reconhecemos os próprios mitos, entre os quais o mito de nossa razão todo-poderosa e do progresso garantido¹²²”.

Para melhor expor esse sábio posicionamento da pós-modernidade diante de tal racionalização operada pela modernidade, vamos trabalhar três rejeições à epistemologia racionalizadora da modernidade, e uma afirmação como resposta às rejeições. As rejeições são as seguintes: rejeição da visão dualista do mundo, do fundacionalismo, da totalização e do papel das metanarrativas. A afirmação, que serve como “antídoto” à epistemologia moderna expressa nas

¹¹⁹ Cf. LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998. p.13-34.

¹²⁰ A crise dessa epistemologia construída a partir da objetivação possibilitada pela abordagem metodológica sujeito-objeto tem sido amplamente denunciada pelas ciências e, pela filosofia da ciência de forma mais específica.

¹²¹ MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. 11 ed. São Paulo: Cortes. Brasília: UNESCO, 2006. p. 23.

¹²² *Ibid.*, p. 24.

características supra rejeitadas, é a centralização da relacionalidade como passagem a uma razão aberta¹²³. Essa exposição das rejeições pós-modernas ao ideário da epistemologia moderna nos permitirá fechar a temática da racionalização da racionalidade praticada na modernidade, bem como servirá de articulação para afirmar aquilo que temos chamado de ampliação da razão.

2.2.3.1. Rejeição da visão dualista do mundo

A rejeição pós-moderna à visão dualista do mundo surge a partir da crise da epistemologia construída pela modernidade sobre a objetivação possibilitada pela abordagem metodológica sujeito-objeto. A distinção cartesiana de *res cogitans* e *res extensa* gerou uma densa cosmovisão dualista¹²⁴ que se entranhou, sobretudo, na filosofia e nas ciências.

Os aspectos que geraram essa rejeição foram formados no interior da própria modernidade. Ou seja, a modernidade mesma é que produziu traumas e crises que colocaram tal visão acerca da realidade em cheque. Vitor Westhelle, numa obra coletiva que trata da teologia na perspectiva da pós-modernidade¹²⁵, propõe que a modernidade produziu em seu próprio interior quatro traumas que geraram a pós-modernidade. Os traumas apresentados por V. Westheller são os seguintes: trauma cosmológico, do sujeito, histórico e, de legitimidade.

Sobre o trauma do sujeito, no qual nos deteremos agora, V. Westhelle identifica três pontos fundamentais que narram a ascensão e a queda da visão dualista sujeito-objeto : O *Cogito ergo sum* de Descartes, a revolução biológica de Darwin e, o inconsciente de Freud.

¹²³ Para a temática desse roteiro nos baseamos em BURKHARD, John J. *Apostolicidade ontem e hoje: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 179-227.

¹²⁴ O dualismo cartesiano somou-se ao já simbiotizado dualismo platônico. Este separando mundo da matéria e mundo do espírito, aquele separando mente e matéria. Para um aprofundamento desta temática ver: RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 95-114.

¹²⁵ WESTHELLE, Vitor. *Traumas e opções: Teologia e crise da modernidade*. In MARASCHIN, Jaci & PIRES, Frederico Piper (orgs). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e ciências da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 13-35.

Trata-se agora de reconhecer Deus dentro dos limites mesmo da consciência. É a prova de Descartes que afirma Deus como a possibilidade de pensar uma idéia clara e distinta e, portanto, infinita: *cogito, ergo sum* (...) Este sujeito que se demarca contra o objeto no binarismo fundamental do Ocidente sabe agora que Deus não é o objeto de seu conhecimento como *res extensa*, mas só pode manifestar-se como a própria luz que permite ao sujeito se saber como tal, como sujeito (...) Se o sujeito, sua emergência, salvou Deus da morte cósmica, então o sujeito é Deus. Esta é, por assim dizer, a dupla morte de Deus que agora se afirma como a imagem refletida do Narciso Ocidental que afirma, na verdade, não o *cogito* cartesiano mas: *ego cogito ergo Deus est*. Quer dizer, Deus é a constituição de minha própria subjetividade¹²⁶.

Esse sujeito cartesiano, constituído a partir do princípio da razão, que temporariamente se afirma no horizonte do eclipsamento do Deus *primum mobile*¹²⁷, encontra seu próprio desvanecer nos dois traumas seguintes, intrínsecos ao desenvolvimento da racionalização moderna. Quanto ao primeiro deles – produzido pela teoria da seleção das espécies da Charles Darwin – V. Westhelle afirma:

O trauma da revolução biológica de Darwin que ao estabelecer a origem das espécies retira o ser humano seu caráter único e absoluto ao relativizá-lo biologicamente, ao colocá-lo em uma genealogia que não permite reconhecimento de qualquer origem específica e cuja ascendência perde-se em obscuras e primitivas formas de vida¹²⁸.

Ligado a esse primeiro trauma está o postulado psicanalítico da existência do inconsciente cuja capacidade de intervir na existência não pode ser controlada nem mesmo pela consciência do que sou¹²⁹. “O que sou ou o que virei a ser não pode nem mesmo ser estabelecido pelo que penso ser. Eu não sou o que sou, é

¹²⁶ Ibid., p. 16-17.

¹²⁷ Aqui é importante trabalhar o que Westhelle afirma sobre o trauma cosmológico ele diz: às origens mesmas da modernidade, a Copérnico com sua descentralização do universo, que se tornou o trauma mais comum e familiar à modernidade. Não existe um ponto arquimédico a partir do qual toda a realidade possa ser julgada, examinada e manipulada. Se desaparece esse ponto fixo a partir do qual todo o universo possa ser reduzido a uma ordem primária, problematiza-se então o significado desse universo (...) Com isso entra em crise a prova cosmológica de Deus, a que afirma a existência de uma causa originária não causada (o *primum mobile* de Aristóteles). Isto é o que veio a ser conhecido como a morte de Deus. Não no sentido banal da morte que Deus sofre, mas na morte da afirmação que Deus é. A morte é aqui entendida como clausura de significado, como o evento que encerra a possibilidade de um ente ganhar uma mais-valia de significado; se o significado está exaurido o conceito está morto. WESTHELLE, Vitor. *Traumas e opções: Teologia e crise da modernidade*. In MARASCHIN, Jaci & PIRES, Frederico Piper (orgs). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e ciências da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 15-16.

¹²⁸ Ibid., p. 17.

¹²⁹ Cf. ibid., 17.

a revelação psicanalítica que nos tira da sarça ardente da auto-deificação do sujeito¹³⁰”.

Outro autor que queremos considerar no tocante à rejeição pós-moderna à visão dualista do mundo, sobretudo em sua dimensão epistemológica, é José Maria Mardones. Trabalhando entre outras coisas o tema da epistemologia racionalista da modernidade, J. M. Mardones afirma: “A incerteza epistemológica pode ser considerada uma das conseqüências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, o conhecimento dos limites do conhecimento”¹³¹.

J. M. Mardones identifica essa característica da epistemologia pós-moderna como uma evidência da crise construída pela própria modernidade, que ele divide em duas crises complementares: crise do paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito e crise do pensamento metafísico. Sobre a crise do paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito J. M. Mardones identifica Kant, Marx, Freud e Wittgenstein como seus principais atores¹³². Sobre as características dessa crise ele resume:

Em primeiro lugar, a própria evolução do pensamento questiona o paradigma sujeito-objeto, especialmente a concepção solipsista, abstrata e ideal do pensamento.

Em segundo lugar, aparecem delineamentos que apelam para as chamadas “terceiras categorias” implicadas no pensamento: a sociedade, a linguagem, o corpo, a ação. Elementos desprezados ou esquecidos pela filosofia da consciência e que vão se manifestar como possuidores de relevância e importância enormes para o pensamento.

Em terceiro lugar, vai aparecendo uma razão cada vez mais situada, mais contextualizada e mediada pela linguagem, sempre em vista de uma ação ou solução de problemas.

Finalmente, vai se abrindo um horizonte no qual cada vez é mais difícil imaginar um pensamento capaz de proporcionar idéias definitivas e integradoras. Em outras palavras, estamos às portas do denominado pensamento pós-metafísico¹³³.

¹³⁰ Ibid., p. 18.

¹³¹ MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo. A dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 223.

¹³² Cf. *ibid.*, p. 227-228.

¹³³ *Ibid.*, p. 229.

Sobre a crise do pensamento metafísico J. M. Mardones se refere aos seguintes traços desse pensamento: pensamento *identitário*, aquele que é “referido ao Uno e ao Todo¹³⁴”; pensamento *idealista*, com “relação interna entre pensamento abstrato e o ser das coisas¹³⁵”; *Filosofia da consciência*, voltada para o “sujeito para fugir do condicionamento e obter representações absolutamente seguras dos objetos¹³⁶”; *conceito forte de teoria*, “uma espécie de concepção elitista da teoria, acima da práxis, desvinculada da realidade dos interesses e experiências cotidianos¹³⁷”.

J. M. Mardones sintetiza essa última crise da seguinte maneira:

A crise da metafísica evidencia (...) a passagem da razão abstrata e aistórica para uma razão situada e contextual, assim como de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e de um pensamento fixado em operações teóricas e desvinculado dos contextos práticos para um pensamento que toma consciência crescente do mundo da vida, da ação e da comunicação: afinal, da práxis¹³⁸.

Em suma, a partir do dualismo cartesiano que instaurou uma abordagem à realidade baseada no método sujeito-objeto, criou-se uma profunda e hierárquica separação entre aquilo que foi chamado de *res cogitans* e *res extensa*, a partir daí a razão humana (compreendida metafisicamente tendo sua sede na alma) ficou livre para submeter objetivamente toda a realidade extensiva e não pensante. “Assim, toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito¹³⁹”. Nesse sentido, “a realidade é isto que é mensurável pelo sujeito¹⁴⁰” O “eu” torna-se o “centro e o ponto de partida (...) do conhecimento teórico da realidade¹⁴¹”.

O resultado drástico dessa centralização do “eu” é que “o sujeito moderno se compreende não somente único e original, mas também como individual, ou

¹³⁴ Cf. *ibid.*, p. 230.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 230.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 230.

¹³⁷ Cf. *ibid.*, p. 230.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 232.

¹³⁹ TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 11.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

ainda como solitário¹⁴²”. O ser humano reduzido à sua capacidade de racionalização instrumentaliza sua razão numa dinâmica profundamente dualista, que acaba por se voltar contra ele. Carlos Palácio afirma que essa “razão instrumental pressupõe um modelo de ‘sujeito’ e se apóia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana¹⁴³”. John J. Burkhard sintetiza bem os resultados de tal processo.

Não existe uma unidade subjacente no cosmo ou no ser humano, mas somente duas “coisas” relacionadas de maneira antitética. Essa oposição extrema veio a se associar à realidade empírica, física, objetiva, ou seja, à ciência e, por outra parte, à realidade subjetiva, imaterial, espiritual, vale dizer, à pessoa humana. Cada um possui o seu próprio reino e valor, mas os dois, em última análise, são incapazes de se unir ou se manter em uma relação mútua¹⁴⁴.

O pensamento pós-moderno tem muita dificuldade de conceber tal separação entre a esfera objetiva e subjetiva que compõe a realidade humana¹⁴⁵. Essa dificuldade, no entanto, é muito mais o fruto da observação do século XX, do que de sistemas teóricos pensados aprioristicamente. “A ameaça da aniquilação nuclear e a crise ambiental pela qual estamos passando parecem ser o resultado direto de uma rígida separação do mundo em objetos e sujeitos¹⁴⁶”. A ciência moderna é acusada de ser responsável por esses resultados catastróficos¹⁴⁷. Como reação a ciência pós-moderna “está em busca de uma nova metodologia

¹⁴² Ibid., p. 24.

¹⁴³ PALÁCIO, Carlos. Op. Cit. p. 68.

¹⁴⁴ BURKHARD, John J. *Apostolicidade ontem e hoje: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 184.

¹⁴⁵ Cf. ibid.

¹⁴⁶ Ibid., p. 184.

¹⁴⁷ Fritjof Capra desfecha sérias acusações à ciência moderna, que no seu ideal de progresso e crescimento, produziu um abismo entre homem e natureza (inclusive a própria natureza humana pensada em sua empiria) que gerou uma gigantesca devastação de povos, suas culturas, e o meio onde vivem. No capítulo oitavo (O lado sombrio do crescimento) de sua obra *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*, Capra aprofunda essa sua crítica. Logo no primeiro parágrafo ele afirma:

A visão cartesiana mecanicista do mundo tem exercido uma influência poderosa sobre todas as nossas ciências e, em geral, sobre a forma de pensamento Ocidental. O método de reduzir fenômenos complexos a seus componentes básicos e de procurar os mecanismos através dos quais esses componentes interagem tornou-se tão profundamente enraizados em nossa cultura que tem sido amiúde identificado com o método científico. Pontos de vista, conceitos ou idéias que não se ajustavam à estrutura da ciência clássica não foram levados a sério e, de um modo geral, foram desprezados, quando não ridicularizados. Em consequência dessa avassaladora ênfase dada à ciência reducionista, nossa cultura tornou-se progressivamente fragmentada e desenvolveu uma tecnologia, instituições e estilos de vida profundamente doentios. CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 226.

mais nova e mais adequada ao mundo, situada além do dualismo herdado da modernidade¹⁴⁸”.

É muito propício citarmos nesse momento a nomeação que Michel Maffesoli faz para a inteligência moderna e para a pós-moderna. A primeira é abstrata, e “deriva infalivelmente para o dogmatismo, a intolerância, a escolástica¹⁴⁹”. A segunda é encarnada, é “atenta ao sensível, à criação natural, e se empenha o mais possível em evitar a separação¹⁵⁰”. Ele conclui de forma clara quando afirma: “Ao privilegiar-se este segundo pólo, não se está de modo algum preconizando qualquer abdicação do intelecto, mas, sim, prevenindo contra um estreitamento da faculdade de compreender, evitando tal “pecado da inteligência: aquele que mais separa”¹⁵¹”.

2.2.3.2. Rejeição do fundacionalismo

O fundacionalismo se refere à concepção epistemológica que surgiu durante o iluminismo¹⁵² que buscava estabelecer um discurso certo e universal acerca da realidade¹⁵³. No sentido de obter um conhecimento “objetivo” do universo – universo como objeto – e do mundo da verdade recorreu-se à tese do fundamento único e imutável a partir do qual seria possível deduzir a verdade¹⁵⁴. Como explica Burkhard:

Na forma como se usa hoje, o termo fundacionalismo refere-se a princípios absolutamente irreduzíveis do conhecimento e da ação, cuja verdade se impõe com irrefutável poder de prova. Trata-se de primeiros princípios, porque não se supõe nada que os anteceda, sendo, portanto, inquestionáveis¹⁵⁵.

¹⁴⁸ BURKHARD, John J. Op cit. P. 184.

¹⁴⁹ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 40.

¹⁵⁰ Ibid., p. 41.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Embora estejamos colocando esse marco inicial para o fundacionalismo, posturas epistemológicas semelhantes já poderiam ser encontradas na metafísica grega e, em sua incidência sobre o pensamento cristão primitivo (patrístico). Uma abordagem profunda sobre esse capítulo da epistemologia pode ser encontrada em BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. Nesta obra destaca-se o segundo capítulo: *Observações sobre a presença da metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho* p. 37-62.

¹⁵³ Cf. MACLAREN, Brian. *Uma ortodoxia generosa. A Igreja em tempos de pós-modernidade*. Brasília: Editora Palavra, 2008. p. 17.

¹⁵⁴ Cf. BURKHARD, John J. Op Cit. p.185.

¹⁵⁵ Ibid.,

O papel que a tradição ocupava numa concepção de mundo pré-moderna, foi assumido por princípios fundacionais, absolutos e inquestionáveis¹⁵⁶. No contexto da modernidade isso foi realizado primeiramente na colocação do axioma *cogito ergo sum*. A razão é o fundamento. Mas qual seria o fundamento da razão? Para Wolfhart Pannenberg a idéia do *cogito* como fundamento da verdade deve ser compreendida em chave teológica, já que o fundamento do *cogito* é a própria idéia de Deus¹⁵⁷. Lendo *As Meditações* de Descartes ele se refere a essa relação nos seguintes termos:

As Meditações constituem “um tratado metafísico teocêntrico [...] que, já pelo seu título, visa tratar primordialmente da existência de Deus e da imortalidade da alma. O famoso *ego cogito, ergo sum* da segunda meditação representa apenas um passo no caminho da fundamentação da idéia de Deus a partir da intuição do infinito, que, segundo a terceira meditação, constitui o fundamento transcendental (nos termos de Kant) do ego (...) a introdução da autocerteza do eu pensante, que alude a Agostinho, proporcionou o acesso à idéia de Deus, mas esta, em termos de realidade, é fundamental tanto para a auto-apreensão do eu quanto para o conhecimento das coisas do mundo. Tudo o que é finito, inclusive o próprio eu só pode ser pensado como limitação do infinito¹⁵⁸”.

Essa estreita relação entre o *cogito* como fundamento, que por sua vez encontra – numa dinâmica metafísica – seu fundamento em certa concepção de Deus (o *primum mobile* aristotélico), enfrenta, no entanto, sérias limitações na sensibilidade pós-moderna. Burkhard, refletindo sobre a postura do fundacionalismo, depois de observar que “todo o nosso conhecimento humano ou todo o nosso esforço ‘está assentado’ sobre esses fundamentos¹⁵⁹”, conclui que: “Tudo passará a ser questionado, quando se colocarem em dúvida os fundamentos¹⁶⁰”. Partindo da mesma perspectiva pós-moderna V. Westhelle aprofunda ainda mais o problema da identificação entre fundamento finito e infinito realizada pela metafísica cartesiana.

O sol como âncora de significado para o universo passou do firmamento ao interior na consciência do próprio sujeito. Este sujeito que se demarca contra o objeto no binarismo fundamental do Ocidente sabe agora que Deus não é o objeto de seu conhecimento como *res extensa*, mas só pode manifestar-se como a própria luz que permite o sujeito se saber como tal, como sujeito. O que se chama de desconstrução do Ocidente é finalmente reconhecer que este

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*

¹⁵⁷ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia. Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.135.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ BURKHARD, John J. *Op cit.* P. 185.

¹⁶⁰ *Ibid.*

discurso dissimula o fato que Nietzsche soube tão bem diagnosticar: se o sujeito, sua emergência, salvou Deus da sua própria morte cósmica, então o sujeito é Deus. Esta é, por assim dizer, a dupla morte de Deus que agora se afirma como a imagem refletida do Narciso Ocidental que afirma, na verdade, não o *cogito* cartesiano mas: *ego cogito, ergo Deus est*. Quer dizer, Deus é a constituição de minha própria subjetividade (...) Mas não paremos aqui. É necessário reconhecer neste próprio processo que Deus não é apenas a projeção do sujeito, como queria Feuerbach, mas o sujeito é uma auto-projeção de si mesmo em um processo historicamente demarcado¹⁶¹.

Efetivamente o fundacionalismo enfrenta sua decadência desde o funesto anúncio nietzschiano da morte de Deus¹⁶². G. Vattimo, partindo do pensamento de Nietzsche acerca da morte de Deus e da proposição de Heidegger sobre o fim da metafísica leva às últimas conseqüências a des-fundacionalização de todo discurso sobre a realidade¹⁶³. Ele afirma:

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unifica-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva¹⁶⁴.

Em face a um questionamento óbvio que pode surgir do projeto pós-moderno de des-fundacionalização, a saber: não seria isto um mergulho na irracionalidade, na impossibilidade do dizer racional? A esta questão Vattimo responde de pronto:

É possível perguntarmos, por exemplo, como ainda argumentamos racionalmente uma vez que renunciamos à pretensão de encontrar um fundamento definitivo cuja validade ultrapasse as diferenças culturais. E, neste caso, a resposta poderia ser a seguinte: o valor universal de uma afirmação se constrói estruturando o consenso no diálogo e não pretendendo ter direito ao consenso por determos a verdade absoluta. E este consenso dialético se estrutura a partir do reconhecimento de tudo aquilo que temos em comum como patrimônio cultural, histórico e, até mesmo das aquisições tecnológicas¹⁶⁵.

¹⁶¹ WESTHELLE, Vitor. Op cit. p. 16-17.

¹⁶² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.147-148.

¹⁶³ Trataremos o pensamento de Gianni Vattimo com mais profundidade no terceiro capítulo da tese.

¹⁶⁴ VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Op cit. p. 11.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 12.

A crítica ao fundacionalismo é, portanto, uma das mais fortes críticas da pós-modernidade à epistemologia moderna e sua racionalização. À noção epistemológica metafísico-essencialista da verdade como adequação da realidade com o intelecto geradora de uma compreensão objetiva da realidade¹⁶⁶, é contraposta a tese de que não existe uma única idéia de ser, nem uma única idéia de verdade, nem uma visão universal e unitária da história¹⁶⁷. Nessa postura pós-moderna encontra-se uma pluralidade de seres, de verdades e de histórias particulares. “Para a concepção filosófica pós-moderna, não existe uma verdade como fundamento último de compreensão da realidade. Tudo pode ser colocado como se fosse um jogo de interpretações, dentro de um contexto de finitude e fraqueza das estruturas¹⁶⁸”.

É, portanto, neste contexto que a rejeição do fundacionalismo assumida pelo pensamento pós-moderno se coloca. Há mesmo “uma convergência em afirmar que não há uma fundação única, última, normativa¹⁶⁹” para o conhecimento. Essa “crise de fundamentos, porém, não é uma ‘má verdade’ que deve ser superada por uma ‘boa verdade’, ou seja, por um fundamento válido (...) Aqui se coloca a importância de uma hermenêutica continuada como *pensamento da diferença* em relação à pretensão metafísica de dar conta da compreensão da realidade¹⁷⁰”.

2.2.3.3. Rejeição da totalização e do papel das metanarrativas

O ideal moderno de abranger racionalmente toda a realidade gerou esforços para captar totalmente a realidade nas fórmulas e proposições universais¹⁷¹. A modernidade, seguindo a perspectiva epistemológica que afirma a possível adequação da mente à realidade sendo possível então “capturá-la”, fixou esta

¹⁶⁶ Cf. SCOPINHO, Sávio Carlos. Desan. Entre o trágico e o secularizado. Uma visão secularizada e não-sacrificial do cristianismo. In *Revista Eclesiástica Brasileira* 68. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 579.

¹⁶⁷ Cf. SCOPINHO, Sávio Carlos. Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna. Crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 106.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 106-107.

¹⁶⁹ TEIXEIRA, Evilázio Borges. Op. Cit p. 7.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷¹ Cf. BURKHARD, John J. Op cit. p. 187.

realidade de forma normativa, criando um acesso único a ela, só expresso adequadamente de maneira total, universal e unívoca¹⁷². Essa expressão discursiva de tal epistemologia moderna é chamada metanarrativa.

Foi Jean François Lyotard quem trouxe o problema das metanarrativas para o interior do debate acerca do pós-moderno. Sua declaração a respeito do fim das metarrativas como traço da pós-modernidade resultou de um estudo encomendado pelo conselho universitário do governo de Quebec (Canadá)¹⁷³, com o intuito de investigar a mudança epistemológica que vinha ocorrendo ao longo do século XX¹⁷⁴. O próprio J. F. Lyotard, logo na introdução de seu texto mostra o viés epistemológico de sua pesquisa.

Este estudo tem por objeto a condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se nomeá-las “pós-modernas”. A palavra (...) designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Estas transformações serão situadas aqui relativamente à crise das narrativas¹⁷⁵.

V. Westhelle identifica a crítica lyotardiana das metanarrativas como um dos traumas que a modernidade produziu em seu interior: o trauma histórico. V. Westhelle afirma que: “O trauma histórico ou a perda de um significado único corresponde à decadência do que se tem chamado de grandes narrativas ou metarrativas que fundaram e sustentaram o edifício Ocidental¹⁷⁶”. O próprio J. F. Lyotard evidencia a relação necessária que a modernidade mantém com as metanarrativas. “Quando este metadiscorso recorre explicitamente a esta ou aquela grande narrativa, como a dialética do Espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento

¹⁷² Isso pode ser facilmente verificado em diversas áreas do conhecimento moderno. Na filosofia esse fenômeno pode ser notado, por exemplo, nos sistemas de Karl Marx e George W. F. Hegel – ambos propositores de abordagens universais e totalizantes. Na política a totalização assumiu diversas formas: militarismo, colonialismo e imperialismo. De forma ainda mais contundente podemos citar também os totalitarismos nacionalistas como o Nazismo, Fascismo e o Socialismo Real. Comum a estes sistemas filosóficos e políticos são a eloquência e as narrativas fortes e totalizadoras que eles defendem. São sistemas legitimados a partir de metarrativas. Cf. BURKHARD, John J. Op cit. p. 187-189.

¹⁷³ Cf. ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Op. Cit p. 48-50.

¹⁷⁴ O relatório desse estudo foi publicado em Paris por Lyotard em 1979 com o título *La Condition Postmoderne*. Livro que do ponto de vista da filosofia tornou-se um marco para os debates sobre pós-modernidade.

¹⁷⁵ LYOTARD, Jean François. *A Condição Pós-moderna*. Lisboa: Gradiva Publicações, 2003. p. 11.

¹⁷⁶ WESTHELLE, Vitor. Op. Cit p. 19.

da riqueza, decide-se chamar “moderna” à ciência que a elas se refere para legitimar¹⁷⁷”.

Para J. F. Lyotard metarrativa é uma grande narrativa com pretensões totalizantes e, com função de legitimação da vida em todos os seus aspectos. “São as grandes narrativas que estruturam e justificam instituições sociais, práticas políticas, leis, escolhas éticas, modos de pensar na vida cotidiana e na relação com o outro¹⁷⁸”. Essas grandes narrativas baseiam-se numa epistemologia fundada sobre a idéia do indivíduo racional como sujeito de conhecimento pleno. Esse é possivelmente o fator mais importante de seu declínio, ao menos como propõe a pós-modernidade. À medida que a filosofia da consciência com seu apelo ao *cogito* cartesiano entra em colapso, sua forma discursiva – metarrativas – enfrenta o mesmo impacto desconstrutor.

J. F. Lyotard mostra como o pensamento pós-moderno rejeita tal abordagem totalizadora da realidade. Ele afirma “que o pós-moderno é a incredulidade em relação às metanarrativas¹⁷⁹”. E ainda, que o “saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele refina a nossa sensibilidade para as diferenças e reforça a nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele próprio não encontrou a sua razão na homologia dos peritos, mas na paralogia dos inventores¹⁸⁰”. A hipótese que está posta é que o “saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na era dita pós-industrial e as culturas na era dita pós-moderna¹⁸¹”.

À modernidade, sustentada sobre o princípio do sujeito racional, coube os sistemas totalitários e a celebração de descrições absolutas acerca da realidade (metarrativas). Agora, porém, no horizonte pós-moderno, o descrédito destas grandes descrições inaugura uma outra epistemologia onde a “pequena narrativa continua a ser a forma por excelência assumida pela invenção imaginativa¹⁸²”. A legitimação dessas pequenas narrativas não passa pela

¹⁷⁷ LYOTARD, Jean François. Op. Cit. 11.

¹⁷⁸ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Op. Cit p. 50.

¹⁷⁹ LYOTARD, Jean François. Op. Cit. 12.

¹⁸⁰ Ibid., p. 13.

¹⁸¹ Ibid., p. 15.

¹⁸² Ibidem p. 121.

capacidade de totalização das metarrativas, mas por conjuntos de regras – sempre necessárias –, porém com uma “determinação sempre local¹⁸³”. Expressando claramente o princípio de legitimação das pequenas narrativas, J. F. Lyotard afirma que “existe consenso sobre as regras que definem cada jogo e os lances que nele são feitos, este consenso deve ser local, ou seja, obtido pelos parceiros atuais e sujeitos a rescisão eventual¹⁸⁴”. Extraíndo desse princípio legitimador – consenso local – as conseqüências práticas, J. F. Lyotard conclui: “está-se então orientado para multiplicidade de metaargumentações finitas, isto é, argumentações que incidem sobre metaprescritivos e que são limitadas no espaço-tempo¹⁸⁵”.

G. Vattimo interpreta a crítica lyotardiana às metanarrativas como uma possibilidade de liberação dos “dialeto”, resultante da afirmação positiva da diferença¹⁸⁶. Ele afirma: “se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu¹⁸⁷”. G. Vattimo aprofunda essa liberação de dialetos, mostrando que ela apresenta uma nova abordagem compreensiva ao tema do ser.

Custa-nos a conceber esta oscilação como liberdade: a nostalgia dos horizontes fechados, ameaçadores e tranquilizadores ao mesmo tempo, continua ainda radicada em nós, como indivíduos e como sociedade. Filósofos niilistas como Nietzsche e Heidegger (mas também pragmatistas como Dewey ou Wittgenstein), ao mostrarem que o ser não coincide necessariamente com aquilo que é estável, fixo, permanente, mas tem antes a ver com o acontecimento, o consenso, o diálogo, a interpretação, esforçam-se por nos tornar capazes de alcançar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como chance de um novo modo de ser (talvez: finalmente) humanos¹⁸⁸.

A despeito de toda desconfiança do mundo religioso e até teológico acerca do risco de um relativismo que venha minar a fé cristã, G. Vattimo vê nesse

¹⁸³ Cf. *ibid.*, p. 122.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Op. Cit. p. 15.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

cenário um ambiente bastante favorável para a vivência da experiência cristã. Porém, não sem um custo alto que reside na renúncia às próprias metanarrativas excludentes da diferença. Ele afirma: “O reconhecimento de direitos iguais para as culturas outras, que no plano político ocorreu com o final do colonialismo e no plano teórico com a dissolução das “metanarrativas” eurocêntricas, no caso das igrejas cristãs exige o abandono dos comportamentos “missionários”, isto é, da pretensão de levar ao mundo pagão a verdade única¹⁸⁹”. Positivamente ele ainda sublinha que: “Com o crepúsculo das metanarrativas (...) – das filosofias sistemáticas persuadidas de terem apreendido a verdadeira estrutura do real, as leis da história, o método para o conhecimento da única verdade –, também perderam valor todas as razões fortes para um ateísmo filosófico¹⁹⁰”.

A adesão às pequenas narrativas como forma de rejeição a discursos totalizadores coloca o pensamento e a tarefa de produção de conhecimento diante da irredutível condição plural que identifica a pós-modernidade. Num mundo de muitos dialetos nos encontramos não com um discurso axiomáticamente universal, mas com uma proposta discursiva com pretensões de universalidade que só se mostrarão viáveis à medida de inúmeros consensos locais efetivamente realizados não pela força da doutrina, mas pela sedução de uma estética existencial. Para tanto surge o desafio da aproximação e identificação com as pequenas narrativas que se encontram por aí. A questão é de qual delas nos aproximaremos.

A resposta dos pensadores pós-modernos tem sido a de renúncia à grande narrativa para privilegiar o que Lyotard chama de “petits récits” (modestas narrativas). Vem ao caso a história de cada pessoa: indivíduos, pequenos grupos, tribos, nações pequenas e grandes, principais religiões e suas denominações religiosas, mulheres, oprimidos etc. Que tipo de narrativa exige mais atenção, a narrativa dos escravos negros americanos cristãos, aspirando pela liberdade, ou a narrativa recitada pelos senhores cristãos brancos daqueles escravos? A narrativa de sul-africanos cristãos negros, ou a narrativa cristã feita pelos cristãos brancos que apoiavam o *apartheid*? A narrativa das origens dos cristãos primitivos que nos desafia a considerar a igualdade dos homens e mulheres na comunidade, ou a narrativa que afirma a superioridade do homem

¹⁸⁹ VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Op. Cit. p. 65.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 109.

e a rígida hierarquia das funções? As narrativas e suas memórias podem ser perigosas e subversivas¹⁹¹

2.2.4.

A ascensão do princípio da relacionalidade

De um **eu** ensimesmado e estéril produzido pelo racionalismo fechado e sua separação sujeito-objeto, a um **nós** fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade¹⁹² propugnada por uma racionalidade aberta. Esse é o caminho que a pós-modernidade em sua reação à modernidade pode nos apresentar. É a relacionalidade quem pode recuperar a dimensão dialogal da razão. Ela se constitui, portanto, numa forma de ser no mundo que não é um estar num novo mundo, antes, um estar diferente no mesmo mundo: um estar em relação.

Falar dessa forma de ser no mundo – a relacionalidade –, é o mesmo que levantar a questão sobre a ampliação do conceito de racionalidade. Esta por sua vez depende da conversão da subjetividade: de uma subjetividade fechada sobre a estreiteza da racionalização, para uma subjetividade aberta ao outro

¹⁹¹ BURKHARD, John J. Op cit. p. 190.

¹⁹² O conceito de relacionalidade como base para uma racionalidade aberta e integradora está apoiado no “pensamento relacional” (Ver BUKHARD, John J. Op Cit. p. 199), matriz de pensamento característico do século XX. Dois autores se destacam no desenvolvimento do pensamento relacional: John Macmurray e Martin Buber. Buber é sem dúvida o mais conhecido, porém Macmurray tratou desse tema a partir da teologia cristã. Duas importantes obras suas são *The self as Agent*. London: Faber and Faber Limited, 1957. E *Persons in Relation*. London: Faber and Faber Limited, 1961. Na primeira obra Macmurray desafiou as idéias modernas sobre natureza humana e sujeito racional isolado, propondo no lugar um sujeito humano como agente de relações. Desta forma o acento no pensar (que pode ser restringido à interioridade) é substituído pelo agir que necessariamente deve levar em conta a exterioridade do ser. A pessoa não é seu pensamento isolado, mas sua ação integrada e integradora. Cf. MACMURRAY, John. *The self as Agent*. London: Faber and Faber Limited, 1957. p. 56-80.

No centro de seu conceito de pessoa está a relação como elemento constitutivo. Pelos atos – pessoa como agente – a relação é constituída. Como afirma Bukhard citando a obra *Persons in Relation*: “Macmurray introduziu a idéia da agência humana enquanto comunidade humana. O ser humano é estar em relação com outras pessoas”. BUKHARD, John J. Op Cit. p. 200.

O outro autor que sustenta o conceito de “pensamento relacional” é Martin Buber. Notória é sua obra *Ich und Du*, traduzida para o português por Newton Aquiles Von Zuber e publicada no Brasil em 1980 por Editora Moraes com o título *EU e TU*. Buber faz uma importante distinção entre EU-TU e EU-ISSO. EU-ISSO equivaleria à fraturada relação sujeito/objeto, enquanto EU-TU é o princípio da relação como base de toda saber e, por fim da própria existência. O TU é sempre primordial no pensamento relacional, é na valorização plena do TU (que pode ser o TU pessoa, ou mesmo o TU divino) que nos fazemos humanos.

(outros e Outro) e, portanto, à relação. De um fechamento em si é preciso caminhar para uma abertura à alteridade. Como afirma Alfonso Garcia Rubio:

Fechado em si mesmo, o ser humano coisifica e instrumentaliza todo tipo de relação. Se for uma pessoa religiosa, aceitará Deus só na medida em que este responde à sua expectativa. Utiliza o divino apenas para o interesse próprio, tal como utiliza as relações com os seres humanos. O outro só é “aceito” quando pode responder às suas necessidades; e o seu relacionamento com a natureza também é meramente utilitário. Não é percebido nem celebrado o simbolismo que ela contém. Quer dizer, o outro (Deus, homem, mulher, filho etc.) não é aceito como outro (...) predomina, na subjetividade fechada, a rejeição do outro como outro (...) a subjetividade fechada instaura e desenvolve relações desumanizantes, leva à morte do outro e ao desastre ecológico¹⁹³.

É preciso, portanto, superar essa subjetividade fechada geradora de “relações desumanizantes” e, experimentar uma nova subjetividade que nos permita aceitar a proposta relacional como nova forma de ser no mundo.

Na subjetividade aberta, o ser humano vivencia a alteridade, isto é, o reconhecimento, a aceitação e a valorização do outro, na sua diferença. Comporta superação do medo do que seja diferente e do narcisismo. Na relação com Deus, a pessoa é capaz de abrir-se à sua novidade, de aceitar a transcendência e de acolher a sua interpelação. Supera a tentação de medir Deus segundo a expectativa humana. Deus não é manipulado nem instrumentalizado. Na relação com ele, o ser humano pode encontrar respostas às carências de ser criado (...) A pessoa, nas suas relações interpessoais, se abre aos outros seres humanos, respeitados e aceitos como diferentes (...) Na relação com o meio ambiente, a pessoa supera a perspectiva meramente utilitária e mecanicista (...) Mediante um processo lento e nada fácil – identificado com o processo de humanização – a pessoa vai aprendendo a se abrir ao outro (Deus, mulher, homem, filho), respeitando-o e aceitando-o como diferente¹⁹⁴.

A relacionalidade como forma de ser no mundo – e também como perspectiva pré-epistemológica¹⁹⁵ – tem um grande desafio que é a integração daquilo que foi cindido pelo dualismo cartesiano. *Res cogitans* e *res extensa* não podem ser dimensões colocadas em posição hierárquica, mas articuladas numa dinâmica integradora. Carlos Palácio percebe bem essa cisão entre sujeito e objeto operada pela razão instrumental.

¹⁹³ RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*. São Paulo, Paulinas. p. 36-37.

¹⁹⁴ RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 37-38.

¹⁹⁵ Por Perspectiva pré-epistemológica compreendemos um pano de fundo prático-conceitual onde se possa encontrar elementos suficientes para a proposição de uma epistemologia.

Ao afirmar de maneira absoluta a primazia do lógico sobre o ser, a razão moderna privilegiou a perspectiva do sujeito que impõe à realidade o seu código interpretativo. O resultado foi a ruptura nunca mais superada entre sujeito e objeto, com todos os seus desdobramentos, e o isolamento em si mesmo de um sujeito auto-centrado, não dialogal¹⁹⁶.

Ressaltando a profunda crise da razão instrumental preconizada pelo dualismo cartesiano Palácio aponta precisamente a sua extensão, ao mesmo tempo em que o campo onde a batalha de superação de tal cisão deve se dar: a antropologia. Segundo ele “para sair desta aporia não basta fazer uma crítica do conhecimento, mesmo em nome de uma ‘razão comunicativa’. É preciso descer até a antropologia que sustenta a pretensão absoluta da razão moderna¹⁹⁷”.

Deslocar o problema da cisão sujeito/objeto para o campo da antropologia é dar a concretude necessária a ele. Desta forma tal cisão não simplesmente uma questão epistemológica, mas uma questão histórico-existencial, campo onde a teologia encontra seu chão próprio. Palácio conclui seu argumento afirmando que “o ser humano é constitutivamente dialogal, um ‘eu’ ante um ‘tu’. Ser relacional em si mesmo¹⁹⁸”.

A ascensão do outro como um “tu” diante do “eu” é exatamente o que assumimos como princípio da relacionalidade. Princípio que deve ser a base para uma racionalidade aberta e integradora. Partindo da realidade do humano como ser dialogal deve-se chegar a uma epistemologia adequada a tal dialogicidade. Isto é, uma perspectiva sobre o conhecimento que opere o descentramento da razão. Não para negá-la, mas para transgredi-la, para ir além¹⁹⁹. Citando ainda C. Palácio:

O primigênio na experiência humana não é o *cogito* que isola, o pensar autocentrado, mas o ser pensado por alguém. E, portanto, ser amado. De modo que o *cogito ergo sum* cartesiano poderia e deveria ser transcrito como *amor ergo sum*. Só um ser humano constitutivamente relacional é capaz de superar a aporia do “conhecimento sem amor”²⁰⁰.

¹⁹⁶ PALÁCIO, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* In. ANJOS, Marcio Fabri. *Teologia Aberta Ao Futuro*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 94.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid., p. 95.

²⁰⁰ Ibid.

No sentido de expor melhor o tema da emergência do outro como sujeito, que constitui em última análise a relacionalidade, procederemos discutindo primeiro a necessária conversão da interioridade existencial, onde se encontra cristalizadamente estabelecido o núcleo mais potente da racionalização – a idéia da razão suficiente –, e, logo depois, prática dessa conversão naquilo que seria a vivência mesma da relacionalidade.

2.2.4.1.

Dimensão de imanência e interiorização e, dimensão de abertura ou transcendência

Para falar de relacionalidade - da ascensão do outro não mais como objeto, antes como sujeito de todo processo de conhecimento e existência - é necessário mostrar que esse movimento exige uma conversão na concepção de subjetividade. Esta conversão pode ser compreendida como um descentramento. Não como uma forma de auto-negação, nem tampouco nenhum tipo de pessimismo radical mais ou menos influenciado por matrizes intelectuais e religiosas de corte dualista²⁰¹.

Descentrar-se é um convite a um encontro mais profundo com o outro, que em última análise acaba por cooperar para um maior conhecimento do próprio eu. É uma relação que tem início na própria interioridade, mas que só se mantém na medida em que se abre à alteridade. Este seria o passo limiar para a construção de uma racionalidade mais aberta, que consiga integrar outras dimensões da existência humana no processo de conhecimento da realidade²⁰².

²⁰¹ Alfonso Garcia Rubio em sua principal obra de Antropologia teológica trabalha em seu segundo capítulo as influências do dualismo no pensamento e práticas cristãs. RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 2000. Ver pp. 95-114.

²⁰² Importantes aqui são principalmente as proposições do professor Alfonso Garcia Rubio que trabalha esta temática da conversão da subjetividade fechada em uma subjetividade aberta, sobretudo a partir do diálogo entre teologia e psicanálise. Para esta discussão o professor Alfonso Garcia Rubio dialoga com o pensamento do psicanalista e teólogo Carlos Dominguez Morano. Destacamos as seguintes obras: MORANO, Carlos Dominguez. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas, 1991. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003. *Experiência cristiana e psicanálisis*. Madrid: Paulinas, 2004.

A dimensão de imanência deve ser articulada em conjunto com a dimensão de transcendência. Interioridade e alteridade devem se iluminar mutuamente, corrigindo-se e afirmando-se. Por um lado é certo que a pessoa é chamada a se auto-possuir e desenvolver sua própria finalidade²⁰³. Porém, isso não pode justificar um auto-centramento que isole a pessoa num fechamento ao entorno de seus próprios interesses, projetos e aspirações.

Esse movimento rumo à alteridade, uma vez iniciado a partir de uma interioridade salutarmente fortalecida, opera a plena humanização. Homens e mulheres encontrados consigo à procura do encontro com o O(o)utro. Isso é relacionalidade, e nesse caminho há possibilidade de afirmar uma racionalidade aberta que integre as diversas dimensões da realidade.

Esse caminho a uma racionalidade relacional se dá numa circularidade elíptica onde as linhas tocam os extremos de um espaço. Há aí um encontro com o outro em todas as suas dimensões: o outro que é o mundo, o outro que é o irmão e aquele que é o totalmente Outro.

Abertura ao mundo – “É verdade que a pessoa é qualitativamente diferente das coisas do mundo e da natureza, mas é igualmente certo que a pessoa humana, pessoa encarnada, forma parte também do mundo natural. É criatura entre as criaturas, unidas a todas as outras numa solidariedade fundamental. É verdade que a pessoa humana, imagem de Deus, é chamada a trabalhar o mundo para transformá-lo em morada digna dos homens (todos); mas trata de um relacionamento que deve ser vivido responsabilmente e deve sempre estar

²⁰³ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. Op Cit. p. 309.

Alfonso Garcia Rubio propõe como traços constitutivos da pessoa humana as seguintes características:

Autopossessão: a pessoa se autopertence, possui autonomia própria no nível ôntico (...)
conseqüência: a pessoa não é propriedade de outro.

Liberdade e responsabilidade: a pessoa é capaz de escolher determinados valores por si mesma. (...) é chamada a ser livre (...) Conseqüência: repugna à dignidade da pessoa todo o tipo de manipulação

Perseidade: a pessoa tem em si a sua própria finalidade. No seu agir, a pessoa, acima de tudo, se auto-realiza como ser pessoal (...) Conseqüência: a pessoa não é um objeto ou um instrumento para ser usado e depois deixado de lado (...) viver puramente em função do outro, descuidando sua autofinalidade, aliena a pessoa, desumanizando-a. Ibid., p. 308.

penetrado do respeito às leis que regem o dinamismo do ecossistema do qual o homem é parte”²⁰⁴.

O homem e a mulher enquanto pessoas o são no mundo em sua representação como cultura ou natureza. Certa racionalidade instrumental e estreita operou um divórcio entre a pessoa e seu mundo²⁰⁵, tornando-o estranho e, portanto, sujeito à exploração e subjugação. Numa proposta de humanização e relacionalidade esse divórcio deve ser superado. Um reencontro de homens e mulheres com o mundo (natureza/cultura) é urgente.

Abertura aos outros. “A liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres pessoais. Sair de si para o encontro (em diversos níveis) é constitutivo da pessoa”²⁰⁶.

Essa abertura ao outro é um aspecto dos mais centrais no processo de afirmação de uma racionalidade aberta, onde o esquema sujeito/objeto é superado por uma intersubjetividade muito mais fecunda²⁰⁷. Efetivamente nosso parâmetro de percepção da realidade sensível é o outro, aquele que pode nos interpelar, do qual não podemos escapar à sua face²⁰⁸. Mas não somente da realidade sensível, a percepção do próprio desvelamento divino passa pelo reconhecimento do outro.

²⁰⁴ Ibid., p.310.

²⁰⁵ A esse respeito ver *O Ponto de Mutação* de Fritjof Capra, da Editora Cultrix. Vale a pena destacar sobretudo o terceiro capítulo: A influencia do pensamento cartesiano-newtoniano. pp. 93-256.

²⁰⁶ RUBIO, Alfonso Garcia. Op Cit. P. 310.

²⁰⁷ Esse “outro” não é somente uma pessoa, é também uma sociedade, uma comunidade, um coletivo. Isso coloca o encontro com esse outro em diversos níveis. Há o nível personalista, mas também o nível sociopolítico. É exatamente esse último que tem sido mais desprezado ao longo da história da teologia.

²⁰⁸ Acerca da temática da imersão do outro como parâmetro para novas relações éticas (alteridade), é determinante o pensamento de Emmanuel Levinas, sobretudo na obra *Totalité et Infini*. Aqui citaremos a tradução de José Pinto Ribeiro: LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. Nesta obra merece destaque a terceira secção *O rosto e a Exterioridade*, onde Levinas trata especificamente do tema da ética e sua relação com a face do outro, propondo desta forma uma filosofia da alteridade. Pp. 167-232. Além desta obra ver também LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus vem a idéia*. Petrópolis: Vozes, 2001. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005.

O escritor da primeira carta de João leva essa centralidade referencial da presença de Deus na face do outro às últimas conseqüências, àquelas de nível soteriológico e escatológico. “O que ama o seu irmão permanece na luz, e nele não há ocasião de queda”²⁰⁹. E ainda: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos”²¹⁰. E por fim:

Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros. Ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor em nós é levado à perfeição. Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: Ele nos deu o seu Espírito²¹¹.

Abertura a Deus – “É o aspecto mais fundamental da pessoa (...) Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva faz de cada individuo humano uma pessoa e não apenas mais um individuo da espécie humana”²¹².

Essa relação primordial com Deus dá a base para as demais relações. Todo o processo de afirmação de uma racionalidade aberta à realidade sensível, que se concretiza na relacionalidade depende dessa relação fontal com Deus.

2.2.5. Conclusões preliminares

Para além das tensões e discordâncias acerca da legitimidade do conceito de “pós-modernidade”, uma coisa é notória: a modernidade com seu princípio de suficiência da razão instrumental encontra-se em profundo processo agônico. Seus projetos de progresso e desenvolvimento não se realizaram sem um terrível preço a ser pago pelos povos, sobretudo pelos mais pobres.

Em meio a esta agonia a já desgastada relação sujeito/objeto evidencia seu esgotamento, claramente percebido na fragmentação do mundo, na

²⁰⁹ 1 João 2. 10.

²¹⁰ 1 João 3. 14.

²¹¹ 1 João 4. 9-13.

²¹² RUBIO, Alfonso Garcia. Op Cit. p. 311.

desintegração das relações intra e inter-humanas, no isolamento dos seres humanos em relação aos demais seres vivos, em suma, no corrosivo individualismo gestado na concepção do homem racional como *res cogitans*.

Ao longo deste capítulo pudemos construir uma caminhada capaz de evidenciar esse processo de esgotamento, mas, sobretudo, pudemos traçar linhas sobre as quais pode ser possível equilibrar uma outra concepção de racionalidade, mais aberta e um tanto indeterminada, e também mais integradora das diversas formas de percepção da realidade que integram nossa existência.

O caminho construído neste capítulo, porém, não é mais que um primeiro passo para o trabalho que nos propomos nesta primeira metade da primeira parte da tese: a afirmação da experiência como elemento de percepção da realidade mais adequado ao contexto pós-moderno. Certamente os elementos pré-epistemológicos de tal projeto já foram colocados. Resta-nos ainda – e é o que buscaremos fazer no próximo capítulo – argumentar teoricamente a partir da filosofia, da fenomenologia da religião e da teologia, sobre a centralidade da experiência na tarefa da percepção da realidade, sobretudo da plena realidade que é o desvelamento do próprio Real²¹³.

Para tanto percorreremos o seguinte caminho ao longo do próximo capítulo: a) afirmação de uma outra racionalidade adequada ao contexto pós-moderno: raciovitalismo; b) a experiência como constitutiva desta racionalidade na perspectiva filosófica; c) a capacidade da experiência de perceber e comunicar as expressões da religião, segundo o ponto de vista da fenomenologia da religião; d) a experiência como forma adequada para a percepção do desvelamento do Real em perspectiva teológica.

²¹³ Tomamos a expressão Real propositalmente com maiúscula para representar Deus na justaposição com realidade, esfera de conhecimento onde epistemologias podem ser empregadas. A expressão Real como a aplicamos aqui está fundamentada na utilização que dela fazem John Hick e Jacques Dupuis. HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco íris das religiões*. São Paulo: Attar Editorial, 2005. p. 87-113. HICK, John. *Filosofia da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. p. 135-144. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 353-370.

2. 3.

A afirmação da experiência como forma de percepção da realidade e do Real²¹⁴

Procuo dizer o que sinto sem pensar em que o sinto. Procuo encostar as palavras à idéia e não precisar dum corredor do pensamento para as palavras. Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.

O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar. Procuo despir-me do que aprendi, procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos, desencaixotar as minhas emoções verdadeiras, desembrulhar-me e ser eu,[...]

E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem, mas como quem sente a Natureza, e mais nada. E assim escrevo, ora bem ora mal, ora acertando com o que quero dizer ora errando, caindo aqui, levantando-me acolá, mas indo sempre no meu caminho como um cego teimoso²¹⁵.

Introdução

“Procuo despir-me do que aprendi, procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos”. Essa metáfora da tinta que cobre o que antes era uma outra coisa é bem adequada à introdução deste capítulo onde trataremos da afirmação da experiência como canal de percepção da realidade.

Em continuidade com a discussão travada no primeiro capítulo e, iluminados pelo poeta, podemos compreender melhor como nossa capacidade de percepção da realidade recebeu muitas “camadas de tinta” pelo pincel do racionalismo. Essas camadas como vimos anteriormente são: uma visão dualista do mundo, uma epistemologia fundacionalista e, uma concepção da verdade totalizadora expressa em metanarrativas. Cobertos por tanta tinta ganhamos tal aparência (racionalismo) que num processo ideológico de

²¹⁴ Há neste capítulo uma variação metodológica em relação aos demais, nele utilizamos uma escrita que privilegia a narrativa mais que o argumentativo. Lançamos mão da poesia (não só como epígrafe, mas como fonte para a construção do texto) e da estória. Tal variação, em absoluto não é deslize (erro) metodológico, antes, é um deslizamento (incorporação) do tema proposto no capítulo. Ou seja, num capítulo que trata da *afirmação da experiência como forma de percepção da realidade*, optamos deslizar a proposta apresentada no conteúdo do capítulo para a metodologia que o construiu.

²¹⁵ PESSOA, Fernando. *O guardador de rebanhos XLVI*. In. *Poesia completa de Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 72-73.

naturalização passou a ser afirmada como idêntica, portanto única, àquilo que somos e poderíamos ser²¹⁶. Parece que a parede foi e sempre deverá ser assim!

Seguindo um pouco mais a intuição do poeta sobre as “armadilhas epistemológicas” que a razão moderna armou nas trilhas de nosso caminho existencial, podemos desdobrar a metáfora “dos sentidos cobertos por camadas de tinta”. Quem mora ou conhece uma casa antiga pode compreender perfeitamente o que tal metáfora propõe: a primeira lâmina de tinta encontra-se coberta por muitas outras aplicadas ao longo do tempo. Somente se raspamos a parede descobriremos de quantas cores ela foi coberta.

O conhecimento, enquanto teoria das relações perceptivas que o ser humano tem com o mundo, passa por esse mesmo processo – sobretudo no que diz respeito ao “como conhecer”. Ao longo da história ele vai ganhando sucessivas camadas de tinta e com isso se revestindo conceitualmente de significados distintos e plurais, tornando-se diferente de certo projeto pensado originalmente. A tarefa teórica de pensar o conhecimento se assemelharia ao trabalho do restaurador, que no processo de busca pela originalidade da obra arquitetônica, tem que fazer também o historiamento das muitas etapas e conjunturas históricas que as várias camadas de tinta representam. Seu labor não é, portanto, somente para chegar a mais antiga pintura, mas, também, de conhecer as outras pinturas e todos os elementos que as determinaram.

Falando objetivamente, o desafio que está colocado no processo de compreensão das teorias do conhecimento é perceber que a cada momento e ênfase epistemológica, cabe um conjunto de circunstâncias que conferem plausibilidade a certa teoria do conhecimento. Uma camada de tinta não é só uma camada de tinta. Antes é a objetivação da realidade sócio-econômico-estético-cultural da família que habita naquela casa. Uma teoria do conhecimento não é só uma teoria. É a expressão de uma corrente de pensamento diante da inacabada tarefa de dizer a realidade.

²¹⁶ O que buscamos evidenciar no capítulo anterior foi que pensamento cartesiano constitui-se na matriz dessa reificação da razão na modernidade.

Todas as vezes, portanto, que certa “camada teórica” não estiver em consonância com o horizonte existencial concreto dos “moradores de certos lugares do mundo”, ela é inadequada. “Raspar uma camada de tinta” encontra seu sentido quando permite que o “morador” perceba melhor a “parede” pela mediação da “pintura” adequada à sua história.

Na perspectiva de nossa tese há uma inadequação da tinta colocada sobre a realidade, ou seja, uma inadequação da epistemologia racionalista com o horizonte histórico-cultural ao qual pertencemos e de onde temos que perceber e traduzir a realidade. Em suma, a ascensão da razão moderna ao *status* de suficiência encontrou seu ocaso. Isso demanda uma nova teorização acerca das formas de conhecer, que possam por sua vez inspirar outras formas de ser-no-mundo.

Neste segundo capítulo queremos enfrentar o desafio de postular uma forma de percepção da realidade que nos envolve que seja adequada ao contorno histórico-cultural da pós-modernidade. Proporemos a experiência como esta forma de percepção. Para tanto percorreremos o seguinte caminho: a experiência como elemento da racionalidade na perspectiva filosófica; a capacidade da experiência de perceber e comunicar as expressões da religião, segundo o ponto de vista da fenomenologia da religião; a experiência como forma adequada para a percepção do desvelamento do Real em perspectiva teológica.

Antes, porém, de trabalhar a temática da experiência, é preciso tornar clara a compreensão de racionalidade que apresentamos como alternativa ao racionalismo moderno. Esta concepção de racionalidade que afirma a abertura ao diverso e a integração daquilo que nos constitui como homens e mulheres é o raciovitalismo.

2.3.1. Raciovitalismo como realização da proposta de uma racionalidade ampliada

Como temos proposto até aqui, o problema central do racionalismo moderno é sua expressão de uma racionalidade fechada e dualista. Fechada porque reduz a tarefa de percepção da realidade a uma só dimensão da existência humana: a razão concebida como consciência e sede do ser. Dualista porque desintegra o ser humano numa dinâmica hierarquizante, onde a mente se sobrepõe, para dominar, às demais instâncias de nosso ser. Essa desintegração impede em última análise que nos realizemos como seres complexos.

Esta temática está diretamente ligada à afirmação da chamada pós-modernidade. Na perspectiva de G. Vattimo, construída sobre a interpretação do pensamento de Nietzsche e Heidegger, a modernidade estabelece um modelo de objetividade e o torna necessário à existência e afirmação do sujeito enquanto ser. G. Vattimo afirma:

Pensar o ser como fundamento, e a realidade como sistema racional de causa e efeitos, é apenas uma forma de alargar a todo o ser o modelo da objetividade “científica”, da mentalidade que, para poder dominar e organizar todas as coisas, as deve reduzir ao nível de puras presenças mensuráveis, manipuláveis, substituíveis – reduzindo por fim a este nível também o próprio homem. A sua interioridade, a sua historicidade²¹⁷.

O modelo de racionalidade construído sobre esse alargamento da objetividade científica, como denuncia G. Vattimo, cria artificial e ideologicamente uma única possibilidade legítima de ser-no-mundo baseada em conceitos como natureza humana, universalidade e absolutidade da verdade e, como decorrência necessária, a univocidade do discurso acerca dessa verdade. A pluralidade intrínseca à condição humana fica obnubilada por esse véu metafísico. Exatamente por isso se faz tão importante que tal véu seja rasgado “de baixo até o alto” a fim de que possamos perceber que há acessos à realidade tão múltiplos quanto esta se nos apresenta.

²¹⁷ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. p. 14.

Para G. Vattimo, esse processo de desobnubilização, que ele identifica como desenraizamento operado pela *mass media*²¹⁸, gera uma “libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialeto²¹⁹”. Com o mundo da comunicação generalizada explode “uma multiplicidade de racionalidades ‘locais’ – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só exista uma única forma de verdadeira humanidade a realizar²²⁰”.

A reação mais comum a tal forma de concepção da realidade, que afirma a pluralidade como valor – inclusive como valor epistemológico –, é a acusação do inevitável caos a que a falta de regras conduziria a humanidade. Ataques nesse sentido vêm tanto de ambientes intelectuais laicos, quanto, principalmente, de foros religiosos²²¹. Acerca destas reações G. Vattimo escreve:

Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de todas as regras, a manifestação informe da demarcação: também os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe, mas só quando conquistam dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um ato com que elas “tomam a palavra”, se apresentam, se “põem em forma” de modo a poderem tornar-se reconhecidas; de modo algum uma manifestação bruta de imediato²²².

Não estamos falando, portanto, de nenhum tipo de irracionalismo ou barbárie, antes de perceber as racionalidades constituintes dos inúmeros “dialeto” que representam o mosaico cultural de nosso mundo contemporâneo. Essa é propriamente a experiência de uma racionalidade aberta à complexidade da realidade. Enfim não é possível mais sustentar uma concepção de razão que

²¹⁸ Cf. *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*, 15.

²²¹ Numa recente reflexão sobre a validade do *pensiero debole* para os nossos dias, G. Vattimo discute os posicionamentos anti-plurais laicos e religiosos. Como exemplo ele cita dois personagens centrais dessas discussões na Europa: Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger. Cf. VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In PECORARO, Rossano & ENGELMANN, Jaqueline (orgs.). *Filosofia contemporânea. Nihilismo. Política. Estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2008. p. 10-11.

²²² VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. p. 15.

afirme a identidade entre discurso e realidade: a realidade é sempre maior que o discurso.

O avanço mais notório que tal posição acerca da emancipação das diferenças e dos “dialetos” nos comunica, diz respeito à superação da forma de ser-no-mundo construída sobre o princípio exclusivo da razão moderna, forma esta que até então viu como valor a univocidade subjacente ao dogmatismo de discursos laicos e religiosos. Sobre esse avanço G. Vattimo comenta: “Se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar do meu²²³”.

Encarar a tarefa da racionalidade nesses termos é descer ao chão concreto da existência e assumi-lo como o único lugar possível onde podemos viver e a partir de onde podemos perceber a realidade, não em perspectiva última e definitiva, mas tal como ela se nos revela e nós nos revelamos a ela. Esse difícil, mas necessário caminho do universal abstrato ao local concreto, nos lança à topografia onde se pode realizar uma racionalidade aberta e integradora: a vida. É exatamente nesse sentido que falamos de raciovitalismo.

“Submeter a razão ao teste da plasticidade do que é vivo²²⁴”. Nesta frase do sociólogo francês Michel Maffesoli está colocado a principal questão do raciovitalismo²²⁵: aceitar a dinâmica da vida como constitutiva da razão humana. Do axioma “penso logo existo” à concepção vitalista “penso porque existo”. A existência precede todo axioma, mais, é nela que eles são gerados, mesmo que depois se voltem contra ela tentando suprimir sua densidade e complexidade.

²²³ Ibid.

²²⁴ MAFFESOLI, Michel, *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 28.

²²⁵ Esta expressão foi originalmente utilizada por José Ortega y Gasset no contexto de um cristianismo secularizado que marcou seu pensamento. Cf. SAVIGNANO, Armando. *José Ortega y Gasset. Cristianismo secularizado*. In PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. 229-239.

Porém, utilizaremos o conceito de raciovitalismo como se apresenta no pensamento do sociólogo francês Michel Maffesoli, que é professor na Universidade de Sorbonne Paris V.

No exercício de “submeter a razão ao teste da plasticidade do que é vivo” surge uma racionalidade transpassada pela vida em todas as suas dimensões, uma racionalidade capaz de integrar intelecto, afeto, sensibilidade, intuição. Uma racionalidade aberta ao novo que é próprio da dinamicidade dos seres vivos.

Está claro que essa perspectiva colocada por M. Maffesoli afirma-se criticamente diante da compreensão de razão que dominou o Ocidente ao longo da modernidade. É verdade também que essa crítica à razão moderna tornou-se espaço comum, às vezes não comunicando mais do que simples esforço retórico destituído de conseqüências prático-epistemológicas. No caso deste autor essa crítica pueril não se reproduz. M. Maffesoli enceta o elemento da razão moderna que condena a relevância de seu próprio desenvolvimento e permanência: o distanciamento da razão em relação à efervescência da vida e suas novas demandas.

É essencialmente isto que pode ser criticado no racionalismo abstrato, em seu poder de discriminação: sua capacidade de reconhecer o potente vitalismo que move, em profundidade, toda vida social. É certamente por isso, igualmente, que um fosso cada vez mais intransponível se abriu entre a *intelligentsia*, sob seus diversos aspectos [...] e a base social que não mais se reconhece neles²²⁶.

A questão fundamental é, portanto, a dissociação entre razão e vida. A proposta de M. Maffesoli diante de tal ruptura é que a razão encontre no vitalismo seu lugar de realização e crítica. Paradoxalmente isso significa que a razão deve realizar-se na empiria que por ela foi tão criticada ao longo da modernidade²²⁷. “Assim, a tarefa que nos cabe é bem a de voltar a essa vida vivida ou mais próxima, a essa empiria; para retomar uma expressão da fenomenologia, ‘à própria coisa’²²⁸”.

O vitalismo assumido como lugar de realização da razão opera uma ruptura epistemológica com relação à razão abstrata. Essa ruptura significa “saber romper com uma postura intelectual [...] que busca sempre uma razão (uma

²²⁶ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 45.

²²⁷ Cf. *ibid.*, p. 46.

²²⁸ *Ibid.*

Razão) impositiva para além daquilo que convida a ser visto e a ser vivido. É preciso retornar, com humildade, à matéria humana, à vida de todos os dias²²⁹. Tal razão vitalista não se constitui numa razão a *priori*, antes numa compreensão a *posteriori*²³⁰ “que se apóie sobre uma descrição rigorosa feita de convivência e de empatia (*Einführung*)²³¹”.

Antes, porém de prosseguirmos no aprofundamento desta razão vitalista – raciovitalismo –, é necessário precisar um pouco mais a categoria vitalismo tal qual é utilizada por M. Maffesoli. No início do quinto capítulo (Organicidade das coisas) da obra *O instante eterno*, M. Maffesoli situa o vitalismo de forma surpreendente por seu caráter simples e, porque não, óbvio. Ele afirma:

É necessário continuar desafiando essas coisas simples que são o fundamento da vida. Demasiadamente simples, talvez. Demasiadamente evidentes para nossas mentes desconfiadas, sempre preocupadas com múltiplos “transmundos” que têm marcado a tradição ocidental. E, no entanto, a vida está aí. É vivida. Falta, pois, saber expressá-la²³².

É a afirmação dessa vida “que está aí” que constitui o vitalismo²³³. Fazendo um retorno à densidade da expressão “pensar”, M. Maffesoli reconduz a vida ao centro da atividade racional. Ele afirma:

Pensar, não esqueçamos, remete ao *pensare* latino: ao mesmo tempo “julgar” e “pesar”. Privilegiamos o “julgar”, com a perspectiva judicativa e normativa que conhecemos, e esquecemos o “pesar”. Pesquisar o que no ser humano é denso,

²²⁹ Ibid.p.46-47.

²³⁰ Ibid.p. 47.

²³¹ Ibid.

²³² MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003. p. 135.

²³³ M. Maffesoli fundamenta a categoria filosófica vitalismo na chamada “filosofia da vida” própria de pensadores do século XIX e XX. Nomes importantes dessa filosofia são além de Schopenhauer e Nietzsche, William James, Wilhelm Dilthey, George Simmel e Henry Bergson entre outros. M. Maffesoli afirma sobre tal filosofia:

Portanto, no auge do otimismo dramático, podemos ver, já no século XIX, pensadores da vida que mostram em quem ela está ligada ao trágico. É Schopenhauer, decerto, quem abre o baile, ao acentuar a força vital e criadora. Logo, o *Zaratustra* de Nietzsche será, nesse ponto de vista, uma figura emblemática, cuja influência é, em muitos aspectos, notadamente maior em nossos dias que nos dias de sua criação. O vitalismo próprio desses pensadores é a intuição do sentimento cósmico, que relaciona a humanidade, enquanto criatura, à “terra mãe” que lhe serve de matriz. MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003. p. 142.

terreno. Levar em conta o pesadume da vida, seu peso, talvez seja isso mesmo o que permitirá *apreciá-la*: saber lhe dar o seu justo valor²³⁴.

Nesta afirmação M. Maffesoli faz ao mesmo tempo uma crítica e uma proposta. Ele denuncia o estreitamento da razão judicativa e, propõe a integração da atividade racional à dinâmica da vida. Ou seja, para M. Maffesoli no vitalismo “o ser não se reduz ao pensamento²³⁵”. Antes, o vitalismo requer inteireza do homem²³⁶. “Seus respiros e suspiros. Seu ventre também. Não há intencionalidade, reconhecida ou não, sem uma espécie de gozo do mundo tal como é, com suas obrigações, suas limitações, seus arraigamentos, sem esquecer suas aberturas, suas tomadas de perspectivas e sua múltiplas eflorações multicoloridas²³⁷”.

Inteireza, essa é a palavra de ordem. O vitalismo, porque assume a vida concreta com todas as suas nuances, encontra-se na dinâmica da *coincidentia oppositorum*²³⁸. E, porque faz as pazes com o terreno movediço da realidade, a razão pode reaproximar-se do *amor mundi* que durante muito tempo ficou restrito aos poetas malditos e filósofos sonhadores²³⁹. O vitalismo em sua afirmação do *amor mundi* coloca a razão diante do princípio da sensibilidade, tornando-a uma razão sensível.

A um mundo sensível deve corresponder um saber que saiba dar conta dele: Uma “razão sensível”. Não é nada novo. O pedestal de diversos pensamentos orientais é dessa ordem. O mesmo ocorre, em nosso orbe cultural, com esse *gao saber* que serviu de fundamento à grande civilização occitânica. Permite aos “trovadores” demonstrar engenhosidade, invenção, imaginação para celebrar um mundo em que reina a *convivência* dos homens, entre si, e destes com a natureza²⁴⁰.

O vitalismo pode nos ajudar a pensar a experiência do viver. Seu fundamento é uma grande confiança na vida, “em seus equilíbrios reguladores, seus ajustes sucessivos, a aceitação dos excessos; em suma, essas anomias que prefiguram a

²³⁴ Ibid., p. 135.

²³⁵ Ibid., p.137.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Cf. ibid.

²³⁹ Cf. ibid., p. 141.

²⁴⁰ Ibid., p. 141.

ordem do amanhã²⁴¹”. Como vemos não há nesse pensamento nenhum apelo ao irracionalismo, antes, o acento numa outra racionalidade capaz de conjugar as tramas da intrincada existência humana e suas múltiplas relações. Nas palavras do próprio M. Maffesoli:

Isso certamente não é, como é freqüente classificar, irracional. Digamos que expressa a modalidade do humano que não podemos encerrar no que foi o racionalismo instrumental moderno, trata-se, antes, de um “não-racional” que inclui os afetos, os sentimentos, as emoções. Digo, de minha parte, “razão sensível”, próxima nesse sentido de um “racio-vitalismo” que consiste, para retomar uma proposição de Dilthey, em “compreender a vida a partir de si mesma”²⁴².

Após esta discussão sobre vitalismo podemos retomar o aprofundamento da perspectiva de racionalidade que tem nele sua base: o raciovitalismo²⁴³. Em seu livro *Elogio da razão sensível* M. Maffesoli dedica o primeiro capítulo da seção intitulada “A razão interna” para expor detidamente sua compreensão sobre tal categoria²⁴⁴. Logo na introdução ele a identifica a uma razão sensível. Sensível ao “afeto, ao emocional, ao afetivo, coisas que são da ordem da paixão²⁴⁵”. Estas dimensões da vida humana que ao longo da modernidade foram confinadas à vida privada, agora são integradas e utilizadas para a formulação de uma epistemologia²⁴⁶.

A ascensão destes elementos puramente mundanos ao *status* epistemológico alarga o conceito de racionalidade posto no âmbito da modernidade. Alargamento que faz com que a racionalidade se mova em direção ao chão concreto da vida, ocorrendo desta forma uma mútua iluminação entre razão e vida. Isto é de verdade uma expansão da consciência que o homem tem de si e de suas múltiplas relações. Nas palavras de M. Maffesoli:

²⁴¹ Ibid., p. 144.

²⁴² Ibid., p. 146.

²⁴³ Sobre a urgência de uma racionalidade que supere o racionalismo moderno M. Maffesoli afirma: “É preciso saber desenvolver um pensamento audacioso que seja capaz de ultrapassar os limites do racionalismo moderno e, ao mesmo tempo, de compreender os processos de interação e mestiçagem, de interdependência que estão em ação nas sociedades complexas”. MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 37.

²⁴⁴ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 53-64.

²⁴⁵ Ibid., p. 53.

²⁴⁶ Cf. ibid.

Assim, através da iluminação ou do alargamento da consciência, é a vida em sua integralidade que se leva em conta. Para retomar uma expressão de Schelling, assim se pode pôr em prática uma “ciência criativa” que permita estabelecer um vínculo entre a natureza e a arte, o conceito e a forma, o corpo e a alma. O que acentua tal vínculo é a vida. A vida enquanto força pura, enquanto expressão de uma natureza exprimindo-se em uma forma²⁴⁷.

O raciovitalismo é, portanto, uma racionalidade mais ampla²⁴⁸, portadora de uma “flexibilidade inventiva²⁴⁹”, ao mesmo tempo detentora de certa audácia e, consciente de ser “precária, aleatória, submissa ao instante²⁵⁰”. M. Maffesoli defende que o raciovitalismo possui uma organicidade em seu sistema que pode superar a racionalidade funcional característica da modernidade e sua ênfase na técnica. Esta organicidade mostra-se capaz de integrar epistemologicamente o múltiplo, para então poder compreendê-lo sem a utilização do recurso da unidimensionalidade racional moderna²⁵¹. Partindo do múltiplo, este não se torna um desafio à verdade, antes, uma decorrência necessária. M. Maffesoli afirma:

Em uma concepção tal, a História, com seu passo decidido, cede lugar aos eventos pontuais, efêmeros, àqueles momentos carregados de intensidade que vivemos juntamente com outros no âmbito de um tempo mítico. Isso requer que se ponha em ação uma outra lógica, diferente daquela à qual estávamos habituados²⁵².

Esta é uma das mais significativas características do raciovitalismo: ele pressupõe uma “racionalidade de fundo que se exprime em pequenas razões momentâneas²⁵³”. Há aqui uma enorme afinidade com o pensamento de G. Vattimo quanto ao que ele identificou como “libertação das diferenças ou dos dialetos”²⁵⁴. Lidar com “razões momentâneas”, ou “libertar dialetos”, consiste em perceber a razão interna de todas as coisas²⁵⁵. Das coisas que não são outras, senão aquelas que constituem a vida mesma. Isso pode nos levar a “não

²⁴⁷ Ibid., p.55.

²⁴⁸ Cf. ibid., p.56.

²⁴⁹ Ibid., p. 56.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Cf. ibid., p.57.

²⁵² Ibid., p. 57.

²⁵³ Ibid., p. 58.

²⁵⁴ Discutimos essa temática Vattimiana no início deste tópico sobre o “Raciovitalismo como realização da proposta de uma racionalidade ampliada”.

²⁵⁵ Cf. MAFFESOLI, Michel. Op Cit. p. 58.

negligenciar nada naquilo que nos cerca, neste mundo, no qual estamos e que é, ao mesmo tempo, sentimento e razão²⁵⁶”.

Fazendo uma espécie de síntese conceitual de sua epistemologia, M. Maffesoli afirma o seguinte sobre o raciovitalismo:

Na perspectiva epistemológica que é a minha aqui, pode-se extrair, de todo isso, que **existe uma estreita ligação entre um conceito** – que caracterize um povo, uma civilização, uma comunidade específica – **e a vida que o exprime**. É isso que podemos chamar de raciovitalismo. O que quer dizer que uma entidade, seja ela qual for, encontra sua razão de ser em si mesma, é causa e efeito de si mesma, é o seu próprio fundamento (Grund)²⁵⁷.

Diante de tão clara síntese conceitual é evidente que o raciovitalismo se constitui num deslocamento epistemológico em relação ao racionalismo moderno. Tal deslocamento encontra sua justificação e legitimidade na opção pela integralidade da vida como espaço de racionalidade, em contraposição à opção da razão moderna pelo acento unidimensional de sua compreensão de racionalidade na mente humana.

O raciovitalismo, portanto, assume uma perspectiva epistemológica claramente estabelecida sobre o deslocamento do dualismo da razão moderna, ao holismo da racionalidade pós-moderna. Segundo M. Maffesoli: “Numa palavra, por oposição à simples mecanicidade do racionalismo, é preciso também buscar a racionalidade orgânica de uma dada estrutura. É a busca de tal organicidade que faz a especificidade da situação pós-moderna²⁵⁸”.

“Buscar uma racionalidade orgânica”. Esta é a tarefa que estamos nos propondo até aqui. Essa racionalidade nós assumimos como raciovitalismo. Fazemos isso exatamente porque compreendemos que o racionalismo é “particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida²⁵⁹”.

²⁵⁶ Ibid., p. 59.

²⁵⁷ Ibid., p. 63. Grifo nosso.

²⁵⁸ Ibid., p. 64.

²⁵⁹ Ibid., p. 27.

Assumir tal tarefa conduz-nos a uma abertura a outras formas de perceber a realidade para além da simples e reducionista racionalização objetivante das coisas. No escopo de nossa tese elegemos a experiência como essa forma mais adequada para perceber a realidade num contexto pós-moderno.

Uma racionalidade orgânica – aberta e integradora –, como expressão de uma razão ampliada, deve estabelecer uma relação conseqüente no processo de conhecimento. Conseqüente, sobretudo, porque seu pressuposto é que “existe uma estreita ligação entre um conceito e a vida que o exprime²⁶⁰”. O holismo dessa racionalidade exige uma aproximação que o leve em conta ao longo de todo o desenvolvimento epistemológico, bem como de sua expressão prática. Está claro que a relação sujeito/objeto como propôs o *cogito* cartesiano não dá conta desse holismo, dessa complexidade da realidade²⁶¹. É neste sentido que queremos propor a experiência como forma de percepção capaz de articular e comunicar um saber que leve em conta a inteireza da vida no conhecimento da realidade.

²⁶⁰ Ibid., p. 63.

²⁶¹ Toda a crítica feita à relação sujeito/objeto só pode ser entendida em toda sua dimensão e profundidade na perspectiva do *cogito* cartesiano. Dito isso é necessário dizer imediatamente que a relação sujeito/objeto encontra outras formas de se realizar que não somente a forma cartesiana. O pensante e o pensado podem figurar como o ser pensante e o ser pensado. Desta forma ambos são afirmados em suas dimensões ontológicas, possibilitando reciprocidade que pode constituir-se, numa dinâmica de ampliação conceitual, em intersubjetividade. Discussão semelhante a esta faz Karl Jaspers na obra *Introdução ao pensamento filosófico*, onde propõe que a relação sujeito/objeto é insuperável, porém aberta a outras percepções para além do cartesianismo. Para K. Jasper tal dístico encontra maior expressividade levando-se em conta o que ele denomina o “abrangente”. Isto é, a “atmosfera” da relação sujeito/objeto, o entorno onde acontecem as operações epistemológicas e, a incidência desse entorno sobre tais operações. Cf. JASPER, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1985. p. 35-45.

2.3.2. Experiência e realidade: a perspectiva da Filosofia²⁶²

A relação sujeito/objeto da qual tratamos anteriormente²⁶³ pode agora ser retomada em outro nível. Pensamos já estar suficientemente claro que a crítica feita à relação sujeito/objeto só pode ser entendida em toda sua dimensão e profundidade na perspectiva do *cogito* cartesiano. Ou seja, é no âmbito desse momento específico da filosofia que se pode perceber o profundo dualismo entre sujeito e objeto, conferindo ao primeiro *status* de *res cogitans* e, ao segundo a inferior condição de *res extensa*.

Não obstante, é necessário perceber também que essa característica do pensamento cartesiano se estendeu ao longo dos séculos seguintes como uma epistemologia subjacente à metodologia científica que predominou – predomina? – ao longo da modernidade. Exatamente por isso, quando fazemos a crítica a tal perspectiva do pensamento cartesiano, fazemo-la ao mesmo tempo à epistemologia dela decorrente.

²⁶² Ao longo do tópico “A experiência e realidade: a perspectiva filosófica” nos deteremos nos limites explicitamente enunciados, ou seja: a possível relação de percepção que a experiência trava com a realidade no âmbito da filosofia. Isso qualifica o uso que fazemos nesse momento da expressão realidade. Nossa discussão se coloca como uma cunha na fenda das concepções filosóficas acerca da realidade, a saber: entre a primeira concepção que afirma a realidade como “modo de ser das coisas existentes fora da mente humana ou independente dela” e, a segunda concepção que afirma que “o objeto do conhecimento humano (realidade, portanto) é somente a idéia”. Tornando-se duvidosa a existência da realidade como coisa exterior à mente humana. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Verbetes Realidade, p.831-834. A primeira concepção é de origem Scotista e a segunda cartesiana, certamente há uma evolução dessa questão ao longo da modernidade, porém as bases dessa evolução estão colocadas em boa medida sobre estas duas interpretações. Além do mais, privilegiamos essa dualidade conceitual porque nossa intenção argumentativa se encaminha para apresentar a experiência como forma de percepção da realidade que não precisa optar pela lógica do “ou isso ou aquilo”, ou seja: realidade em seu acento exterior e, portanto, objetivada; ou realidade em reduzida à idéia e, portanto, subjetivada. A experiência como forma adequada de percepção da realidade pode gerar uma integração destas duas dimensões – exterior e interior – constituindo assim uma epistemologia do tipo “isso e aquilo”, uma epistemologia complexa.

²⁶³ Discutimos criticamente a relação sujeito/objeto, como foi propugnada pelo pensamento cartesiano e perpetuada no método científico constituído sobre o racionalismo moderno, ao longo do tópico 1.3.1 – Rejeição da visão dualista do mundo – do primeiro capítulo de nossa tese. Destacamos ali, sobretudo o estabelecimento de uma hierarquia epistemológica onde o sujeito afasta-se de tal forma do objeto que acaba por se tornar um ser auto-suficiente que vê no mundo dos objetos uma oportunidade para sua máxima satisfação, nem que para isso ele tenha que empreender um conjunto de procedimentos depredatórios.

Dito isso é necessário dizer imediatamente que a relação sujeito/objeto encontra outras formas de se realizar que não somente a forma cartesiana. É claro que a relação entre o pensante e o pensado estabelece o dístico sujeito/objeto, porém isso não significa a necessidade de que este dístico se constitua numa hierarquia epistemológica que exija a operação da mente como única forma de percepção da realidade (racionalismo) presente no mundo dos objetos ou dos fenômenos.

Todo conhecimento nasce de uma relação entre sujeito que, ativamente busca o conhecimento e, o objeto que deve ser conhecido. Do relacionamento recíproco desses dois pólos (o pólo subjetivo - o sujeito -, e o pólo objetivo - o objeto) surge a capacidade humana de tematizar a realidade. A experiência é um meio para esta tematização, uma forma de conhecimento muito primitivo, o mais primitivo, ou seja, original, primigênio²⁶⁴. É por ele que se inaugura o conhecimento.

No sentido de aprofundarmos a compreensão desse difícil conceito que é a experiência²⁶⁵, vamos fazer um caminho que vai da exposição sistemática própria dos dicionários (dicionários etimológicos e de filosofia geral), até as discussões mais densas de alguns autores que se debruçaram sobre tal conceito para refleti-lo em momentos diferentes da história da filosofia.

O acesso mais comum ao significado dos conceitos expressos nas palavras é o dicionário, não obstante a limitação que as expressões dicionarizadas têm no sentido de apresentar certa interpretação fixada em momento determinado²⁶⁶.

²⁶⁴ Marcelo Fernandes Aquino trata dessa característica do conhecimento a partir da experiência nos números 47 e 50 da Revista Síntese (1989 p. 29-50; 1990 p. 31-54 respectivamente), onde faz um resumo do pensamento de H. C. Lima Vaz.

²⁶⁵ Nesta temática merece destaque o clássico estudo de J. Mouroux sobre a questão da experiência visto do ponto de vista do cristianismo em amplo debate com a filosofia. MOURoux, J. *L'esperienza cristiana*. Brescia : Morcelliana, 1956.

²⁶⁶ Embora nos dicionários – sobretudo naqueles que abordam as palavras na perspectiva etimológica - encontremos sintética e sistematicamente a exposição daquilo que seria o significado de determinada coisa, um aspecto não evidente nem tão pouco enunciado, deve ser esclarecido: a importância do entorno daquele conceito, o contexto que o fez ser como se apresenta. Um conceito dicionarizado é como uma fotografia que capta algo que é como é dentro de determinado espaço. E ainda, capta algo dentro de um corte do tempo. Mudando o espaço determinado e o tempo próprio teríamos outra fotografia. O que um dicionário apresenta, portanto, é uma compreensão de determinada palavra fixada em um tempo e espaço

Exatamente para perceber como as expressões passam a conter certos conteúdos – tornando-se assim conceitos –, é que citamos em primeiro lugar as acepções de experiência de um dicionário etimológico:

(lat. *Experientia*) 1. Ato ou efeito de experimentar. 2. Conhecimento adquirido pela prática ou observação. 3. Habilidade, perícia, prática. 4. No estudo de um fenômeno natural ou provocado, ensaio que tem por objetivo, verificar uma hipótese ou induzi-la a partir da observação; investigação científica, experimento, experimentação²⁶⁷.

As quatro acepções apresentadas para dizer o significado de experiência, são derivadas ou do chamado senso comum (ato de experimentar algo que poderia ser uma fruta, ou uma camisa), ou da aporia teórica entre racionalismo e empirismo²⁶⁸ (neste segundo caso as acepções de experiência representam o empirismo em sua afirmação de que todo o conhecimento é eminentemente sensitivo).

Da perspectiva dicionarizada como é apresentada a experiência, podemos depreender duas conclusões provisórias: em primeiro lugar, como coisa do senso comum a experiência é destituída de toda sua possibilidade epistemológica. Em outras palavras, experiência é coisa de quem não usa a razão²⁶⁹. Em segundo lugar, a experiência fica restringida ao empirismo, sendo

próprios. Desta forma surge a definição de algo, que já em sua semântica revela sua tarefa: estabelecer as linhas limítrofes, demarcar, fixar.

²⁶⁷ *Dicionário de língua portuguesa Larrouse Cultural*, verbete Experiência. São Paulo: Nova Cultural, 1992. p. 485.

²⁶⁸ A aporia racionalismo x empirismo, que dominou o cenário científico dos séculos XVII e XVIII, estendendo-se através dos métodos deles derivados ao longo do século XIX e XX (embora no âmbito do iluminismo – século XIX – muitos esforços tenham sido realizados para sua superação) imprimiu um forte caráter dualista nas gnosologias modernas. Pelo lado do racionalismo, afirma-se que a realidade só pode ser apreendida pela razão. Esta é capaz de exercer sua natureza de *res cogitans* sobre todas as coisas, incluindo a própria corporeidade humana, exatamente por que essas coisas não são mais do que *res extensa*. Sendo assim, a razão tem a capacidade de capturar a realidade tal como é em sua totalidade e, por isso exprimi-la de forma única e universal. É o predomínio do sujeito sobre o objeto.

Pelo lado do empirismo afirma-se que todo o conhecimento é reduzido aos sentidos; estes não proporcionam o contato com a realidade tal como é, mas com os fenômenos, as aparências das coisas. São as coisas que imprimem nos sentidos aquilo que delas conhecemos. É, portanto, o predomínio do objeto sobre o sujeito. De qualquer forma, S e O mantém relações de domínio um sobre o outro, aprofundando desta forma o abismo do dualismo gnosiológico.

Para aprofundar esta temática ver PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís, *história da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p. 287-332.

²⁶⁹ Para aprofundar o desprestígio que a ciência confere ao senso comum ver ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência. Introdução ao jogo e as suas regras*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. p. 9-38.

desta forma considerada irracional pelo racionalismo, devendo se estribar unicamente na dimensão sensitiva. Neste último caso a experiência não é esvaziada de suas possibilidades epistemológicas, porém, a epistemologia que dela surge é profundamente dualista, da mesma maneira que o racionalismo cartesiano o é, só que em perspectiva oposta.

Embora o tema da experiência tal como é concebido no âmbito do senso comum seja um importante campo de pesquisa, nossa reflexão se restringe à dimensão aporética que as acepções acerca da experiência revelam mesmo que indiretamente. Fazemos isso não para aprofundar tal aporia, mas para buscar superá-la e, dessa forma, evidenciar que a experiência, como forma de conhecimento da realidade, não é restrita a certas dimensões do humano em sua existência no mundo – interioridade e exterioridade –, mas é um exercício desse humano em sua inteireza.

Avançando da exposição do dicionário etimológico às acepções histórico-filosóficas próprias dos dicionários de filosofia, queremos ainda ampliar um pouco mais a compreensão do que seja experiência no âmbito geral e, portanto superficial como se nos apresentam tal tipo de literatura. Neste sentido vale a pena notar como Walter Brugger conceitua a experiência. Numa primeira aproximação ele afirma:

Em linguagem corrente, experiência designa, de ordinário, o conhecimento obtido pelo convívio reiterado com homens e coisas, em oposição ao saber adquirido nos livros. A acepção filosófica é mais vasta. Segundo ela, experiência denota geralmente toda percepção simples produzida por uma impressão externa. Como esta só é naturalmente possível mediante a ação de corpos exteriores sobre os órgãos sensoriais, a experiência, em sentido próprio, é característica da alma unida ao corpo, o que não quer dizer que seja necessariamente algo de pura natureza sensível²⁷⁰.

Já é possível perceber a problematização que, do ponto de vista filosófico, é apresentada por W. Brugger: a experiência opera uma união da alma com o corpo no ato do conhecimento e, enquanto ação epistemológica não depende de pura natureza sensível. Esta segunda característica fica ainda mais clara quando ele afirma: “Nossa experiência humana é, portanto, de natureza sensitivo-

²⁷⁰ BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962. 226.

intelectual²⁷¹”. Corpo e alma (mente), razão e sentidos. Assim a insistente aporia racionalismo x empirismo pode ser superada, ou por hora, bastante minorada.

No sentido de dar conta da complexidade que a experiência coloca à reflexão filosófica, W. Brugger faz a seguinte observação: “Distinguimos entre *experiência externa* e *experiência interna*. Experiência externa significa percepção de objetos e processos corpóreos mediante os sentidos externos; experiência interna designa o viver conscientemente os estados e operações internas próprias²⁷²”. Esta distinção, porém, é, sobretudo, para fins didáticos. Ou seja, ela busca explicitar a complexidade da experiência²⁷³. Fundamental, no entanto, é ressaltar que externo e interno compõe o ato cognitivo operado na experiência.

Ainda numa perspectiva histórico-filosófica Nicola Abbagnano constrói uma densa reflexão sobre experiência num longo verbete de seu dicionário²⁷⁴. Ele abre o verbete da mesma forma que W. Brugger, mostrando dois significados que a experiência pode ter no escopo da filosofia, sobretudo enfocando o período clássico da filosofia grega e a filosofia moderna²⁷⁵. No entanto, merece destaque a reflexão que N. Abbagnano faz sobre a teoria da experiência como intuição²⁷⁶. Ele afirma:

A teoria da experiência como intuição considera a experiência como o relacionar-se *imediatamente* com o objeto individual, usando como modelo da

²⁷¹ Ibid., p. 227.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Mesmo apontando um *status* mais integral à ação cognitiva operada pela experiência, W. Brugger tende a restringi-la ao que ele chama conhecimento existencial. Em suas próprias palavras: “todo conhecimento existencial estriba na experiência imediata ou se infere dela” Ibid.

Contudo poderíamos ponderar, há lugar no horizonte da pós-modernidade para um conhecimento que não esteja radicalmente dirigido ao existencial, ao concreto da vida? Um profundo debate sobre esta questão é proposto pelo filósofo Richard Rorty. Entre outras obras vale a pena destacar o livro *Verdade e Progresso*, onde R. Rorty propõe que a finalidade da ciência, da investigação ou de qualquer outra área da cultura não é atingir a verdade, mas sim solucionar problemas. Cf. RORTY, Richard. *Verdade e Progresso*. Barueri: Manole, 2005. p. VII – XXV.

²⁷⁴ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Verbetes Experiência, p.406-411.

²⁷⁵ Cf. ibid., p. 406.

²⁷⁶ Cf. ibid., p. 408.

experiência o sentido da visão. Desse ponto de vista um objeto “conhecido por experiência” é presente em pessoa e na sua individualidade [...] a experiência, que é “o princípio da arte e da ciência”, é o *conhecimento intuitivo perfeito* que tem por objeto as coisas presentes²⁷⁷.

Experiência como um relacionar-se com aquilo que está presente. Relação e presença são duas características importantes para nossa compreensão da experiência como forma de percepção da realidade na cultura pós-moderna. Aproximando as proposições de W. Brugger e N. Abbagnano podemos construir uma boa moldura para a tela (experiência) que estamos pintando. Para o primeiro “1) a experiência opera uma união da alma com o corpo no ato do conhecimento e, 2) enquanto ação epistemológica não depende de pura natureza sensível”, para o segundo “3) a experiência é um relacionar-se, 4) com aquilo que está presente”.

Interpretando estas proposições diríamos que a experiência como forma adequada de percepção da realidade tem as seguintes características: 1) é uma alternativa ao dualismo mente/corpo; 2) possibilita a superação da aporia racionalismo/empirismo; 3) afirma a relacionalidade no processo de conhecimento; 4) parte do chão concreto da existência, “daquilo que está presente”, para a construção de sua epistemologia. Estas características estão em sintonia com a racionalidade ampliada que identificamos como raciovitalismo.

Uma confrontação sujeito/objeto que leve em consideração as características acima mencionadas possibilita o caminho a uma fonte de conhecimento. Esse caminho se faz numa percepção simples e imediata do objeto que afeta o sujeito e provoca nele um conhecimento fundado na evidência. Implica de modo vital a participação do ser humano em sua inteireza: corpo, alma, inteligência, memória, razão, consciência, vontade, sentimento, sentidos, imaginação... Vive-se pela pessoa o que se presencia e, depois, por ela se expressa o que se viveu.

²⁷⁷ Ibid., p. 408.

Avançando das definições dicionarizadas acerca da experiência, para uma reflexão mais aprofundada desenvolvida por filósofos que se debruçaram sobre tal temática, partimos do pensamento de Henrique C. de Lima Vaz. Em sua obra *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*²⁷⁸, Lima Vaz enfrenta a temática da experiência do ponto de vista filosófico, mas como um “problema de fronteira” na relação com a teologia. Dentro do capítulo XI desta obra (A linguagem da experiência de Deus)²⁷⁹ o autor se dedica a desdobrar com “suficiente rigor a noção de experiência²⁸⁰” e a ambigüidade²⁸¹ intrínseca a ela.

Aplicando o rigor de sua reflexão, característica notória de seu pensamento, Lima Vaz propõe a remoção de um equívoco que se tornou lugar comum no trato do tema da experiência. Ele afirma:

A oposição entre experiência e pensamento é o primeiro falso lugar-comum que convém remover. Uma tradição que corre paralela, seja na inspiração sensista, seja na inspiração intelectualista, costuma estabelecer entre experiência e pensamento ou entre o experimental e teórico uma oposição fictícia [...] Oposição comumente admitida, mas que é necessário superar. Com efeito a experiência não é senão a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto²⁸².

Esta imagem da experiência como “a face do pensamento” dá conta de sugerir a complexidade da atividade intelectual que a aporia racionalismo/empirismo não percebe, ou não valoriza. A peculiaridade desta face do pensamento é que ela se volta à presença do objeto. Negando-se a modelos demasiadamente abstrativos a experiência busca a presença, àquela realidade desvelada, por isso concreta. À realidade mesma e irreduzível que abriga o ser-no-mundo.

Essa relação da “face do pensamento” com a “presença do objeto” estabelece uma proporcionalidade “entre a plenitude da presença e a profundidade da experiência, ou seja, a penetração dessa plenitude pelo ato de pensar²⁸³”. O grau de percepção da presença do objeto está, portanto, ligado a quanto a face

²⁷⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 241-258.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 243.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 246.

²⁸² *Ibid.*, p. 243.

²⁸³ *Ibid.*

do pensamento se mostra sabedora de suas possibilidades. A experiência deve ser afirmada como forma de percepção da realidade e compreender-se como tal, assumindo sua peculiaridade – estar diante de uma presença – sem reduzir-se a intelectualismos e ou sensismos. Para tanto cabe ainda esclarecer um pouco mais os contornos da experiência:

É necessário, pois, distinguir a experiência, no sentido estrito, de outros atos psíquicos que lhe podem ser antecedentes, concomitantes ou conseqüentes, mas não pertencem de direito à sua estrutura. Assim, por exemplo, o sentimento de presença que acompanha a percepção de um objeto exterior, a emoção ou vivência que nascem desse sentimento. O conceito de experiência deve ser rigorosamente circunscrito em termos de conhecimento intelectual, embora sua significação plena somente se alcance quando a experiência é referida ao movimento total da vida do espírito²⁸⁴.

A experiência não pode se reduzir ao sentimento que dela deriva acerca de uma presença, mas não pode prescindir desse sentimento e seus derivados como movimento fundante de uma forma de ser-no-mundo. Lima Vaz em seu rigor epistemológico, aplicado no sentido de perceber a necessária distinção das operações primárias da experiência como forma de conhecimento, nos ajuda a não incorrerem em dualismos pela não compreensão estrita e adequada da experiência frente à realidade.

Se não estiver claro o que é a experiência frente à realidade, bem como o que seja a sua peculiaridade epistêmica, poderemos tomá-la reduzindo-a a um ato psíquico – sentimento –, coisa que estabeleceria uma falsa impossibilidade da experiência afirmar-se com toda sua capacidade epistemológica. Lima Vaz aprofunda os traços constitutivos da experiência chamando atenção para dois aspectos. O primeiro deles diz respeito à relação entre consciência e fenômeno.

Em primeiro lugar, convém acentuar que a experiência como conhecimento em geral, é uma forma de relação *ativa* entre a consciência e o fenômeno. A presença que se manifesta na experiência não ocupa a consciência como um objeto que invade um espaço vazio. Manifestar-se à consciência significa manifestar-se segundo leis estruturais da consciência mesma, que tornam possível a manifestação como tal. Eis porque não há experiência sem uma forma de *expressão* do objeto pelo sujeito da experiência²⁸⁵.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid., p. 244.

Em função de a experiência – como saber diante de uma presença – depender para sua realização de certa forma de expressão que o sujeito evidencia acerca do objeto, surge o segundo aspecto trabalhado por Lima Vaz: a pluralidade das formas de expressão da experiência. “Mas essa pluralidade supõe o ato original e constitutivo da expressão mesma. Expressão ativa, ou seja, acolhimento da manifestação do objeto ao sujeito que o interioriza, assume a sua *presença* e, de certo modo, com ele se identifica²⁸⁶”. Presença e expressão se relacionam necessariamente no desenvolvimento da experiência como epistemologia. Acerca disso Lima Vaz afirma: “Presença e expressão se diversificam e a experiência obedece a essa diversificação. No entanto, podemos estabelecer, desde já, que toda experiência verdadeiramente tal deve encontrar sua expressão, ou seja, sua *linguagem*; e que toda expressão ou linguagem da experiência traduz uma presença²⁸⁷”.

Neste momento alcançamos um ponto maduro de nossa compreensão sobre experiência: “toda forma de experiência corresponde à forma de expressão ou linguagem de uma presença²⁸⁸”. A experiência comunica a percepção de certa presença através de uma expressão. Por isso ela é uma epistemologia, mas não qualquer epistemologia, senão uma epistemologia do concreto, do existencialmente verdadeiro, da presença do objeto.

Há, portanto, uma peculiaridade na constituição epistemológica que é própria da experiência: o estar diante da presença, diante do que é existencialmente presente. Isso marca inexoravelmente a expressão de tal epistemologia. A experiência se expressa de tal forma a comunicar adequadamente a concretude da presença, não conceitos ou categorias abstratas e universais. A linguagem derivada da experiência enquanto forma de percepção da realidade recebe seus contornos e limites das delimitações da própria presença.

Esta delimitação da presença é propriamente sua forma de desvelamento. Sobre essa questão Lima Vaz propõe três modos fundamentais de presença ou

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid., p. 245.

²⁸⁸ Ibid.

desvelamento onde o ser se dá ao nosso pensar²⁸⁹: “a presença das coisas, a presença do outro, a presença de nós a nós mesmos. Ou ainda, dando aos termos sujeito e objeto uma acepção técnica: a experiência objetiva, a experiência intersubjetiva, a experiência subjetiva²⁹⁰”. A realidade se desvela, portanto, de forma tríplice, reclamando do ser humano mais que uma simples e unidimensional perspectiva do conhecimento, seja a razão ou a empiria. Diante da complexidade da presença reveladora da realidade é necessária uma epistemologia igualmente complexa e multidimensional capaz de articular uma linguagem ou expressão adequada e esta complexidade e multidimensionalidade.

É verdade que esses três círculos da experiência e da linguagem (coisas, outro, eu) se interpenetram, mas encerram inexoravelmente o homem num único espaço tridimensional de presença ou numa tríplice dimensão da linguagem: a linguagem das coisas, a linguagem do outro e a linguagem do eu²⁹¹.

O que já é possível depreender das contribuições de Lima Vaz à constituição da experiência como epistemologia são principalmente as seguintes questões: 1) a falsa oposição entre experiência e pensamento; 2) a experiência como face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto; 3) a articulação entre experiência e seus derivados – sentimentos, emoções e sentidos; 4) a experiência como forma *ativa* de relação entre a consciência e o fenômeno; 5) a pluralidade das formas de expressão – linguagem – da experiência; 6) e, os modos fundamentais de presença ou desvelamento onde o ser se dá ao nosso pensar – coisas, outro, eu.

Estas características que constituem a experiência como forma de percepção da realidade, devido ao seu caráter de concretude ou focalização em uma presença (das coisas, do outro ou do eu), tornam-se numa epistemologia que não pode reduzir-se à mera abstração especulativa. Antes, tal epistemologia apresenta-se como um caminho, uma forma de ser-no-mundo. Nas palavras de Lima Vaz: “esse caminho da experiência é, num certo sentido, o próprio caminho da

²⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 245.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 245.

²⁹¹ *Ibid.*

linguagem como caminho do homem no mundo. É o mundo mesmo do homem. Fora dele reina apenas o silêncio das coisas²⁹²”.

Articulando ao pensamento de Lima Vaz, no sentido de precisar filosoficamente os contornos da experiência como epistemologia, passamos a expor a reflexão de Leonardo Boff. Em sua obra *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*, L. Boff dedica um capítulo para discutir o conceito de experiência e, responder à questão *Que é ex-peri-encia?*²⁹³. De forma introdutória ele propõe a seguinte definição: “*Ex-peri-ência* é a ciência ou o conhecimento (ciência) que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri)²⁹⁴”. Sendo, portanto, um conhecimento, o é em perspectiva distinta dos demais. “A experiência não é um conhecimento teórico ou livresco. Mas é adquirido em contato com a realidade que não se deixa penetrar facilmente e que até se opõe e resiste ao ser humano. Por isso em toda a experiência existe um quociente forte de sofrimento e luta²⁹⁵”.

Essa luta e sofrimento que L. Boff percebe como elementos integrantes do conhecimento derivado da experiência, se dão exatamente porque essa forma de conhecimento resulta “do encontro com o mundo, num vai-e-vem incessante, encontro que nos permite construir e também destruir representações que havíamos recebido da sociedade ou da educação²⁹⁶”. Mais uma vez percebemos que tal conhecimento se dá diante duma “presença”, por isso ele se faz num “encontro”, sendo inalienavelmente “relacional”. Na perspectiva de L. Boff o saber que deriva desse tipo de conhecimento “é um saber veri-ficável que se faz verdade concreta e vital²⁹⁷”.

L. Boff, utilizando-se do instrumental semântico como lhe é peculiar, capta e interpreta a experiência como forma de percepção da realidade. Aliás, é a

²⁹² Ibid., p.247.

²⁹³ BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. 3 ed. Campinas: Verus, 2002. p. 39-49. Esse texto encontra-se em sua primeira versão como um capítulo da obra *Experimentar Deus Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 126-190.

²⁹⁴ Ibid., p.39-40.

²⁹⁵ Ibid., p.40.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

realidade mesma que se constitui na topografia própria de tal epistemologia. Quando L. Boff secciona a ex-peri-encia ele o faz para reencontrar a profundidade de sua significação. Experiência não é um simples “ato ou efeito de experimentar algo”, mas, é a “(ciência) que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri)”.

Valorizando a densidade das partículas seccionadas da ex-peri-encia, L. Boff aprofunda as peculiaridades próprias dessa ciência. Em primeiro lugar ele toma a partícula *peri*. Sobre ela L. Boff observa: “A ciência que resulta da *ex-peri-encia* não é mera sensação de um objeto. É a síntese de toda uma série de abordagens do objeto (*peri* “ao redor de”, “em torno de”)²⁹⁸. A experiência como epistemologia se caracteriza, portanto, por essa relação com o objeto, onde este é vislumbrado por todos os lados. Não que a experiência tenha algo de onisciente, mas que sua ação é holística. Todos os lados não significa a absolutez do objeto, mas sua inteireza constitutiva, sua complexidade.

O *peri* da ex-peri-encia à medida que se constitui como abordagem que compreende o holismo da realidade, desenvolve conseqüentemente uma aproximação a tal realidade capaz de captar seu holismo. Ou seja, a uma realidade complexa cabe uma aproximação complexa. Estabelece-se desta forma uma mutualidade sujeito e objeto²⁹⁹. “Pela experiência o objeto se faz cada vez mais presente dentro de quem quer conhecer, na medida em que ele se abre mais e mais ao objeto e o estuda de diferentes ângulos³⁰⁰”.

²⁹⁸ Ibid., p.41.

²⁹⁹ Leonardo Boff oferece um exemplo da relação de mutualidade entre sujeito e objeto que ocorre na perspectiva epistemológica própria da experiência.

Um médico experimentado é aquele que se confrontou muitas vezes com a mesma doença sob os mais diferentes sintomas, sob as formas e circunstâncias as mais diversificadas a ponto de não mais se surpreender ou se enganar. Ele conhece simplesmente. Não tanto porque estudou em livros – isso também –, mas porque esteve às voltas, concretamente, com a doença e conheceu-lhe os sintomas. O modelo que elaborou da doença, combinando experiência vivida com ciência dos livros, é modelo testado e verificado. BOFF, Leonardo. Op. Cit. p. 41

³⁰⁰ Ibid.

Após vermos a abrangência da partícula *peri* resta-nos ainda perceber as possibilidades da partícula *ex*. “*Ex* é uma pré-posição latina que significa, entre outros conteúdos, ‘estar orientado para fora’, ‘aberto para’³⁰¹”. A partir da compreensão de *ex* a experiência é revestida de uma inalienável condição de encontro e relação. Conhecer, ao menos na perspectiva da experiência, é relacionar-se com a realidade como uma presença. Exatamente por isso nos é reclamado todas as dimensões de nossa existência, não somente a razão ou os sentidos compreendidos em oposição. Uma relação com uma presença demanda a inteireza da existência.

Aqui se encontra em maior grau a peculiaridade da epistemologia da experiência: a inteireza do humano diante da inteireza da realidade. Mesmo que ainda nos encontremos na lógica sujeito/objeto, nos inserimos nela de forma distinta àquela proposta pelo racionalismo moderno. Como L. Boff observa: “Neste sentido, *ex* exprime uma característica fundamental do ser humano como ex-istência. Ele é um ser que ex-iste voltado para fora (*ex*), em diálogo e comunhão com o outro e com o mundo. Daí ser a ex-peri-encia não apenas uma ciência, mas uma verdadeira cons-ciência³⁰²”.

Tal cons-ciência – ciência derivada da ex-peri-encia –, que se funda na relação com uma presença, realiza uma forma de ser-no-mundo. Não sendo suficiente, portanto, somente o desenvolvimento de certo instrumental de compreensão abstrata e conceitual acerca dos objetos, tal ciência (cons-ciência) exige um influxo da vida sobre a realidade que se quer conhecer e, desta realidade sobre a vida que se abre para conhecê-la. Esta é uma forma de ser-no-mundo fundado sobre o princípio da afetação, que exclui qualquer forma de isenção do sujeito frente ao objeto. No processo de conhecimento dirigido pela experiência os dois pólos – sujeito e objeto – são mutuamente afetados e o discurso derivado de tal epistemologia não pode ser confundido como uma mera descrição da realidade, mas como uma interpretação dela.

³⁰¹ Ibid., p.42.

³⁰² Ibid.

Nas palavras de L. Boff a “experiência é o modo como interiorizamos a realidade e a forma que encontramos para nos situar no mundo com os outros³⁰³”. Em suma, a experiência constitui-se numa cons-ciência geradora de uma forma de ser-no-mundo, ou seja, um horizonte onde a existência pode se realizar³⁰⁴.

Do pensamento de L. Boff podemos pois depreender as seguintes características para a experiência como forma de percepção da realidade: 1) ela é a ciência ou o conhecimento (ciência); 2) que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex); 3) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri); 4) ela é uma cons-ciência, mais que um instrumental de criação de conceitos; 5) e, por fim, ela constitui um horizonte que exige uma forma de ser-no-mundo em convergência àquilo que a constitui.

Na abordagem ao tema da experiência feita por Lima Vaz e L.Boff há uma convergência explícita – mesmo que aquele parta de uma abordagem ontológica enquanto este opte pelo aporte existencial –, que nos permite concluir esta fase de fundamentação filosófica da condição epistemológica da experiência. Queremos agora avançar em nossa compreensão sobre experiência no campo das expressões religiosas. Para isso nos guiaremos pelo instrumental teórico da fenomenologia da religião.

2.3.3. Experiência e religião: a perspectiva da Fenomenologia da Religião

Tendo como base a reflexão que fizemos sobre a condição epistemológica da experiência – para isso nos foi necessário o aporte da filosofia – partimos neste tópico para a compreensão das relações que a experiência mantém com a religião, no sentido de “conhecer” o Sagrado³⁰⁵ e a realidade a partir dele. Para

³⁰³ Ibid., p.43.

³⁰⁴ Cf. ibid., p.43.

³⁰⁵ Ao longo do tópico “Experiência e religião: a perspectiva da Fenomenologia da Religião” utilizaremos a expressão “Sagrado” para nos referir à existência de um ser supremo. Outras expressões poderiam ser utilizadas tal como “o totalmente outro”, “o transcendente”, “o Santo”... Nossa opção pelo termo “Sagrado” se dá pela influência de importantes autores, entre

tanto nos propomos o seguinte caminho: iniciaremos por uma breve conceituação da fenomenologia, seguida da exposição dos critérios próprios da fenomenologia enquanto método, faremos a passagem da fenomenologia à fenomenologia da religião, estabeleceremos o paralelo entre experiência humana e experiência do Sagrado e, por fim, proporemos uma síntese da experiência no âmbito da fenomenologia da religião.

O termo fenômeno – do qual se origina a fenomenologia – vem do grego *fainomenon*, que significa aquilo que aparece, que se mostra³⁰⁶. Logo, fenomenologia é, literalmente, o estudo do que aparece. Mas, obviamente, como método científico³⁰⁷, o termo vai muito além do seu significado literal. A fenomenologia é uma tentativa de compreender a essência da experiência humana³⁰⁸, seja ela psicológica, social, cultural ou religiosa, a partir da análise das suas manifestações, chamadas de fenômenos. É uma tentativa de compreensão não do ponto de vista do observador, mas do ponto de vista da própria pessoa que faz a experiência.

eles: ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Limitar-nos-emos na utilização da expressão “Deus”, percebendo que esta já é uma expressão própria da teologia. Ou seja, “Deus é o nome próprio pelo qual a teologia chama o Sagrado”. Esta não é simplesmente uma questão léxica onde a escolha de um ou outro vocábulo não faria qualquer diferença, mas uma questão teológica: quando na teologia utiliza-se o vocábulo “Deus” está-se evocando um conteúdo teológico construído ao longo de uma extensa tradição.

³⁰⁶ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Verbetes Fenômeno, p.436-437..

³⁰⁷ Segundo o professor de fenomenologia Antônio Mendonça, a fenomenologia da religião pode ser vista num duplo sentido: uma ciência independente, com suas pesquisas e publicações, mas também como um método que faz uso de princípios próprios. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Fenomenologia da Experiência Religiosa*. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de & Outros. *Fenomenologia e Análise do Existir*. São Bernardo do Campo: UMEP, 2000. p.142.

³⁰⁸ Nicola Abbagnano faz a seguinte observação sobre a Fenomenologia:

O próprio Husserl preocupou-se em eliminar a confusão entre psicologia e fenomenologia. Esclareceu que psicologia é a ciência de dados de fato; os fenômenos que ela considera são acontecimentos reais que, juntamente com os sujeitos a que pertencem, inserem-se no mundo espaço-temporal. A fenomenologia (que ele chama de “pura” ou “transcendental”) é uma ciência de essências (portanto “eidética”) e não de dados de fato, possibilitada apenas pela *redução eidética*. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.438.

O método da fenomenologia possui dois conceitos básicos que o distingue dos demais métodos científicos, mesmo aqueles ligados às ciências humanas: *redução eidética* e *epoché*³⁰⁹. Esses dois conceitos se tornaram o principal diferencial da fenomenologia, pois enquanto os demais métodos científicos excluía a subjetividade em favor da objetividade, Edmund Husserl³¹⁰ sugeriu ser possível compreender o subjetivo, a essência, o eidos.

Na época de E. Husserl, estava em voga o psicologismo para o qual a experiência religiosa não passava do produto da psique humana³¹¹. A fenomenologia muda o foco da análise, afirmando que, independente dessa experiência ser um produto da psique ou um real encontro com o sagrado, o que interessa é compreender o que a mesma significa para o *homo religiosus*³¹², aquele que vivencia tal experiência. Na linguagem do próprio E. Husserl, é o voltar às coisas mesmas.

³⁰⁹ Redução eidética é a busca pela essência do fenômeno em questão. Epoché é a suspensão do juízo que o fenomenólogo deve operar, se quiser compreender realmente o fenômeno estudado. Para um aprofundamento nessa questão ver: HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990. OLIVEIRA, Vitória Peres de. *A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate*. In: DREHER, Luís H. *A essência Manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 35-58. DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia?* 8 ed. São Paulo: Centauro, 2003. p. 7-48. SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p.31-50.

³¹⁰ A fenomenologia se firmou como corrente filosófica e método científico somente no século 20, ao se distanciar do estudo comparado das religiões. O termo fenomenologia surgiu em 1764, com o matemático e filósofo suíço alemão Johann Heinrich Lambert (1728-1777). Entretanto, o alemão, de ascendência judaica, Edmund Husserl (1859-1938) que é considerado o pai da fenomenologia. Com sua obra *Investigações Lógicas* (1900-1901) ele desenvolveu o método fenomenológico de tal forma que o mesmo passou a constituir o centro de gravidade de grande parcela do pensamento filosófico do século 20 e sua influência estendeu-se a todas as ciências humanas.

³¹¹ Estamos falando da herança crítica legada pelo século XIX. Grande influência para tal perspectiva foi comunicada por Ludwig Feuerbach. Em sua obra *A Essência do Cristianismo* ele afirma: “O ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência”. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. São Paulo: Papyrus, 1997. p.47. Aprofundando ainda mais sua teoria da projeção L. Feuerbach diz o seguinte:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão de seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública de seus segredos de amor. Ibid., p.55-56.

³¹² Designação da fenomenologia da religião para o crente de determinada religião.

A *redução eidética* é a busca por essa essência do fenômeno. É a tentativa de ver o fenômeno como o próprio *homo religiosus* vê. Para isso é necessária a *epoché*, a suspensão do juízo, dos pressupostos. O sociólogo clássico se aproxima do homem religioso já pressupondo que a experiência do mesmo é fruto do viver social. O psicólogo clássico pressupõe de antemão ser um resultado da psique. O fenomenólogo tentará não pressupor nada. A *epoché* se constitui, portanto, numa “suspensão intelectual necessária para tratar dos fenômenos deixando entre parênteses os pressupostos e condicionamentos³¹³”.

Foi a partir da fenomenologia com seu método – como vimos acima – que se constituiu a fenomenologia da religião³¹⁴. Segundo o professor Antônio Gouvêa de Mendonça, a fenomenologia da religião pode ser vista num duplo sentido: uma ciência independente, com suas pesquisas e publicações, mas

³¹³ OLIVEIRA, Vitória Peres de. *A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate*. In. DREHER, Luís H. *A essência Manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 40.

³¹⁴ A expressão fenomenologia da religião foi criada pelo holandês, historiador das religiões, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Na primeira edição da sua obra *Manual de História das Religiões* (1887) usou essa expressão, entretanto, não indicava com a mesma um novo método, mas apenas uma alternativa terminológica para a chamada “religiões comparadas”. A primeira expressão significativa da fenomenologia da religião como método científico vem do holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), na sua *Fenomenologia da Religião* (1933). Ligado à fenomenologia filosófica de Husserl, Leeuw propõe um método de compreensão, e não apenas de descrição, da experiência religiosa, a partir da análise das suas linguagens ou meios de manifestação dos fenômenos. Para ele, a meta da pesquisa fenomenológica é atingir a essência da religião, essência essa que o fenomenólogo alemão Gustav Mensching (1901-1978), contemporâneo de Leeuw, definiria como a experiência do encontro com o Sagrado. Cf. Filoramo e Prandi. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p.43. Apesar de se afastar um pouco da linha filosófica, van der Leeuw retoma pelo menos dois conceitos básicos de Husserl: a *epoché* e a visão eidética. Outro nome importante dos estudos de fenomenologia da religião é o fundador da escola fenomenológica alemã de Marburgo, o iminente Rudolf Otto (1869-1937), que com seu livro *O Sagrado* (1917) ofereceu um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa. É preciso ainda citar o nome de Mircea Eliade (1907-1986). M. Eliade é, sem dúvida, um dos nomes mais citados na fenomenologia da religião. Romeno que se radicou nos Estados Unidos, M. Eliade tem uma vasta produção nas diversas áreas de estudo da religião. No âmbito da América Latina merece destaque o nome de José Severino Croatto (1930-2004). Fenomenólogo da religião, além de grande exegeta, J.S.Croatto escreveu a partir da Argentina uma das mais completas obras de *Introdução à fenomenologia da religião*. Nela ele faz a seguinte observação: “Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam. Não o que significam para o estudioso, mas para o *homo religiosus*, que vive a experiência do sagrado e a manifesta nesses testemunhos ou fenômenos”. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p.25.

também como um método que faz uso de princípios próprios³¹⁵. Aqui assumimos a perspectiva da fenomenologia da religião como método de pesquisa e, enquanto tal, um “estudo das coisas em seus aspectos observáveis, contrapondo-se à sua causalidade³¹⁶” Ou seja, é o estudo das causas religiosas através da observação das suas manifestações.

Utilizando uma analogia, a análise fenomenológica é como o trabalho do arqueólogo. A partir de uma pequena evidência que aparece no solo, ele escava até descobrir grandes fósseis escondidos sob os seus pés. Os fenômenos ou manifestações religiosas são apenas pequenas evidências que se mostram. Cabe ao fenomenólogo intuir através delas até alcançar o seu significado mais profundo. Detrás de cada fenômeno há uma idéia, um significado. É essa idéia que a fenomenologia procura compreender. No caso da fenomenologia da religião, o que o fenômeno religioso revela e esconde ao mesmo tempo é a idéia do sagrado.

Em suma, a fenomenologia da religião estuda os fenômenos religiosos a partir de sua intencionalidade, pergunta pelo significado do fato religioso para o *homo religiosus*. “A fenomenologia parte necessariamente dos fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), contudo, explora especificamente *seu sentido*, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos³¹⁷”.

A base, ou ponto de partida da fenomenologia da religião em sua ação epistemológica é a experiência do sagrado que pode ser comunicada exclusivamente pelo sujeito que a fez. Assumindo a experiência como forma básica de aquisição de conhecimento, nada chega ao nosso intelecto sem causar uma experiência pessoal, quer seja empírica ou existencial. Assim sendo, a religiosidade está intimamente relacionada com a experiência, no caso, com o sagrado. Se referindo a um contexto cristão, Waldomiro Piazza afirma que “a

³¹⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Fenomenologia da Experiência Religiosa*. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de & Outros. *Fenomenologia e Análise do Existir*. São Bernardo do Campo: UESP, 2000. p.142.

³¹⁶ PADEM, Wiliam. *Interpretando o Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2001. p.135.

³¹⁷ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 25.

essência da experiência religiosa é o encontro do homem com Deus³¹⁸. Generalizando esse raciocínio, podemos então dizer que a experiência religiosa consiste no encontro do homem com o sagrado³¹⁹.

Na perspectiva da fenomenologia da religião deve-se afirmar a “irreducibilidade do fenômeno religioso³²⁰”. Ou seja, “não é possível reduzir o fenômeno religioso a qualquer outra coisa, não é possível afirmar que a religião *‘nada mais é que...’*³²¹”. Aldo Natale Terrin explicita bem o conceito de irreducibilidade da religião no interior da fenomenologia afirmando a sua importância e necessidade de preservação.

A autonomia e a especificidade da religião e da experiência religiosa que a sustentam são o bem precioso que deve ser preservado contra todas as tendências reducionistas e são, ao mesmo tempo, uma conquista alcançada mediante um esforço de identificação e “simpatia” com aquele que crê, com quem vive certa religião³²².

Identificação e simpatia com o *homo religiosus* são os traços que norteiam o fenomenólogo da religião diante da expressão da experiência com o sagrado narradas por aquele. Nesse sentido a epistemologia que daí emerge não se confunde com qualquer ranço racionalista, sobretudo com teses positivistas que afirmam a neutralidade do sujeito frente ao seu objeto³²³. A simpatia não

³¹⁸ PIAZZA, Waldomiro Octavio. Introdução à Fenomenologia Religiosa. Petrópolis: Vozes, 1983. p.106.

³¹⁹ Rudolf Otto analisa a experiência religiosa afirmando que a mesma tem por agente o sagrado, que se manifesta como um “mistério tremendo e fascinante” Cf. OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. p 44. Mistério porque é algo maravilhoso, que transcende a compreensão do homem, totalmente outro; tremendo porque é uma potência estranha, que se impõe de forma absoluta; e fascinante porque desperta curiosidade, causa fascínio. Ou seja, a experiência religiosa se dá quando o homem entra em contato com o sagrado e isso lhe causa um sentimento de estado de criatura, enchendo o seu ser de perguntas, terror e admiração. Cf. *ibid.*, p. 37-43

³²⁰ Cf. OLIVEIRA, Vitória Peres de. *A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate*. In. DREHER, Luís H. *A essência Manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 46-48.

³²¹ TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.23.

³²² *Ibid.*

³²³ Aldo Natale Terrin reflete sobre a tensão que a fenomenologia da religião, com seu princípio de simpatia com aquele que pode e deve narrar sua própria fé, vive com outros métodos científicos que também se propõe analisar o fenômeno religioso. A.N. Terrin afirma o seguinte:

permite neutralidade, antes, ela conduz o conhecimento a inalienável condição de circunscrição e de subsequente enfraquecimento no que diz respeito às abordagens que em nome de proposições universais se rendem à infertilidade existencial e acadêmica da pura abstração.

Até aqui vimos: 1) o que é a fenomenologia enquanto método científico, 2) os principais elementos que a constituem como tal, 3) a afirmação deste método no estudo do fenômeno religioso e, 4) quanto esta fenomenologia da religião valoriza a experiência do sagrado como foco irreduzível de toda a sua ação epistemológica. Agora, portanto, faz-se necessário aprofundar a concepção de experiência religiosa subjacente ao método e discurso da fenomenologia da religião. Para isso nos guiaremos pela reflexão de José Severino Croatto³²⁴.

J.S. Croatto, em sua obra *As Linguagens da Experiência Religiosa*, dedica um grande espaço (todo o segundo capítulo) para a discussão acerca das estruturas da experiência religiosa³²⁵. Logo na introdução ele afirma que “mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente, trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural³²⁶”. Notemos que não se trata de uma redução da experiência religiosa à condição de experiência humana de caráter psicológico³²⁷, mas, de perceber que a experiência do sagrado só pode ser realizada pelo ser humano enquanto tal, circunscrito em seu horizonte histórico-cultural.

A objeção que se faz amiúde à fenomenologia é que, por estar comprometida demais com o sentido e o valor da experiência religiosa, não tem mais condições de fazer “ciência”. O problema, contudo, é ver se para fazer ciência é necessário o distanciamento do objeto e, mais ainda, se é possível uma relação com o objeto de estudo que não implique algum pressuposto, alguma maneira de antecipar e orientar o sentido da pesquisa, até mesmo a pesquisa científica. TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.24.

³²⁴ CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

³²⁵ Cf. *ibid.*, p.41-79.

³²⁶ *Ibid.*, p.41.

³²⁷ De uma experiência do humano com ele mesmo, ou como diria Ludwig Feuerbach: “O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus”. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. São Paulo: Papyrus, 1997. p.55.

J.S. Croatto propõe que para entender a experiência do sagrado narrada pelo *homo religiosus*, é necessário antes de qualquer coisa, conhecer o *homo sapiens e demens*³²⁸ onde se realiza a experiência humana enquanto tal. Não são dois o *homo religiosus* e o *homo sapiens/demens*, antes, um único ser, capaz de fazer a multiplicidade das experiências humanas, dentre elas aquela que é possivelmente a mais radical, a experiência com o sagrado. Exatamente por isso, antes de tratar da experiência do sagrado, J.S. Croatto trata da “experiência humana quanto tal³²⁹”, estabelecendo para isso uma dupla caracterização desta experiência: a) a experiência humana como vivência relacional, b) a experiência humana como vivência individual.

A experiência que o ser humano tem da existência, de sua condição de ser-no-mundo, tanto no que tange ao horizonte natural quanto sobrenatural, se realiza dentro das estruturas próprias da vida social em suas mais diversas representações. Isso indica que tais experiências se constituem de forma indireta, ou seja, mediadas pelas relações que o ser humano estabelece com as instâncias da realidade e que em última análise constroem sua humanidade. No que diz respeito especificamente à experiência do sagrado, a experiência indireta é o caminho comum³³⁰. Não obstante existe também a experiência direta, própria da mística ou dos eventos originantes das religiões.

Na perspectiva da experiência humana em sua condição de vivência relacional, nos limitamos à reflexão acerca da experiência indireta, mediada pelas representações da realidade externa ao próprio homem. J.S. Croatto mostra que tal vivência se realiza numa tríplice dimensão: “com o mundo (a natureza,

³²⁸ Cf. BOFF, Leonardo. *O despertar da águia. O dia-bólico e sim-bólico na construção da realidade*. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p.157-161.

³²⁹ CROATTO, José Severino. Op. Cit. p.41.

³³⁰ Aldo Natale Terrin, tratando da temática da experiência direta e indireta com o sagrado, diz o seguinte: “A experiência indireta de Deus é a única possível na condição humana e é uma experiência que passa pelos sinais, símbolos, mediações várias que estão vivas dentro das religiões e que são encontradas na cultura de um povo” TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.79. Embora afirmando o lugar da experiência indireta como o lugar comum da experiência do sagrado, A.N. Terrin percebe a possibilidade da experiência direta. Ele afirma: “Trata-se de experiências excepcionais que estão na origem das religiões ou constituem os momentos mais importantes de sua consolidação”. Ibid.

ávida e o que a realidade oferece)³³¹”, “com o outro indivíduo³³²” e, com o grupo humano (todo ser humano está socializado, de uma forma ou de outra, em diferentes níveis)³³³”.

Contudo, além da face relacional da experiência humana, há também uma face individual. Cada ser humano constrói um projeto de vida que procura realizar durante sua existência³³⁴. Como propõe J.S. Croatto:

Em tudo o que deseja e faz, o ser humano manifesta que não é um ser pleno: deve crescer biologicamente, aprender intelectualmente, preparar-se para tudo, buscar metas, melhorar a saúde, aspirar a uma vida melhor, reiniciar uma e outra vez caminhos novos; ainda na véspera da morte, sente que tem de fazer algo para ser o que ainda não é. É um ser que está sempre em busca. Essa é a característica fundamental do ser humano³³⁵.

Essa condição de não plenitude a que o ser humano se encontra inescapavelmente ligado, gera nele uma consciência marcada profundamente por alguns traços: o primeiro deles aponta para as necessidades específicas da vida (necessidades físicas, psíquicas, socioculturais)³³⁶, que realizadas em maior ou menor grau têm direto influxo sobre a experiência que esta ou aquela pessoa terá da realidade. O segundo traço é a consciência de limitação diante da vida que assola todo e qualquer ser humano. Tal consciência de limitação se manifesta de forma tríplice³³⁷.

Em primeiro lugar está a limitação da fragmentação: “o bem, a felicidade, o descanso, o dinheiro etc., só se pode ter parcialmente, em fragmentos, nunca em uma totalidade plenificante³³⁸”. Em segundo está a limitação da finitude: ‘há limites em todas as coisas, até mesmo na própria vida [...]. Parece, que a finitude da vida opõe-se a uma infinitude do sofrimento. Daí a ansiedade existencial gerada e da qual a vivência religiosa vem socorrer³³⁹’. Em terceiro

³³¹ CROATTO, José Severino. Op. Cit. p.41.

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

³³⁴ Cf. ibid., p.42.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid., p.42-43.

³³⁷ Cf. ibid., p.43.

³³⁸ Ibid., p.43.

³³⁹ Ibid.

a limitação da falta de sentido de muitas experiências vitais: “o trabalho alienante é um exemplo, como são também a morte, a dor ou uma vida ‘vazia’³⁴⁰”.

O que faz com que o ser humano sinta com tanta agudeza estes traços, é sua tendência à totalidade. No horizonte está o infinito, porém, no chão pedregoso do caminho estão as limitações. Superar os limites rumo ao horizonte que teima em não se aproximar o suficiente, constitui-se na *u-topia* de todo o humano. Estabelece-se, pois, uma tensão contínua que em última análise faz surgir o desejo de “salvação”, tanto em suas representações religiosas, quanto nas propostas sócio-políticas. Como observa J.S. Croatto: “Dá-se, portanto, uma tensão dialética entre o desejo e sua realização que, como nunca é plena, engendra um novo desejo e uma nova tensão. O ser humano é, na realidade, ‘menos’ do que deseja ser; mas é sempre, no desejo, um ‘mais’ que não chega a se concretizar por inteiro³⁴¹”.

É exatamente nesse contorno da experiência humana enquanto tal que se realiza a experiência do sagrado³⁴². Neste sentido acompanhamos a aplicação da dupla caracterização da experiência humana (como vivência relacional e, como vivência individual), como propõe J.S. Croatto, para a análise da experiência – ainda humana – do sagrado.

Com relação à condição relacional da experiência, ela tem “uma grande influência na ‘socialização’ da experiência religiosa³⁴³”. À medida que a experiência do humano enquanto tal acontece nos contornos da relacionalidade, a experiência do humano com o sagrado só poderá ocorrer nos limites de tal contorno³⁴⁴. J.S. Croatto, partindo do pressuposto que experiência humana

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid., p.44.

³⁴² Segundo afirma Paul Tillich “a experiência religiosa dá-se na experiência geral; elas podem ser diferenciadas, mas não separadas³⁴²”. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.56.

³⁴³ CROATTO, José Severino. Op. Cit. p.42.

³⁴⁴ Contudo, para ressaltar a condição humana da experiência do sagrado ele acrescenta: “considerando, entretanto, que a experiência religiosa continua humana, seu resultado será limitado à realidade e, por isso, será sempre objeto de um desejo e de uma busca incessante, sem fim”. Ibid., p.45.

enquanto tal compreende a relação com o mundo, com o outro indivíduo e, com o grupo humano, amplia ainda mais a dimensão relacional da experiência do sagrado afirmando que esta “relaciona também a realidade humana com o transcendente³⁴⁵”.

Com relação à condição individual da experiência humana (com seus dois traços: a consciência das necessidades específicas da vida e, a consciência de limitação diante da existência – esta em sua tríplice manifestação: limitação da fragmentação, a limitação da finitude, limitação da falta de sentido), seu influxo sobre a experiência do sagrado é igualmente inequívoca.

No caso da consciência das necessidades (físicas, psíquicas e socioculturais) podemos observar como no âmbito da experiência do sagrado as respostas são oferecidas. No caso das necessidades físicas “milagres, cura, comida ou bebida milagrosa, ressurreição ...³⁴⁶”; para as necessidades psíquicas, “a paz, o gozo da ‘glória’ ou visão de Deus, estados místicos, amor plenificante...³⁴⁷”; respondendo às necessidades socioculturais, “uma nova ordem social, a libertação como ação divina na história, a irrupção de um mundo novo...³⁴⁸”.

Já no que tange à consciência de limitação, “o ser humano soube ‘imaginar’, em todos os tempos, maneiras de superar suas limitações recorrendo ao sagrado³⁴⁹”. O *homo religiosus* conseguiu passar do fragmentário ao totalizador, e isso fica bastante evidente nos vários escritos sagrados, segundo J.S. Croatto “o bem, a felicidade, o descanso são descritos nos textos religiosos como plenificantes³⁵⁰”. Quanto à limitação da finitude, a melhor resposta apresentada pela experiência do sagrado é a promessa do eterno³⁵¹ em suas mais diversas configurações. A respeito da limitação posta pela falta de sentido

³⁴⁵ Ibid., p.44.

³⁴⁶ Ibid., p.45.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Cf. ibid.

que invade a experiência humana, a experiência do sagrado articula poderosas respostas: esperança, providência, intervenção divina são algumas delas³⁵².

O ser do humano – como forma de ser-no-mundo – e o sagrado, são conhecidos através da experiência mediada que o ser humano realiza enquanto tal. Humano e sagrado estão para a experiência como as duas faces de uma moeda. Porque e como o humano tem experiência com sua condição, pode também fazer experiência com o que ou quem lhe é o fundamento. Esta é uma das mais importantes contribuições da fenomenologia da religião. Além disso, o movimento feito pelo fenomenólogo da religião, de trazer para o centro da sua ação epistemológica o *homo religiosus*, confere ao mesmo tempo a profundidade e a extensão que este método científico possui frente à problemática do desvelamento do sagrado, bem como do conhecimento da realidade a partir daí.

Vale a pena ressaltar ainda, acerca desta profundidade e extensão, que a primeira é realmente profunda, ou seja, a partir da expressão de quem faz a experiência do sagrado – o *homo religiosus* – se pode mergulhar sempre mais profundamente no oceano do Mistério³⁵³. Mas, é necessário também dizer, que quanto à extensão, o conhecimento será sempre restrito. Restrito às muitas circunstâncias que traduzem o substantivo abstrato *humanitas* em substantivo concreto: o homem (homem e mulher).

Tendo fundamentado do ponto de vista filosófico a condição epistemológica da experiência e, avançado na proposição acerca de sua centralidade na compreensão das expressões religiosas a partir da fenomenologia da religião, é necessária avançar ainda mais, para enfrentar a relação entre experiência e teologia, em sua matriz cristã.

³⁵² Cf. *ibid.*

³⁵³ Na observação de J.S. Crotto “um princípio essencial é que o transcendente, núcleo de tal experiência (do sagrado), não é captado pelo fenomenólogo, mas pelo *homo religiosus*”. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. p.27.

2.3.4.

Experiência e teologia: a perspectiva da Teologia diante da fé cristã

“Por favor, por favor!” Disse um peixe do mar a um outro peixe: “Você que deve ter mais experiência, talvez possa ajudar-me... Então me diga: onde posso encontrar a coisa imensa que chamam de Oceano? Em toda a parte eu o venho buscando sem sucesso.”

“Mas é precisamente no Oceano que você está nadando”, disse o outro. “Oh... isto? Mas é pura e simplesmente água!” Disse o peixe mais jovem, “eu procuro é o grande Oceano!” E lá se foi nadando, muito desapontado, a buscar noutra parte³⁵⁴.

Ao iniciarmos essa reflexão sobre a experiência nos limites da teologia se faz necessário precisar propriamente o que distingue experiência religiosa de experiência teológica. Essa tarefa tem como propósito central circunscrever aquilo que seria o próprio da teologia. Com isso estamos dizendo que há uma tarefa específica que cabe inalienavelmente à teologia.

De forma sintética afirmamos: a diferença entre experiência religiosa e experiência teológica é que esta ousa nomear o Sagrado e sua presença, chamando-o “Deus”.

Essa é, portanto, uma diferença substantiva. A experiência teológica parte do dado colocado pela experiência religiosa³⁵⁵: “há uma presença a ser

³⁵⁴ MELLO, Anthony. *O canto do pássaro. Contemplar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus*. 11 ed. São Paulo: Loyola, 2003. p.22.

³⁵⁵ Para uma introdução ao histórico da relação entre teologia e experiência algumas obras podem ser muito úteis. Para essa temática no interior da tradição protestante são notórias as obras de Paul Tillich. Entre todas destacamos as seguintes: PAUL. Tillich. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. Nesta obra P. Tillich trata especificamente do tema da experiência e teologia no sexto capítulo intitulado *Coragem e transcendência (a coragem de aceitar a aceitação)* pp. 119-145. Destacam-se aí os tópicos sobre a experiência mística e, sobre o encontro divino-humano e a coragem de ser. PAUL. Tillich. *Dinâmica da fé*. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. Destaca-se nessa obra a definição Tillichiana sobre a fé (aquilo que nos toma incondicionalmente), sobretudo na abordagem feita no primeiro capítulo (*O que é fé*) pp. 5-23. PAUL. Tillich. *História do pensamento cristão*. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000. Sendo a primeira parte de um curso de história da teologia, nesta obra P. Tillich trata do tema da experiência e da teologia, tanto para afirmar sua presença, quanto para denunciar momentos de ausência. Sua abordagem sobre a Patrística (pp. 38-142), a exposição sobre alguns movimentos teológicos medievais – Joaquim de Fiori, misticismo germânico – (pp. 182-186; 205-206) destacam sobremaneira a forte presença de tal relação. PAUL. Tillich. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 2 ed. São Paulo: ASTE, 1999. Nesta obra merece destaque, sobretudo os capítulos dois e três onde P. Tillich trata os temas “*O iluminismo e seus problemas*” e “*Reação clássico-romântica contra o iluminismo*”. pp. 56-151. Contudo, é em sua Teologia Sistemática que P. Tillich fará uma síntese bastante significativa do histórico da relação experiência/teologia/revelação na tradição protestante. No tópico intitulado

“*Experiência e teologia sistemática*” pp. 56-62, P. Tillich expõe a importância da categoria experiência para a teologia sistemática, bem como a variação conceitual que tal categoria sofreu ao longo do tempo. Desde as influências da escola franciscana sobre o pensamento da Reforma, passando pela grande contribuição dada a essa temática por Friedrich Schleiermacher (SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000), até a concepção esposada pelo conversionismo típico do movimento evangélico Norte-Americano, P. Tillich faz uma exposição de enorme importância para a clarificação dessa temática. PAUL. Tillich. *Teologia Sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. Além das obras de P. Tillich, vale a pena mencionar ainda outras obras de caráter mais sistemático de importantes teólogos protestantes. RAMM, Bernard. *Revelação Especial e a Palavra de Deus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004. Nesta obra o renomado professor do Seminário Teológico Batista da Califórnia destina o capítulo sexto da terceira parte (pp. 135-150) à discussão sobre *A revelação em forma de linguagem*, salientando entre outros aspectos a importância da experiência para a teologia da revelação. BRUNNER, Emil. *Teologia da crise*. São Paulo: Novo Século, 2000. Neste pequeno texto E. Brunner, idealizador da teologia da crise (ou Neo-ortodoxia como ficou conhecida) junto com Karl Barth, reflete sobre *A questão da Verdade* no contexto da teologia da Revelação (pp. 41-56) dando importante ênfase ao tema da experiência. PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e Realidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004. W. Pannenberg, um dos mais importantes teólogos protestantes do século XX, destina parte desta sua obra à discutir especificamente o tema da experiência. No tópico intitulado *O conhecimento de Deus e a experiência* (pp. 86-90) a preocupação do autor com tal temática se expressa de forma clara. Ainda no rol dos grandes teólogos protestantes do século XX, é preciso mencionar aquele que talvez seja o maior entre todos. MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica. Caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. Certamente esta não é a única obra em que J. Moltmann trata do tema da experiência, contudo, aqui esse grande teólogo toma a experiência, a partir das suas próprias, para repisar todo o seu trajeto teológico. Merece especial destaque o capítulo quarto: *No ‘lugar espaçoso’ da Trindade* pp. 253-291, onde a categoria da relação, tão claramente carregada da questão da experiência, ganha status de centralidade. Ainda de J. Moltmann é excelente a obra *Experienze di Dio: speranza, angoscia, mistica*. Brescia: Queriniana, 1981. Uma síntese desse texto está incluída na obra de: SECONDIN, Bruno & GOFFI, Tullio. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 307-322.

Para essa temática no interior da tradição católica vale a pena verificar dois estudos sistemáticos organizados por Tullio Goffi e Bruno Secondin sobre a relação espiritualidade/teologia no acento da experiência: SECONDIN, Bruno & GOFFI, Tullio. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992. SECONDIN, Bruno & GOFFI, Tullio. *Curso de espiritualidade: Experiência, sistemática, projeções*. São Paulo: Paulinas, 1993. Na primeira obra destaca-se a primeira parte (páginas 9-161), sobretudo o capítulo quarto onde os autores Jordan Aumann, Tomás Spidlík, Valdo Vinay e Alfonso M. Di Nola fazem uma *Síntese histórica da experiência espiritual*. pp. 139-161. Na segunda obra merece destaque a exposição da história da experiência no interior da tradição Católica que faz Pietro Zovatto no capítulo três de nome *Experiência espiritual na História*. pp. 113-202. Contribuição significativa encontra-se também na clássica obra *Mysterium Salutis*, de forma específica em dois dos volumes que discutem a Teologia Fundamental. FEINER, Johannes & LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica – Teologia Fundamental, I/2. Petrópolis: Vozes, 1971. FEINER, Johannes & LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica – Teologia Fundamental, I/3. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978. Uma boa discussão sobre a temática é feita também por: LAFONT, Gislain. *História teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000. Nesta obra destaca-se especialmente o capítulo segundo da terceira parte intitulado *A razão e o irracional*. Aí o autor expõe as grandes mudanças que a teologia católica sofreu a partir do século XVIII, sobretudo diante da ascensão do racionalismo. Do ponto de vista sistemático vale a pena salientar três obras em especial: FORTE, Bruno. *Teologia da história. Ensaio sobre Revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995. Nesta obra ver o capítulo chamado *O Encontro* pp. 157-204, onde B. Forte trata a questão relacional própria da Revelação. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana. Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. No Primeiro capítulo, pp. 15-68, E. Schillebeeckx expõe sua perspectiva acerca de serem as experiências humanas o lugar por excelência da revelação de Deus. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus,

experimentada...”. Contudo, não pára nesse dado, o nomeia, mesmo que para isso tenha que ousar dizer o indizível. Ousar, portanto, significa que a teologia tenta nomear o inominável e, o faz da única forma possível: no recurso dialético da linguagem, da mediação cultural.

A teologia e, mais especificamente o teólogo, é aquele que diante de uma presença que o interpela, ousa perguntar-lhe por seu nome³⁵⁶, tanto para qualificar sua experiência, quanto para comunicá-la³⁵⁷. De tal ousadia derivam duas posturas ou estratégias discursivas que determinam a própria concepção que a teologia terá de sua tarefa³⁵⁸. Por um lado pode surgir uma postura

1989. Ao longo de toda a primeira parte desta obra K. Rahner pauta a importância da experiência humana para a teologia a partir de sua clássica exposição sobre *O ouvinte da Palavra*, pp. 37-60.

³⁵⁶ Cf. Êxodo 3. 13-15.

³⁵⁷ Cf. RICOEUR. Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In RICOEUR. Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 195.

³⁵⁸ Leonardo Boff reflete com acuidade essa questão em seu livro *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Ali L. Boff faz uma importante discussão sobre as possíveis armadilhas inerentes ao desafio de criação e recriação da linguagem no processo de nomeação de Deus. Ele estabelece sua exposição a partir de três momentos onde a linguagem tenta sistematizar a experiência de fé. O primeiro momento ele chama de “saber-imanência-identificação” BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p.13. Nele, “a palavra está a serviço do que experimentamos de Deus. Fixamos uma representação. Inicialmente não temos ainda consciência de que se trata apenas de uma representação daquilo que não pode ser representado”. Ibid.

Deus é identificado com os conceitos que dele fizemos. Ele habita nossos conceitos e nossas linguagens. Elaboramos doutrinas sobre Deus e sobre o mundo divino, doutrinas que se encontram nos vários credos e nos catecismos. Com tal procedimento tentamos encher de sentido último e pleno nossa vida. Deus pode ser encontrado na intimidade do coração. Ibid.

O segundo momento, que L. Boff chama de “não-saber-transcendência-desidentificação” Ibid., 14, é caracterizado quando, pela experiência de Deus, damos conta da insuficiência de todas as imagens de Deus. Tudo o que dele dizemos é figurativo e simbólico. Ele está para além de todo o nome e desborda de todo o conceito.

Pode surgir uma teologia da morte de Deus: decreta a morte de todas as palavras referidas ao divino, porque elas mais escondem do que comunicam Deus. Não sabemos mais nada; desidentificamos Deus das coisas que dizemos dele. Por aí entendemos o lema dos mestres zen: “Se encontrares Buda, mata-o”. Se encontrares Buda, não é o buda – é apenas sua imagem. Mata a imagem para estares livres para o encontro com o verdadeiro Buda. Ibid., p. 15.

Logo após este momento transitório de relativização de um discurso teológico cristalizado, L. Boff diz que:

Num terceiro momento da experiência de Deus, reabilitamos as imagens de Deus. Após tê-las afirmado (A), tê-las negado (B), agora criticamente nos reconciliamos com elas. Assumimo-las como imagens e não mais como a própria identificação de Deus. Compreendemos que nosso acesso a Deus só pode ser feito através das

conceitual-unívoca, que a partir de procedimentos especulativos arrogue para si a condição de qualificar univocamente a experiência que tem da presença do Sagrado. Desta forma aconteceria uma identificação da experiência da presença com a própria presença. A nomeação dessa presença passaria a corresponder exatamente a esta em toda a sua espessura.

Outra postura possível diante da emergência da experiência de tal presença é a simbólico-polifônica. A teologia e o próprio teólogo sabem-se diante do mistério desvelado, ousam nomeá-lo, não obstante reconhecem que essa é uma tarefa que se faz sempre de forma inacabada, frágil, aberta. Ou seja, sem sandálias nos pés³⁵⁹. Nesse caso, tanto a experiência em si quanto sua comunicação são carregadas da consciência de assimetria que há entre a presença e a possível experiência com esta. Se a postura conceitual é geradora de univocidade discursiva, a postura simbólica é francamente aberta à expressividade polifônica.

Atento para as discussões sobre posturas e estratégias discursivas no processo de nomeação das experiências teológicas judeu-cristãs originárias, Paul Ricoeur³⁶⁰ em seu artigo “*Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*” faz a seguinte observação:

imagens. Começamos a saboreá-las porque estamos livres diante delas. Elas são andaimes, não a construção, e as acolhemos como andaimes. Ibid., p. 15-16.

³⁵⁹ Cf. Êxodo 3. 5.

³⁶⁰ Na perspectiva das estratégias discursivas frente a complexa tarefa de nomear Deus Paul Ricoeur faz uma extensa exposição sobre as possíveis formas de discursos disponíveis à teologia, a saber: RICOEUR. Paul. *Ensaaios sobre interpretação bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004. 69-89. Nesta obra P. Ricoeur apresenta as seguintes formas de discurso: Profético, Narrativo, Prescritivo, Sapiencial e Hínico. Esta exposição é mais informativa do que propositiva, como de fato é todo o livro. Contudo será em outra obra que esse autor fará a proposição do discurso narrativo como a forma mais adequada de nomear Deus. RICOEUR. Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 133-302. A este propósito P. Ricoeur afirma:

Meu ensaio é consagrado principalmente às dificuldades que uma teologia narrativa está condenada a enfrentar. Mas eu não embarcaria em uma tarefa aparentemente contrária ao fim procurado se não estivesse convencido de que vale a pena reconstruir a teologia sobre uma base narrativa.

Finalmente, partilho de suas recusas e de suas suspeitas: a recusa de uma teologia puramente especulativa, que esvaziaria de seu discurso toda referência às narrativas sobre Israel, Jesus e a Igreja primitiva; a recusa de uma teologia de orientação moral, que só reteria os ensinamentos atemporais de um monoteísmo ético; além disso (e desses três pontos esse é o mais delicado), uma antipatia por uma teologia existencial

A nomeação de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, formulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente³⁶¹.

Nomear Deus a partir de uma postura discursiva simbólico-polifônica constitui antes de tudo voltar-se à experiência mesma da presença de Deus, não tanto às palavras fixadas que decorrem de tal experiência. P. Ricoeur afirma acerca desta questão que “é preciso dizer que nomear Deus é em primeiro lugar um momento de confissão narrativa. É na ‘coisa’ contada que Deus é nomeado. Isso contra certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas acontecimentos de palavra³⁶²”. Contornando ainda mais a precedência da experiência no processo de nomeação de Deus P. Ricoeur afirma:

Um texto é primordialmente um anel em uma corrente comunicativa: em primeiro lugar, uma experiência de vida é levada à linguagem, torna-se discurso; depois, o discurso se diferencia em fala e em escrita [...] a escrita, por sua vez, é restituída à fala viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são atualizações desse tipo na fala da escrita. Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada (alguns críticos, reagindo contra o excesso do texto em si, chegam até mesmo a dizer que é o “leitor no texto” que completa o seu sentido, por exemplo ao completar as suas lacunas, resolvendo as suas ambigüidades, até mesmo corrigindo a sua ordem narrativa ou argumentativa)³⁶³.

A primazia do voltar-se à experiência de Deus no processo ousado de nomeá-lo reforça a postura discursiva teológica simbólico-polifônica em seu estado de

indiferente à dimensão histórica, que estaria exclusivamente atenta a irrupção da palavra no instante da decisão da fé. Aceito igualmente as afirmações que subentendem essas recusas. Primeiro, o discurso teológico, por conceitual que possa e deva ser, só pode elaborar o horizonte de significação implícito às narrações e símbolos constitutivos das tradições judaica e cristã. Segundo, se o discurso teológico não consiste em extrair generalidades sem substância das narrações relatadas pelas Escrituras, deve destacar a inteligibilidade imanente às narrativas contadas, a partir de nossas próprias histórias e narrativas individuais e comunitárias. Finalmente, em contraste com uma teologia existencial que exalta o instante da decisão, uma teologia narrativa leva em conta a longa duração de uma história de muitos milênios, tal como está concentrada nos dois Testamentos. RICOEUR. Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 285- 286.

³⁶¹ RICOEUR. Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In RICOEUR. Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 190.

³⁶² Ibid., p. 191.

³⁶³ Ibid., p. 184.

inacabamento e abertura. Mais uma vez P. Ricoeur observa que “O referente ‘Deus’ não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas³⁶⁴”.

Como na epígrafe de Anthony de Mello, o próprio da tarefa teológica frente a possível experiência da desvelada presença do Real é dizer como o peixe mais experiente: “Mas é precisamente no Oceano que você está nadando³⁶⁵”. Esta ousadia de nomear coloca ao fazer teológico sua mais radical tarefa: fazer discernimento junto à comunidade que pergunta, mesmo sem palavras precisas: “Por favor, por favor!” Disse um peixe do mar a um outro peixe: “Você que deve ter mais experiência, talvez possa ajudar-me... Então me diga: Onde posso encontrar a coisa imensa que chamam de Oceano?³⁶⁶”.

Tendo feito, portanto, uma distinção preliminar entre experiência religiosa e experiência teológica, sobretudo no sentido de afirmar o próprio da experiência teológica, bem como a postura ou estratégia discursiva que orienta toda nossa argumentação, é preciso avançar em nossa temática. Para tanto nos propomos a fazer um percurso do universal revelado no conceito de Sagrado (próprio da fenomenologia da religião), ao particular desse Sagrado nomeado Deus pela teologia no interior da fé cristã. Para tanto daremos os seguintes passos: 1) exposição da centralidade da experiência para a teologia da revelação; 2) o ápice da centralidade da experiência para a teologia da revelação expressado na encarnação, bem como a expressividade relacional que episódio apical oferece à teologia da revelação.

Antes, porém, de entrarmos diretamente na discussão sobre a centralidade da experiência para a teologia da revelação, faz-se necessário mostrar a íntima relação entre a presença de Deus – já nomeado no interior da teologia cristã – e experiência como expressão de cognoscibilidade humana. Relação esta que se

³⁶⁴ Ibid., p. 195.

³⁶⁵ MELLO, Anthony. *O canto do pássaro. Contemplar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus*. 11 ed. São Paulo: Loyola, 2003. p.22.

³⁶⁶ Ibid.

realiza de forma pujante na pós-modernidade. Para isso consideraremos algumas contribuições de Andrés Torres Queiruga³⁶⁷

“De fato, Deus está presente em toda a realidade, aberto à experiência religiosamente cognoscitiva do homem³⁶⁸”. Desta forma A.T. Queiruga sintetiza a íntima relação que há entre Deus e o humano. Deus é presença e o ser humano, como ser de abertura, pode fazer experiência de tal presença. Aliás – e essa é a tese dessa obra de A. T. Queiruga – esse humano só será pleno em sua humanidade no acolhimento da revelação, da mesma forma que tal revelação só pode ser justamente compreendida na dinâmica da realização plena do humano.

A perspectiva esposada por A.T. Queiruga é ampla e profunda. Sua amplitude consiste em dizer que Deus é presença em “toda a realidade”. Sobre isso ele afirma: “O divino é sempre experimentado como ‘transcendência ativa’, que sai – por própria iniciativa – ao encontro do homem; e, por isso, toda a religião se considera, enfim, revelada³⁶⁹”. Já sua profundidade jaz na proposição de que Deus “está aberto à experiência humana”. Aqui há uma importante questão a ser trabalhada: esta abertura de Deus à profundidade experiencial do humano, presente, sobretudo na vivência religiosa, deixou de ser conatural e espontânea em função da ascensão do movimento crítico da reflexão ao estado último da evolução da cognoscibilidade humana³⁷⁰. Aprofundou-se desta forma a distinção entre o Deus da filosofia e o Deus da religião. O primeiro é “analisado ou deduzido como *objeto* do pensamento crítico³⁷¹”. O segundo é “vivenciado espontaneamente como *sujeito* ativo³⁷²”.

Do ponto de vista filosófico e teológico judaico, Martin Buber reflete essa mesma questão da seguinte forma:

³⁶⁷ Essas considerações serão nesse momento bastante pontuais, já que trataremos do pensamento de Andrés Torres Queiruga ao longo de todo o quarto capítulo.

³⁶⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008.. p. 194.

³⁶⁹ Ibid., p. 149.

³⁷⁰ Cf. QUEIRUGA, Op Cit. p. 195.

³⁷¹ Ibid., p. 149.

³⁷² Ibid.

A religião, mesmo que o “Incriado” não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto. A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia [...] Eu-Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração³⁷³.

Falar de experiência com a presença desvelada de Deus é falar, pois em relação ao “Deus da religião”, à relacionalidade e concretude do Eu-Tu. A. T. Queiruga explicita claramente esse acento no experiencial-relacional-concreto da relação com a revelação nos seguintes termos: “Enquanto o homem experimenta – em si mesmo, como natureza ou na história – a Deus como chegando a ele, como manifestando-se a ele, está tendo a experiência radical da revelação³⁷⁴”. Para A.T. Queiruga é preciso assumir que “Deus está realmente presente em todos os homens e se revela a eles realmente [...] revela-se a eles sobretudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas³⁷⁵”.

Implicitamente estamos argumentando sobre o transfundo da passagem crítica da razão instrumental moderna à racionalidade-relacionalidade (raciovitalismo) pós-moderna. Refletindo especificamente sobre tal passagem A.T. Queiruga afirma a seguinte compreensão sobre a teologia:

Nesse sentido, não concebo a teologia senão como decididamente *pós-ilustrada*. O que não é o mesmo (devo advertir, porque algumas vezes fui interpretado nessa direção) que simplesmente “ilustrada”. Se prestarmos atenção, é justamente o contrário! Porque ser *pós* significa que não se pode retroceder nos desafios, perguntas e perspectivas abertas pelo iluminismo; porém, bem por isso, impõem-se para nós seguir *adiante*, sendo lucidamente críticos com as soluções iniciais, em grande parte prematuras e carregadas de uma polêmica unilateralidade³⁷⁶.

Percebendo a “revolução epocal³⁷⁷”, ou “mudança de paradigma³⁷⁸” que representa o *pós* para a teologia, logo depois de apreciar o pensamento de

³⁷³ BUBER, Martin. *O Eclipse de Deus. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus, 2007. p. 32.

³⁷⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. Op. Cit., p. 149.

³⁷⁵ Ibid., p. 150-151.

³⁷⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 22-23.

³⁷⁷ Ibid., p. 23.

Gianni Vattimo como representante de uma “evolução filosófica³⁷⁹”, A.T. Queiruga afirma: “Para um pensamento responsável tudo isso deveria significar antes de tudo e, sobretudo uma só coisa: a necessidade ineludível de enfrentar lucidamente a nova situação, buscando um equilíbrio atualizado³⁸⁰”. Dando desdobramento ao necessário enfrentamento dessa “nova situação” A.T. Queiruga trava um contato crítico com a pós-modernidade³⁸¹, ele tece a seguinte consideração:

Existe uma [...] valência positiva, que se encontra no fato de ter (a pós-modernidade) propiciado a percepção de novos valores. No âmbito do individual suscitou, ou ao menos ativou, a revalorização do pequeno, a tolerância para com o diferente, a desobstrução do estabelecido, o novo apreço do corpo, a revitalização da experiência³⁸².

Tornando ainda mais específicas as suas considerações sobre a pós-modernidade em sua relação com a religião, sobretudo no sentido de afirmar o primado da experiência, A.T. Queiruga afirma que a “pós-modernidade ‘religiosa’, partindo desta abertura, se difrata em múltiplas formas, em busca de uma vivência de fraternidade que abrace todo o real e leve a uma experiência atual do Absoluto³⁸³”.

Enfrentando mais propriamente o primeiro passo da relação experiência/teologia, a saber: centralidade da experiência para a teologia da revelação partiremos de uma discussão de teologia fundamental e de experiência no horizonte pós-moderno, daremos o contorno da experiência em face da revelação de Deus e, como passagem ao segundo passo acima enunciado (Encarnação como ápice da centralidade da experiência para a

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Cf. Ibid., p. 25.

³⁸⁰ Ibid., p. 25.

³⁸¹ A.T. Queiruga não é que poderíamos chamar de um teólogo pós-moderno, contudo seu pensamento contempla uma crítica ao iluminismo e sua epistemologia, bem como percebe os ganhos que a pós-modernidade apresenta para a ciência de forma geral e, para a teologia de maneira específica. Não obstante, ele faça também sérias críticas a uma religiosidade pós-moderna que caia na sedução da “evasão esotérica e descomprometida, em um apersonalismo que tende a regressar às limitações de uma religião meramente cósmica e natural. Nesse caso, se perderia o melhor da modernidade, convertendo-se em restrição que desativa o irrenunciável deste processo contra a injustiça”. Ibid., p. 116.

³⁸² Ibid., p. 112.

³⁸³ Ibid., p. 116.

teologia da revelação) trabalharemos a dimensão holística e relacional tão íntimas do dístico experiência/revelação.

“A crise da razão é a consciência da irracionalidade gigantesca dessa mesma razão³⁸⁴”. Desta forma João Batista Libanio introduz uma interessante reflexão sobre a Teologia Fundamental³⁸⁵ no contexto desafiante da pós-modernidade. Foi no interior da própria modernidade, com sua tendência à extrema especialização³⁸⁶, que o conceito de razão forte começou a ruir. No lugar de tal razão forte, surgiu um princípio de enfraquecimento da razão³⁸⁷ que elevou a experiência à condição primordial em relação à teologia da revelação.

Neste sentido J.B. Libanio afirma: “Um caminho viável sugere partir das experiências significativas das pessoas, explicitando-as para elas mesmas. E de dentro delas mostrar como a revelação vem responder concretamente a elas³⁸⁸”. Diante disso a teologia se vê frente a uma tarefa inalienável: ajudar homens e mulheres no discernimento de suas experiências, contribuindo para a nomeação e esclarecimento de um universo plural de sinais férteis da presença de Deus.

A desafiante tarefa teológica consiste, portanto, em contribuir no processo de discernimento das experiências efetivamente feitas por homens e mulheres dentro de seus mais variados lugares culturais. Essa contribuição, contudo, não o será em toda a sua espessura se não for realizada a partir de dentro mesmo dos mundos onde habitam esses e essas que são os verdadeiros protagonistas da recepção da presença divina. J.B. Libanio descreve as características desses lugares culturais pós-modernos onde a recepção da presença de Deus é experimentada.

³⁸⁴ LIBANIO, J. Batista. *Desafios da pós-modernidade à Teologia Fundamental*. In TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo Sérgio. *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 163.

³⁸⁵ J.B. Libanio já havia escrito uma importante obra sobre Revelação, só que em franco diálogo com a Modernidade. LIBANIO, J. Batista. *Teologia da revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. Nesta obra o autor destina dois capítulos para refletir sobre a relação experiência/teologia, pp. 195-248.

³⁸⁶ Cf. LIBANIO, J. Batista. *Desafios da pós-modernidade à Teologia Fundamental*. p. 163.

³⁸⁷ *Ibid.*, 162.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

Tanto mais pertinente parece tal caminho quanto mais se percebe que crescem nas pessoas o interesse, a sensibilidade e gosto pelos símbolos, pelos sinais, pela beleza e pela estética [...] A beleza e a força significativa dos sinais tocam mais profundamente a geração pós-moderna. Uma teologia fundamental para tal momento cultural requer agilidade mental em que a alusão, a insinuação, o jogo simbólico, a beleza das reflexões superem uma racionalidade lógica cada vez mais inacessível³⁸⁹.

A moldura epistemológica necessária para contornar esse cenário teológico e existencial deve compor-se de uma sensibilidade adequada a tal cenário. Urge, portanto, uma superação de molduras que tão bem enquadraram cenários passados, mas que agora só fazem distorcer a percepção do horizonte novo que se apresenta. Uma nova racionalidade que possibilite à teologia ler nas experiências humanas, experiências de Deus. J.B. Libanio faz uma importante consideração a esse respeito. Ele afirma que “quando, porém, se entra pelo campo dos símbolos, da estética, não se renuncia à razão, mas trabalha-se com outra dimensão da racionalidade, cujo acesso não depende dos conhecimentos racionais sofisticados e inacessíveis, e sim de outra fonte³⁹⁰”.

O lugar onde a teologia é pensada e proposta sofre um radical deslocamento³⁹¹. Ela e seus processos são deslocados para o interior das comunidades, onde não interessam tanto formulações teóricas sobre a fé, mas, antes, narrativas de experiências da presença de Deus veiculadas por sinais e símbolos próprios de tais universos. Narrar as próprias experiências³⁹². Esse é o processo catequético próprio de uma racionalidade pós-moderna. Cabe a teologia, como “irmã mais velha”, contribuir a partir do depósito das muitas tradições, no discernimento de tal dinâmica catequética a fim de que esta seja conseqüente com a fé cristã em suas múltiplas expressões.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Ibid., p. 166.

³⁹¹ Cf. LIBANIO, J. Batista. *Desafios da pós-modernidade à Teologia Fundamental*. p. 169.

³⁹² J.B. Libanio aponta a narrativa como elemento que aproxima o horizonte pós-moderno ao horizonte das comunidades cristãs originantes. Ele diz:

Aí (em comunidades emocionais) as pessoas percebem e compreendem melhor os fatos, os eventos de sua vida e aperfeiçoam a auto-interpretação. Narrar a história em comunidade esteve na origem das culturas e tradições. Esse recurso humano segue hoje tão válido quanto ontem, adquirindo na pós-modernidade maior carga afetiva e efeito sobre a afirmação da própria identidade. Ibid., p. 167-168.

Esse novo lugar que a teologia é convidada a habitar tem como atmosfera própria a experiência³⁹³. É a partir e de dentro dela que se quer ousar nomear a presença do Real que a todos envolve. Na experiência da presença do Real assumimos o risco de chamá-lo Deus. Tal atitude se constitui num risco porque o desafio de nomear Deus pode degenerar na tentativa de defini-lo, incorrendo dessa forma na mais radical idolatria³⁹⁴.

Neste sentido, precisar um pouco mais os contornos da experiência³⁹⁵ em face à nomeação da revelação do Real se faz necessário. Uma vez que já estabelecemos tanto uma conceituação filosófica acerca da experiência, quanto uma descrição de sua importância para a percepção da presença do Sagrado no escopo da fenomenologia da religião, cabe-nos ainda a tarefa de traçar os contornos da experiência no interior da teologia e, daquilo que lhe é próprio. Para tanto recorreremos a discussão proposta por Gerald O'Collins em sua obra

³⁹³ Para uma maior compreensão acerca de nossa concepção de experiência ver o tópico *Experiência e realidade: a perspectiva da Filosofia* neste mesmo capítulo. Nós tomaremos por compreendido a conceituação de experiência em sua utilização ao longo deste tópico.

³⁹⁴ Acerca desse risco Paul Tillich adverte:

“Deus” é símbolo para Deus. Isso significa que precisamos distinguir dois elementos em nossa concepção de Deus: uma vez o elemento incondicional, que se manifesta na experiência imediata e em si não é simbólico, e por outro lado o elemento concreto, que é obtido de nossa experiência normal e é simbolicamente relacionado com Deus [...] “deus” é símbolo de Deus. Nesse sentido Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé. TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 33-34.

³⁹⁵ Michel Meslin em seu livro *A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*, faz uma importante distinção do conceito de experiência que pode ser muito útil para nossa discussão. Ele apresenta tal questão nos seguintes termos:

A língua portuguesa apresenta nesse ponto uma lacuna que não lhe permite distinguir entre o que é apreendido, percebido, conhecido pelo sujeito através de uma experiência que lhe é pessoal e que poderíamos qualificar de experimental, daquilo que é experimentado, quer dizer, conhecido pela observação repetida e controlada dos fatos renovados. Uma tal distinção indispensável para a análise da experiência religiosa, como veremos, é, ao contrário, bem destacada pela dupla expressão germânica *Erfahrung/Erlebnis*: o primeiro termo designa um conhecimento derivado de uma prática, o segundo qualquer evento ou fato vivido e experimentado por uma pessoa.

A importância dessa distinção é evidente, pois o simples fato de viver uma experiência leva o sujeito a se apropriar de seu conteúdo porque aquilo que ele experiência vivendo-o se torna nele experiencial. MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 86.

Teologia Fundamental, especificamente no segundo capítulo intitulado *A experiência humana*³⁹⁶.

G. O'Collins, tratando da experiência em si³⁹⁷, estabelece um conjunto de características próprias em face à sua relação com a teologia. Em primeiro lugar toda a experiência tem um significado³⁹⁸, ou seja, há uma comunicação de sentido àqueles que fazem uma experiência de Deus. Essa primeira característica aponta para a profundidade que tal evento produz na existência humana. Ao contrário do que por vezes é dito a experiência não é “epidérmica”, ou ao menos não o é somente. Por se dar em íntimo contato com nossa dimensão empírica ela não está fadada à fugacidade. Há efetivamente um sentido intrínseco e profundamente dado numa experiência de Deus.

Marcando a incidência profunda e espessa que a experiência gera na existência humana, G. O'Collins salienta sua não redução ao exclusivamente efêmero afirmando que “podemos esperar que o mundo e nossas experiências façam sentido, contanto que não insistamos num sentido simples e imediato³⁹⁹”. Nesse sentido, é como se a experiência humana de Deus ecoasse desde o íntimo daquele que a faz reverberando sua ação e influxo para todas as dimensões da existência humana. O sentido de tal experiência vai se afirmando e, sendo percebido, à medida que em tais dimensões dessa experiência vai sendo reconhecida e acolhida.

Esse processo de afirmação de sentido que surge de experiência de Deus feita nos contornos da existência humana tem uma teleologia. G. O'Collins identifica tal finalidade como a segunda característica da experiência em sua relação com a teologia. Ele afirma que “toda experiência traz consigo um certo propósito ou finalidade. Leva-nos em alguma direção⁴⁰⁰”. No escopo da teologia da revelação a finalidade de uma experiência de Deus deve ser conseqüente com o próprio revelado experimentado. Ou seja, a teleologia deve

³⁹⁶ O'COLLINS, Gerald. *Teologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1991. pp. 47-70.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 55.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

encontrar consonância com a teologia, recebendo desta os elementos para seu discernimento. G. O’Collins exemplifica essa segunda característica da seguinte forma: “A experiência do amor genuíno torna-se enriquecedor do outro, e pessoalmente enriquecedor⁴⁰¹”.

Experimentar o amor é mover-se na dinâmica do próprio amor. Isso dá o peso e concretude da experiência, ajudando a corrigir possíveis reduções fugazes e epidérmicas. G. O’Collins identifica nessa dimensão de concretude a terceira característica da experiência. “A experiência não é nada se não for concreta⁴⁰²”. Sua espessura e historicidade evidenciam-se exatamente aí. Não há espaço para abstrações “puras”, para racionalizações apriorísticas, ou recursos a formulações axiomáticas fundadas sobre recursos metafísicos. Uma teologia da revelação nesse acento da experiência não pode ser pensada em geral, porque “não existem experiências em geral⁴⁰³”. “Uma experiência de Deus [...] só ocorre em momentos particulares, em lugares particulares e com pessoas particulares⁴⁰⁴”.

Em quarto lugar G. O’Collins menciona como importante característica da experiência uma abertura ao novo, ao inédito, ao não ordinário. Ele menciona como os teóricos que tratam dessa temática utilizam o recurso da linguagem para expressar o surpreendente que se mostra numa experiência. Expressões como “experiência-ápice⁴⁰⁵”, “situações-limite⁴⁰⁶” ou “experiência-limite⁴⁰⁷” revelam que “a experiência sugere prontamente algo de novo ou inesperado, que deixa a sua marca no sujeito, e o abre para outras experiência no futuro⁴⁰⁸”. Em suma, conclui G. O’Collins: “A experiência genuína transcende as nossas previsões⁴⁰⁹”.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Ibid., p. 56.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ibid.

Outro autor que pode ajudar na compreensão da importância da experiência em relação à teologia da revelação é Raimon Panikkar, especificamente em sua obra *Ícones do mistério. A experiência de Deus*⁴¹⁰. No âmbito da reflexão sobre o risco de nomear o Real, chamando-o Deus, intrinsecamente presente no ato da experiência, R. Panikkar começa por advertir que “tudo o que se possa dizer com estrita racionalidade da experiência de Deus é idolatria⁴¹¹”. A experiência de Deus é um ato do ser humano, portanto, não está para a compreensão de uma única dimensão deste, mesmo sendo esta a própria razão. Ela só pode ser percebida em sua espessura se colocada para a integralidade do humano, inclusive para sua dimensão mistérica.

É exatamente essa amplitude da espessura do Real que nomeamos tão particularmente de Deus, que possibilita-nos ser inteiramente humanos. A experiência de Deus reclama nossa humanidade inteira, por isso, somente diante dela podemos nos afirmar como inteiramente humanos. “O ser humano chega a ser plenamente humano quando faz a experiência de seu último ‘fundamento’, do que realmente é⁴¹²”. Por ser uma experiência que reclama a inteireza do humano, ela é constitutivamente relacional. De forma bastante clara R. Panikkar afirma que “sem os laços que nos unem com toda a realidade não podemos ter experiência de Deus⁴¹³”.

A experiência de Deus é a raiz de toda experiência. É a experiência em profundidade de todas e cada uma das experiências humanas: do amigo, da palavra, da conversa. É a experiência subjacente a toda experiência humana: dor, beleza, prazer, bondade, angústia, frio... subjacente a toda experiência no tanto que nos descobre uma dimensão de infinito, não-finito, *in-acabado*. Subjacente a toda experiência e, portanto, não suscetível a ser completamente expressa em qualquer idéia, sensação ou sentimento⁴¹⁴.

⁴¹⁰ PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério. A experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹² *Ibid.*, p. 76.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 77.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 77-78.

Da experiência Deus surge então a possibilidade da experiência plena do humano. Nela está a fonte para a relacionalidade que é constitutiva do humano humanizado⁴¹⁵.

Mesmo já tendo delineado os contornos da experiência de Deus em perspectiva teológica, fica restando ainda uma tarefa importante no processo de especificação de nossa temática. É preciso perguntar pelos critérios que nos possam permitir identificar com alguma clareza as diferenças entre experiência teológica, das demais formas de experiência do Sagrado⁴¹⁶. Para isso é preciso explicitar o que até aqui esteve implícito ao longo de toda exposição deste tópico: falamos de experiência teológica cristã⁴¹⁷.

O ponto apical da centralidade da experiência para a teologia da revelação em perspectiva cristã se expressa na encarnação. Nela a experiência de Deus ganha sua inalienável topografia: a concretude da existência de homens e mulheres situados em seus múltiplos e respectivos contextos. E ainda, tal experiência encontra sua irredutível expressividade relacional, que em última análise é quem a qualifica como experiência de Deus (assumindo tal nomeação a partir do que nos foi dado a conhecer pela vida de Jesus, o Cristo⁴¹⁸).

⁴¹⁵ Torna-se deveras importante esclarecer o que seria tal processo de humanização. Para R. Panikkar “a experiência de Deus que subjaz toda experiência e pela qual nos fazemos humanos nos faz conscientes de nossa contingência, torna-nos humildes e capazes de compreender. Por essa experiência nos damos conta de que estamos dentro de algo que abarca tudo e somos conscientes de uma dupla dimensão de ausência e presença”. Ibid., p. 79.

⁴¹⁶ H. C. de Lima Vaz faz uma importante distinção entre experiência religiosa (experiência do Sagrado) e experiência de Deus (experiência de Sentido). Há claramente um corte, uma delimitação, que faz da experiência de Deus uma experiência com certa especificidade. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986. pp. 248-253.

⁴¹⁷ Explicitar aqui a experiência teológica, particularizando-a como cristã, é afirmar um conjunto de conteúdos de discernimento para a verificação das experiências de Deus. Contudo, no escopo de nossa tese, sobretudo deste tópico, nos deteremos somente num ponto do qualitativo cristão que conferimos à experiência teológica: a encarnação. E neste único tema faremos ainda um recorte muito específico. Tomaremos da encarnação as características que chamaríamos de estrutura metodológica para uma justa compreensão da teologia da revelação: a ascensão do concreto como lugar da revelação e, a dimensão relacional que a encarnação confere à experiência de Deus.

⁴¹⁸ Assumimos aqui a designação **Jesus, o Cristo** a fim de não nos deixar enredar pelas discussões intermináveis ao entorno dos movimentos do Jesus histórico e da Teologia querigmática com seus acentos existenciais e sua recusa dos contornos históricos da mensagem cristã. Em nossa abordagem do tema da encarnação (na impositação específica da concretude e relacionalidade) assumimos a narrativa das tradições evangélicas como uma grandeza teológica.

A experiência cristã de Deus é tanto uma experiência da encarnação, quanto de encarnação. Isso é o que nos pode revelar a vida de Jesus, o Cristo. Sendo ele o próprio Deus encarnado, vive numa condição radicalmente marcada por tal encarnação: quer do ponto de vista geográfico, religioso, cultural ou existencial. Deus encarnando-se se auto-delimita e delimita-nos, apresentando o *modus operandi* para a articulação teológica da experiência cristã de Deus: a lógica da encarnação. Aqui se encontra o coração do Mistério feito história e, a pedagogia para viver tal história como única e só história. Refletindo sobre tal especificidade da experiência cristã de Deus L. Boff afirma que:

No cristianismo articulou-se a experiência do Mistério como história do Mistério. O Sentido não ficou di-fuso, pro-fuso e con-fuso dentro da realidade. Ele armou tenda entre nós e se chamou Jesus Cristo (cf. Jo 1,14). O Mistério é tão radicalmente Mistério que pode, sem perder sua identidade, fazer-se carne e história. Ele pode subsistir totalmente num Outro diferente dele. Se assim não fora, não mostraria sua onipotência nem seu caráter de Mistério. Então, sendo vida, ele pode morrer. Fazendo-se morte, ele pode viver. Ele pode, sendo impalpável, fazer-se impalpável; sendo invisível, fazer-se visível; sendo Criador, fazer-se criatura⁴¹⁹.

Essa não “di-fusão, pro-fusão e con-fusão” do Mistério presente em meio a nós se realiza porque há uma existência concreta que abriga tal Mistério. A encarnação confere os contornos, a concretude da presença de Deus. E é exatamente isso que nos permite nomeá-lo. Se nos é possível falar de Deus em perspectiva cristã, só podemos fazê-lo de forma crística. Isso significa dizer que “a experiência cristã de Deus é uma experiência da presença do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere⁴²⁰”.

Da dimensão de concretude legada à experiência cristã de Deus, surge como “outra face da moeda” a dimensão relacional. Se com a primeira a experiência cristã de Deus ganha seu contorno, com a segunda ela ganha sua profundidade. Não é possível conceber a presença de Deus em Jesus, o Cristo, sem que se

⁴¹⁹ BOFF, Leonardo. *Experimental Deus. A transparência de todas as coisas*. 3 ed. Campinas: Verus, 2002. p. 106.

⁴²⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 253.

afirme a lógica relacional, ou intersubjetiva. A teologia cristã quando se propõe nomear o Real a partir de Jesus não pode, sob pena de perder completamente, decair num esquema racionalista de sujeito/objeto. Se fizer isso a teologia tratará a revelação somente como pauta doutrinária, devendo ser acessada exclusivamente pelas normas da razão, tanto nas metodologias especulativas, quanto nas apologéticas. Ambas, porém, subjugadas ao mesmo princípio de uma razão estreita. Nesse caso o Real nomeado Deus não é mais que um objeto descritível.

Falando acerca de uma teologia cristã da revelação como encontro entre sujeitos, Roger Haight⁴²¹ apresenta importantes considerações sobre a dimensão relacional de tal evento. Ele afirma: “Não se trata de uma operação dedutiva que argumenta com base na personalidade de Deus, e sim de uma fenomenologia da experiência da revelação cristã que responde pela crença segundo a qual Deus é pessoal⁴²²”. A encarnação não permite menos que isso, ela é a radicalização da pessoalidade de Deus. Neste sentido “a revelação cristã não se afigura como conhecimento a respeito de Deus como de um objeto, nem mesmo como conhecimento de uma pessoa transcendente. A revelação cristã assume antes a forma de um encontro pessoal com um sujeito divino⁴²³”.

A encarnação reclama a relação, e esta, por sua vez, afirma a experiência como expressão privilegiada. O Real nomeado corajosamente pela teologia cristã como Deus, em sua plena revelação que é Jesus, o Cristo, não permite à teologia menos que comunicação intersubjetiva. Deus não está para a teologia como um conceito a ser apreendido, antes como um sujeito que a desafia a uma relação. “Deus é experimentado como sujeito, de tal sorte que o contato ou percepção humana de Deus não pode ser um conhecimento acerca de Deus como de um objeto⁴²⁴”. “Na revelação cristã, Deus é experimentado como eu pessoal⁴²⁵”.

⁴²¹ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 89-107.

⁴²² Ibid., p. 94.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., p. 95.

⁴²⁵ Ibid.

Em termos da teologia cristã, falar sobre experiência de Deus é assumir os riscos de nomeá-lo, e isso constitui-se numa urgente compreensão responsável e ampliada da teologia da revelação. Tratar esta última sem atentar para os critérios crísticos colocados pela encarnação e a relacionalidade dela derivada, significa cair na armadilha de tal nomeação: objetivação do Real e conseqüente idolatria. Falar de Deus a partir da perspectiva cristã precisa ser sempre um falar situado como exige a encarnação e, intersubjetivo como propõe a radical pessoalidade do encarnado. Nas palavras de R. Haight “o conteúdo positivo da revelação, portanto, é influenciado e determinado pelo meio que medeia a experiência da presença e da iniciativa de Deus. No caso da revelação cristã, Jesus é seu meio histórico central⁴²⁶”.

2.4.

Conclusões preliminares

O raciovitalismo, como expressão de racionalidade aberta, integra a realidade humana em sua inteireza no processo de conhecimento da realidade. Esta foi sem dúvida a principal questão deste capítulo. Somente um paradigma epistemológico abrangente como o raciovitalismo é capaz de abarcar holisticamente a realidade, rompendo dessa forma a estreiteza da razão moderna, sobretudo em sua radicalização máxima: o racionalismo.

Contudo, a afirmação do raciovitalismo esteve a serviço, como uma estrutura que dá suporte, à afirmação da experiência como possibilidade adequada de percepção da realidade no horizonte cultural pós-moderno. Rompendo a lógica dualista *res cogitans* e *res extensa*, o ser humano é reintegrado em sua corporeidade e espiritualidade podendo perscrutar o real com a totalidade daquilo que é.

Importante também foi perceber os diferentes lugares teóricos que a experiência pode ocupar como elemento epistemológico e, os vários níveis de discurso sobre o real derivado de cada um deles. Experiências nas perspectivas

⁴²⁶ Ibid., p. 97.

filosófica, fenomenológica e teológica, guardam peculiaridades complementares – mesmo que uma complementaridade em tensão – que aprofundadas podem ajudar na percepção do transfundo da realidade, a saber: o Real.

2.5. Conclusão da primeira parte

Ao término desta primeira parte da tese onde refletimos sobre *Pós-modernidade e razão*. Por um conceito ampliado de racionalidade, podemos concluir ser possível pensar a experiência da fé no âmbito da teologia partindo de uma concepção de racionalidade mais aberta e mais integradora das diversas formas de percepção da realidade que integram nossa existência.

A partir dessa racionalidade pudemos argumentar teoricamente a partir da filosofia, da fenomenologia da religião e da teologia, sobre a centralidade da experiência na tarefa da percepção da realidade, sobretudo da plena realidade que é o desvelamento do próprio Real. Guiados pelo *raciovitalismo* rompemos a lógica dualista *res cogitans* e *res extensa* para propor uma compreensão sobre o ser humano capaz de reintegrar sua corporeidade e espiritualidade a fim de perscrutar o real com a totalidade daquilo que é.

Importante também foi perceber os diferentes lugares teóricos que a experiência pode ocupar como elemento epistemológico e, os vários níveis de discurso sobre o real derivado de cada um deles. Experiências nas perspectivas filosófica, fenomenológica e teológica, guardam peculiaridades complementares – mesmo que uma complementaridade em tensão – que aprofundadas podem ajudar na percepção do transfundo da realidade, a saber: o Real.